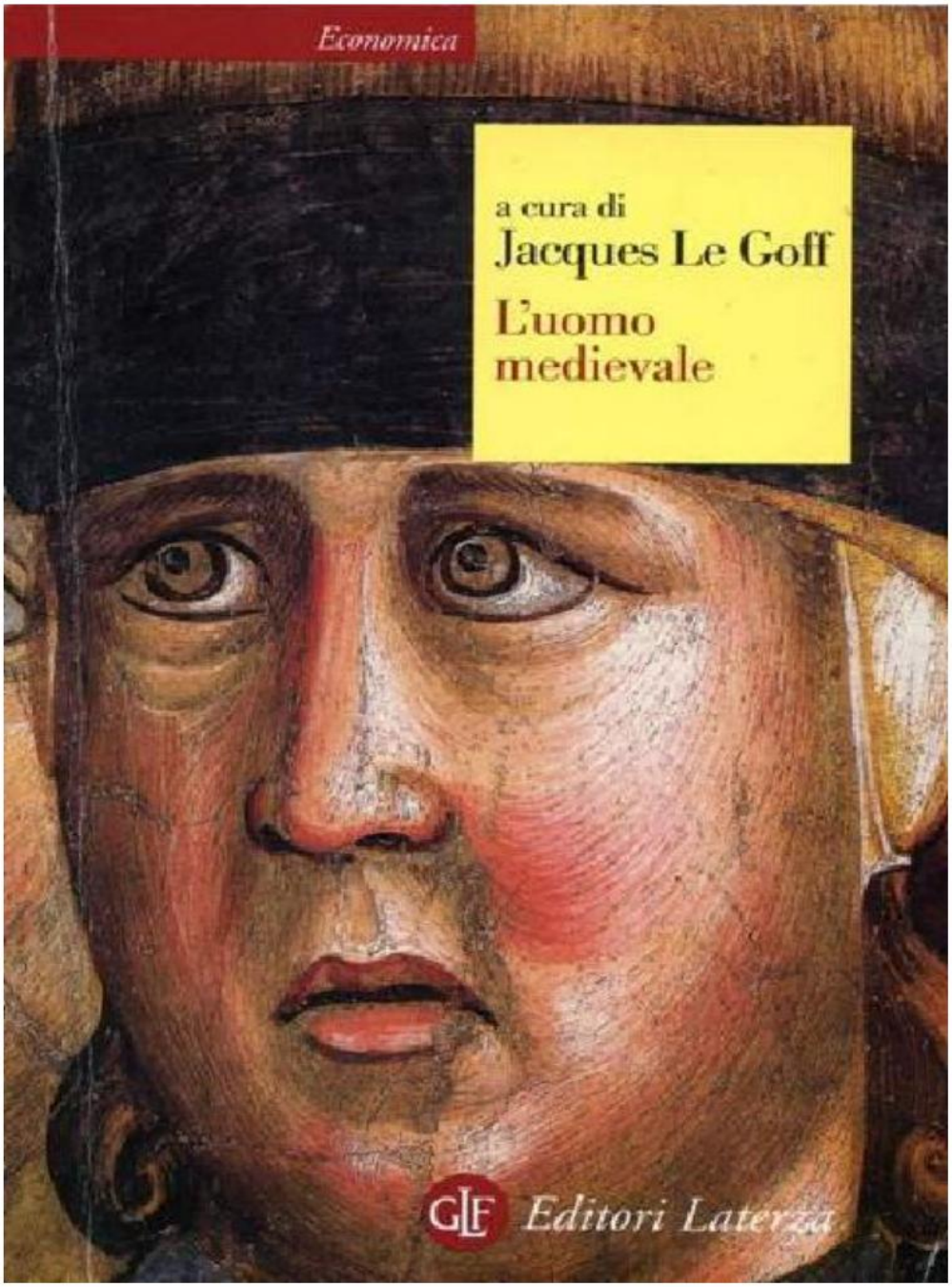
Economica
a cura di
Jacques Le Goff
L'uomo medievale
GLF Editori Laterza

L'uomo medievale

a cura di

Jacques Le Goff

Editori Laterza

© 1987 Giuseppe Laterza
22 ª edizione 1997
Collana: Economica Laterza
ISBN 978-8842041979
Traduzioni di Maria Garin, Clara Tastelli e Renzo Panzone

Note di copertina

Rispondendo all'invito della casa editrice, dieci autorevoli studiosi del Medioevo, coordinati da Jacques Le Goff, hanno delineato il profilo delle figure più significative dell'universo medievale - il monaco, il cavaliere, il contadino, il cittadino, l'intellettuale, l'artista, il mercante, la donna, il santo e l'emarginato: un viaggio affascinante attraverso l'Europa e lungo l'arco di mezzo millennio.

"A legittimare oggi l'evocazione di un uomo medievale - scrive Le Goff nel saggio introduttivo - sta il fatto che il sistema ideologico e culturale nel quale è inserito, l'elemento immaginario che porta in sé, impongono alla maggior parte degli uomini (e delle donne) di questi cinque secoli, chierici o laici, ricchi o poveri, potenti o deboli, delle strutture mentali comuni, degli oggetti simili di credenza, di fantasticheria, di assillo. Certo, lo statuto sociale, il livello d'istruzione, le eredità culturali, le zone geografico-storiche introducono delle differenze nella forma e nel contenuto di questi atteggiamenti culturali e psicologici. Ma a colpirci di più è ciò che hanno ed esprimono di comune".

Un libro ricco di scoperte e di suggestivi confronti con il modo di essere dell'uomo di oggi.

Jacques Le Goff (École des Hautes Etudes, Parigi).
Giovanni **Miccoli** (Università di Venezia).
Franco **Cardini** (Università di Bari).
Giovanni **Cherubini** (Università di Firenze).
Jacques **Rossiaud** (Università di Lione).
Mariateresa **Fumagalli Beonio Brocchieri** (Università di Milano).
Enrico **Castelnuovo** (Università di Pisa).
Aron Ja' Gurevic (Università di Mosca).
Christiane Klapisch-Zuber (école des Hautes Etudes, Parigi).
André **Vauchez** (Università di Parigi X).
Bronislaw Geremek (Varsavia).

Nota dell'editore

Negli ultimi anni la conoscenza del Medioevo si è andata via via rinnovando completamente. É emerso il quadro di una età - in cui germoglia l'idea di Europa - ricca di interesse per storici, filosofi, sociologi, psicologi, romanzieri e ricca di fascino per tutti coloro che si interrogano sulla fine del Xx secolo, riscontrando curiose assonanze.

Le scoperte, le interpretazioni nuove, le analisi sono tanto variegate, che è difficile pensare ad un libro complessivo di un solo autore, con una sintesi panoramica che va da Firenze a Parigi, da Siviglia a Varsavia.

Soltanto l'organico lavoro di un gruppo di qualificati studiosi europei poteva comporre un mosaico articolato ed esauriente. Ed è perciò che abbiamo chiesto a Jacques Le Goff di dirigere quest'opera con l'autorità, che gli viene universalmente riconosciuta, e con la sua peculiare generosità.

A Le Goff e a tutti gli autori che hanno collaborato con lui per delineare l'immagine che oggi si può dare dell'Uomo medievale, rivolgiamo, anche a nome dei lettori, il più caloroso ringraziamento per questo prezioso libro.

Introduzione

Questo libro presenta l'uomo medievale e ne offre dieci profili scritti da dieci medievalisti fra i più quotati d'oggi. Ma quest'uomo è poi esistito? Non è forse un'astrazione lontana dalla realtà storica?

La definizione di una storia «umana» - la sola degna di questo nome - è stata data, mezzo secolo fa, da Marc Bloch e Lucien Febvre, ed è una conquista irrinunciabile. Ma questa storia umana è la storia dell'uomo o la storia degli uomini? A questa domanda Lucien Febvre ha risposto: «L'uomo, misura della storia, sua unica misura. Più ancora, la sua ragione di essere». Ma anche: «Gli uomini, soli oggetti della storia - di una storia che non s'interessa a non so quale uomo astratto, eterno, in fondo immutabile e in perpetuo identico a se stesso - gli uomini colti sempre nel quadro delle società di cui sono membri. Gli uomini membri di queste società in un'epoca ben determinata del loro sviluppo - gli uomini dotati di funzioni molteplici, di attività diverse, di preoccupazioni e attitudini varie, che tutte si mescolano fra loro, si urtano, si contraddicono, finendo per concludere una pace di compromesso, un modus vivendi che si chiama la Vita»[1]

L'uomo e gli uomini, gli uomini nella società dell'Occidente cristiano, nelle loro principali funzioni (ossia nei tratti essenziali, ma anche nella concretezza del loro status sociale, del loro mestiere, della loro professione), al tempo di un dittico medievale che nella prima faccia mostra il prodigioso sviluppo della Cristianità fra l'anno Mille e il secolo XIII, mentre la seconda rappresenta quel tempo sconvolto, chiamato Basso Medioevo, dove girano vorticosamente insieme un mondo del passato in crisi e il mondo di un nuovo Medioevo, il Rinascimento; infine degli uomini viventi (nelle loro condizioni di vita, con le loro credenze, le loro pratiche): ecco l'oggetto di questo libro.

L'uomo o gli uomini?

La maggior parte degli autori di questi profili ha insistito sulla diversità dei tipi d'uomo del Medioevo che presentava. Giovanni Miccoli, addirittura,

ha desiderato parlare dei monaci piuttosto che del monaco. Che differenza tra i monaci provenzali (Lérins, san Vittore di Marsiglia) del IV e V secolo, che si ispirano al modello orientale dei Padri del deserto, e i Cluniacensi dal X secolo in poi, fra gli Irlandesi dei secoli VII e VIII e i Cistercensi del secolo XII, fra san Benedetto e Gioacchino da Fiore! Solitudine o apostolato, lavoro manuale o lavoro intellettuale, servizio di Dio nella preghiera e nelle funzioni liturgiche o servizio della Cristianità negli ordini militari dei monaci soldati, nati dalla Crociata, vita eremitica o vita conventuale: quante scelte diverse!

Tuttavia gli uomini del Medioevo hanno avuto senz'altro coscienza dell'esistenza di un tipo particolare, di un personaggio collettivo: il monaco. L'uomo che, individualmente o collettivamente, si separa dalla massa sociale per vivere un rapporto privilegiato con Dio.

Oppure, secondo una delle numerose definizioni medievali del monaco: *Is qui luget*: «colui che piange», che piange sui propri peccati e sui peccati degli uomini e che, con una vita di preghiera, di meditazione e di penitenza, cerca di ottenere la propria salvezza e quella degli uomini.

Jacques Rossiaud, affrontando il problema del «cittadino», si chiede: «Che c'è di comune tra il mendicante e il borghese, tra il canonico e la prostituta, tutti cittadini? Tra l'abitante di Firenze e quello di Montbrison? Tra il neocittadino della prima crescita e il suo discendente del secolo XV?». E tosto abbozza una risposta: «Gli uni e gli altri non possono ignorarsi e s'integrano in un medesimo piccolo universo dalla popolazione densa che impone delle forme di socievolezza sconosciute al villaggio, un modo di vivere specifico, l'uso quotidiano del danaro e, per taluni, un'apertura obbligatoria sul mondo». Evidentemente, il cittadino medievale esiste perché si contrappone al contadino, sua controfigura, in una contrapposizione che oggi è molto attenuata e diversa.

Christiane Klapisch-Zuber, di fronte alla diversità delle condizioni femminili nel Medioevo, ha scelto una via, un punto di vista: la donna concretamente definita dal suo posto, dalle sue funzioni in seno alla famiglia. E, dietro la molteplicità dei livelli sociali delle famiglie, il miglioramento lento e contrastato dello statuto della donna nel corso dei cinque secoli di cui questo libro si occupa, è sempre venuto a urtare nell'ideologia medievale sottostante che fa della donna un essere ingannevole e tentatore, il miglior aiuto del diavolo, un'eterna Eva mal riscattata da Maria, un essere scabroso per chi lo sorveglia, un male

necessario per l'esistenza e il funzionamento della famiglia, la procreazione e il controllo di quel pericolo principale per l'uomo cristiano che è costituito dalla sessualità.

E, per citare un ultimo esempio, Enrico Castelnuovo si è chiesto come, dall'orafo romano all'architetto, allo scultore, al pittore di vetrate gotiche, dal miniatore a Giotto, si possa scoprire l'espressione, l'emergere di una presa di coscienza da parte di chi crea e della società per cui e in cui crea, di un personaggio che più tardi, in francese, sarà chiamato un artista.

L'uomo medievale Ma torniamo all'uomo. Gli stessi uomini del Medioevo riconoscevano una realtà che bisognava chiamare l'uomo? Coglievano, nella eterogenea società in cui vivevano, un modello, che si adattasse al re come al mendicante, al monaco come al giullare, al mercante come al contadino, al ricco come al povero e, per parlare in termini di sesso, alla donna come all'uomo, un modello che sarebbe l'uomo?

La risposta è senza dubbio affermativa e si deve anche sottolineare che poche epoche hanno avuto quanto il Medioevo cristiano occidentale dei secoli XI-XV la convinzione dell'esistenza universale ed eterna di un modello umano. In questa società, dominata, impregnata fino alle sue più intime fibre della religione, un tale modello, evidentemente, era definito dalla religione e, in primo luogo, dalla più alta espressione della scienza religiosa: la teologia. Se c'era un tipo umano da escludere dal panorama dell'uomo medievale era proprio quello di chi in modo assoluto non crede; il tipo che più tardi si chiamerà libertino, libero pensatore, ateo. Almeno fino al secolo XIII e addirittura fino alla fine del periodo che esaminiamo, non si trova nei testi che un numero insignificante di negatori dell'esistenza di Dio. E nella maggior parte di questi rari casi ci si può anche chiedere se non si tratti di una cattiva lettura dei testi o di estrapolazioni dovute a chi ha riferito le parole di questi originali isolati, estrapolazioni nate da eccessi verbali, frutto di un momento di rabbia o - per qualche intellettuale - di ebbrezza concettuale. Se gli uomini del Medioevo hanno spesso ripetuto il verso del salterio - il libro dove gli alfabeti imparavano a leggere - «*lo stolto disse in cuor suo: Dio non esiste*» (salmi 13, 1), la citazione abituale non doveva esser intesa che come una di quelle espressioni misteriose e incomprensibili proprie di un testo sacro. Per i chierici era un comodo punto di partenza - in quanto tratta dall'autorità delle Scritture - per enunciare le prove dell'esistenza di Dio. Ma il non credente, che si trova presso gli

«altri» (l'ebreo, l'infedele, il pagano) è così raro e così dubbio nel Medioevo che non fa neppure parte della galleria di emarginati presentata da Bronislaw Geremek.

Cos'è dunque l'uomo per l'antropologia cristiana medievale? La creatura di Dio. La natura, la storia, il destino dell'uomo si conoscono in primo luogo nel libro della Genesi, all'inizio del Vecchio Testamento. Il sesto giorno della creazione Dio ha fatto l'uomo e gli ha esplicitamente conferito il dominio sulla natura: flora e fauna che gli avrebbero fornito il nutrimento. L'uomo medievale ha dunque vocazione ad essere signore di una natura dissacrata, della terra e degli animali. Ma Adamo, istigato da Eva, a sua volta corrotta dal serpente, cioè dal male, ha commesso il peccato. Due esseri ormai abitano in lui, quello che è stato fatto «a immagine e somiglianza» di Dio e quello che, avendo commesso il peccato originale, è stato cacciato dal paradiso terrestre e condannato alla sofferenza - che si concreta nel lavoro manuale per l'uomo e nei dolori del parto per la donna -; alla vergogna, simboleggiata dal tabù della nudità degli organi sessuali; alla morte.

A seconda delle epoche, la Cristianità medievale insisterà piuttosto sull'immagine positiva dell'uomo, essere divino, creato da Dio a sua somiglianza, e associato alla sua creazione poiché Adamo ha dato il loro nome a tutti gli animali, chiamato a ritrovare il paradiso che ha perduto con la propria colpa, o piuttosto sulla sua immagine negativa, quella del peccatore, sempre pronto a soccombere alla tentazione, a rinnegare Dio e dunque a perdere il paradiso per sempre, a cadere nella morte eterna.

Questa visione pessimistica dell'uomo, debole, vizioso, umiliato davanti a Dio, è presente per tutta la durata del Medioevo, ma è più accentuata durante l'Alto Medioevo dal IV al X secolo - e ancora nei secoli XI e XII - mentre l'immagine ottimistica dell'uomo, riflesso dell'immagine divina capace di continuare sulla terra la creazione e di salvarsi, tende a prendere il sopravvento a partire dai secoli XII e XIII.

L'interpretazione della condanna al lavoro della Genesi domina l'antropologia del Medioevo. É la lotta tra due concezioni del lavoro/fatica e dell'uomo al lavoro. Da un lato si insiste sul carattere di maledizione e di penitenza del lavoro, dall'altro sulle sue potenzialità come strumento di riscatto e di salvezza. Chiara Frugoni ha ben dimostrato, attraverso l'analisi delle sculture di Wiligelmo sulla facciata del Duomo di Modena (verso il 1100) il momento in cui l'umanismo pessimistico dell'Alto Medioevo

sembra vicino a pendere verso un umanismo ottimistico: si vede prevalere l'immagine di un Adamo capace di un lavoro creativo su quella di un Adamo schiacciato da un lavoro che è castigo e maledizione.[2]

Nell'Alto Medioevo Giobbe è senza dubbio il modello biblico in cui l'immagine dell'uomo si è meglio incarnata. Il fascino del personaggio del *Vecchio Testamento* è stato tanto più grande in quanto il commento al *Libro di Giobbe*, i Moralia in Job del papa Gregorio Magno (590-604), sono stati uno dei libri più letti, più utilizzati, più valorizzati dai chierici. Giobbe è l'uomo che deve accettare la volontà di Dio senza cercarvi altra giustificazione oltre all'arbitrio divino. Infatti è meno peccatore di ogni altro uomo: "era un uomo semplice e retto, timorato di Dio, che rifuggiva dal male" (Giobbe, 1, 1). Schiacciato dalle prove di Dio, a lungo non capisce, constata che l'uomo «consuma i suoi giorni senza speranza», che la sua vita è solo «vento». Finalmente rinuncia a qualunque fierezza, a qualunque rivendicazione: può l'uomo chiamato da Dio comparire davanti a lui per giustificarsi, può apparire puro colui che è nato da donna? Sotto il suo sguardo mancano di purezza anche la luna e le stelle. Quanto più non è putredine ai suoi occhi l'uomo e verme il figlio dell'uomo! (Giobbe, 25, 4-6).

L'iconografia medievale, tanto rivelatrice e formatrice nel campo dell'immaginario, non conosce, in genere, della storia di Giobbe, che gli episodi della sua umiliazione davanti a Dio, e l'immagine privilegiata è quella di Giobbe roso dalle ulcere sul suo letamaio: la pittura medievale fa di Giobbe quel relitto d'uomo che è un lebbroso.

Al contrario, dalla fine del Duecento in poi, l'arte ci propone il ritratto dell'uomo sotto i tratti «realistici» dei potenti della terra: papa, imperatore, re, prelato, gran signore, ricco borghese, sicuri di sé, fieri di sé, nella pompa del loro successo, belli, possibilmente e, quando non è possibile, personaggi che impongono agli sguardi ammirazione per i loro tratti individuali; dunque anche più imponenti quando sono brutti.

In compenso l'uomo della sofferenza non è più l'uomo, ma Dio stesso, Gesù. Il cristianesimo latino ha fatto in epoca carolingia una grande scelta. Ha scelto le immagini, rifiutando l'arte non figurativa degli ebrei e dei musulmani, l'iconoclastia del cristianesimo greco bizantino. Scelta essenziale che instaura l'antropomorfismo cristiano medievale.[3] I rapporti tra l'uomo e un Dio che gli appare, che egli può rappresentare con aspetto umano ne ricevono una profonda impronta. Un Dio che, per di più, benché

uno, è trino. Se lo Spirito Santo, rappresentato dal simbolismo animale della colomba, sfugge all'antropomorfismo, le due prime persone si muovono sul contrasto fondamentale della vecchiaia e della giovinezza, della regalità e della Passione, della divinità e dell'umanità. Ora, come mostrano efficacemente qui Giovanni Miccoli e André Vauchez, dai secoli XII-XIII in poi Gesù è sempre di più il Cristo della Passione, della Flagellazione, dell'oltraggio, della crocifissione, della pietà. Per uno sconvolgente arrovesciamento delle immagini l'uomo che soffre per eccellenza è ormai il Dio dell'Incarnazione, il Cristo. E l'immagine che emerge nel secolo XV è quella di Gesù col mantello di porpora e la corona di spine della derisione, come Pilato lo mostra alla folla, dicendo, secondo il Vangelo di Giovanni: Ecce homo, «ecco l'uomo». Quest'uomo di un momento eccezionale della storia umana è ormai la figura simbolica dell'uomo sofferente, umiliato, ma divino. E il grande mistero della storia che per tutto il Medioevo i teologi si sono sforzati di spiegare è perché Dio abbia accettato, abbia deciso di farsi uomo, di umiliarsi nel Cristo. *Cur Deus homo* (Perché Dio si è fatto uomo), è il titolo di uno dei più bei trattati di sant'Anselmo di Canterbury.

Ma l'uomo della teologia (o, in una certa prospettiva, della mitologia cristiana) [4] medievale non è confinato in un rapporto che lo pone viso a viso con Dio. É coinvolto in una lotta che spesso va al di là del suo potere, quella che Satana, lo spirito del Male, conduce contro Dio, contro il Bene. Certo, il cristianesimo ha rifiutato e condannato il manicheismo. Eccetto che per certi eretici, come i Catari, non c'è un Dio del Bene e un Dio del Male, un Dio dello spirito e un Dio della materia; c'è un solo Dio, un Dio buono (che può anche essere un Dio di collera) superiore a quel capo degli angeli ribelli e vinti, Satana, che tuttavia ha lasciato a questo un gran potere sull'uomo. Accettare o rifiutare la grazia che lo salverebbe, cedere o resistere al peccato che lo dannerebbe, spetta all'uomo che agisce secondo il suo libero arbitrio. Al di fuori degli aiuti spirituali di cui riparlerò (la Vergine, i santi), l'uomo è la posta della battaglia in cui s'impegnano per la sua salvezza o per la sua dannazione i due eserciti soprannaturali, pronti, momento per momento, ad aggredirlo o a soccorrerlo: i demoni e gli angeli. La posta è la sua anima che certi autori medievali raffigureranno come il pallone di una accanita partita di calcio tra una squadra diabolica e una squadra angelica. L'uomo del Medioevo è anche l'immagine della sua anima sotto forma di un piccolo uomo che san Michele pesa con la bilancia del

giudizio sotto gli occhi attenti di un Satana pronto a fare inclinare il braccio dal lato sfavorevole e di un san Pietro pronto ad agire sul piatto buono.

Da questa antropologia cristiana sono nate due concezioni dell'uomo che, nel corso di tutto il Medioevo, hanno manifestato una tendenza ad amplificarsi in una vera e propria concezione dell'uomo.

La prima è quella dell'*homo viator*, dell'uomo in cammino, sempre in viaggio su questa terra e nella sua vita che sono gli spazi/tempo effimeri del suo destino dove egli cammina, secondo le sue scelte, verso la vita, o verso la morte - per l'eternità. Quindi, paradossalmente, il monaco, legato per vocazione a un luogo di clausura, va spesso peregrinando sulle strade. Nel secolo XIII i frati degli Ordini mendicanti, con san Francesco d'Assisi in testa, saranno tanto spesso in via, in cammino, quanto nei loro conventi.

L'uomo del Medioevo è un pellegrino per essenza, per vocazione e, nei secoli XII e XIII, sotto la forma terrestre più alta e rischiosa del pellegrinaggio, un crociato. Tuttavia non abbiamo incluso il pellegrino e il crociato tra i tipi di uomo medievale presentati qui.

Il primo, perché, anche se non tutti i cristiani hanno fatto dei pellegrinaggi, uno dei tre grandi pellegrinaggi medievali, a Gerusalemme, a Roma, a Santiago di Compostela (ma quanti altri pellegrinaggi in località geografiche più o meno piccole!), ogni uomo del Medioevo era un pellegrino potenziale o simbolico. I crociati, al contrario, nonostante i sogni di crociata persistenti fino alla fine del Medioevo, sono stati solo una minoranza, anche se molto significativa, durante due secoli soli fra quelli presi in considerazione qui.

Ma quest'appello della strada può anche fuorviare l'uomo del Medioevo, perché può strapparlo a quella stabilità che è anche una condizione di moralità e di salvezza. Il pellegrinaggio può trasformarsi in un andar errando, in vagabondaggio. Guai, nel Medioevo, all'uomo senza né famiglia né residenza, soprattutto se è chierico. Chierici erranti, monaci girovaghi sono tra le peggiori incarnazioni dell'uomo medievale. Giovanni Miccoli li ha individuati, Bronislaw Geremek ha trovato tra i suoi emarginati delle frotte di vagabondi.[5]

L'altra concezione è quella dell'uomo come penitente. Anche se non è monaco, penitente per eccellenza, anche se non è assillato dall'idea che il lavoro è una penitenza, l'uomo del Medioevo, condizionato dalla concezione del peccato che gli è stata inculcata, cerca nella penitenza il mezzo per assicurare la propria salvezza.

Anche se non aderisce alle forme estreme di penitenza rappresentate dall'autoflagellazione privata (come nel caso di san Luigi, re di Francia) o pubblica (gruppi di flagellanti furono al centro della cronaca tanto nel 1260 che nel 1349-1350 dopo la prima ondata di peste nera), l'uomo del Medioevo è sempre pronto a rispondere con una penitenza eccezionale a una calamità o a un avvenimento conturbante.

A partire dal IV Concilio Laterano (1215) l'obbligo per ogni cristiano di accedere almeno una volta l'anno alla confessione auricolare e di fare, quindi, la penitenza che ne consegue, istituzionalizza e rende regolare la pratica penitenziale.

Quest'uomo, di cui il dogma e la pratica del cristianesimo medievale tendono a fare un tipo universale, riconoscibile in tutte le condizioni, è un essere complesso. In primo luogo è costituito dall'unione contrastante dell'anima e del corpo. Qualunque sia stato il disprezzo del cristianesimo medievale per il corpo, «quest'abominevole rivestimento dell'anima», secondo Gregorio Magno, l'uomo medievale è costretto, non solo dalla sua esperienza esistenziale, ma dall'insegnamento della Chiesa, a vivere secondo la coppia corpo ed anima. Ogni parte del corpo, ogni contrassegno carnale è un segno simbolico che rimanda all'anima. Salvezza o dannazione si realizzano attraverso il corpo e l'anima, o meglio, l'anima raggiunge il suo destino mediante il corpo. Come di recente è stato ricordato da Piero Camporesi,[6] «il dogma della resurrezione della carne "il più strabiliante genere di dogma" (Chesterton) acuiva fino alla più insopportabile tensione le sensazioni materiali di dolore e di terrore». Il corpo dei santi, come ricorda André Vauchez, cadavere in cui si è iniziata la resurrezione dei corpi, diffonde il celebre «odore di santità».

Ma l'uomo medievale non si risolve nella coppia corpo/anima (corpus/anima). Ecco lo spirito (spiritus) che introduce il soffio e si estende a un ampio ventaglio di significati, da quelli della più alta filosofia antica e cristiana ai significati quasi materiali che assume nelle lingue volgari, ma che collega l'elemento mentale dell'uomo con la terza persona della Trinità.[7] E poi cor, il cuore che s'insinua fra l'anima e lo spirito e vieppiù si appropria dell'interiorità dei sentimenti, collegandosi all'amore e a una gamma sempre più estesa di sentimenti. Si oppone inoltre alla testa e il suo prestigio aumenta via via che si diffonde il simbolismo del sangue di cui è il motore.

L'uomo, nella sua costituzione fisica, nel suo organismo corporeo, diventa a sua volta punto di riferimento simbolico. Dopo l'umanista di

Chartres Giovanni di Salisbury, che così lo propone nel suo Policraticus (1159), il corpo umano è l'immagine metaforica della società, una società di cui il re (o il papa) è la testa, mentre gli artigiani e i contadini ne costituiscono i piedi. Ma questo è affermare l'unicità dell'organismo umano e la solidarietà del corpo sociale. In certe scuole teologiche e filosofiche l'uomo è un microcosmo. Nelle prospettive naturalistiche che si sviluppano partendo dalla filosofia di Chartres del secolo XII, l'uomo assume così una nuova immagine positiva, quella di una natura miniaturizzata, una natura, certo creata da Dio e obbediente alle leggi che Dio le ha dato, ma attraverso cui l'uomo ritrova sul piano «scientifico» una centralità e una pienezza di cui, più o meno, sembrava fosse rimasto privo nell'Alto Medioevo.

Infine, le concezioni medievali dell'uomo lo integravano tutte, in un modo o nell'altro, nella società. Esse offrono così, mutatis mutandis, un punto di convergenza con gli storici moderni e in particolare con quelli che hanno scritto gli studi di cui si compone questo libro. Nessuno ha concepito e presentato il suo profilo dell'uomo del Medioevo al di fuori della società in cui viveva. Così Aron Gurevi`c, studiando la concezione dell'uomo nel predicatore francescano Bertoldo da Ratisbona nel secolo XIII, vi riscontra una concezione della persona che integra il suo carattere sociale: «La persona non si riduce all'unità di anima e corpo, poiché include in sé la funzione sociale dell'uomo».

Tutti gli storici che hanno contribuito all'opera che si leggerà, hanno voluto, come io desideravo, descrivere e spiegare l'uomo medievale col sussidio delle realtà economiche, sociali, mentali e immaginarie nella cui unione strutturata la maggior parte degli storici d'oggi intende la storia. Sono essi stessi gli eredi e gli artefici delle due grandi problematiche che hanno nel nostro secolo rinnovato la storia. La storia economica e sociale in primo luogo, che è sempre la base sociale della spiegazione del passato, e poi la storia delle rappresentazioni di cui gli storici hanno capito la funzione ugualmente fondamentale nell'evoluzione storica. Qui è presentato l'uomo medievale in tutte le sue dimensioni, compresa quella immaginativa che permette infine di parlare in forma razionale se non scientifica della tipologia sociale e mentale degli uomini del passato. A rendere possibile questa evocazione documentata e ragionata dell'uomo del Medioevo attraverso dieci profili, è quel fecondo incrocio che si verifica nella storiografia contemporanea tra le tipologie medievali e le tipologie moderne. Solo combinando le une e le altre lo storico può presentare degli

uomini del passato un'immagine e una spiegazione che sfuggono all'anacronismo, ma rispondono agli interrogativi della nostra epoca e ai progressi della scienza storica.

I tipi umani: dalle coppie allo schema trifunzionale: il monaco, il cavaliere, il contadino Le società si sforzano di descrivere le loro strutture col sussidio di schemi pertinenti a due condizioni: corrispondere alle realtà sociali concrete; offrire a coloro che vogliono pensare e/o governare queste società dei mezzi intellettuali adeguati.

La società medievale è stata più di molte altre una società di contrapposizioni e, se ha respinto il manicheismo dottrinale, ha praticato un manicheismo di fatto attraverso contrapposizioni di tipi buoni/cattivi più o meno affermati, o, comunque, di tipo superiore/inferiore.

Così la Cristianità medievale si è spesso rappresentata con schemi binari, con coppie antitetiche - il più generale e il più importante è stato la contrapposizione chierici/laici, [8] normale in una società dominata da una religione gestita dal clero. Ma la potenza è stata anche un'importante linea divisoria. Nell'Alto

Medioevo si è tradotta nella contrapposizione *potens/pauper*, potente/povero, sostituita dopo il Duecento dalla contrapposizione ricco/povero, il che traduceva i progressi dell'economia monetaria e la promozione della ricchezza come fonte o conseguenza del potere.

Tuttavia, la presa di coscienza del fatto che la società diventava più complessa ha portato gli uomini del Medioevo a preferire schemi più articolati del semplicistico schema binario. Così potevano meglio spiegare un giuoco sociale più complesso. Uno dei principali fra questi schemi fu quello che introdusse semplicemente una categoria intermedia, quella di chi si trovava a metà tra le categorie estreme dei grandi e dei piccoli: maiores, mediocres, minores. Questo schema fu particolarmente valido all'inizio del Duecento, quando i borghesi delle città si presentarono come dei mediocres fra l'aristocrazia dei grandi laici ed ecclesiastici e la massa dei contadini e dei cittadini senza importanza.

Ma lo schema che incontrò fra i chierici e che incontra oggi presso gli storici il maggior successo è quello trifunzionale, in cui Georges Dumézil ha individuato una struttura fondamentale della cultura indo-europea. Esso riconosce come operanti nello spirito e nelle istituzioni delle società, che sono eredi di questa cultura, tre funzioni necessarie al loro buon

funzionamento: una prima funzione di sovranità magica e giuridica, una seconda di forza fisica e una terza di fecondità. [9] Assente nella Bibbia, questo schema compare nell'Occidente cristiano nel Ix-X secolo e s'impone partendo da un testo del vescovo Adalberone di Laon nel suo Poème au roi Robert (le Pieux) verso il 1030. Adalberone distingue tre componenti nella società cristiana: oratores, bellatores, laboratores, quelli che pregano, quelli che combattono, quelli che lavorano. Lo schema corrisponde al paesaggio sociale all'indomani dell'anno Mille. Ci sono in primo luogo i chierici e, più specialmente, i monaci (il vescovo Adalberone riconosce con acrimonia la loro potenza) la cui funzione è la preghiera che li mette in rapporto col mondo divino e dà loro un eminente potere spirituale sulla terra; poi i guerrieri e, più in particolare, quel nuovo strato sociale di combattenti a cavallo che diventerà una nuova nobiltà, la cavalleria che protegge con le armi gli altri due ordini; infine il mondo del lavoro, rappresentato essenzialmente dai contadini le cui condizioni giuridico-sociali tendono a unificarsi e che danno da vivere col prodotto del loro lavoro agli altri due ordini. Società in apparenza armonica, complementare, dove i lavoratori godono di una promozione, se non sociale, per lo meno ideologica. Di fatto, lo schema ideologico non tarda a ricongiungersi alla realtà sociale rafforzandola: l'applicazione dello schema biblico dei tre figli di Noè allo schema trifunzionale permette di subordinare il terzo ordine ai primi due: come Can, il più irriverente nei confronti del padre, era diventato il servo dei due fratelli Sem e Iafet. Lo schema, in apparenza egalitario, rafforza l'ineguaglianza sociale fra i tre ordini.

Questo schema fondamentale è servito come punto di partenza ai tre primi profili del presente libro, quello del monaco (dei monaci) di Giovanni Miccoli, quello del cavaliere di Franco Cardini e quello del contadino (e del suo lavoro) di Giovanni Cherubini.

Giovanni Miccoli mette in luce la pretesa dei monaci occidentali del Medioevo all'egemonia sociale e la loro mentalità elitaria. Essi si presentano come i soli eredi autentici della Chiesa primitiva e descrivono le condizioni di vita degli uomini secondo una gerarchia di moralità e di meriti al vertice della quale collocano se stessi. Più di un eremita isolato e indipendente, il monaco vive secondo una regola e incarna gli ideali di obbedienza e di disciplina. É votato alla ricerca di Dio nella preghiera e nella solitudine, ma è anche in cerca di tranquillità e di pace. Prega per la salvezza degli altri uomini, ma persegue in primo luogo la propria

perfezione e la propria personale salvezza. Il monastero si presenta a un tempo come un'isola, un'oasi, ma anche come una città, una città santa. Il monaco ha un rapporto tanto con Dio come col diavolo, di cui è preda privilegiata. Specialista dell'aggressione satanica, protegge gli altri uomini dall'"antico nemico". É anche specialista della morte, attraverso i necrologi che tengono i monasteri e che costituiscono delle catene di preghiere per i defunti. É un consigliere e un mediatore, e in primo luogo dei grandi. É anche un uomo di cultura, un conservatore della cultura classica, uno specialista della lettura e della scrittura grazie allo scriptorium dei monasteri, biblioteca e officina di copia e di decorazione dei manoscritti. Riunisce «la vigoria intellettuale e l'esuberanza emotiva» a «una sapienza di scrittura che sa esprimere e sfumare sensazioni, scarti, attenzioni sottili e segreti». Il monastero è l'anticamera del paradiso e il monaco è il più idoneo a diventare un santo.

Il cavaliere, secondo Franco Cardini, vive tra la violenza e la pace, il sangue e Dio, la rapina e la protezione dei poveri. Fin da quando compare in una biografia individuale, quella di san Géraud d'Aurillac dovuta all'abate Oddone di Cluny, nel secolo X, tende a divenire il *miles Christi*, il cavaliere di Cristo. La «Reconquista» spagnola e le Crociate aprono un vasto campo al suo spirito d'avventura, alla sua devozione e al suo posto nel mondo della fantasia. É l'eroe dei primi grandi testi letterari in lingua volgare, della Chanson de Roland e del Cantar de mio Cid. Si crea, e gli si crea, un'etica cavalleresca che oscilla tra la prodezza guerriera e la saggezza: «Rolando è prode, ma Oliviero è saggio». Il cavaliere ha una parte essenziale nella scoperta dell'amore moderno e il suo atteggiamento sessuale oscilla tra la violenza oscena e la raffinatezza della «gioia» d'amore e dell'amore lontano. É anche il protagonista della promozione dei «giovani». Animato dal furore guerriero e dallo slancio mistico è, a un tempo, come Vivien, «santo e macellaio». La cristianizzazione dei vecchi riti barbarici della consegna delle armi crea un rito di passaggio essenziale per il giovane guerriero: l'investitura. Nel secolo XII san Bernardo benedice la nascita di una nuova cavalleria: quella dei monaci-cavalieri degli ordini militari. Come il monaco, il cavaliere è un eroe della *pugna spiritualis*, della lotta contro il diavolo.

Con Parsifal, il cavaliere diventa un mistico e l'avventura cavalleresca si trasforma in ricerca religiosa del Graal.

L'immaginario cavalleresco che durerà fino a Cristoforo Colombo, conquistador mistico, si nutre di un fondo «mitico folclorico» e dei miraggi dell'Oriente. L'immaginario cavalleresco si esprime nella caccia, nell'araldica, nei bestiari e soprattutto nel torneo contro cui la Chiesa è alla fine impotente dopo una proibizione di un secolo (1215-1316). Le istituzioni e la cultura cavalleresche sono state uno dei principali motori del «processo di civilizzazione» descritto da Norbert Elias.[10]

Giovanni Cherubini situa il contadino medievale sui due grandi versanti della demografia che, al principio del secolo XIV, vede raddoppiare la popolazione dell'Occidente dell'anno Mille falcidiata poi dalla peste, dalla carestia e dalla guerra fino a metà del secolo XV, nella diversità dei paesaggi agrari e dei tipi di habitat, raggruppati o sparpagliati, nella lotta contro la natura contrassegnata dai dissodamenti e dalla creazione dei polder. Lo presenta assillato dalla ricerca della sicurezza alimentare e dalla preoccupazione dell'autosufficienza, dedito dunque alla molteplicità delle culture con un posto privilegiato accordato alla coltivazione dei cereali. Il contadino è in primo luogo un produttore di pane in una società dove la prima gerarchia è quella del colore, più o meno bianco, e della qualità del pane che si mangia. É un lavoratore minacciato dalla fragilità dell'agricoltura di fronte alla natura e alla tenuità del rendimento. Può essere anche l'uomo delle coltivazioni specializzate, ricche o povere, della vite, dell'ulivo, del castagno; o uno che si dedica allo sfruttamento di risorse marginali: pastori che praticano la transumanza, lavoratori dei boschi. La contadina è in primo luogo una lavoratrice tessile, una filatrice. Oggetto di cattive descrizioni nei testi, il contadino ha risalto nelle incantevoli rappresentazioni artistiche dei lavori dei mesi. [11] Uomo che vive di preferenza all'aperto, d'inverno uccide il maiale e lo consuma un po' alla volta accanto al focolare.

Socialmente il contadino si muove tra il signore e la comunità rurale. Da un pezzo, ritiene Cherubini, è l'abitante di un villaggio, dai tempi antichi e addirittura preistorici; altri, invece, riportano il generalizzarsi del raggruppamento in villaggi solo al secolo XI.[12]

Del signore subisce il gravame delle corvées, poi dei canoni in danaro, delle esazioni esercitate in seno alla signoria banale, in particolare la soggezione al monopolio signorile del mulino. Oppresso, il contadino è uno che s'impegna nella lotta sociale, che pratica il più delle volte la resistenza passiva, ma che a volte si scatena in rivolte violente. Il contadino è in prima

linea tra gli uomini del Medioevo nella lotta contro gli animali selvatici: lupo, orso, volpe.

Conosciamo la sua mentalità soprattutto attraverso fonti giudiziarie, come quelle sfruttate da Emmanuel Le Roy Ladurie nel suo Montaillou, village occitan (1975). Le fonti letterarie rivelano il disprezzo e addirittura l'odio per il contadino, quest'analfabeta di cui si suggerisce che si colloca in qualche modo fra l'uomo e la bestia. É lui che soprattutto pratica quella religiosità chiamata «popolare», che la Chiesa battezzava di «superstizione». Senza dubbio era un seguace delle credenze e dei riti che chiamiamo «magici». In tal modo, questo personaggio prevalente in una società ancorata alla terra è, nei confronti della cultura e dell'ideologia dominanti, un elemento al margine, nonostante la sua assiduità alla chiesa del villaggio che ha ispirato a certi chierici un'etimologia fantasiosa per cui le campane - *campanae* - sarebbero state chiamate così dall'uomo della campagna. Quanto a lui, ricambia il disprezzo della società. Da certi documenti e da taluni dei suoi comportamenti traspare la sua avversione per i signori, i borghesi ed i cittadini.

Le jacqueries sono l'esplosione di vecchi rancori.

I dimenticati

Presentando qui dieci tipi caratteristici di uomo medievale, siamo stati costretti a fare delle scelte, a limitarci ai più significativi per non dissolvere quest'uomo medievale in una polvere tipologica.

Ho già parlato del rifiuto del pellegrino e del crociato. Il trio monaco/cavaliere/contadino non rappresenta in modo completo le categorie dello schema trifunzionale. Fra gli oratores abbiamo lasciato da parte il vescovo, figura importante, ma di cui André Vauchez parla a proposito della santità, il prete secolare e soprattutto il frate degli Ordini mendicanti comparsi nel XIII secolo, i Predicatori o Domenicani e i Minori o Francescani, gli Agostiniani, i Carmelitani. Personaggi di primo piano, ma solo degli ultimi secoli del nostro periodo, li ritroveremo spesso accanto ai laici durante questi tre secoli. Nel mondo dei bellatores abbiamo anche trascurato il mercenario, il combattente per lucro, il soldato di mestiere che compare solo tardi e di cui ci si accorgerà quando si trasformerà in predone indisciplinato, in bandito, in aggressore di strada, fra gli emarginati di Geremek. Infine abbiamo limitato i laboratores ai più importanti qualitativamente e quantitativamente tra di loro, i contadini, bersaglio dello

schema tripartito nei secoli XI e XII. Gli artigiani e gli operai [13] si ritrovano fra i cittadini di Jacques Rossiaud. Forse il caso più vistoso di volontaria dimenticanza è quello del signore. Ma come parlarne senza trattare di quell'immenso soggetto che è il feudalesimo? Ci siamo dunque tirati indietro davanti alla vastità del compito, contentandoci di evocarlo con una sorta d'incisione nel suo rapporto col contadino, o parzialmente attraverso la sua funzione guerriera rappresentata dalla cavalleria. E nemmeno ci siamo soffermati sugli specialisti del corpo, medici e chirurghi. Non ci trincereremo dietro il pretesto che, da un lato, molti medici, in ambiente cittadino, erano ebrei e che in ambiente rurale la medicina era esercitata soprattutto da dilettanti a cui si attribuivano una competenza tradizionale e dei doni particolari: vecchiette e mediconi, conoscitori di semplici (erbe benefiche) e levatrici che si erano impratichite sul posto. Si potranno leggere i dotti e intelligenti contributi di Jole Agrimi e di Chiara Crisciani sul posto del medico nella società e nell'ideologia medievali e l'aspetto immaginoso delle relazioni fra corpo ed anima. [14] Marie Christine Puchelle ha ricordato accortamente, a proposito del chirurgo del re di Francia Filippo il Bello, all'inizio del secolo XIV, l'ambiguità dello statuto del medico, incuneato tra l'uomo di scienza e il lavoratore manuale.[15]

Fra coloro che vivono al margine, due tipi, senza dubbio, avrebbero meritato una trattazione un po' più ampia di quella che ha potuto dedicar loro Bronislaw Geremek: il povero e l'eretico. Ma anche qui, come per il signore e per il feudalesimo, l'ampiezza e la complessità dei problemi concernenti la povertà e l'eresia nel Medioevo ci avrebbero portati troppo lontano. Il lettore vorrà ricordare che la povertà è una delle realtà sociali e ideologiche più pungenti del Medioevo. C'è tutta una tipologia di poveri e la povertà volontaria ha costituito nel Medioevo oggetto di aspre discussioni.

Infine, durante il periodo di cui ci occupiamo, dall'anno Mille alla fine del Quattrocento, l'eresia sotto forme diverse, più o meno diffuse e violente, è esistita allo stato endemico. L'eretico è l'uomo che la Chiesa detesta di più perché si trova a un tempo dentro e fuori e minaccia i fondamenti ideologici, istituzionali e sociali della religione dominante, la fede, il monopolio religioso e l'autorità della Chiesa.

Il bambino sarebbe pure stato assente dalla presente opera se Christiane Klapisch-Zuber, trattando della donna, avendola colta nella sua funzione familiare, non avesse anche ricordato il bambino e l'atteggiamento dei genitori nei suoi confronti. Atteggiamento da valutarsi, senza dubbio, con le

debite sfumature, ma io continuo a pensare che Philippe Ariès avesse ragione affermando che il bambino non era, nell'Occidente medievale, un oggetto valorizzato, il che non impediva ai genitori di amare i loro bambini, ma soprattutto in vista degli adulti che sarebbero diventati, che era desiderabile diventassero nel minor tempo possibile.[16]

E nemmeno si troverà qui il marinaio, rimasto a lungo al margine di una società che, a eccezione di certi celti e dei Vichinghi, ha paura del mare, e per padroneggiarla impiegherà del tempo, partendo dalle invenzioni essenziali dei secoli XIII-XIV, timone di poppa, bussola, portolano e, molto tardi, carte. San Luigi, sulla nave che lo porta alla Crociata, è sorpreso nel fare la conoscenza di questi uomini che gli sembrano poco cortesi e poco religiosi. Tuttavia, non molto prima, Jacques de Vitry aveva dedicato nei suoi modelli di sermoni ad uso dei diversi «stati» del mondo due omelie agli uomini di mare.[17]

La nascita degli Stati, alla fine del periodo da noi esaminato, sviluppando la burocrazia e la specializzazione delle pratiche della giustizia e delle finanze, ha portato con sé la comparsa di nuovi tipi d'uomini: i giudici e la gente di toga, gli ufficiali signorili, reali e municipali. Ma a questo punto si pende verso un altro Medioevo che abitualmente si chiama Rinascimento o Tempi Moderni.[18]

Nuovi tipi legati alla città: il cittadino, l'intellettuale, il mercante Uno degli aspetti essenziali del grande progresso dell'Occidente dopo l'anno Mille è lo sviluppo urbano che raggiunge il suo apogeo nel secolo XIII. La città muta l'uomo medievale. Restringe la sua cerchia familiare ma amplifica la rete di comunità a cui egli partecipa; colloca il mercato e il danaro al centro delle sue preoccupazioni materiali, slarga i suoi orizzonti, gli propone dei mezzi di istruirsi e di coltivarsi, gli offre un nuovo universo ludico.

Dunque per Jacques Rossiaud il cittadino esiste. Ma è prigioniero di uno spazio, di un luogo che può essere il peggiore o il migliore posto del mondo a seconda della sua occupazione e della sua mentalità. Per il monaco in cerca di solitudine la madre di tutti i vizi, il trono dell'empietà, è Babilonia. Per il chierico assetato di scienza e di discussioni, per il cristiano che ama le chiese e le funzioni, il miglior luogo del mondo è Gerusalemme. Il cittadino è per lo più un immigrato di fresco, un contadino di ieri. Deve inserirsi nella

città, riuscire nella sua acculturazione. É raro che, come vuole il proverbio tedesco, l'aria della città renda liberi, ma essa offre tutto un complesso di franchige. L'alloggio è un problema di soluzione difficile, che spesso implica la coabitazione. Al di là dello spazio della casa c'è un altro spazio, ben delimitato, quello racchiuso tra le mura. Il cittadino è un uomo che vive entro le mura. La città è tutta un pullulare e in certi, come nel milanese Bonvesin de la Riva, nel secolo XIII, scatena un lirismo del numero; egli enumera con stupore tutti gli elementi, tutte le meraviglie della città. La città è anche affollamento. Essa è soprattutto centro economico. Il suo cuore è il mercato. Il cittadino impara che dipende dal mercato. La popolazione urbana è un complesso di cellule ristrette, di nuclei familiari di tenue densità.

Il cittadino impara che cosa sia la fragilità familiare.

Si rende conto soprattutto della diversità e del mutamento. In città ci sono dei grandi, dei medi e dei piccoli, dei grassi e dei magri, dei grossi e dei minuti. In città il danaro è re. La mentalità dominante è la mentalità mercantile, quella del profitto. Se in ambiente signorile il peccato per eccellenza è l'orgoglio, la superbia, vizio feudale, qui è l'avaritia, la cupidigia, vizio borghese. Qui si impara a conoscere il valore del lavoro e del tempo, ma soprattutto i perpetui mutamenti: l'incessante movimento dei prezzi, le continue trasformazioni degli stati e delle condizioni. In città l'uomo è costantemente sottoposto ai movimenti della ruota della fortuna, che sempre in attività gira senza posa. Così in città i «casi di coscienza» si moltiplicano. E ci si deve premunire incessantemente contro la violenza perché «la città spinge al delitto». Al cittadino si offrono addirittura come spettacolo le violenze civiche: esposizione in berlina, flagellazioni, esecuzioni di condannati.

In città si è in primo luogo tra vicini e amici. Il cittadino è inserito nella vita di quartiere, nell'isolato, nella strada. I luoghi di socievolezza vi sono numerosi: la taverna, il cimitero, la piazzetta, e, per la cittadina, i pozzi, il forno, il lavatoio. Il cittadino è anche attratto dalla parrocchia. Vive in un «privato allargato».

Ma talvolta il vicinato gli pesa. Gli resta allora, per fortuna, la possibilità di muoversi in città, di andare altrove, in luoghi urbani non distanti.

Il cittadino è anche membro di una o più confraternite, pacificatrici, protettrici, che, in particolare, raddolciscono, alleviano la morte. Ed è a lui

che si rivolge specificamente l'apostolato efficace degli Ordini mendicanti, che s'incaricano della sua coscienza e della sua salvezza, che talvolta, addirittura, s'ingeriscono senza troppa discrezione nelle cose della sua casa, nei suoi affari, nel suo foro interiore.

Ma in genere il cittadino beneficia di tutte le risorse d'integrazione di cui la città è ricca.

Il cittadino può allora godere pienamente di essere un «cittadino beneducato». Profitta di questo suo raffinarsi in città, che dopo il 1350 vien chiamato urbanità o civiltà, perché esiste «uno stile di vita proprio del mondo cittadino». Se ne ha i mezzi, può godere di parecchi piaceri alimentari, essere in pieno l'uomo carnivoro caratteristico del Medioevo. Se non può resistere agli impulsi carnali, la prostituzione sempre più tollerata gli permette di soddisfarli. Se riesce, non se ne vergogna perché in città il lavoro è apprezzato e, se è screditata l'usura, è lodata la ricchezza di onesta provenienza. Ma anche la città è difficile per il lavoratore soggetto alla implacabile durezza dei «datori di lavoro». Ai suoi figli il cittadino può assicurare un buon avvenire grazie alla frequenza delle scuole. E per tutti i cittadini la città è scuola del gesto e del saper vivere. Essa dispensa misura, ordine, cortesia.

Tutto vi è meglio regolato che altrove e in primo luogo il tempo che impone un po' alla volta l'uso dell'orologio meccanico. Il cittadino partecipa da spettatore o da attore ai cortei della città e alle feste gioiose, alle processioni, ai «trionfi cittadini». Per il malato e per il povero c'è l'ospedale. Per chi sta bene c'è il riso e la contestazione dei carnevali e delle scampanate. Per il cittadino medievale, per lo più, la città è una festa. Ecco il profilo, forse troppo ottimistico, del cittadino medievale secondo Jacques Rossiaud.

Ma è vero che l'ideologia medievale, a parte qualche ambiente monastico, è favorevole alla città.

Mariateresa Fumagalli Beonio Brocchieri si è dedicata al tipo forse più difficile di questa galleria di ritratti solidali fra loro.

Infatti nel Medioevo l'intellettuale non c'è. Non se ne parla.

Tuttavia c'è senz'altro un tipo che si caratterizza come uno che lavora «con la parola e con la mente», non «con le mani». Può avere diversi nomi: magister (maestro), doctor (dottore), philosophus (filosofo), litteratus (letterato), in particolare uno che sa il latino.

É un chierico e gode dei privilegi afferenti a questo stato tanto più che se non va al di là degli ordini minori, profitta della sua appartenenza al clero senza averne i gravami. É un uomo di scuola, e di scuola cittadina. Quindi, dal XII al XIII secolo passa dalla scuola della cattedrale in declino e dalla scuola cittadina priva di privilegi alle università. L'università è una corporazione e l'universitario è un professionista. Avendo fatto saltare la remora ideologica della scienza gratuita in quanto dono di Dio, si fa compensare dai suoi studenti, dalla città o dalla Chiesa sotto forma di prebenda.

É un uomo dei libri (che non ama prestare) e della parola e insiste su ciò che lo differenzia dal lavoratore manuale allontanandolo da lui e ponendolo al disopra. É proprio un «professore».

In questo mondo degli intellettuali le figure eccezionali sono, mi si consenta il paradosso, la regola. Mariateresa Fumagalli Beonio Brocchieri ne ricorda qualcuna delle più celebri: sant'Anselmo, Abelardo, Arnaldo da Brescia, i grandi maestri universitari del secolo XIII, in particolare Ruggero Bacone e i problemi della scienza medievale, e poi l'ingresso del nuovo Aristotele.

La vita dell'intellettuale non è sempre facile. L'ingresso dei maestri degli Ordini mendicanti all'università di Parigi scatena una grave crisi: questi maestri introducono novità intellettuali, per questo molto apprezzate dagli studenti ma, membri di un ordine religioso, rifiutano d'inserirsi nel giuoco corporativo: per esempio, si rifiutano di scioperare. L'introduzione delle idee del filosofo arabo Averroè determina una grave crisi ideologica. Si può ammettere con Averroè la dottrina della doppia verità, l'esistenza di verità scientifiche contrarie alla verità religiosa? Nel 1270 e nel 1277 la pastorale del poco illuminato vescovo di Parigi Stefano Tempier si abbatte sugli intellettuali parigini. Un vero e proprio sillabo di proposizioni condannate è proclamato, circola, s'impone. Il maestro Sigieri di Brabante sospetto d'averroismo viene imprigionato.

E qui si presenta una domanda. Dante è stato un intellettuale? Come me, Mariateresa Fumagalli Beonio Brocchieri tende a dire di sì, perché, in ogni caso, ne ha avuto delle caratteristiche: era «fuori posto», si iscrisse a una corporazione, quella dei medici e speziali, è vero, e infine fece politica. Perché alla svolta del secolo XIII e nel secolo XIV il nuovo impegno dell'intellettuale medievale era fare politica, il che significa scegliere tra il papa e l'imperatore.

Questi chierici, essendo poco soddisfatti della Chiesa, scelgono l'imperatore e attaccano il potere temporale dei papi: è il caso di Occam, di Marsilio da Padova.

In ogni modo Mariateresa Fumagalli Beonio Brocchieri sottolinea tre caratteristiche dell'intellettuale del Medioevo centrale. É un internazionale, che spesso viaggia da una scuola all'altra, da una università all'altra grazie alla sua conoscenza del latino. É un celibe libero dagl' impedimenti dei doveri coniugali e familiari, come già diceva Eloisa ad Abelardo. Infine è un uomo delle «autorità» di testi imperativi, cominciando dalla Bibbia, ma non li subisce ciecamente; sa contrapporli, criticarli, combinarli con la «ricerca razionale», o addirittura gli preferisce questa.

L'intellettuale cittadino aveva dovuto sottrarsi all'accusa di vendere la scienza «che appartiene solo a Dio»; il mercante, anche più legato alla città, dovette lavarsi dall'accusa di vendere il tempo che, anch'esso, «appartiene solo a Dio».

Più ambigua della situazione dell'intellettuale quella del mercante. Il vecchio sospetto che egli suscita dall'Antichità in poi e che si rafforza col cristianesimo (Gesù ha cacciato i mercanti dal tempio) lo accompagna, anche se economicamente, socialmente e ideologicamente il suo statuto migliora. Dall'inizio del grande sviluppo dell'Occidente l'utilità del mercante è riconosciuta, per esempio, dall'anglosassone Aelfric nel suo *Colloquium*, all'inizio del secolo XI. Ai servigi che rende alla comunità si aggiunge la presa di coscienza dei rischi che corre, come sottolinea lo Speculum regale norvegese dell'inizio del secolo XI. Ma il mercante resta un paria. I frati degli Ordini mendicanti si applicano a giustificarlo e chiamano in suo aiuto il purgatorio, ma il domenicano Tommaso d'Aquino resta ambiguo in proposito: «il commercio ha in sé qualcosa di vergognoso», scrive questo spirito aperto. La linea di demarcazione tra mercante e usuraio è indecisa. Se il mercante è re in parecchie città italiane («genovese, dunque mercante», dice un proverbio), fuori d'Italia il mercante italiano, il Lombardo, è malvisto e in tutta la Cristianità l'immagine dell'ebreo detestato si riverbera sulla sua.

Un anonimo poema inglese dell'inizio del Trecento mette bene in luce ciò che separa la nuova etica non accettata di «colui che accumula» da quella tradizionalmente lodata dello «spendaccione» o «dispensiere». Il mercante si fonda sulla nuova etica del lavoro e della proprietà. Alla nascita contrappone il talento. É un self made man. E finalmente ci sono addirittura

dei santi mercanti, come alla fine del secolo XII sant'Omobono da Cremona. Uomo istruito, il mercante aiuta la diffusione delle lingue moderne. Il più antico testo in italiano che si conosca è un frammento di un conto di un mercante di Siena del 1211. Il mercante è un pioniere dell'apprendimento delle lingue straniere, del perfezionamento delle misure, della manipolazione delle monete. É uomo di penna: si sono trovate centocinquantamila lettere d'affari nell'archivio del mercante di Prato Francesco di Marco Datini. Contribuisce all'affermazione dell'individuo e della persona, e alle componenti fondamentali della persona, l'anima e il corpo, aggiunge queste due novità, la vocazione e il tempo divenuto oggetto di appropriazione individuale.

In margine alle categorie medievali: la donna, l'artista e colui che vive al margine Nello schema della società trifunzionale la donna non aveva un posto. Se per gli uomini del Medioevo c'è una categoria «donna», per un pezzo la donna non è caratterizzata da distinzioni professionali, ma dal suo corpo, dal suo sesso, dalle sue relazioni con determinati gruppi. La donna si definisce come «sposa, vedova o vergine». É stata la vittima delle costrizioni che il parentado e la famiglia a lungo hanno imposto all'affermarsi delle donne come individui dotati di una personalità giuridica, morale ed economica. Nella documentazione del Medioevo, frutto di una società dominata dai maschi, la voce delle donne si fa sentire di rado e il più delle volte proviene dagli strati più alti del ceto più alto. Ma grazie ai recenti apporti dell'antropologia sociale, Christiane Klapisch-Zuber fa rivivere la donna in seno alla famiglia. La donna è un oggetto fondamentale dei legami che si contraggono in seno all'aristocrazia feudale. Occasione d'ascensione sociale per lo sposo, in genere è declassata nei matrimoni che risultano da queste strategie. Il trasferimento fisico e di ricchezza che si effettua attraverso di lei mette capo alla sua espropriazione e la spirale inflazionistica delle doti porta a una svalutazione della donna nel corso del Medioevo. Tuttavia, grazie alla Chiesa, l'obbligo crescente del consenso dei due sposi alla conclusione dei matrimoni è una rivoluzione che eleva lo statuto della donna, come la pressione dei giovani dà un timido aiuto all'affermarsi del matrimonio d'amore.

Ma «l'ordine familiare» porta a un ritardo dell'età matrimoniale degli uomini. La donna si sposa giovanissima con un uomo che si avvicina ai trenta, e una decina d'anni separa la coppia. La donna è un ventre, vittima di

una grande fecondità che prima dei quarant'anni le fa passare la metà della vita da una gravidanza all'altra. Tenue compenso il potere che le è accordato sulla casa al centro della quale è situata la camera coniugale. Signora dello spazio domestico, la donna è l'economa della famiglia. Sottomessa ai suoi doveri di sposa, tenuta alla fedeltà al marito e alla sua autorità, trova solo dei compensi limitati nell'amore per i figli affidati per lo più a nutrici nei primi anni e decimati dalla terribile mortalità infantile. Nell'Alto Medioevo alla morte naturale si aggiungeva l'infanticidio. Di solito, in seguito sostituito dall'abbandono dei neonati. I «trovatelli» pullulano nella Cristianità del Basso Medioevo e le donne «sono rimaste un ingranaggio subordinato alla riproduzione familiare».

Enrico Castelnuovo parte da un paradosso: la grandezza dell'arte medievale e l'anonimato che occulta la maggior parte dei suoi creatori. Il Romanticismo ci ha visto la sparizione dell'individuo in seno alla creazione collettiva, ma è una prospettiva intellettualistica. Bisogna piuttosto constatare che, come del resto nell'Antichità, l'artista dell'Alto Medioevo si muove tra il disdegno della società per un personaggio vicino al complesso dei lavoratori manuali e il suo desiderio orgoglioso di affermare la sua gloria, la sua notorietà per lo meno entro una cerchia ristretta di committenti e di amatori, il che lo spinge a mettere una firma sulle sue opere. Questi nomi, che si trovavano nell'Antichità, erano scomparsi nell'altissimo Medioevo. In Italia ricompaiono nel secolo VIII. La prima biografia d'artista è, del secolo VII, la vita di sant'Eligio scritta dal discepolo sant'Ouen. In lui è lodato l'orafo, l'artista per eccellenza per via del pregio del materiale trattato.

Ma sant'Ouen è anche un prelato, un vescovo, il consigliere del re Dagoberto. La sua arte sarebbe bastata a stimolare un biografo? E, se l'orafo ha un suo prestigio, Marc Bloch ha fatto osservare che le chiese spesso facevano fondere i loro tesori e i loro pezzi d'oreficeria non attribuendo nessun valore all'opera dell'artista.

Prima del Trecento non c'è un termine per designare l'artista, come non c'è per designare l'intellettuale. Divide con l'artigiano il termine artifex, dato che la parola latina ars riguarda più il campo della tecnica e del mestiere che quello della scienza e quello non individualizzato che l'Occidente chiamerà più tardi l'arte. Nel Medioevo c'è tutta una gerarchia di questi artisti anonimi. Sempre di più, accanto all'orafo, è l'architetto a porsi al sommo di questa gerarchia. É in Francia e in età gotica nel secolo XIII, che

l'architetto si atteggia a *maître* (maestro) e anche a intellettuale, a *maître ès-pierres* (maestro di pietre). Ma ancora nel secolo XIV sul cantiere della cattedrale di Milano, si contrappone alla «scienza senza arte» degli architetti francesi «l'arte senza scienza» dei muratori lombardi.

Frequenti nel secolo XII, le firme e le menzioni di artisti (si pensi agli artisti di Modena, Lanfranco e Wiligelmo, e di Parma, Benedetto Antelami) che beneficiano forse della promozione delle arti meccaniche a fianco delle arti liberali, diventano curiosamente più rare nel secolo XIII, quando il prestigio dell'artista, aiutato dal ritorno all'Antichità, cresce, in particolare in quell'Italia dove le strutture comunali favoriscono la glorificazione degli artisti che le città si contendono perché monumenti e opere d'arte alimentano il gusto dei cittadini per il prestigio e per la bellezza.

Effettivamente, a ritardare l'emergere dell'artista nella società medievale c'è solo l'ambiguità del suo statuto. C'è anche la lentezza del processo che dalle nozioni e impressioni di grandezza, d'ordine, di ricchezza trae l'idea e il sentimento della bellezza.

Agli estremi: l'emarginato e il santo

Ed ecco infine due incarnazioni opposte dell'uomo medievale, l'emarginato ed il santo.

Nel Medioevo non c'è diversità più grande di quella che regna nell'universo di coloro che vivono al margine. Ma a riunirli sotto un medesimo profilo è la loro esclusione dalla società riconosciuta, il processo per cui sono spinti al margine o fuori di questo.

Il primo emarginato è l'esiliato. Bronislaw Geremek ricorda che nell'Alto Medioevo il bando è stato considerato pena sostitutiva della morte. Esclusione dall'abituale ambiente di vita, l'esilio può essere una sorta di bando interiore, come quello che deriva dall' interdetto e dalla scomunica, esclusione di un uomo di un paese, dal beneficio dei sacramenti, privazione dei mezzi quotidiani di salvezza, allontanamento in un luogo dove il sacro non funziona più, dove non funziona più la chiesa. É un caso estremo dell'emarginazione spaziale, esilio in campagna, in quartieri malfamati, e, alla fine del Medioevo, nei ghetti delle città. Dal secolo XIII in poi compaiono gli «archivi della repressione» dove si registra l'eco della violenza cittadina, mentre nella Francia dei secoli XIV e XV il perdono ai criminali giustificato nelle «lettere di remissione» fa rivivere il mondo degli emarginati a cui è offerto un reinserimento sociale. Ma la frontiera tra

mondo del delitto e mondo del lavoro è indecisa. L'emarginazione è spesso «il frutto secondario del peregrinare e della ricerca ambulante del lavoro». Si delineano destini di emarginati: i «pendagli da forca». Nel Tre e Quattrocento molti emarginati si organizzano in bande di vagabondi, di ladri, di predoni, di omicidi.

Al di qua dal delitto la cattiva reputazione (infamia) genera degli emarginati. Individuale, l'infamia può essere collettiva nel caso dei mestieri «illeciti» o «disonesti» la cui lista si assottiglia dal secolo XIII in poi. Resta infamata, esclusa, la gente dello spettacolo, come i giullari (nonostante la provocazione di san Francesco che si presentava come «giullare di Dio»), le prostitute (nonostante la loro coscienza professionale), gli usurai (nonostante il purgatorio).

In questa società in cui l'ambiguità corporea è tanto spiccata tendono a essere degli emarginati il malato e l'infermo. L'esclusione è manifesta per il più pericoloso, il più scandaloso, il più miserabile di loro, il lebbroso, anche se, a imitazione di Gesù, san Luigi lo serve e gli dà un bacio.

Estremi casi di emarginazione, l'eretico e l'Ebreo sono solo ricordati da Bronislaw Geremek che si richiama ai segni d'infamia da cui alcuni di loro sono contrassegnati, alla loro presenza nel carnevale, e a quegli importanti punti di riferimento opposti ai caratteri dell'emarginato medievale: stabilità, lavoro, statuto riconosciuto.

C'è un uomo che incarna la più alta realizzazione dell'uomo medievale: il santo.

Il santo stabilisce il contatto tra il cielo e la terra. É in primo luogo un morto d'eccezione, testimonio della «carne impassibile» secondo Piero Camporesi, il cui culto si sviluppa attorno al corpo, alla tomba, alle reliquie. É anche l'uomo delle mediazioni riuscite, un sostegno per la Chiesa, un esempio per i fedeli. É un patrono per i mestieri, le città, per tutte le comunità in cui è inserito l'uomo del Medioevo e grazie al suo nome attribuito a questo o a quello è il patrono individuale degli uomini e delle donne del Medioevo.

Ma la santità del santo medievale non è né extratemporale né assorbita dalla continuità come voleva l'etnologo Saintyves che nel santo vedeva solo il continuatore degli dèi pagani dell'Antichità. Il santo, invece, in un primo tempo è stato il martire; nell'Alto Medioevo è stato influenzato dall'asceta orientale e in seguito, il più delle volte, si è incarnato nei potenti: il vescovo, il monaco, il re o il nobile. É stato espressione della

preponderanza maschile, adulta, aristocratica nell'ideale dell'uomo medievale. Poi, dai secoli XII-XIII in poi, si è passati sempre di più dalla santità «di funzione» alla santità attraverso l'imitazione di Cristo. Dapprima «professionale», il santo si è in seguito affermato tra gli uomini «comuni». Gli bastava, nei limiti del possibile, realizzare l'ideale della vita apostolica e della perfezione evangelica, di «seguire nudo il Cristo nudo». La santità si è spiritualizzata e si è legata più allo stile di vita che alla condizione sociale, più alla moralità che ai miracoli. Alla fine del Medioevo un numero crescente di santi si è imposto con la parola ispirata e con la visione. I santi, uomini e donne, sono stati spesso dei mistici, dei profeti, dei predicatori, dei visionari.

Anche se a partire dalla fine del secolo XII la Chiesa ha controllato la creazione di santi, il popolo è rimasto per tutto il Medioevo un «creatore di santi».

Cronologia: lunga durata e mutamenti dell'uomo medievale Dunque anche il santo che sembra una figura del cristianesimo fissata nelle sue linee muta, come mostra efficacemente André Vauchez. Il periodo della tarda Antichità e dell'Alto Medioevo è stato essenziale per la nascita dell'uomo medievale. Così Giovanni Miccoli è risalito ai primi secoli cristiani per veder comparire il monaco. Franco Cardini ha visto il cavaliere attraverso i cavalieri del mondo romano-barbarico. L'impero carolingio prende già delle misure contro i vagabondi, prototipo dell'emarginato. Vecchia eredità trasformata dal cristianesimo, l'uomo medievale viene di lontano.

Ma egli si trasforma con l'Anno Mille che vede una specializzazione delle funzioni, una valorizzazione dei laici, e soprattutto col secolo XIII in cui la società si fa complessa, in cui i diversi «stati» si moltiplicano, in cui i profili si differenziano di più, in cui i valori, in seno a una religiosità che accetta sempre di più le cose del mondo, discendono vieppiù dal cielo sulla terra, senza che l'uomo medievale smetta di essere profondamente religioso e di preoccuparsi della sua salvezza che, ormai, si fonda meno sul disprezzo del mondo che sulla sua trasformazione.

Infine, in mezzo a prove temibili, l'uomo medievale muta nei secoli XIV-XV, modificato dalla crisi profonda del sistema feudale, ma anche rinnovato, fatto moderno da un nuovo mondo di strutture e di valori.

Giovanni Miccoli non ha seguito il monaco oltre il secolo XIII, quando cede il primo posto dell'universo dei regolari ai frati degli Ordini

mendicanti. Franco Cardini mostra il cavaliere del Medioevo classico, colto nei secoli XIV-XV attraverso le esagerazioni della cavalleria come spettacolo, attraverso la moda degli ordini cavallereschi e il mutamento delle tecniche militari. Il Trecento è «il secolo della disfatta dei cavalieri».

Per Jacques Rossiaud, il cittadino, nel Quattrocento, s'identifica sempre più col *citoyen cérémoniel* (il cittadino che fa vita di società), trascinato nel turbine delle feste, dei cortei, del carnevale.

Mariateresa Fumagalli Beonio Brocchieri vede l'intellettuale sempre più preso dalla politica (Wycliff, Hus, Gerson), in atto di abbandonare il latino e di esprimersi in ambienti diversi dall'università: il circolo, l'accademia, la biblioteca, la corte. Un Petrarca fugge la città.

L'intellettuale medievale, colto dalla «malinconia», cede il posto all'intellettuale umanista e all'intellettuale di corte.

Il mercante d'Aron Gurevi`c si lascia dominare dalla «fortuna», considera sempre più il tempo come danaro, è colto anche lui dal «pessimismo mercantile» del Rinascimento e passa dal feudalesimo in pieno sviluppo al capitalismo nascente.

Enrico Castelnuovo assiste all'affermazione e al riconoscimento dell'artista nel Purgatorio di Dante dove sono ricordati due miniatori: Oderisi da Gubbio e Franco Belognese, e due pittori, Cimabue e Giotto. La gloria di Giotto si riverbera su tutta la corporazione.

Bronislaw Geremek vede le torme dei vagabondi, dei mendicanti, dei pezzenti e dei malviventi dilagare sulla Cristianità del Rinascimento e dei Tempi Moderni.

Alcune ossessioni dell'uomo medievale

A legittimare infine l'evocazione di un uomo medievale sta il fatto che il sistema ideologico e culturale in cui egli è inserito, l'elemento immaginario che porta in sé, impongono alla maggior parte degli uomini (e delle donne) di questi cinque secoli, chierici o laici, ricchi o poveri, potenti o deboli, delle strutture mentali comuni, degli oggetti simili di credenza, di fantasticheria, di assillo. Certo, lo statuto sociale, il livello d'istruzione, le eredità culturali, le zone geografico-storiche introducono delle differenze nella forma e nel contenuto di questi atteggiamenti culturali e psicologici. Ma a colpirci di più è ciò che hanno ed esprimono di comune. L'uomo occidentale d'oggi ha mantenuto, più o meno attenuate, rimodellate in sindromi nuove, certe di queste pieghe di mentalità o di comportamento. Ma, se è normale che abbiamo mantenuto delle caratteristiche del nostro

antenato, l'uomo del Medioevo, l'evocazione delle sue ossessioni ci fa vedere soprattutto delle differenze. L'uomo medievale, per noi, è esotico. Per riportare in vita la sua immagine, lo storico deve fare appello al suo senso del mutamento e farsi storico dell'etnologia per apprezzare adeguatamente la sua originalità.

I vizi

L'uomo del Medioevo è ossessionato dal peccato. Questo peccato lo commette abbandonandosi al Diavolo, dichiarandosi vinto di fronte ai forieri del peccato, i vizi. Questi vizi vede sotto forma di animali simbolici, di minacciose allegorie, incarnazione dei peccati capitali, che nel secolo XII sono stati fissati in un settenario: orgoglio, avarizia, gola, lussuria, ira, invidia, accidia. O li vede anche sotto le scie della seduzione ingannevole delle figlie del diavolo sposate agli «stati» della società.

I*l diavolo ha 9 figlie che ha maritato la simonia ai chierici secolari l'ipocrisia ai monaci la rapina ai cavalieri il sacrilegio ai contadini la simulazione agli ufficiali giudiziari l'usura ai borghesi la pompa mondana alle matrone e la lussuria che non ha voluto maritare ma che offre a tutti come comune amante*.[19]

Il visibile e l'invisibile - L'uomo d'oggi, anche quello che consulta veggenti e cartomanti, chiama degli spiriti ai tavolini che girano, partecipa a messe nere, riconosce una frontiera tra visibile e invisibile, naturale e soprannaturale. Ma non è questo il caso dell'uomo del Medioevo. Non solo il visibile è per lui solo la traccia dell'invisibile, ma il soprannaturale, momento per momento, irrompe nella vita quotidiana: l'uomo medievale è circondato da continue «apparizioni». Non c'è linea divisoria, tanto meno barriera tra questo mondo e l'aldilà. L'esistenza del purgatorio è provata da apparizioni e delle cavità terrestri vi portano: crateri siciliani o grotte irlandesi. Anche i morti non salvi, i fantasmi del paganesimo e del folclore, spinti da Satana, appaiono. L'apparizione spaventa ma non sorprende.

L'aldilà

L'eternità per l'uomo del Medioevo è a due passi. Anche se crede sempre meno alla vicinanza del giudizio finale, si tratta di un'eventualità che non esclude. L'inferno o il Paradiso può essere domani. I santi sono già in paradiso e quelli che sono sicuramente dannati (innumerevoli) si trovano

all'inferno. Il sistema spaziale dell'aldilà diventa un sistema razionale nei secoli XII-XIII. É un sistema di tre e cinque luoghi. Tre luoghi essenziali: l'Inferno e il Paradiso e, fra di essi, un aldilà intermedio e temporaneo in cui i morti macchiati di soli peccati veniali o in istato di penitenza incompiuta passano un tempo più o meno lungo: il Purgatorio, che assume forma definitiva alla fine del secolo XII. Prima della Resurrezione finale e del Giudizio universale, il Purgatorio sparirà, poiché i suoi ultimi abitatori avranno raggiunto il paradiso di cui è l'anticamera. L'aldilà comporta due luoghi ausiliari: il limbo dei Patriarchi che Gesù ha svuotato scendendo all'Inferno durante la sua «morte» terrena: giusti dell'Antico Testamento, ma non battezzati per aver vissuto prima dell'Incarnazione, essi hanno raggiunto il Paradiso e il loro limbo, vuoto, è stato chiuso per sempre. Il limbo dei bambini che invece accoglierà in eterno i bambini morti senza aver ricevuto il battesimo, i quali non vi subiranno pene corporali, ma saranno eternamente privati della gioia suprema della visione beatifica, della contemplazione di Dio.

Il miracolo e l'ordalia

Il frequente intervento, diretto o indiretto, di Dio contro l'ordine della natura è riconosciuto da tutti. C'è una gerarchia d' intercessori: la Vergine Maria, più potente fra tutti, può ottenere da Dio qualunque miracolo, i santi principali hanno ugualmente un grande potere d'intervento presso Dio.

Certi santi, e in particolare i santi locali, sono specializzati in maniera più o meno stretta. I miracoli sono particolarmente numerosi nei campi dove più spiccata è la fragilità dell'uomo medievale: nel campo del corpo in cui i miracoli di guarigioni sono innumerevoli; nel campo delle partorienti e dei bambini, vittime predilette della miseria del Medioevo in fatto di fisiologia e di medicina. Per evitare la dubbia azione dei pretesi taumaturgi, la Chiesa, dal principio del secolo XIII in poi, tende a limitare il potere dei santi al periodo posteriore alla loro morte. Questi sforzi hanno come conseguenza il rilancio del culto delle reliquie: toccarle può dare occasione al miracolo.

Dio può anche permettere delle infrazioni circostanziali delle leggi della natura nel caso di giudizi che gli sono direttamente sottoposti, in particolare prove per mezzo dell'acqua in cui un accusato che non sa nuotare prova la sua innocenza non annegando là dove dovrebbe naturalmente annegare, e soprattutto prove mediante il fuoco, in cui un accusato innocente può tenere

in mano un pezzo di metallo incandescente o passare attraverso le fiamme senza bruciarsi.

Il giudizio di Dio può anche manifestarsi col risultato di una singolar tenzone in cui uno dei due che combattono è l'accusato o il suo campione che lo sostituisce gratuitamente o per un compenso in danaro. La Chiesa proibisce queste ordalie nel Iv Concilio Laterano, nel 1215. Introduce così una rivoluzione nell'amministrazione della prova: le testimonianze orali e scritte sostituiscono il verdetto delle armi o delle prove fisiche. Il cristianesimo, così, ha allontanato un po' di più dall'uomo medievale le credenze e le pratiche magiche.

La memoria -

Molti uomini del Medioevo sono analfabeti. Fino al secolo XIII è il caso della grande maggioranza dei laici. In questo mondo di illetterati, la parola risuona con singolare forza. Nella predicazione l'uomo medievale attinge nozioni, aneddoti, istruzione morale e religiosa. Lo scritto, certo, ha un grande prestigio, fondato su quello delle «Sacre Scritture» e dei chierici, uomini di penna cominciando dai monaci, come attesta lo scriptorium, luogo della scrittura, stanza essenziale in tutti i monasteri. Ma il grande veicolo della comunicazione è la parola. Questo presuppone che essa sia ben conservata. L'uomo medievale è un uomo dotato di memoria, di buona memoria. La esercita naturalmente o per una speciale formazione. Nei processi, nelle contestazioni, la testimonianza dei vecchi, uomini di lunga memoria in una società dove la speranza di vita è breve, è privilegiata. Gli intellettuali, gli uomini di legge, i mercanti apprendono delle mnemotecniche. Le «arti della memoria» tengono un gran posto nella formazione dell'uomo medievale.[20] In una società in cui il giuramento - molto sorvegliato dalla Chiesa - è tanto importante un uomo «che tiene la sua parola», la cui fedeltà è provata da una lunga memoria, strumento di buon nome (bona fama), è un uomo stimato. Il cristianesimo dell'uomo medievale è un cristianesimo di tradizione, di memoria. Gesù, la sera del Giovedì Santo, istituendo l'Eucarestia alla fine della Cena non ha forse detto ai suoi discepoli: «Fate questo in mia memoria»?

La mentalità simbolica

L'uomo medievale, come il poeta Baudelaire, vive in una «foresta di simboli». L'ha detto sant'Agostino: il mondo si compone di signa e di res, di

segni, ossia di simboli, e di cose. Le res che sono la vera realtà restano nascoste; l'uomo afferra solo dei segni. Il libro essenziale, la Bibbia, racchiude una struttura simbolica. A ciascun personaggio, a ciascun avvenimento del Vecchio Testamento corrisponde un personaggio, un avvenimento del Nuovo Testamento. L'uomo medievale è continuamente impegnato a «decifrare», e questo rafforza la sua dipendenza dai chierici, dotti nel campo del simbolismo. Il simbolismo presiede all'arte e in particolare all'architettura in cui la chiesa è prima di tutto una struttura simbolica. S'impone in politica, dove il peso delle cerimonie simboliche come la consacrazione del re è considerevole, dove le bandiere, le armi, gli emblemi, hanno un'importanza fondamentale. Regna in letteratura, dove spesso assume la forma dell'allegoria.

Il numero

L'uomo medievale è affascinato dal numero. Fino al secolo XIII ad esercitare il maggior fascino è il numero simbolico.

Tre, il numero della Trinità; quattro, il numero degli evangelisti, dei fiumi del paradiso, delle virtù cardinali, dei punti cardinali; sette, il numero dei settenari della religione (sette doni di Dio, sette sacramenti, sette peccati mortali...); dieci, il numero del Decalogo, dei comandamenti di Dio e della Chiesa; dodici, il numero degli apostoli e dei mesi dell'anno, ecc', ecc...' E l'*Apocalisse* rivela un universo di numeri simbolici dove sono scritti il senso e il destino nascosti dell'umanità, compreso quel Millennium, quella mitica epoca di «mille» (ossia molti) anni temuti o sperati in cui le prove dell'Anticristo saranno seguite da un lungo regno di giustizia e di pace sulla terra.

Poi, sempre di più, sotto la pressione di nuovi bisogni della società (contabilità dei mercanti, del Signore, degli «Stati» nascenti), della diffusione della matematica (in particolare delle traduzioni latine degli Elementi di Euclide e di manuali come il *Liber Abaci* del pisano Leonardo Fibonacci nel 1202) a sostituirsi in questa posizione fascinosa è il numero esatto, scientificamente calcolabile, oggetto di operazioni aritmetiche. L'uomo del Basso Medioevo è infiammato da una moda, da una mania, da una passione dell'aritmetica. [21] Introduce la follia aritmetica perfino nell'ambito della religione: nei testamenti si chiedono delle messe a centinaia, a migliaia, a decine di migliaia; l'aritmetica delle indulgenze e il calcolo affannoso degli anni di purgatorio che susciteranno la collera di

Lutero creano quello che Jacques Chiffoleau ha chiamato «la contabilità dell'aldilà».[22]

Le immagini ed il colore

L'analfabetismo che restringe l'azione dello scritto conferisce alle immagini un potere tanto più grande sui sensi e sullo spirito dell'uomo medievale. La Chiesa, consapevolmente, fa uso dell'immagine per informarlo, per formarlo.

La carica didattica ed ideologica dell'immagine dipinta, scolpita, prevale a lungo sul valore propriamente estetico. In antico francese lo scultore si chiama *imagier* (creatore d'immagini). Un sistema simbolico che deforma le forme per farne scaturire il significato s'impone fino al secolo XIII, quando un nuovo sistema simbolico fondato sull'imitazione della natura e sull'uso della prospettiva gli sostituisce quello che noi chiamiamo «realismo». L'uomo medievale ha trasferito dal cielo in terra la presa che gli dà sull'universo la rappresentazione artistica.

Ma nel corso di tutti questi secoli, con una sorta di esasperazione, alla fine, l'uomo medievale - uomo visionario nel senso fisiologico e soprannaturale del termine - è chiamato a vedere e a pensare a colori l'universo e la società. I colori sono simbolici e costituiscono un sistema di valori che muta. Il primato del rosso, colore imperiale, diminuisce a vantaggio dell'azzurro, colore della Vergine e dei re di Francia. Il sistema bianco/nero è quasi immediatamente ideologico. L'uomo medievale si abitua ad esitare davanti al verde, ambiguo, immagine della gioventù seducente e pericolosa; a riconoscere il male nel giallo - colore dell'inganno dei personaggi e delle superfici. Soprattutto il rigato, il variegato indicano un pericolo morale. L'oro, che è e non è un colore, valore supremo, domina su tutti gli altri.[23]

Il sogno

Uomo di visione, di pensiero simbolico, che vive in un universo dove si mescolano senza soluzione di continuità il visibile e l'invisibile, il naturale e il soprannaturale, l'uomo medievale aveva vocazione di grande sognatore, ma il cristianesimo ha strettamente controllato la sua attività onirica. Nell'Antichità l'uomo greco-romano spiava, interpretava senza posa i suoi sogni ed aveva a disposizione degli specialisti, oniromanti, dotti o popolani.

Dal secolo Iv in poi la Chiesa, adottando una nuova teoria circa l'origine dei sogni, rendendo complessa la distinzione tra sogni «veri» e sogni «falsi» con l'attribuire ai sogni una triplice fonte: Dio, fonte di sogni benefici, il corpo umano, elaboratore di sogni sospetti e soprattutto il Diavolo, grande artefice di sogni tentatori e perniciosi, chiedeva al cristiano di respingere il sogno, di rifiutarsi di ricercarne il significato, di chiudersi a quest'occasione di peccato. Solo dei sognatori privilegiati, i re, i capi e soprattutto i monaci potevano trarre partito dai sogni, sia per trovarvi i messaggi di Dio, sia per trionfare di queste prove demoniache. La strada dei sogni fu così sbarrata all'uomo dell'Alto Medioevo che diventò un refoulé del sogno. Solo la letteratura monastica foggiava dei sogni in cui l'anima tormentata del monaco si rivelava in visioni strane e fantastiche. Poi, verso i secoli XI-XII, la pressione dei sogni trionfò delle reticenze e dei timori della Chiesa. Questa ammise che i sogni buoni o neutri prevalevano sui sogni diabolici e l'uomo medievale diventò un sognatore abituale, affascinato dai suoi sogni e vivamente desideroso di interpretarli o di farli interpretare. Freud si rivolse a lui e lo interrogò quando scrisse la sua Traumdeutung.[24]

Ossessioni sociali e politiche: gerarchia, autorità, libertà.

Al di fuori degli schemi medievali che hanno guidato gli editori e gli autori di questo libro nella scelta dei profili dell'uomo medievale, gli uomini del Medioevo hanno pensato, agito, vissuto nel quadro di alcuni valori fondamentali rispondenti alla volontà di Dio e alle aspirazioni degli uomini.

Gerarchia - Il dovere dell'uomo medievale era di restare dove Dio lo aveva collocato. Elevarsi era segno d'orgoglio, abbassarsi peccato vergognoso. Bisognava rispettare l'organizzazione della società voluta da Dio e questa rispondeva al principio della gerarchia.

Modellata sulla società celeste, doveva riprodurre la gerarchia minuziosa degli angeli e degli arcangeli che aveva descritto nelle sue opere il monaco orientale del Vi secolo, tradotto in seguito in latino, conosciuto sotto il nome di Dionigi l'Areopagita (per gli storici moderni lo Pseudo-Dionigi). Secondo il suo grado di cultura, sotto forma dotta o popolare, l'uomo del Medioevo si è ispirato allo Pseudo-Dionigi inserendosi in una concezione gerarchica della struttura del mondo. [25] Tuttavia anche qui si palesa un'importante evoluzione a partire dai secoli XII-XIII: accanto a una gerarchia verticale compare una gerarchia orizzontale, quella degli «stati»

di questo mondo che alla fine del Medioevo sarà travolta dalla «danza macabra».

Autorità - Sul piano sociale e politico l'uomo medievale deve obbedire ai suoi superiori, ai prelati, se è chierico, al re, al signore, ai capi comunali, se è laico. Sul piano intellettuale e mentale deve ancora di più essere fedele alle autorità, alla principale, la Bibbia, e poi a quelle che il cristianesimo storico gli ha imposto: i Padri della Chiesa nella tarda Antichità, i *magistri* (i maestri) nell'epoca universitaria dopo il secolo XIII. Il valore astratto e superiore dell'auctoritas, autorità ereditata dall'Antichità, s'imponeva a lui sotto le forme incarnate da molteplici autorità. La grande virtù intellettuale e sociale richiesta all'uomo medievale fu, su basi religiose, l'obbedienza.

Il ribelle - Tuttavia, e sempre di più dall'anno Mille in poi, in seguito a partire dal secolo XIII, un numero crescente di uomini medievali non ammetteva senza discussione il dominio delle superiori gerarchie e della autorità. A lungo la forma principale di contestazione e di ribellione fu religiosa, fu l'eresia. Poi, nel quadro feudale, venne la rivolta del vassallo contro il signore colpevole di abuso o di negligenza, nel quadro universitario, la contestazione intellettuale. Finalmente venne la rivolta sociale, in città e in campagna: scioperi, sommosse, rivolte di operai e di contadini. Il grande secolo della rivolta fu il Trecento, dall'Inghilterra e dalla Fiandra alla Toscana e a Roma. L'uomo medievale aveva imparato a diventare, dandosene l'occasione, un rivoltoso.

Libertà - La libertà è un vecchio valore dell'uomo medievale. Anima le sue principali rivolte. La Chiesa, paradossalmente, ne dà il segnale. É sotto la bandiera rivendicatrice della *Libertas Ecclesiae*, Libertà della Chiesa, che, col Papato in testa, la Chiesa rivendica la sua indipendenza dal mondo laico che l'aveva sottomessa con l'imposizione del regime feudale. La libertà fu, a partire dalla metà del secolo XI, la parola d'ordine del grande movimento della riforma gregoriana.

Poi, coscienti della loro forza, preoccupati di far sparire gli ostacoli al grande slancio avviatosi con l'anno Mille, contadini e neocittadini reclamano e strappano la libertà o, il più delle volte, delle libertà. All'affrancamento dei servi corrisponde la concessione delle franchigie o

libertà ai borghesi delle città. Ma si tratta soprattutto di libertà al plurale, libertà che sono altrettanti privilegi.

Tuttavia sul piano religioso, intellettuale, sociale, politico, confusamente, timidamente fa la sua comparsa una nuova idea di libertà al singolare, quella della libertà moderna.

Ma l'uomo medievale resterà sul limitare di questa libertà intravista come una terra promessa, secondo un processo di lotta, di riforma, di progresso sempre incompiuto.

I - I monaci (di Giovanni Miccoli)

Monaci e monasteri hanno cessato da tempo di far parte della comune esperienza degli abitanti d'Europa. Non hanno cessato di esistere ma non figurano più tra gli incontri ordinari e ricorrenti del suo paesaggio storico. Solo ne restano qua e là le imponenti vestigia: mascherate nelle città, dove le vecchie chiese abbaziali sono state occupate e deformate da altri officianti e gli immensi conventi sono stati destinati a nuovi usi dalle soppressioni rivoluzionarie; abbandonate e spesso cadenti nelle antiche solitudini delle campagne, pallida e non sempre decifrabile testimonianza di una presenza e di una grandezza di cui per lo più sono andate perdute ragioni e memoria.

Lo sdegno del visconte di Montalembert che più di cent'anni fa ricordava di aver visto per la prima volta un abito di monaco sulle scene di un teatro - «*dans une de ces ignobiles parodies qui tiennent trop souvent lieu aux peuples modernes des pompes et des solennités de la religion*» - non avrebbe certo più luogo di essere. Ma la satira profanatrice restava pur sempre indizio della vitalità di un ricordo, attestava pur sempre una capacità di evocare immagini e sentimenti che oggi appaiono irrimediabilmente sbiaditi e lontani. I monasteri e i priorati - cluniacensi, cisterciensi, certosini, camaldolesi, vallombrosani -, che nel XII secolo, all'apogeo dell'espansione monastica, popolavano a migliaia le contrade d'Europa, si sono ridotti a poche centinaia in tutto il mondo. E i loro diminuiti abitatori restano una presenza silenziosa e rara, spesso inavvertita per lo stesso popolo cristiano. Mentre sono pressoché scomparsi quelle miriadi di solitari - i «romiti» incessantemente ricordati per secoli da leggende agiografiche e da cronache - che al margine del mondo monastico istituzionalizzato, perduto il ricordo delle comuni radici, si seppellivano nelle solitudini alpestri e nelle foreste per riapparire periodicamente tra gli uomini ad evocare con le loro figure selvagge l'incombere della morte e l'urgenza della conversione.

Non è stata una catastrofe improvvisa ma un lento declino, iniziatosi già all'indomani dei secoli d'oro del monachesimo. I grandi colpi portati dall'esterno - la riforma luterana, con la conseguente scomparsa della presenza monastica in vaste regioni dell'Europa centrale e settentrionale, le capillari soppressioni che precedettero, accompagnarono e seguirono le violenze della «grande rivoluzione» - hanno accelerato e reso in apparenza artificiale un processo che veniva da lontano e nel quale le profonde trasformazioni della società si erano venute combinando con alcuni radicali mutamenti nel modo di vivere e di pensare la presenza cristiana nella storia; ma anche con le esigenze della politica ecclesiastica di Roma, che seppe puntare, nelle nuove circostanze, su altri e più duttili strumenti di intervento. Tale vicenda, complessa e tortuosa, non distrusse il monachesimo ma ne ridimensionò drasticamente il ruolo nella vita della Chiesa, segnando un suo diverso approccio con la società e con la storia.

Mutamento sociale e mutamento religioso dunque costituiscono la trama in cui venne consumandosi la centralità di un'esperienza che aveva caratterizzato per secoli, nella varietà esuberante delle sue articolazioni, il volto dell'Europa: un'Europa che si voleva in tal modo cristiana, che si riconosceva cristiana in primo luogo grazie a quell'esperienza ed agli istituti cui aveva dato vita. Il primo nodo storico di fondo sta appunto qui, in questo decisivo ed esclusivo privilegiamento del chiostro per garantire la continuità di un'autentica presenza cristiana nella storia. Nell' autoconsapevolezza di sé che emerge gradualmente nella cultura monastica tardo-antica e medievale e che appare sempre più confortata da un largo consenso politico e sociale, gli unici veri cristiani sono i monaci. Fu una maturazione lenta e complessa di esperienze, di tentativi, di elaborazioni culturali e ideologiche, di proposte istituzionali. Tale insieme di materiali, variamente ripensato e riadattato alle difficili realtà politiche e sociali dell'Europa post-caroligia, costituì la base ed il punto di riferimento per la possente ripresa monastica che caratterizzò in Occidente i secoli centrali del Medioevo. Tra X e XII secolo il processo di riduzione del cristianesimo autentico alla vita monastica giunge alla sua più completa ed in qualche modo definitiva espressione. Com'è potuta avvenire un'operazione così riduttiva in una società che pur si fregiava del titolo di *respublica christiana*? E chi erano questi monaci, che di tale operazione furono protagonisti ed insieme beneficiari, quale fu la loro vita, quale cristianesimo, vorrei dire quale tipo di umanità cristianizzata incarnarono e

rappresentarono? E infine quali furono i molteplici complessi ingredienti di questo singolare composto, solo parzialmente unitario, rappresentato dal monachesimo nei secoli che videro la sua massima espansione?

Non sono risposte facili. La memoria di quell'età passa quasi esclusivamente attraverso le voci di monaci - o di preti che i monaci avevano profondamente influenzato -, le azioni e le opere degli altri protagonisti della storia giungono a noi prevalentemente tramite l'ottica e i criteri di giudizio formati dalla cultura monastica. Non si tratta di una deformazione di poco conto: l' autoconsapevolezza di sé del monachesimo offre gli schemi per rappresentare se stesso e diventa la pietra di paragone per giudicare il mondo: una sorta di lievitazione spiritualizzante sottrae il monastero al metro comune delle opere e delle azioni umane. Tale processo intellettuale ed emotivo non è frutto soltanto di una vitale esperienza religiosa e mistica: riducendo alla propria immagine ed ai propri schemi religiosi e culturali tutte le altre realtà, per renderle in qualche modo funzionali alla giustificazione e all'esaltazione della scelta e dell'esperienza monastiche, esso scopre le sotterranee radici ideologiche, politiche e sociali che presiedono anch'esse alla sua genesi, che offrono anch'esse sollecitazione e materia alla sua affermazione storica.

Tale modo di essere del monachesimo ha inciso singolarmente anche sulla moderna storiografia. Ciò che rappresenta il punto d'arrivo di una spiritualità, di una cultura e di un'ideologia, che vanno ricostruite e capite nelle loro radici e nelle loro componenti, diventa troppo spesso l'indiscusso punto di partenza di ricostruzioni storiche che si riducono ad una loro trionfalistica prosopopea o alla statica rievocazione contemplativa di un dover essere. Nonostante l'inesausto scavo compiuto da storici ed eruditi, il lungo percorso dell'umanità monastica solo in questi ultimi decenni ha potuto ottenere una più adeguata e reale storicizzazione. Sta in essa, per molta parte, la chiave per comprendere lo stesso successivo ridimensionamento e declino del monachesimo; ma forse anche il senso e le condizioni del perdurare della sua pur marginale e nascosta presenza in contesti religiosi e sociali così profondamente mutati.

1. I materiali tardo-antichi ed alto-medievali

Il modo di vita dei cenobiti ha la sua origine al tempo della predicazione apostolica. Tale infatti si presentava a Gerusalemme tutta la moltitudine dei credenti, che negli Atti degli apostoli viene descritta così: "La moltitudine dei credenti aveva un cuore ed un'anima sola; nessuno diceva suo ciò che

possedeva ma tutte le cose erano tra loro in comune. Essi vendevano le loro terre ed i loro beni e ne dividevano il ricavato fra tutti secondo il bisogno di ciascuno". E ancora: "Nessuno era povero tra loro. Infatti i possessori di terre o di case le vendevano e ne ponevano il ricavato ai piedi degli apostoli, ed esso veniva poi distribuito secondo il bisogno di ciascuno". Tale, dico, era allora tutta la Chiesa, quali ora sono quei pochi che non è facile trovare negli stessi cenobi.

Ma, dopo la morte degli apostoli, la moltitudine dei credenti cominciò a raffreddare il suo fervore, quella soprattutto che affluiva alla fede di Cristo da popoli stranieri e diversi. A costoro gli apostoli, tenendo conto della rozzezza della loro fede e delle loro radicate abitudini pagane, chiedevano soltanto di astenersi "dalle offerte degli idoli, dalla fornicazione, dalla carne soffocata e dal sangue". Ma tale libertà, concessa ai gentili per la debolezza della loro fede nascente, cominciò a poco a poco a contaminare anche la perfezione della Chiesa di Gerusalemme: e mentre ogni giorno cresceva il numero dei nuovi venuti, non solo nella folla dei nuovi proseliti ma negli stessi capi della Chiesa l'austerità antica andò rilassandosi. Alcuni infatti, stimando lecite anche a se stessi le concessioni fatte alla debolezza dei gentili, ritennero che non avrebbero sofferto alcun danno conservando le proprie sostanze ed i propri beni e confessando insieme la propria fede nel Cristo.

Ma coloro in cui ancora viveva il fervore apostolico, memori di quell'antica perfezione, abbandonarono le città e la compagnia di quanti ritenevano lecita per sé e per la Chiesa di Dio la negligenza di una vita più rilassata, e si stabilirono nei suburbi e in luoghi più appartati, cominciando a praticare privatamente e per proprio conto le regole che essi ricordavano stabilite dagli apostoli per l'intero corpo della Chiesa. Prese così corso l'osservanza di cui parliamo ad opera dei discepoli che si erano sottratti al contagio degli altri. A poco a poco, separati dalla turba dei credenti, per il fatto che si astenevano dal matrimonio e si tenevano lontani dai loro parenti e dalla vita di questo mondo, furono chiamati monachi o monäzontes per l'austerità della loro vita solitaria e senza famiglia. Le comunità che essi formavano valsero loro in seguito il nome di cenobiti mentre le loro celle ed i loro alloggiamenti furono chiamati cenobi. Questo fu l'unico e il più antico genere di monaci, primo non solo in ordine di tempo ma anche di grazia.

Così, agli inizi del V secolo, Giovanni Cassiano sintetizzava, ad uso dei monaci che egli intendeva organizzare ed ammaestrare nella Gallia meridionale, la memoria delle origini delle comunità monastiche quale egli l'aveva raccolta dalla tradizione degli antichi padri nel corso della sua lunga esperienza orientale. Egli sistemava in tal modo in un coerente schema storiografico, che costituisce insieme un efficace mito didattico, idee e persuasioni già largamente diffuse, che configuravano l'esperienza monastica come il tentativo e il desiderio di continuare a proporre i modi di essere e il fervore di rinuncia dei primi cristiani: come l'unica forma di vita che garantisse, per la sua stessa struttura organizzativa, separata dal resto della società, una continuità a quel modello di perfezione, altrimenti irrimediabilmente contaminato e disperso dallo stesso successo storico del cristianesimo. La scelta celibataria, l'ascesi, la rinuncia ad ogni forma di proprietà privata, con la conseguente messa in comune dei beni, sono le caratteristiche principali che per Cassiano attestano ed assicurano tale continuità.

Fortissima appare in tale ricostruzione - è superfluo rilevarlo la forzatura semplificante rispetto allo svolgersi reale dei fatti: il monachesimo orientale del IV secolo, come la stessa prorompente e caotica espansione monastica in Occidente tra il IV e il V, presentano radici, spinte e caratteristiche ben altrimenti articolate e complesse. Il discorso di Cassiano corrisponde a quell'opera allora largamente in corso e destinata ad affermarsi vittoriosamente - di cattura e riassorbimento in quadri ecclesiasticamente disciplinati delle disordinate e convulse forme di ascetismo individualista che in Egitto, come in Siria e in Mesopotamia, avevano caratterizzato la primitiva fioritura anacoretica; e registra insieme uno stadio di elaborazione teologica e di proposta etica in cui temi e luoghi della riflessione stoica e neoplatonica si erano venuti sapientemente combinando con gli elementi mistici ed ascetici della tradizione cristiana, a fondare, in una sintesi intellettualmente e socialmente aristocratica, una forma di vita separata dalle cure e dagli affanni del mondo come dalle «debolezze» e dalle «miserie» dei comuni mortali, per dedicarsi interamente, nella quiete della contemplazione, alla ricerca di Dio.

Nel farsi veicolo in Occidente di tali temi ed esperienze Cassiano non presenta accenti immediatamente percepibili come particolari e specifici rispetto ai padri greci del Iv secolo, che a loro volta, attraverso le numerose traduzioni latine dei loro scritti, continueranno ad offrir strumenti

concettuali ed espressivi alla cultura monastica del Medioevo occidentale. Decisiva però per l'esperienza monastica successiva risulterà l' autoconsapevolezza offertale dallo schema storiografico costruito da Cassiano: l'idea di un esclusivo possesso del cristianesimo autentico da parte del monachesimo e la conseguente potenziale protesta contestatrice della realtà ecclesiastica circostante rappresentano due componenti fondamentali, anche se variamente riaffioranti in combinazione con altri elementi, della straordinaria fioritura monastica dei secoli XI e XII.

Ma anche due altri aspetti del racconto di Cassiano meritano di essere rilevati, perché indicativi di scelte e atteggiamenti che saranno costitutivi dello sviluppo monastico e del modo di porsi dei monaci verso le realtà del proprio tempo. Da una parte la netta individuazione nella vita comunitaria, nel cenobio, della forma originaria e privilegiata di monachesimo: tale individuazione implicava il costituirsi di strutture organizzate, tendenzialmente disposte secondo una regula - e Gregorio di Tours ci testimonia in effetti l'esistenza di regulae da lui scritte per le sue fondazioni marsigliesi -, secondo quanto stava già avvenendo in Oriente e Agostino veniva realizzando per la sua Chiesa di Ippona, superando perciò quelle forme spontanee, di libera iniziativa ascetica, che avevano animato - e in parte continueranno ad animare - la fuga verso il «deserto». Ma regole e organizzazione comportavano anche un mutamento radicale negli orientamenti mentali di fondo, nel modo stesso di costituirsi e di svolgersi dell'esperienza monastica: perché vi entrava a far parte come elemento essenziale il criterio dell'obbedienza e della disciplina.

La libera esperienza di Dio, che rappresenta l'aspirazione ed il culmine della scelta solitaria, si disponeva così secondo le linee sapienti di un metodo, posto sotto la direzione e la sorveglianza di un superiore gerarchico, mentre la rinuncia al mondo e la lotta contro i suoi allettamenti e le proprie inclinazioni passavano necessariamente per la rinuncia e l'abbandono della propria volontà nelle mani di esso. «L'uso di una vita retta - osserverà prudentemente Gregorio Magno quasi due secoli dopo, pur registrando, quasi in apertura dei suoi *Dialogi*, la presenza di singolari eccezioni a tale norma fondamentale di educazione ascetica - vuole che non osi essere a capo chi non ha imparato ad essere sottoposto, né che ordini obbedienza ai suoi soggetti chi non ha appreso a praticarla verso i suoi superiori». «All'iniziativa ascetica si sostituisce l'imitazione ascetica» (Courtois), e la scelta monastica, in quanto personale attuazione della vita

cristiana e perciò conferma e realizzazione delle promesse del battesimo - «secondo battesimo» appunto, come si amerà definirla -, diviene in qualche modo un punto di arrivo, lo stadio al quale la maggior parte dei monaci dovranno e potranno fermarsi, rispetto a quell'ininterrotta scala di ardua e solitaria ascesa verso il divino, che resterà privilegio di poche esperienze eccezionali.

Si apriva così per il monachesimo una più ampia possibilità di espansione e di reclutamento, puntualmente confermata dalla fioritura di nuove fondazioni monastiche tra il V e il VI secolo, che le condizioni sempre più precarie della vita civile favorivano. Credo sia difficile negare che il monaco allora non è soltanto un'anima alla ricerca di Dio nella preghiera e nella solitudine, ma molto spesso è anche un uomo bisognoso di tranquillità e di pace in un mondo sempre più difficile e ostile. E in gran parte analoghe sono le spinte che danno vita alle prime comunità femminili, in una condizione peraltro di accentuata e persistente subalternità, che sarà di lunghissimo periodo, al modello maschile. La proposta e l'elaborazione di precisi codici di comportamento - le regole - sono imposte anche da tale realtà e dalla conseguente proliferazione di nuovi centri e di nuovi poli di aggregazione. Tra il V e il VII secolo i testi non sono meno di una trentina, in un gioco di riprese, adattamenti, rimaneggiamenti e nuove elaborazioni in cui non è facile districarsi. La varietà degli orientamenti ascetici e delle tradizioni di spiritualità cui si richiamano, la diversità stessa delle condizioni in cui si realizzano le diverse fondazioni monastiche, non devono impedire di vedere la presenza di alcuni aspetti di fondo che si configurano come largamente comuni. La tendenza infatti è di fare del monastero un mondo a parte, autosufficiente e perfettamente regolato in tutti i suoi aspetti: un centro di preghiera, di lavoro e, si deve aggiungere, di cultura.

Bisogna tuttavia resistere alle mitizzazioni al riguardo come alle generalizzazioni. L'ambizioso programma di Cassiodoro, l'antico e autorevole ministro del regno goto in Italia, di fare della comunità monastica di Vivarium anche un centro di conservazione e di trasmissione della cultura classica, sia pure in funzione del suo recupero e della sua integrazione nella tradizione cristiana, non resistette alla disgregazione e al crollo delle strutture civili conseguenti all'invasione longobarda. L'impostazione benedettina del resto non contemplava, almeno originariamente, qualcosa di simile e solo assai parzialmente esso può

considerarsi realizzato dalla cultura monastica successiva. Ma già il fatto che le regole prevedessero generalmente per tutti i monaci l'obbligo di imparare a leggere - almeno fino ai cinquant'anni precisa significativamente la *Regula magistri*, attestando così che la scelta monastica coinvolgeva anche uomini maturi ancora analfabeti - poneva il monastero ad un livello di istruzione non più corrispondente alla condizione comune.

Tale obbligo in effetti è strettamente connesso alla vita religiosa del monaco - le regole della tradizione occidentale destinano generalmente da due a tre ore alle letture spirituali - ed è la premessa necessaria alla meditatio, ossia alla ripetizione orale di testi biblici imparati a memoria. Ma esso richiedeva pur sempre che il monastero si dotasse di strumenti - biblioteca, scuola, scriptorium - che lo rendevano del tutto naturalmente un luogo esclusivo e culturalmente privilegiato.

Il monastero si configura così sempre più come un'isola, all'interno di una società che si preferisce ignorare, se non per la parte e nella misura in cui è necessaria al benessere spirituale e materiale dei monaci: da ciò il consueto obbligo dell'ospitalità e la regolata assistenza concessa ai poveri, da ciò soprattutto i più o meno cospicui possessi per garantire la vita quotidiana e sovvenire alle esigenze dei monaci. Ancora secondo Gregorio di Tours, san Lupicino volle accettare dal re dei Burgundi Chilperico i soli frutti della terra, persuaso com'era che i monaci non dovevano possedere campi e vigne, ma le regole monastiche più o meno coeve si limitano generalmente a prescrivere, per il monaco, la rinuncia ad ogni forma di proprietà individuale, senza che ciò comporti l'esclusione del possesso collettivo.

Fioritura di centri, dunque, e fioritura di regole, talvolta poste sotto l'autorità di qualche prestigioso padre antico - come *La regola di Macario*, opera in realtà dell'abbate di Lérins, Porcario, vissuto allo scorcio del V secolo -, talaltra ricorrendo a più misteriosi ma non meno autorevoli riferimenti, come per la *Regula quatuor Patrum*, o per la *Regula magistri*. Alla metà del VI secolo risale la *Regula S' Benedicti*, il testo che, nello spazio di alcuni secoli, grazie al sistematico appoggio romano e all'iniziativa dei carolingi, diverrà la carta normativa della stragrande maggioranza delle famiglie monastiche dell'Occidente. Ma le ragioni della sua fortuna stanno anche nella sua capacità di organizzare sinteticamente tutto l'insieme della vita cenobitica secondo precise disposizioni, nell'equilibrio del codice di comportamento che vi è proposto, e nell'ampia

discrezionalità concessa all'abbate di tener conto della varietà dei soggetti e dei luoghi. La Vita S' Benedicti, inserita nel II libro dei *Dialogi* di Gregorio Magno, fornì un ulteriore supporto alla sua diffusione, offrendo la possibilità di legarla alla concreta esperienza di un uomo e di un ambiente.

L'ultimo aspetto del discorso di Cassiano che credo debba essere rilevato, perché indizio di un atteggiamento che rappresenta un nodo centrale - periodicamente riaffermato e riproposto e periodicamente rimesso in discussione - dell'esperienza monastica così come venne definendosi nei secoli successivi, è costituito dall'esclusivo concentrarsi di quei primi «monaci» sul problema della propria perfezione e della propria salvezza. É quanto emerge con chiarezza dallo svolgimento del suo racconto. La decadenza e la corruzione della Chiesa di Gerusalemme suscita come unica reazione la fuga, il solo problema che anima quei primi «monaci» è di conservare incontaminato il rigore antico, di preservarsi da quel «contagio». In un'altra pagina Cassiano definirà «illusione diabolica» la sollecitudine a convertire gli altri che induce ad abbandonare il cenobio: ciò che importa è la propria «correzione», irrealizzabile tra gli affanni quotidiani e nelle attività della vita mondana che l'opera di convertire e di guidare gli altri richiede.

L'impostazione di Cassiano è rigorosamente coerente all'interno della sua logica, impregnata, attraverso Origene ed Evagrio, di componenti neoplatoniche: non si può mettere a repentaglio la conquista di Dio che il cenobio offre per vantaggi e guadagni di minor conto perché pur sempre riguardanti creature. Non si trattava soltanto di una dottrina ecclesiologica, che restringe alla scelta monastica le possibilità di perfezione cristiana; ma anche di un'etica e di un'antropologia perché, in tale ottica, le condizioni di vita degli uomini si disponevano irrimediabilmente secondo una gerarchia di moralità e di meriti non suscettibile di spostamenti e di modifiche. E quanti si trovavano a vivere ai livelli inferiori della condizione comune non meritavano in fondo le cure e l'interessamento di coloro che avevano attinto al livello più alto.

Vi era anche in questa elaborazione, così aristocraticamente elitaria, una presa d'atto della realtà esistente, delle difficoltà della cristianizzazione, della crisi crescente che colpiva le strutture ecclesiastiche e civili? É possibile e forse probabile. Ma ciò avveniva al prezzo di una chiusura, prima che di una separazione, rispetto agli uomini e al proprio tempo; ed

insieme concludeva con la proclamazione di una propria superiorità di grazia che si irrigidiva in superiorità di stato.

Sono orientamenti, questi di Cassiano, che si rivolgono ad una realtà ancora in fase di lenta ed incerta costruzione, che intendono sostenere e corroborare una consapevolezza di condizione di vita ancora divisa tra spinte e motivazioni diverse. Divenendo parte integrante dell'ideologia del monachesimo nei secoli centrali del Medioevo - un monachesimo ben altrimenti solidamente costituito e socialmente riconosciuto rispetto a questi balbettanti inizi - essi diverranno occasione e tramite di orgogliosa rivendicazione di egemonia sociale ma anche di un contraddittorio e lacerante rapporto con la società e con la storia.

Non sono questi certo gli unici aspetti del lascito di cui il monachesimo occidentale è debitore alle esperienze religiose maturate nella società tardo-antica. É sempre tra il IV e il V secolo infatti, con la nascita stessa delle prime tumultuose esperienze anacoretiche e con il primo costruirsi di «modelli» di biografie monastiche largamente esportati (prima fra tutte la Vita S' Anton II di Atanasio) che viene a delinearsi quel nesso tra la figura del monaco, la «santità» personale e la fruizione di poteri carismatici e sovrannaturali, che costituirà un elemento fondamentale della religione medievale e del rapporto tra monastero e società. La venerazione, le forme di culto, la carica di attese e di speranze concentrate intorno alle tombe e ai sacrari dei martiri e dei confessori della fede si allargano a coinvolgere nuovi e più recenti testimoni e «amici di Dio», nuovi e diversi «atleti della fede».

Il processo dell'allargamento e della diffusione del culto dei santi non riguarda, è noto, anacoreti e monaci soltanto, perché comprende e ingloba anche altre personalità, soprattutto ecclesiastiche - i vescovi in primo luogo -, variamente sentite come personaggi carismatici e benefici in vita, e che per la loro riconosciuta santità possono prolungare e potenziare tali loro poteri anche dopo la morte. Ma con lo specifico coinvolgimento della realtà monastica, grazie al complesso di motivazioni e di spinte che ne fondavano la presenza nel tempo, esso subisce una svolta radicale. Da fenomeno religioso e sociale concentrato su figure ed esperienze definitivamente trascorse, che appartengono ad un passato più o meno lontano, e che solo attraverso i tramiti delle «reliquie», dei luoghi e della memoria cultuale, offrivano un rapporto e promettevano un intervento ausiliatore, esso si estende a personaggi e realtà che prolungano per dir così la loro presenza

fisica nel presente: non solo attraverso i gruppi di discepoli e le comunità che custodiscono il ricordo dei loro santi maestri, perché sono questi stessi uomini vivi, che, per la loro scelta così estranea alla misura degli uomini comuni, sono percepibili e possono manifestarsi in tutta la loro potenza rigeneratrice e salvifica.

Nel formarsi del culto dei santi l'intreccio di temi, spinte, suggestioni, diversi per provenienza e radici, è particolarmente complesso: la storia della santità e del suo culto è storia che si svolge a molteplici livelli anche se profondamente unitarie e comuni vengono facendosi le istanze e le attese che ne reclamano l'attualità e la presenza. Ma il processo che conta per capire i termini del costituirsi dell'ideologia monastica medievale è offerto dal rapporto, se non esclusivo certo privilegiato, che si viene stabilendo tra vita monastica e santità. Se il santo è un uomo che si è distinto per la pienezza della sua fede, per l'eccellenza della sua vita cristiana, per la ricchezza di grazie e l'ampiezza di poteri con cui Dio lo ha premiato, la lettura e l'interpretazione stesse che venivano date della vita monastica - unica forma autentica e piena di vita cristiana - suggerivano che solo per suo tramite le manifestazioni della santità potessero essere ancora presenti e attuali nella vita degli uomini.

Il perpetuarsi dei culti antichi, dei luoghi variamente resi sacri da tombe, e da segni, simboli e oggetti carismatici, si interseca così e si arricchisce di culti e di luoghi nuovi, e si prolunga nella vivente realtà dei cenobi, che non solo custodiscono la tomba, le «reliquie» e le memorie dei loro santi fondatori, ma sono centri essi stessi di vita santa, e perciò, per chi entra in rapporto e in contatto con essi, occasione di benefici, di grazie, di speranze di sollievo e di salvezza. *I Dialogi* di Gregorio Magno sono per la gran parte un'esposizione di signa e di virtutes di asceti, di fondatori di comunità monastiche, di monaci: in essi si manifesta così l'operante potenza di Dio nella storia, e tali segni attestano a loro volta, ad istruzione e ammaestramento di tutti, la bontà e l'eccellenza della loro vita. I monasteri diventano luoghi venerandi, che si annunciano terribili per i loro profanatori, ma garanzia e promessa di preghiere e di grazie per i loro benefattori. L'antico invito di san Paolo di soccorrere di aiuti materiali la comunità dei «santi» di Gerusalemme (Rom' 15, 25-27) si traduce in termini di attualità, nell'impegno a sostenere con offerte e donazioni di beni le comunità monastiche, come mezzo per condividere in qualche modo i loro meriti, per lucrare delle loro grazie. Si stabilisce così, attraverso questo

tramite - che fa del monastero, come centro di preghiera e di ascesi, una sorta di luogo di compensazione delle preghiere e delle penitenze che gli uomini comuni non possono compiere - un rapporto privilegiato tra sovrani, nobili e fondazioni monastiche, quel rapporto che sarà un fattore decisivo nell'espansione del monachesimo occidentale.

Il risvolto religioso e salvifico sorregge e giustifica in effetti l'eccezionale spinta alle fondazioni monastiche che anima dal VI-VII secolo re e potentes dell'Europa barbarica. Ma le finalità e gli interessi che sollecitavano tali iniziative erano assai più articolati e complessi non solo nella consapevolezza di alcuni intelligenti testimoni contemporanei ma probabilmente nel calcolo stesso dei loro protagonisti. Nella sua *Historia ecclesiastica gentis Anglorum,* Beda indica come conseguenza e attestazione insieme del sopravvenire di un tempo di serenità e di pace il fatto che molti grandi, insieme a gente di ogni condizione, deposte le armi, sottoponessero sé ed i propri figli alla disciplina monastica. «L'età futura vedrà quale sarà l'esito di tutto ciò». Con queste un po' misteriose parole egli chiudeva propriamente il suo lungo racconto: l'accento tuttavia resta nettamente ottimistico, in una globale prospettiva di affermazione della fede cristiana e di coinvolgimento della terra nell'esultanza del regno di Cristo. Ma in quegli stessi anni, in una lunga lettera ad Ecberto arcivescovo di York, Beda formulava un giudizio in apparenza radicalmente diverso sulla realtà e le conseguenze di quell'espansione monastica. Si trattava per lui di una grossa speculazione che i re precedenti e i vescovi avevano favorito: col pretesto delle fondazioni monastiche i grandi avevano ottenuto dalla corona enormi estensioni di terre, amministrandole poi in proprio e rendendole ereditarie insieme ai monasteri, riempiti con un reclutamento indiscriminato e perciò di bassissimo livello. Beda propone i suoi rimedi richiamando tra l'altro il dovere dei vescovi di controllare la vita dei monasteri: una questione allora del tutto ovvia e pacifica, se non ci fossero state le interferenze dei grandi, e che solo molto più tardi diverrà spinosissima per gli equilibri interni dell'istituzione ecclesiastica.

Ma soprattutto notevole è la lucidità con cui Beda analizza il processo generale di diffusione del monachesimo inglese, enfatizzato da interessi politici e sociali ben individuati e precisi: di tale meccanismo però egli mette in discussione solo alcuni esiti distorti, sui quali ritiene necessario intervenire. L'apparente contraddizione rispetto all'*Historia* si scioglie nella prospettiva diversa dei due scritti: rivolto al fare immediato, e su questo

bloccato, l'uno, ai tempi lunghi, ottimisticamente valutati in una visione complessiva, l'altro (Vinay). E tale diversità di giudizio è spia, nei suoi stessi limiti, di un atteggiamento che sarà di lungo periodo nella cultura monastica. Monaco egli stesso dall'età di sette anni, partecipe sino in fondo con profonda soddisfazione dei benefici religiosi, culturali e sociali che il monastero gli offre, e di cui la maggior parte degli uomini sono privi, Beda non sa e non può vedere che sono proprio tali caratteristiche delle fondazioni monastiche a incentivare quei meccanismi perversi di cui stigmatizza gli esiti. Insiste sulla scelta di povertà dei monaci, ma sembra ignorare i dati di fatto, vorrei dire originari, che in quel contesto fanno del monastero un centro privilegiato di ricchezza e di potere.

Parlare di una cultura dell'intenzione sarebbe forse dire troppo.

Ma resta il fatto che il giudizio sugli stessi atti muta di segno a seconda del fine che li anima; e che nell'ottica monastica la purezza di esso si misura sul rispetto portato agli «uomini di Dio». Non si tratta di fare del facile moralismo storiografico: ma di rendersi conto dei processi logici e strutturali che producono e giustificano la paradossalità di tale situazione che fa del monastero un possesso privato dei potentati laicali. W. Kurze ha giustamente insistito per spiegare il crescente appoggio che re e duchi longobardi offrirono all'espansione monastica dopo la loro conversione al cattolicesimo nel corso del VII secolo - sul complesso intreccio di considerazioni politiche ed economiche che favorirono tale scelta, trovando però nel «carattere elementare» della religione del tempo il loro elemento unificatore. La possibilità di conferire al territorio, attraverso le fondazioni monastiche, una qualche forma di organizzazione economica ed amministrativa meno precaria si salda ai vantaggi spirituali che in tal modo grandi e re confidano di poter conseguire.

É un meccanismo che, sia pure in tempi diversi, opera un po' in tutta l'Europa barbarica. Le «missioni» di monaci irlandesi ed anglosassoni che tra la fine del VI e l'VIII secolo invadono il continente trovano un notevolissimo supporto locale nell'appoggio dei sovrani - franchi soprattutto - e di Roma. Da Colombano a Bonifacio, in poco più di un secolo e mezzo, le fondazioni subiscono un incremento eccezionale. Luxeuil (590), Bobbio (613), Saint-Denis (650), Jumièges (654), San Vincenzo al Volturno (703-708), Reichenau (724), Fulda (741), San Gallo (750) sono nomi famosi che non devono però far dimenticare il fatto che ormai i monasteri si contano a centinaia.

Tale prima grande ondata monastica raggiunse il suo culmine nei decenni dell'egemonia carolingia. Con Carlomagno ed i suoi immediati successori la fondazione ed il possesso di un monastero divennero una prerogativa specificamente regale: nelle grandi abbazie regie o imperiali stuoli di monaci pregano Dio per essi ed assicurano alla loro opera la protezione celeste. Lo sforzo di dare una base anche culturale al proprio dominio incrementò ulteriormente le fondazioni monastiche; l'impegno a conferire loro una più salda e comune disciplina generalizzò l'adozione della regola di san Benedetto. Fu questo l'ultimo grande lascito dei secoli alto-medievali alla fioritura monastica successiva: il monachesimo occidentale è ormai, in età carolingia, nella sua quasi totalità, un monachesimo benedettino - pur nella persistente varietà delle sue applicazioni e traduzioni - che obbedisce ad una sua precisa logica di organizzazione e di impianto.

L'artefice principale di tale azione di inquadramento e di disciplinamento fu Benedetto d'Aniane, entrato già adulto nel monastero di Saint-Seine, presso Digione, dopo aver servito alla corte e nell'esercito di Carlomagno. Per questa sua opera, non senza qualche enfasi, è stato definito il secondo fondatore del monachesimo occidentale. In una realtà ancora largamente articolata e mossa egli legifera, precisa, organizza, amplifica e scandisce con esatta puntualità le ritualità della giornata, impone in qualche modo l'uniformità (Leclercq). Il suo costante disegno, come scrisse il suo discepolo e biografo Ardone Smaragdo, fu di realizzare all'interno della comune professione una comune prassi di vita quotidiana (consuetudo), nell'osservanza di un'unica e comune regola. Ma il suo successo sarebbe impensabile senza l'appoggio politico e l'imponente sostegno finanziario che soprattutto Carlomagno e Ludovico il Pio offrirono alle fondazioni monastiche, senza la iussio imperialis che impose ai monasteri di Francia e Germania l'adozione delle norme da lui proposte al sinodo di Aquisgrana dell'817 (Schmitz).

Sorgono allora vere e proprie «città sante» che vedono nascere, accanto al monastero, ampi agglomerati di tipo urbano, organizzati in quartieri e difesi dal proprio piccolo esercito di milites.

Saint-Riquer, nel Ponthieu, la cui costruzione fu compiuta nel 788, accoglie nel suo claustrum triangolare, segnato ai vertici da tre vaste chiese, almeno 300 monaci; intorno si sviluppa un borgo di circa 7'000 abitanti, disposti, a seconda dei loro mestieri e delle conseguenti prestazioni dovute

al monastero, nei diversi vici: accanto al vicus militum, che ne ospita un centinaio, vi è quello dei fabbri, dei tessitori, dei conciatori, dei calzolai, dei sellai, dei panettieri, dei tavernieri, dei vignaiuoli, dei mercanti, né mancano i servientes per omnia, uomini di fatica buoni a tutto fare (Hubert).

Non si tratta certamente di un caso isolato. Certe cifre, con il loro stesso carattere esclamativo, esprimono efficacemente tale eccezionale espansione: Lorsch dispone di 1200 milites a sua difesa, Anselmo, nei lunghi decenni del suo abbaziato a Nonantola, raccoglie attorno a sé oltre 1'000 monaci, Lobbes ha giurisdizione su 72 parrocchie. Le stesse formule pompose che, richiamando prestigiosi modelli - «altera Roma», «altera Aegyptus» - pretendono di definire questa nuova realtà monastica, attestano la notevolissima consistenza assunta allora da alcuni monasteri.

É una fioritura imponente che resterà presto interrotta. Grazie alle spinte e alle ragioni che la determinano si profila con chiarezza però, al suo punto culminante, nell'accentuato ritualismo introdotto da Benedetto d'Aniane, una modifica che sarà fondamentale per il modo stesso di essere della vocazione monastica. Il monastero non cessa di essere il luogo dell'ascesi e della penitenza individuale, del rifugio e della protezione dai feroci costumi di una società militare, ma diventa in primo luogo la sede della preghiera collettiva e pubblica di cui gli uomini e la società hanno bisogno per la loro stessa sopravvivenza. Vera e propria cittadella della preghiera esso adempie così alla funzione che è ritenuta fondamentale per l'interesse collettivo: adorare Dio, ottenere i suoi favori e le sue grazie, combattere l'inesausta presenza tra gli uomini dell' «antico avversario».

La crisi che colpì e travolse la costruzione politica dei carolingi, le distruzioni seminate anche tra i monasteri da Saraceni, Ungari e Normanni, infransero e spezzarono in molti casi la continuità delle fondazioni e imposero alle generazioni successive di ricominciare in qualche modo da capo, in un quadro di desolazione e di rovine: non interruppero però la continuità della memoria e della logica che favorivano, sorreggevano ed orientavano le fondazioni monastiche. Nella lenta opera di ricostruzione dell'autorità dal basso, che tra X e XI secolo conferisce all'Europa un volto nuovo, il monastero, sia promosso da un vescovo, da un signore o da un re, occupa un suo posto decisivo, che l'estrema debolezza delle strutture di inquadramento civile enfatizza ed amplifica. Latitanti le autorità centrali, profondamente scaduto il ruolo generale dei vescovi, invischiati nelle lotte dei potentati locali di cui essi stessi facevano parte, declinanti o in rovina le

scuole cattedrali, che della riforma carolingia erano state uno dei frutti migliori, il monastero offre il fascino di un modello alternativo all'imperante disordine e conserva nonostante tutto una capacità di formazione culturale e di organizzazione economica e civile del territorio che ne fanno il punto di partenza privilegiato per una lenta ripresa: ma il monachesimo che ne uscirà sarà per molti aspetti un monachesimo di uomini diversi, non solo assai più organizzato e compatto, ma con un suo atteggiamento esistenziale, con una sua consapevolezza, con una capacità di egemonia e di intervento, che lo differenziarono profondamente da quello di cui tuttavia era per tanta parte l'erede.

2. **Gli «aurea saecula»**

A partire dal X secolo le linee della ripresa monastica - delle rifondazioni come delle nuove fondazioni - si attuano, prima lentamente, poi con moto sempre più rapidamente accelerato, secondo lo schema già collaudato. Re e grandi signori soprattutto - ma non manca l'iniziativa o l'appoggio di vescovi e di papi - puntano sui monasteri come centri religiosi di preghiera, aziende agricole, sedi di espansione e di rafforzamento politico sul territorio. Nel riprendere e proseguire per proprio conto l'opera di fondazione di monasteri, divenuta, nel periodo carolingio, prerogativa regale, i titolari dei grandi principati territoriali, che si costituiscono sulle rovine dell'antico Impero, attestano l'altezza del loro rango e la potenza e l'autonomia ormai raggiunte. Ma la stessa complessa funzione delle fondazioni monastiche - in un contesto di autorità e di rapporti che si incrociano, si intersecano e si giustappongono, cercando nuovi spazi e nuovi strumenti di affermazione - suscita atteggiamenti e situazioni del tutto opposte, di signori, vescovi, milites che attaccano, spogliano, dilapidano i monasteri e i loro beni.

É un movimento pendolare, legato ai molti interessi che si concentrano attorno alle fondazioni e alla mancanza di solidi poteri centrali, provocando un costante riproporsi di tensioni e di conflitti che cronache e biografie monastiche illustrano con abbondanza di particolari per almeno due secoli. Ma la linea resta irresistibilmente ascendente, lungo un percorso non privo di contraddizioni ma capace insieme di battere strade nuove rispetto al passato. Si fa luce la consapevolezza di un progressivo decadere della disciplina monastica provocato dalla subordinazione del monastero ai poteri e agli interessi che lo circondano. Sono quegli stessi poteri ed interessi che

spesso lo fanno esistere, ma che non per questo risultano meno minacciosi per l'autonomia e la regolarità della sua vita. Da ciò, nel maturare di esigenze di riforma, la spinta crescente ad affermare una superiorità originaria e costitutiva del monachesimo e correlativamente la richiesta di una piena autonomia del monastero dal contesto politico ed istituzionale in cui si trova inserito. Le due grandi istanze di riferimento della «libertà monastica» diventano così il potere regio o imperiale da una parte, ricollegandosi in questo alla tradizione carolingia, e quello papale dall'altra.

Si tratta di poteri, nel corso del X secolo, in una fase di profondo oscuramento e di intrinseca debolezza: da questo punto di vista il riferirsi privilegiato ad essi dei primi centri del monachesimo riformato non resta senza incidenza sulla loro progressiva ripresa. Le prime esplicite teorizzazioni della Chiesa come unica grande diocesi di Roma provengono da monaci cluniacensi.

Ma tale monachesimo non si limita a questo. La necessità di difendersi dalle intrusioni e dalle ambizioni dei poteri locali provoca un movimento di concentrazione e di collegamento. I monasteri, lentamente, cessano di essere centri ciascuno a se stante, sottoposti alla giurisdizione del rispettivo vescovo diocesano e variamente soggetti alle sopraffazioni comitali e signorili, ecclesiastiche o laiche che fossero. Tendono a coalizzarsi intorno a un unico centro principale, articolandosi in grandi congregazioni che aspirano ad ottenere da Roma l'esenzione dalla giurisdizione dell'ordinario locale. Si crea così un moto centripeto: la congregazione attira nuovi monasteri, il suo rafforzamento accentua l'attenzione e l'interesse collettivo nei suoi confronti, le conferisce peso ulteriore nelle questioni e nelle vicende religiose e politiche.

Clamoroso ed esemplare è il caso di Cluny, fondato nel 910 dall'abbate Brunone con l'appoggio del duca Guglielmo di Aquitania, che nello spazio di poco più di un secolo diverrà l'ordo, l'ecclesia cluniacensis, raggruppando centinaia di monasteri in tutto l'Occidente, dall'Inghilterra all'Italia, e divenendo tra l'XI e il XII secolo la congregazione religiosa più importante ed autorevole della cristianità. Ma non fu un caso isolato: da San Vittore di Marsiglia a Vallombrosa, da San Benigno di Digione a Hirsau e a Gorze, da Camaldoli a Cîteaux, i grandi secoli dell'espansione monastica assistono ad un proliferare di solide congregazioni raccolte intorno ad un unico centro maggiore che dirama la sua influenza e impone le sue consuetudini fino a regioni lontane.

Tale massiccia presenza incide nel profondo della società ecclesiastica e civile, non solo con i suoi modelli e con i suoi stili di comportamento, ma anche travasando in misura crescente una parte del personale monastico nei ranghi della gerarchia - dei sei papi che si succedono nei cinquant'anni decisivi della lotta per la riforma, da Gregorio VII a Callisto II, solo l'ultimo non può vantare un'origine monastica; «episcopari monachos nostros nec novum nec admirabile nobis est», rileva non senza alterezza Pietro il Venerabile, difendendo nel 1138 l'elezione di un monaco cluniacense al vescovado di Langres dalle critiche di Bernardo di Clairvaux. Ad essa fa riscontro un possente sforzo culturale volto a riassumere e ad organizzare secondo i propri schemi tutto il complesso della vita associata. L'eredità patristica ed alto-medievale viene riletta e riformulata in termini di egemonia monastica: teologia, cosmologia, antropologia, morale e diritto si rimodellano a fondare e giustificare la preminenza dei monaci all'interno dei rigidi quadri sociali che suddividono e disciplinano la società. Ad un «mondo» nemico e da disprezzare, ad una storia irrazionalmente disposta in una sequela di violenze, miserie, catastrofi, si contrappone la cittadella monastica, sola realmente capace di dare un senso ed una prospettiva a quel mondo e a quella storia, perché unica piena risposta all'invito di Cristo, già proiettata alla realizzazione del compimento escatologico rappresentato dalla meta ultraterrena.

Lo schema gerarchico dei tre ordines in cui si suddivide la società - gli uomini della preghiera (oratores), gli uomini della guerra (bellatores), gli uomini del lavoro dei campi (laboratores) -, proposto dalla cultura ecclesiastica di tradizione carolingia, viene rielaborato e riadattato in ambiente monastico secondo una classificazione dei meriti che pone al vertice i monaci: «Tra i cristiani dei due sessi sappiamo bene che esistono tre ordini e, per così dire, tre livelli. Il primo è quello dei laici, il secondo quello dei chierici, il terzo quello dei monaci. Benché nessuno dei tre sia esente dal peccato, il primo è buono, il secondo è migliore, il terzo è ottimo» (Pl, 139, c' 463). Con riferimento alla parabola del seminatore e al diverso rendimento della semente di cui Cristo aveva parlato (Matth', 13, 8), Abbone di Fleury, abbate di Saint-Benoît-sur-Loire alla fine del X secolo, enuncia così l'idea di una diversa e ben precisa remunerazione che attende nell'aldilà i cristiani a seconda del loro stato di vita: ai monaci spetterà 100, 60 ai chierici e 30 ai laici.

Erano riflessioni e suddivisioni antiche e variamente applicate, che trovano in questo periodo la cultura monastica unanimemente schierata nella proposta di tale scala di valori. Non si tratta soltanto di una profonda sottovalutazione delle realtà profane, di un reale deprezzamento di ogni impegno che non abbia il chiostro come sua sede primaria e costitutiva, di uno schiacciante privilegiamento dello spirito sulla materia, dell'anima sul corpo, e perciò di un giudizio tendenzialmente negativo verso ogni condizione umana che non abbia la castità, o almeno il celibato, come suo connotato primario: non a caso, del resto - riflesso di atteggiamenti e scelte che rinviano alla psicologia del profondo -, la donna, nelle biografie e nelle cronache monastiche, quando non è la madre amorosa e preveggente di un santo o non si è fatta monaca, è per lo più una figura subdola e feroce, preda costante dei sensi e di una scatenata emotività, destinata a corrompere gli uomini allettandoli con i piaceri della carne. Gli uomini, la società e la storia vengono analizzati e ripensati in esclusivo riferimento al loro destino celeste, la vita sulla terra viene riplasmata e riproposta secondo le articolazioni e sul modello rigidamente gerarchico che si immaginano propri del cielo. Ma l'abisso tra cielo e terra resterebbe incolmabile senza il preambolo di paradiso che il cenobio offre all'esperienza storica degli uomini: a chi vi entra, per introdurlo fin da questa vita a gustare le dolcezze di quella futura, a chi ne resta fuori, per permettergli - grazie alla relazione concreta che egli può stabilire con quanti hanno avuto la grazia ed il merito di aver compiuto la scelta monastica - di poter sperare nonostante tutto nella salvezza futura. Il monastero è il luogo privilegiato in cui vita terrena e vita beatifica si saldano quasi senza soluzione di continuità, assicurando ai suoi abitanti quel passaggio, altrimenti così periglioso ed incerto, ma è anche la sede in cui le preghiere di chi vi abita possono garantire aiuto e sostegno a quanti, pur vivendo nel mondo, hanno fatto qualcosa per meritarsele.

I confini in realtà non sono così netti. Come in cerchi concentrici, intorno al monastero si raccolgono in condizioni e a livelli diversi quanti in vario modo e misura hanno un rapporto o un legame con esso. Per la gente di umile condizione o posta in difficoltà da troppo precarie situazioni di autonomia e sussistenza, quando non si limiti a richiedere più o meno saltuariamente assistenza o asilo, la strada è quella di «darsi» al monastero, spesso offrendo se stessi, la propria povera roba o la propria piccola terra, in cambio di protezione, aiuto e preghiere. Tale afflusso, in cui l'emergere più vistoso delle spinte materiali non può far dimenticare il complesso di attese

e di immagini che collega vasti strati della società al chiostro, inciderà in qualche modo sulla stessa famiglia monastica quando alcune congregazioni vallombrosana, cisterciense - istituiranno la figura dei conversi.

Con tale termine, ma usato di solito come aggettivo, si indicava originariamente il monaco divenuto tale in età adulta - un caso che sembra sempre meno frequente tra X e XI secolo, man mano che si accentua un reclutamento monastico nobiliare - contrapposto al nutritus, educato nel monastero fin dalla fanciullezza. Il nuovo istituto dei conversi designa invece i laici illetterati, accettati come monaci ma non ammessi nel coro, cui venivano richiesti i servizi più umili insieme ad assai più ridotte prestazioni cultuali. Si tratta di figure che sostituiscono di fatto i servi del monastero della congregazione cluniacense, ma che corrispondono anche ad un reclutamento monastico più ampio e socialmente differenziato. La persistente ricerca di protezione e sicurezza nell'ambito del monastero si intreccia con una nuova domanda religiosa che investe vasti strati della società. É difficile stabilire la consistenza di fenomeni come quelli attestati da Bernoldo di Costanza alla fine del secolo XI, di famiglie ed interi villaggi che per il desiderio di più rigorosa vita religiosa si organizzano in fraternitates legate al mondo monastico. La novità di certe forme di organizzazione e di vita riassume ed esprime tendenze di fondo persistenti e diffuse. É un'area ampia e ambiguamente definita che ruota intorno ai monasteri e che si configura in termini e con caratteristiche più nette e precise solo man mano che si salgono i gradini sociali. Le forme e i modi in cui re e grandi signori possono stabilire uno stretto legame con il chiostro risultano estremamente chiari. L'uso da parte loro di indossare l'abito monastico all'approssimarsi della morte manifesta con tutta evidenza la ricerca di una duplice garanzia in ordine al proprio destino ultraterreno: quella offerta dall'abito e dalla sepoltura monastica e quella derivante dalle preghiere dei monaci. A preoccupazioni simili risponde la pratica delle donazioni di rendite e di beni, che raccomandano i donatori alle preghiere dei monaci:

Onora i servi di Dio con le parole e con le opere; venera e aiuta soprattutto, per quanto potrai, i monaci, ministri di questa chiesa, signori e fratelli nostri; se ne avranno necessità soccorrili del tuo aiuto e del tuo consiglio. Concedi loro di buon animo i beni che mio padre ed io concedemmo loro per la nostra salvezza: che li posseggano in pace e tranquillità. Non cercare mai di diminuirli, né tollerare che ad opera dei

tuoi sudditi sia fatta loro violenza. Se ti sforzerai di essere il loro fidato sostegno, essi senza tregua pregheranno Dio per te (Pl, 188, c. 442 sg.).

Così, giunto ormai alle soglie della morte, il nobile Ansoldo, signore di Maule, dopo una vita avventurosa di viaggi e battaglie, raccomanda al figlio i monaci di St' Evroult, prima di indossare il loro abito e «poter finire la sua vita insieme ad essi, per conseguire in tal modo la promessa che Dio assicura ai suoi» (ibid').

É solo uno tra i tanti episodi analoghi raccolti con cura dal cronista cluniacense Oderico Vitale e che innumerevoli fonti diplomatiche e cronistiche ci attestano costume affermato e diffuso nella buona società del tempo. Il legame privilegiato e durevole di fraternità così stabilito trascorre senza interruzione dalla vita alla morte. Alfonso re di Castiglia ha beneficato abbondantemente la congregazione cluniacense - «ut neminem regum vel principum sive priscis seu modernis temporibus ei comparare possimus». Imponente è la serie delle prestazioni monastiche che egli è riuscito così ad assicurarsi - e sono prestazioni svolte contemporaneamente in suo favore ed in sua vece -: la recita intera di un salmo - «Exaudiat te Dominus» - all'ora terza; alla messa «maggiore» la recita della colletta «Quaesumus, omnipotens Deus»; il giovedì santo trenta poveri saranno chiamati alla lavanda dei piedi «pro eo», mentre il giorno di Pasqua sono cento i poveri che, sempre «pro eo», il camerarius avrà cura di sfamare; ogni giorno inoltre gli deve essere riservato un pasto in refettorio - «quasi si nobiscum epulaturus sederet» - e con esso, per la salvezza della sua anima, «tam in vita quam in morte», verrà mantenuto un monaco. Nella chiesa dedicata a san Pietro e a san Paolo, costruita con i suoi contributi, gli viene concesso un altare dei più importanti dove una messa quotidiana impetrerà la sua salvezza eterna. Tali prestazioni, cui sarà resa partecipe anche la regina sua moglie, andranno moltiplicate dopo la sua morte, con messe di suffragio, preghiere corali, molteplici refezioni ai poveri, la concessione, nel giorno del suo anniversario, di un pranzo più abbondante ai monaci (Pl, 159, c. 945 sg.).

Si tratta di un quadro certamente eccezionale, che per la sua ampiezza trova pochi altri riscontri simili. Ma non è affatto eccezionale il tipo di legame e di rapporto tra monaci e loro benefattori che tale quadro mette in luce: prese singolarmente le opere compiute a favore o per conto di Alfonso vengono di volta in volta riproposte e ripetute per l'uno o per l'altro dei

grandi e meno grandi signori laici che hanno beneficato, favorito o protetto quel dato monastero. Libri vitae, libri memoriales, necrologi, obituari, libri confraternitatum, libri sepulcrorum, attestano con larghezza questa associazione ai benefîci della preghiera e della carità monastica che coinvolge e lega tra loro i monaci dei diversi cenobi ed insieme i loro benefattori.

La vita interna del monastero ed il suo ruolo assumono così, rispetto alla società, una dimensione eminentemente cultuale e di assistenza, la parte riservata alla liturgia nella giornata monastica si dilata, soprattutto nella congregazione cluniacense, in modo particolarmente accentuato. Lo stesso reclutamento monastico, che si attua ormai prevalentemente, generalizzando un uso già instauratosi nell'alto Medioevo, con fanciulli in giovanissima età, trova in tali funzioni la sua motivazione specificamente religiosa: perché l'offerta a Dio di un proprio figlio da parte dei genitori, spesso compiuta unitamente ad un certo numero di sostanze per permetterne l'educazione e il mantenimento, assicura loro in modo tutto speciale una presenza amica nel «santo collegio» dei monaci e perciò un veicolo privilegiato di preghiere e di suffragi.

Le garanzie per l'aldilà si saldano strettamente, fanno un tutt'uno, con i concreti vantaggi fruibili fin dal presente. Alle preghiere si accompagnano le competenze, gli appoggi, gli aiuti concreti che la potenza e la cultura dei monaci, come il loro prestigio e la loro autorevolezza, sono in grado di fornire ai loro benefattori. Guglielmo di Normandia, dopo la conquista dell'Inghilterra, attinge alle comunità dei monasteri da lui fondati e beneficati per rinnovare l'episcopato del regno, ma ricorre anche a personale monastico per organizzare una più sapiente e oculata amministrazione dei beni della corona (cfr Pl, 159, c 817d-818a).

Il conte Teobaldo, uno dei signori più potenti di Francia, è noto a tutti per i grandi benefîci da lui resi all'incipiente congregazione cisterciense e per l'amicizia che lo lega a san Bernardo. Ma quando le armi del re si volgono contro di lui ed egli si trova in gravissime difficoltà, non manca chi ironizza sulle sue passate larghezze, inutili ad armare un esercito: invece di cavalieri e balestrieri aveva monaci e conversi!

Né quelle preghiere parevano servire un gran ché: per poterlo salvare, osservò sghignazzando un vescovo, cui il realismo dell'arte di governo aveva evidentemente insinuato una vena di scetticismo, Dio dovrebbe

rendersi manifesto, e imbracciare una clava e non risparmiare i colpi: «ma finora non ha fatto niente di tutto ciò».

Nel racconto apologetico ed edificante dell'agiografo san Bernardo risolve la situazione, non soltanto con le preghiere, ma con un intervento attivo, che pacifica i contendenti e libera Teobaldo dal pericolo (Pl, 185, c. 328 sg.). Al di là di ogni pia enfatizzazione, le tracce di suoi decisivi interventi nelle contese politiche sono troppo frequenti, e troppo concordi le attestazioni, perché possano essere minimizzate.

San Bernardo è indubbiamente una figura di eccezione, ma tale ruolo di abbati e monasteri si ripropone costantemente lungo l'arco di almeno due secoli. Non è certo un caso che sia Ugo, il grande abbate di Cluny, a sedere a Canossa accanto a Gregorio VII, come attivo protagonista dell'assoluzione/riconciliazione di Enrico IV; e che a lui il vecchio imperatore, fuggiasco e perseguitato dal figlio, si rivolga per ottenere conforto e sostegno. Sono fatti noti, come è nota la funzione di consiglieri, mediatori, pacificatori, di attivi anche se defilati protagonisti delle grandi questioni del tempo, di uomini come Romualdo, come Guglielmo di Volpiano o Desiderio di Montecassino, come Guglielmo di Hirsau, o Sugero di Saint Denis o Pietro il Venerabile, grandi e campeggianti figure di un monachesimo che conta in realtà una miriade di attori talvolta solo apparentemente minori che si muovono nella stessa direzione e con gli stessi intendimenti.

Sono un prestigio, un'autorevolezza, una forza di decisione che non si saprebbero comprendere appieno senza tener conto del fascino che quelle figure erano in grado di ispirare. Non credo si tratti soltanto dell'aureola di santità, della fama di disinteressato rigore che le circondava. L'impressione è di uno spessore di personalità, di una sapienza di introspezione e di analisi, di una capacità di distaccato realismo nella lettura dei moti dell'anima, che rendono in qualche modo quei monaci superiori agli altri, che attestano in loro, verrebbe di dire, la presenza di un impasto umano, di un livello di maturazione, assenti altrove. Non è un terreno agevole da percorrere e da indagare. Né ci si può limitare, è chiaro, a riferirsi alla forte consapevolezza di sé che anima la cultura monastica. La mancanza di una documentazione che non abbia in essa la sua origine complica indubbiamente la ricerca. Eppure molti indizi marginali sorreggono e suggeriscono tale impressione, se si batte la pista offerta da quell'incontrastato dominio della parola che è loro esclusivo appannaggio.

Sono tante piccole tessere, forse in sé irrilevanti, ma che nell'insieme offrono un quadro eloquente di agilità mentale, di sottigliezza di interpretazione, di acutezza di ottica, tali da configurare la statura reale del loro modo di essere e di operare. É l'icastica dichiarazione con cui Ugo di Cluny sa giustificare se stesso di fronte al concilio di Reims del 1049 dai sospetti di aver brigato bassamente per ottenere la promozione all'abbaziato - «La carne certo la volle, la mente e la ragione la respinse» (Pl, 159, c. 865d) -; o la mordace ironia con cui Sugero, in pochi realistici tratti, ritrae i membri dell'altezzosa ambasceria imperiale venuta in Francia a trattare con Pasquale II; la corpulenza vociante del duca Guelfo, lungo e largo in modo incredibile, l'insinuante piacevolezza del vescovo di Treviri, esperto nel parlare solenne, e tutti «così tumultuanti che sembravano mandati più ad incutere paura che a ragionare pacatamente» (Vita Ludovici Grossi regis, IX). É la dolente e disincantata consapevolezza con cui lo stesso Sugero commenta gli atroci tradimenti che costellano i rapporti familiari della feudalità del suo tempo: «La rarità della fede fa sì che più sovente si renda male per bene piuttosto che bene per male: questo è divino, l'altro non è né divino né umano: e tuttavia si fa» (ivi, XVII); è la sottile individuazione in una lettera di Pietro il Venerabile di quelle zone oscure dell'anima che restano incomunicabili anche agli amici più cari (Ep' 54), o l'equilibrata saggezza di Bruno, il fondatore della Chartreuse, che conosce l'importanza di una natura amena per riposare lo spirito stanco dalle meditazioni e dalle veglie. La vigoria intellettuale e l'esuberanza emotiva vanno di pari passo con una sapienza di scrittura che sa esprimere e sfumare sensazioni, scarti, attenzioni sottili e segrete. É un aspetto dell'universo monastico che meriterebbe di essere indagato sistematicamente perché componente essenziale - tutto lo fa credere - di quell'egemonia che esso seppe esercitare sui suoi contemporanei.

Opera di mediazione, di pacificazione, di orientamento dunque, come caratteristiche fondamentali della presenza monastica in rapporto ai poteri del secolo, quasi a cercare di tradurre anche al di fuori dell'isola claustrale quella realtà di pace, e di comunanza fraterna e ordinata, che resta uno dei suoi valori più tenacemente perseguiti.

Ciò non vuol dire tuttavia che quei monaci e quei monasteri non siano schierati, né che il loro coinvolgimento nelle vicende della storia resti limitato ad un ruolo di arbitri al di sopra delle parti. La realtà monastica costituisce una presenza troppo corposa e articolata perché non diventi

anche pedina importante e spesso decisiva nelle lotte per la ridistribuzione del potere, così come la consapevolezza di sé e del significato esistenziale e simbolico del proprio stato è tra i monaci troppo alta perché non rivendichi il diritto del giudizio profetico e risolutore sulle azioni degli uomini. Le aggressioni e le manomissioni perpetrate a danno della vita e dei beni monastici da milites indisciplinati e in cerca di fortuna o da signori spregiudicati e ambiziosi sono immancabilmente giudicate dalla cultura monastica come frutto di cieca violenza e di diabolica malvagità. L'esito più consueto di tali vicende comporta per il reo, nelle cronache monastiche, disgrazie e castighi ad opera di Dio o per mano degli uomini, braccio armato, in questo caso, dalla giustizia divina. Pietra di paragone della religione, dell'onestà e della giustizia altrui, il monastero pretende di restare isolato e superiore rispetto all'intreccio e alla contrapposizione di interessi e di ambizioni che dividono e lacerano la caotica e fermentante società feudale di quei secoli. Ma resta in realtà pedina e strumento essenziale di strategie familiari, come dell'organizzarsi di consorterie e di potentati, come del formarsi e disporsi di gruppi e fronti variamente contrapposti nelle grandi lotte politiche e religiose del periodo, a segnare la forza e il prestigio raggiunti ma anche tutti i condizionamenti che accompagnano e favoriscono la sua espansione ed il suo sviluppo e pesano su di essi.

Non basta tuttavia fermarsi a tali rilievi e a tali constatazioni per cercare di capire la posizione occupata dal monastero nel contesto politico e religioso del suo tempo, come per penetrare ed intendere la complessa realtà umana che anche per questo trovò in esso espressione e spazio. Non vi è deformazione maggiore di una lettura univoca e unimotivazionale dei grandi fenomeni sociali. E tale indubbiamente, soprattutto tra X e XII secolo, fu l'universo monastico: un universo che fin dal suo reclutamento, tutto o prevalentemente di giovanissimi - le vocazioni adulte, per la gran parte di questo periodo, sembrano, come si è detto, l'eccezione, quantomeno per i quadri monastici di origine nobiliare -, si pone in termini di percorsi esistenziali separati, quasi a costituire una realtà che pretende in qualche modo di restare chiusa e impermeabile alla memoria e alle esperienze consuete degli uomini comuni. La giustificazione della sua vocazione è in termini di scelta di perfezione, che sa e vuole misurare con piena consapevolezza tutto l'abisso che lo separa dal resto dell'umanità: è la fondazione di un'élite, cosciente di sé, che ritiene di svolgere un compito decisivo e insostituibile per il destino ultraterreno di tutti e che per questo

non può non rivendicare, in costante tensione con la prospettiva originaria di fuga e di abbandono del mondo, una posizione di preminenza, di giudizio, di orientamento se non di direzione, sul proprio stesso presente storico.

Ma l'universo monastico non è formato soltanto da uomini che per la loro scelta, per il loro percorso, per la loro stessa memoria individuale, si caratterizzano in termini di diversità e di opposizione rispetto al mondo che li circonda; perché tale diversità e opposizione si traducono e si esprimono in una quotidianità di azioni, atti e ritmi, sottratti ai tempi e alla misura comuni, danno vita ad uno stile, come a gesti, atteggiamenti, gusti e sensazioni che si qualificano come un insieme compatto e coerente offerto alla venerazione e alla contemplazione ammirata degli altri ma non suscettibile - almeno nel suo dover essere - di comunicazione e di interscambio reali con la società circostante. La scomposizione di tali elementi, l'individuazione degli equilibri spesso tormentati e difficili che li compaginano, offrono un'ulteriore strada per penetrare più profondamente tale realtà, per coglierne i processi di crescita e di evoluzione, come le radici delle sue crisi e le ragioni del suo lento ma irresistibile ridimensionamento; per cercare di meglio avvicinare insomma quello che con espressione non del tutto felice è stato definito, storicamente, il «mistero monastico»: se con «mistero» non si intenda evidenziare i limiti di conoscenza e di giudizio contro i quali lo studioso di storia cozza inevitabilmente nel suo lavoro.

3. Il sistema monastico e la sua crisi

Desiderio di Dio, di profumo e pregustazione di cose eterne, la scelta monastica reclama un rapporto privilegiato con l'assoluto.

L'insegna è quella della rinuncia al mondo, a tutto ciò che è transitorio, è l'elezione della «povertà volontaria» come espressione della sequela Christi. Il tema del dono totale di sé, l'unico che può essere fatto a Cristo e che rimane pur sempre totalmente inadeguato rispetto alla incommensurabile grandezza del suo sacrificio, costituisce una costante della riflessione ascetica ed offre il supporto alle espressioni più alte della vita cristiana: ma il suo concreto configurarsi si attua nei termini che di volta in volta i criteri e le esperienze della cultura e della storia sono in grado di suggerire. «"Ecco noi abbiamo lasciato tutte le cose ed abbiamo seguìto te...". Queste le parole suasive della povertà volontaria, che hanno

generato i monasteri, che hanno riempito i chiostri di monaci, che hanno popolato di anacoreti le foreste» (Pl, 144, c. 549). É una dichiarazione di Nicola di Clairvaux, il segretario di san Bernardo, che riassume brevemente e nei termini più tradizionali la motivazione di sé con cui il monachesimo spiegava se stesso e la propria vocazione. Ma quelle formule non bastano tuttavia ad esprimerne e a spiegarne il concreto percorso, ignorano i condizionamenti sociologici e culturali che lo fanno sussistere in quel modo e non in un altro, né chiariscono i processi di acculturazione che suggerivano di realizzare così e secondo quei determinati criteri la volontà della sequela: perché essa si attuava in un contesto e secondo un'accezione che ricavava dal quadro della tradizione regolare e all'interno di gerarchie sociali rigidamente costituite le sue ferree modalità di applicazione. E quella «povertà» perciò non ha nulla in comune con la condizione priva di mezzi e di beni, scarsa di garanzie e destituita di ogni potere, che caratterizza i poveri del secolo. É piuttosto abbandono della società profana e delle sue sedi abituali, rifiuto della sua quotidianità e delle sue prospettive, scelta di una disciplina individuale di ascesi e di obbedienza, privilegiamento della ricerca di Dio nella preghiera e nella contemplazione, ristabilimento di un ordine e di una scala di valori sconvolti e manomessi dal peccato e dalle ricorrenti insidie di Satana: «Lontani dai tumulti delle liti eludono con pazienza le ingannatrici incantazioni dei demoni. Assidui nella Scrittura, primi nell'obbedienza, fervidi nella carità, contemplano dal vestibolo i godimenti della città beata» (Pl, 144, c. 901). Secondo tale prospettiva la questione non sta nel rinunciare agli strumenti e ai mezzi offerti dalla storia e dal lavoro degli uomini, ma nel saperli usare in funzione esclusiva dell'affermazione e del raggiungimento del proprio fine ultimo. La potenza e la ricchezza dei monasteri, la opulenta grandezza delle loro chiese e lo splendore del loro culto, l'ampiezza delle loro foresterie, opportunamente disposte e distinte nelle loro diverse parti per accogliere i poveri pellegrini ma anche per poter degnamente ospitare i grandi della terra, le centinaia di uomini che dissodano i loro campi dopo che l'invito a lavorare di Benedetto si è tradotto in altre più nobili attività, gli stessi interventi dei monaci nelle vicende e nei contrasti della società ecclesiastica e laica, rispondono a tale logica e pretendono insieme di non intaccare quel rifiuto e quella rinuncia di fondo che stanno alla base della loro vocazione. Il monastero, da questo punto di vista, con tutta la corposa e massiccia fisicità delle sue chiese e dei suoi chiostri, con le schiere dei suoi monaci

raccolti in preghiera o ripiegati a percorrere incessantemente i misteri della parola di Dio, rende visibile e concreta nella storia la realtà di una natura umana sottratta ai disordini e alle violenze del peccato, creando isole di ordine e di «razionalità» in una società che senza di esse resterebbe preda della sovversione provocata dalle costanti incursioni del maligno.

Tra le «similitudini» di Anselmo di Bec, raccolte amorosamente dal suo discepolo Eadmero, ve n'è una straordinariamente espressiva di tale ricerca di sicurezza e di protezione che si condensa e si concentra nella cinta monastica. É la storia di un re possessore di un borgo: in esso un castello, munito di un valido mastio, è capace di resistere ad ogni assalto; attorno, numerose sono le case, alcune solide, altre meno. Questo re ha un potente nemico: le sue frequenti scorrerie trovano facile preda in tutto ciò che resta fuori del borgo; ma spesso egli riesce a penetrare anche al suo interno, occupa le case meno munite, ne cattura gli abitanti. Solo il castello, chiuso ad ogni rapporto con l'esterno, sordo alle richieste di aiuto, resta inaccessibile a quegli attacchi, offre piena ed assoluta sicurezza a quanti in esso hanno trovato rifugio. Facile ed evidente la morale dell'apologo: Quel re è Dio, che ha guerra costante con il demonio. Nel suo regno egli ha il cristianesimo; nel cristianesimo il monacato; al di sopra del monacato vi è soltanto la vita degli angeli. Nel cristianesimo alcuni sono forti nella virtù, molti i deboli. Ma nel monacato tanta è la forza e la sicurezza che se qualcuno, rifugiandosi in esso, si sarà fatto monaco e persisterà nella sua scelta senza ritornare indietro, mai potrà subir danno dal demonio. Tutte queste cose Dio le ha sotto la sua potestà. Ma il suo nemico, il diavolo, è di tanto potere, da poter rapire, senza incontrare resistenza, tutti gli ebrei e i pagani, che trova al di fuori del cristianesimo, sprofondandoli nell'inferno. Spesso penetra all'interno dello stesso cristianesimo, viola con le sue tentazioni coloro che trova deboli, e ne conduce prigioniere le anime abitatrici dei corpi. Anche se a malincuore abbandona invece, non riuscendo averne ragione, coloro che sono forti e ben difesi. Contro il monacato non è in grado di muovere nessun attacco né di far del male a coloro che si sono fatti monaci, salvo che non ritornino al secolo col corpo o con la mente o per un qualche affetto verso i propri consanguinei (Pl, 159, c. 647 sg').

Sarebbe agevole ritrovare nell'agiografia e nella letteratura monastica una miriade di esempi apparentemente contraddittori al senso di tali

immagini: di monaci cioè costantemente attaccati e oppressi dalle tentazioni del maligno. Ma il punto evidentemente non sta qui. Anselmo - come del resto quegli agiografi e scrittori intende soprattutto suggerire l'idea di un'invincibilità che è propria dello stato monastico, ed insieme insinuare, ricorrendo a figure e a situazioni consuete nella vita del tempo, la consapevolezza della propria forza e del proprio statuto privilegiato rispetto agli altri mortali. La vocazione monastica realizza individualmente, e nella misura più completa, la chiamata e la prospettiva che sono rivolte a tutti gli uomini; ma anche pretende di incarnare, salvaguardando il destino ultraterreno di chi ad essa risponde, ciò che vi è di più profondo e originario, anche se troppo spesso obliterato e dimenticato, nelle loro segrete aspirazioni.

Certo, essa è un fatto di elezione e di grazia che riposa nella volontà misteriosa di Dio - la predicazione monastica insiste con forza su tale aspetto -, ma è anche occasione speciale di elezione, sede unica per la formazione di uomini superiori, dotati di strumenti e possibilità intellettuali e di espansione umana che sfuggono al possesso ed alle capacità degli altri. Non è un caso che dei sette doni dello Spirito Santo, l'intelletto e la sapienza, che ne costituiscono l'apice, siano ritenuti esclusivo appannaggio della vita contemplativa, propria appunto dello stato monastico: l'uno che permette di intendere il perché dei precetti divini e della gratuità che si richiede alle nostre opere buone, l'altra che rende saporoso e dolcissimo ciò che la ragione ha capito, e fa sì che per solo amore di rettitudine si segua ciò che con l'intelletto si è compreso debba essere seguito (Pl, 159, c. 681). É una superiorità di statura intellettuale e morale che risulta onorata e riconosciuta e che trova, allora, nel monastero soltanto la possibilità di una piena attuazione. Gerberto, sullo scorcio del X secolo, è conteso da re, da imperatori e da papi, ma la sua cultura è il frutto di un faticoso tirocinio attraverso i grandi e decaduti monasteri dell'Occidente alla ricerca di nuovi libri e di nuovi maestri. Quando Lanfranco, divenuto arcivescovo di Canterbury dopo essere stato abbate di Bec e di S' Stefano di Caen, si recò a Roma, il papa Alessandro II, nel riceverlo, si alzò in piedi, suscitando non poco stupore in quanti conoscevano le regole romane di comportamento: «É un onore che rendiamo non all'arcivescovo, ma che dobbiamo al maestro dei nostri studi» (Pl, 159, c. 352 sg.).

La scelta monastica è anche una scelta di cultura e di conoscenza, rappresenta per i figli della nobiltà l'unica alternativa reale offerta al

mestiere delle armi, e non è un caso che tutte o quasi le biografie monastiche di questi secoli mettano in luce la ripugnanza del proprio eroe per gli esercizi e le violenze cavalleresche e la sua irresistibile vocazione originaria alla lettura, alla meditazione e alla preghiera. La vocazione alla santità va di pari passo con la vocazione alla cultura. Colombano può ancora ritirarsi dal mondo per difendere così una cultura già acquisita (Vinay), ma quattro/cinque secoli dopo solo ritirandosi si può sperare o pensare di acquisirne una.

Non dobbiamo ingannarci però sul concetto di «vocazione»: ciò che per pochi è una scelta consapevolmente e individualmente maturata in età adulta, è per la maggior parte l'avvio su di una strada che si realizza ad opera e per decisione altrui; è l'esito di una vocazione per dir così oggettiva, che i gruppi dirigenti impongono ad un certo numero dei suoi membri per rispondere a bisogni religiosi e sociali che sono collettivi pur restando estranei alla portata dei più. La consuetudine allora prevalente, da parte di nobili e cavalieri, di affidare al monastero i propri figli ancora in tenera età perché siano avviati allo stato monastico risponde anche alle necessità di un lungo tirocinio educativo che solo in quella sede trova tradizioni e strumenti per poter essere attuato. Ma è frutto anche - lo si è già rilevato - dell'idea di una solidarietà profonda che lega e compagina l'umanità intera in ordine tanto alla sua vita terrena che ai suoi destini futuri, richiedendo la costante compresenza di funzioni e compiti diversi, che tutti devono essere coperti ed attuati. Chi vive nel cenobio sa di aver bisogno degli uomini del secolo, che gli forniscono vitto, vestiti, abitazione, difesa; e sa dunque che la sua vita spirituale («spiritualis conversatio») non è condotta solo per sé ma va riferita anche a quanti gli assicurano tali «supplementa». Allo stesso modo «coloro che sono posti negli affari mondani» devono essere ben consapevoli di avere estremo bisogno della preghiera degli «uomini spirituali»: «per non rischiare, premuti come sono tra le delizie, gli affanni, gli innumerevoli pericoli della vita presente, di restare privati della gloria della salvezza eterna» (Pl, 146, c. 121b-C).

É un equilibrio religioso e sociale solo apparentemente pacifico e stabilizzato. Le tensioni e le contraddizioni, connaturali al sistema stesso che lo pone in essere, nascono all'interno del monastero, come tra il monastero e la società circostante. Hanno le loro radici nel suo sistema di reclutamento, nei suoi metodi di formazione, nella sua stessa consapevolezza di rappresentare, isolandosi dal mondo, la via regia della

salvezza; ma rinviano anche alla sua pretesa di incarnare la vita cristiana perfetta battendo le strade, e secondo un modello di comportamento e di relazioni, predisposti da una lunga e complessa evoluzione, che aveva progressivamente concentrato nel monastero attese e domande originate da altri bisogni e da altre esigenze.

Per molti, lo si è già ricordato, il monastero non è il punto d'approdo di una scelta iniziale personale: entrati nel chiostro per volontà dei loro parenti essi devono diventare lentamente monaci; devono accettare di costruirsi e disporsi secondo un modello di vita che ha la conquista dell'assoluto come sua unica ragione di essere; devono sperimentare su di sé, superandola, quella lacerante e dolorosa condizione che già Colombano enunciava in tutta la sua paradossalità come costitutiva dell'uomo preoccupato del suo destino eterno: ossia dover odiare ciò che vede e non poter avere concreta esperienza di ciò che gli è necessario amare (Instructio III, 3).

Anche per questo la pedagogia monastica si costruisce per tanta parte sul tema della fedeltà e dell'irreversibilità: fedeltà al proprio stato, irreversibilità del cammino di perfezione una volta intrapreso. Si tratta di una fedeltà e di una irreversibilità che se comportano e richiedono, com'è ovvio, un consenso ed una partecipazione della volontà individuale, sussistono però in qualche modo anche al di là di essa, operano per dir così nel fatto oggettivo della permanenza all'interno del monastero, che in tale prospettiva si conferma esso, in quanto tale, luogo e occasione di salvezza.

Sono a questo riguardo significative alcune considerazioni che Pietro il Venerabile, l'ultimo grande abbate di Cluny, oppone al rimprovero dei cisterciensi di accettare i novizi senza attendere il periodo di prova previsto dalla regola: a nessuno, che la richieda, deve essere rifiutata o ritardata la via di salvezza, assumendo un atteggiamento aspro e severo che potrebbe indurre a restare nel mondo al seguito di Satana. Non procrastinare l'accettazione dei novizi è frutto di tale persuasione, che sa che il bene va dato anche a coloro che non lo vogliono. Capita spesso infatti che, dopo un certo tempo, taluni, che pur si erano sottoposti al giogo monastico, oppressi da tentazioni o da tristezze, ritornerebbero alle sozzure del mondo che avevano lasciato se non sapessero di non poter trasgredire al passo compiuto senza dannarsi in eterno: «e se talvolta presumono di fare ciò, in seguito però, spinti da tale timore, ritornano al proprio ovile e, poiché sanno di non potersi salvare altrimenti, volenti o nolenti mantengono ciò che hanno promesso» (Ep' 28).

I cisterciensi criticavano tale impostazione e molti altri aspetti della vita cluniacense: promuovendo le vocazioni adulte miravano anche a recuperare le componenti penitenziali e laboriose della scelta monastica. Ma anche in essi opera largamente - nella persuasione che il monastero rappresenta la via regia della salvezza - la tendenza a raccogliere e ad accettare in esso, non lesinando sollecitazioni e pressioni, quante più reclute è possibile. L'ansia per la salvezza altrui si traduce in una forte spinta monastica.

Bernardo di Clairvaux è per tanti aspetti un personaggio fuori dal comune, estremo nei suoi slanci e nelle sue durezze, tagliente e consequenziario come pochi nel suo esclusivismo monastico e nella sua proposta di vita angelica, che solo la lunga esperienza di governo riuscirà in parte a mitigare con gli anni. Ma la storia della «conversione» sua e dei suoi resta significativa ed emblematica di atteggiamenti diffusi nella cultura monastica, anche se portati in qualche modo all'estremo. Egli non si appaga della sua scelta individuale che, ventenne o poco più, lo spinge verso Cîteaux: lavora, preme e tempesta per essere seguito da tutti i suoi, padre, zii, fratelli e cugini, e anche per le sorelle è il chiostro la prospettiva cui le indirizza. Tratta come diabolica adescatrice l'unica, già sposata, che gli resiste, finché non la piega alla sua volontà, convincendola a condursi in modo da strappare al marito il consenso alla propria monacazione (Pl, 185, c. 244 sg.). Non vi è intervento, preghiera, minaccia cui non ricorra, non vi è occasione che non cerchi di sfruttare pur di raggiungere tali intenti. Il buon biografo forza indubbiamente i toni, ma rende efficacemente l'idea di tale zelo travolgente: «le madri nascondevano i figli, le mogli rinchiudevano i mariti, gli amici allontanavano gli amici: perché lo Spirito Santo dava alla sua voce tale impronta di virtù che a mala pena vi era qualche legame affettivo che potesse resistergli» (Pl, 185, c. 235c-D). Non diversamente Romualdo, più di un secolo prima, ansioso della salvezza altrui, aspirava, secondo il racconto di Pier Damiani, a «convertire tutto il mondo in un eremo».

L'eccezionale espansione monastica di quei secoli presenta indubbiamente - lo si è rilevato più volte - anche altre spinte e motivazioni. Qualche attento e smaliziato osservatore contemporaneo non ha esitato, tra XI e XII secolo, a collegarla anche all'avvertito bisogno di porre un argine ad una crescita demografica troppo rapida rispetto alle risorse disponibili. Ma non credo si possa sottovalutare questa ricorrente forma di pressione e di coazione psicologica che solo nel chiostro sa indicare l'autentica via

cristiana di penitenza e di riscatto alle proprie debolezze e colpe, che in esso soltanto individua un'alternativa reale all'irrazionalità di una società violenta e feroce, che fa, di chi lo abbandona, un essere disperato votato alla dannazione eterna.

Gli esiti esistenziali e psicologici di tali criteri e di tale impostazione non sono facili da misurare. Non potremo mai decidere quanto la lunga crisi di Othlone di S. Emmeramm - che giunge a dubitare dell'esistenza di Dio sentendo così svuotata di senso quella sua vita rinchiusa fin dalla giovinezza tra le mura del chiostro sia il frutto di un percorso tutto suo o non rappresenti piuttosto uno dei rari casi in cui vicende e problemi assai più diffusi e comuni sono stati tradotti in un drammatico racconto esemplare: che sia proprio così lo farebbe credere la sua stessa decisione di scriverlo, ad ammaestramento ed aiuto dei suoi confratelli.

Ma anche altri indizi segnalano la presenza di elementi di inquietudine e di disagio collegati alla stessa complessa realtà del monachesimo. Il suo sistema educativo si presenta esclusivamente finalizzato alla contemplazione di Dio, alla profonda assimilazione della sua parola attraverso la costante e ripetuta rilettura (meditatio e ruminatio) della Scrittura. In questo contesto la presenza degli autori dell'antichità pagana si giustifica solo in funzione della formazione linguistica e letteraria dei monaci: non ha, in tale impianto, autonomia e consistenza proprie. Ma ciò che vale in linea di principio non sempre vale di fatto. La concentrazione nel monastero di ogni possibilità di vita culturale e la contemporanea pretesa subalternità di ogni valore ed esperienza umani al proprio sistema teologico e spirituale provocano scarti e contraddizioni sotterranee le cui tracce emergono sporadicamente alla luce. Spie più o meno mascherate o esplicite attestano lo scarto emotivo, la ricerca di un'alternativa fantastica e umana che poteva esprimersi in quelle letture finalizzate all'apprendistato scolastico, rompendo, e sia pure a livello meramente individuale, il compatto sistema cui quel mondo si riferiva e sul quale pretendeva di fondarsi.

Si tratta del resto di una realtà di cui i riformatori monastici non mancano di mostrarsi consapevoli. Non era certo un caso se il capitolo cisterciense del 1199 ritenne di dover prescrivere che i monaci che avessero composto versi fossero trasferiti ad un'altra casa, né potessero essere riammessi nel loro monastero di origine se non per decisione di un capitolo generale.

Più di un secolo prima nel racconto del biografo di Ugo di Cluny è un codice di Virgilio il responsabile della decadenza della disciplina monastica a San Marcello di Chalon-sur-Saône (Pl, 159, c. 871 sg.).

Othlone, che sembra un buon osservatore, rileva, entrando in monastero, come una parte dei monaci fosse dedita esclusivamente a leggere autori pagani (Pl, 146, c' 29a), e lui stesso, che pur si propone di dedicarsi alla sola lettura della Bibbia, confessa che la sua preoccupazione, nella scelta del luogo in cui far professione, era stata di accertarsi che fosse dotato di molti buoni libri (Pl, 146, c. 35a). Il catalogo della biblioteca di Pomposa, della fine dell'XI secolo, che il suo compilatore, preso da un accesso di entusiasmo, considera più ricca di quella di Roma, registra con sdegnata puntualità le critiche che l'abate Gerolamo si era attirato da parte di suoi confratelli per aver impiegato sostanze del monastero nell'acquisto di autori pagani. Scontata, anche se non del tutto persuasiva ed esauriente, la sua difesa: nella casa di un potente non devono figurare solo vasi d'oro e d'argento, ma anche di coccio. Gerolamo ha operato così perché ciascuno possa dilettarsi ed esercitare il proprio ingegno secondo le proprie inclinazioni e meriti. I libri dei gentili, del resto, se letti con pura intenzione, sono edificanti: non dimostrano forse che la pompa secolare è nulla?

(Mercati). Nonostante tutto l'allegorismo proposto come criterio di lettura e l'ottimismo assimilatore della cultura monastica, non è facile tuttavia credere che l'orizzonte all'interno del quale un Ovidio veniva letto e gustato si mantenesse nei limiti corrispondenti al giudizio con cui veniva presentato in un anonimo accessus ad auctores del XII secolo: «bonorum morum est instructor, malorum vero extirpator»; né che i criteri in esso suggeriti fossero gli unici che presiedevano alla sua lettura.

L'impossibilità di cogliere nella sua concreta portata l'incidenza di tali disagi e aporie interni alla vita monastica non può impedire di rilevare come essi fossero legati in primo luogo al monopolio culturale esercitato dal monastero. Da questo punto di vista l'articolarsi ideologico e istituzionale delle realtà e dei bisogni della vita religiosa e civile secondo più varie e complesse prospettive di pietà, di cultura, di istruzione e di gusto pose un freno all'espansione e al reclutamento monastici e tolse di mezzo uno dei fattori che ne aveva assicurato il successo. Ma le crepe più vistose che si aprirono nel sistema monastico già nel corso dei suoi «secoli d'oro» derivarono dalla sua stessa pretesa di incarnare in quei termini e in quel suo

modo di essere la perfezione cristiana, di rappresentare l'attuazione nella storia della sequela Christi.

L'opulenza raggiunta da certi monasteri provoca una spinta di riforma monastica, un accentuarsi degli aspetti ascetici e penitenziali, uno sforzo di rinnovata fedeltà alla lettera ed allo spirito della regola. Non viene meno però il contraddittorio esclusivismo che ne aveva accompagnato l'espansione ed il successo, né risulta intaccata quella pretesa di egemonia culturale e sociale che ne era stato uno dei risvolti più vistosi. L'idea e la prassi della «povertà volontaria», quali erano state elaborate e realizzate dalla esperienza monastica benedettina, restano profondamente innervate nello schema delle gerarchie sociali dominanti, a reclamare, per i pauperes Christi, quell'ossequio, quel prestigio e quei riconoscimenti che costituiscono una pietra di paragone per misurare la pietà altrui. Vi è una logica interna dell'istituzione che impone, per dir così, una certa linea di ampliamento e di sviluppo: la congregazione cisterciense, a mezzo secolo dal suo costituirsi, tende già a disporsi secondo modi di vita e con una consistenza di possessi che al suo sorgere aveva aspramente rimproverato a Cluny.

Sono proprio tali aspetti che non risultano più accettabili o sufficienti alle nuove realtà e alle nuove esigenze religiose e sociali che si fanno luce lentamente in quei secoli. Il sistema monastico scoppia e si sgretola - se si può dir così forzando i termini di un processo che fu lento e graduale - per una duplice spinta: già interna al monastero l'una, che sulla base della stessa tradizione di pensiero e di testi di cui la spiritualità monastica si era nutrita, ne mette in discussione la vita e gli esiti, e ne contesta, alla luce di una rinnovata esigenza di cristianizzazione della società, il ripiegamento aristocratico e la chiusura elitaria, avvertendo tutta l'ambiguità e l'insufficienza dell'equazione: vita apostolica uguale vita monastica, che costituiva un punto fermo nella sua ideologia. Pietro il Venerabile, scrivendo a Bernardo di Clairvaux e sapendo di incontrare il suo pieno consenso, si chiedeva retoricamente: «Quid est aliud dicere, "omnia quae habes da pauperibus et veni sequere me", nisi esto monachus?» (Ep' 28). Ma ciò che per quegli uomini era ancora un assioma indiscusso, non era più tale per molti altri. Già i decenni della lotta per la riforma tra XI e XII secolo avevano sollecitato ed imposto in molte zone un'uscita dei monaci dal chiostro, l'esercizio attivo della predicazione, un impegno diretto nella

cura animarum, che risultavano contraddittori ed incompatibili con la tradizione monastica.

Tale movimento che proviene dai monasteri si incontra e si intreccia con esigenze e spinte emergenti dal corpo di una società in fase di progressiva articolazione e crescita. Il clero curato tende ad organizzarsi e disciplinarsi in termini che non si esauriscono nello schema monastico di perfezione: un rinnovato bisogno di autenticità evangelica conduce alla scoperta della missione e dell'annuncio come componenti fondamentali della vita apostolica.

La rivendicazione da parte di gruppi di laici di una propria più attiva presenza ecclesiale non trova espressione e spazi adeguati nel contesto offertole dal modello monastico. La realtà del pauperismo, che lo stesso sviluppo economico diversifica ed accentua, si impone non più soltanto in termini di assistenza e di beneficienza ma anche come problema di redenzione e di riscatto religioso ed umano. La conversatio inter pauperes, la vita da povero in mezzo ai poveri, si configura come una strada più autentica e fedele di testimonianza evangelica. Il punto d'arrivo di tale processo sarà nella straordinaria esperienza di Francesco e dei suoi primi compagni, di grande incidenza e rilievo anche nei suoi successivi sviluppi, pur se disciplinati e ricomposti entro binari e norme più corrispondenti alla tradizione ecclesiastica consolidata.

Ma proprio nel persistere, per le diverse forme di vita religiosa, dell'esigenza di organizzarle secondo una «regola», costruita su di un modello di obbedienza, angelismo, stabilità conventuale, netta separazione dagli altri uomini, comunanza di beni e disciplinato ascetismo, emerge con chiarezza la profonda influenza che la tradizione monastica continuò ad esercitare sui modi e i termini della presenza cristiana nelle società di cultura occidentale. Se monaci e monasteri risultarono progressivamente ridimensionati ad un ruolo ecclesiastico e sociale sempre meno centrale e dominante, la spiritualità da essi elaborata ed affermata nei secoli della loro egemonia offrì un lascito decisivo per caratterizzare la vita cristiana rispetto a quella del secolo: un'onda lunga che non sembra aver ancora esaurito tutta la sua spinta. Sarebbe azzardato e presuntuoso pretendere di giudicarne in termini sommari l'importanza ed il significato per il variegato svolgersi storico dell'esperienza cristiana. Sta di fatto che più accentuata sembra essersi fatta in questi ultimi decenni l'esigenza di superare questo tenace e sottile condizionamento. Né forse è un caso che a tali tentativi

corrispondano, su di un altro versante, tendenze e iniziative di rinnovamento monastico volte a riacquisire al monastero quel valore di circoscritto segno profetico ed escatologico, depotenziato però di ogni pretesa totalizzante o esemplare, secondo un'ispirazione che può richiamarsi anch'essa ad una vena profonda della tradizione antica.

Riferimenti bibliografici

Il monachesimo nell'alto Medioevo e la formazione della civiltà occidentale, in "Settimane di studio del Centro italiano di studi sull'alto Medioevo", IV, Spoleto 1957.

J. Leclercq, L'amour des lettres et le désir de Dieu. Initiation aux auteurs monastiques du Moyen âge, Cerf, Paris 1957 (trad. it., Sansoni, Firenze 1965).

Théologie de la vie monastique. Étude sur la tradition patristique, in "Théologie", 49, Aubier, Ligugé (Vienne) 1961.

Il monachesimo e la riforma ecclesiastica (1049-1122), Atti della IV Settimana internazionale di studio - Mendola 23-29 agosto 1968, Vita e pensiero, Milano 1971.

A' Vauchez, La spiritualité du Moyen âge occidental. VIIIme-XIIme siècles, Presses Universitaires de France, Vendôme 1975 (trad. it., Vita e pensiero, Milano 1978).

G. Vinay, Alto Medioevo latino. Conversazioni e no, Guida, Napoli 1978.

G. Duby, Les trois ordres ou l'immaginaire du féodalisme, Gallimard, Paris 1978 (trad. it., Laterza, Roma-Bari 1981).

A. de Vogüé, Les règles monastiques anciennes (400-700), in "Typologie des sources du Moyen âge occidental", fasc. 46, Brepols, Turnhout 1985.

II - Il guerriero e il cavaliere (di Franco Cardini)

É stata senza dubbio una grande rivoluzione quella che, nel corso del X secolo, ha praticamente eliminato la vecchia distinzione della società cristiana in liberi e servi per sostituire a tale antica dicotomia - ben più antica, come sappiamo, delle civiltà ebraica, romana e germanica dalle quali l'Occidente traeva la sua origine culturale - quella più pratica e significativa in milites e rustici, che implicava l'individuazione di un confine preciso non già nel campo normativo-istituzionale, bensì in quello delle funzioni sociali e dei generi di vita, tra coloro (i pochi, in fondo) che avevano il privilegio di portare le armi e di combattere ed erano per questo normalmente esenti dal sopportare il carico delle imposizioni bannali e coloro (la stragrande maggioranza dei laici) dai quali ci si aspettava un impegno nel mondo della produzione tale da soddisfare alle loro stesse peraltro limitate esigenze e a quelle, un po' più pesanti e sofisticate, di quanti dei frutti del loro lavoro avevano il privilegio di poter vivere.

Il mondo del X secolo (e, già da prima, quello della metà del IX) è duro e pericoloso; la pura sopravvivenza vi costituisce da sola una preoccupazione costante e un assillante impegno. Le incursioni vichinghe, magiare, saracene razziano le coste e tormentano l'entroterra della compagine euro-mediterranea orientale; ad esse si accompagnano - e, passate che esse saranno, si sostituiranno - le continue lotte all'interno di aristocrazie rapaci e violente, cristianizzate solo superficialmente anche se fiere delle fondazioni monastiche da loro promosse e superbe del ricco bottino di reliquie radunate un po' da ogni dove e ostentate, venerate e onorate come oggetti carichi di un magico potere. L'Europa del tempo fiorisce di castelli (alcune regioni, come la Castiglia, ne trarranno addirittura il nome), insediamenti fortificati dove ci si rifugia stretti gli uni agli altri mentre fuori si scatena la furia dei barbari e dei «tiranni»; eppure, sono in gran parte proprio le scomode e precarie condizioni del viver castellano che reinsegnano alle genti d'Europa la pratica dell'autodifesa e dell'autogoverno.

La durezza dei tempi determinò d'altronde il riemergere di costanti e di esigenze profonde: per esempio la scansione della società nei tre livelli funzionali degli oratores, dei bellatores e dei laboratores. Ormai il pregare, il combattere e la fatica dei campi erano considerati, sia pure a un diverso livello di rispettiva dignità, come i tre fondamentali aspetti del vivere civile, i tre pilastri del mondo cristiano. Gli studi di Georges Dumézil hanno splendidamente e definitivamente confermato che questa tripartizione funzionale ha lontane scaturigini nella cultura indoeuropea; ma a noi interessa qui non rintracciare delle costanti, bensì individuare lo specifico medievale di un processo secolare, anzi millenario, di apprezzamento della guerra e del guerriero che, in una lunga fase d'insicurezza, ha consentito tra X e XII secolo alla società cristiana - gli ideali più elevati della quale sono e restano, nonostante tutto, ideali di pace - di elaborare un complesso etico-teologico teso alla sacralizzazione della pratica militare.

Tutto può quindi cominciare di qui: dal fosco periodo delle incursioni barbariche e della cosiddetta «anarchia feudale» compreso tra fine IX e XI secolo; da questa parola, miles, che poco a poco sostituisce tutti gli altri termini indicanti il guerriero (sicarius, buccellarius, gladiator) fino ad allora usate a qualificare gli armati riuniti in comitive strette attorno a un dominus, a un principe. Già il vecchio Tacito aveva descritto il comitatus germanico, che conosce nell'alto Medioevo molteplici varianti dalla trustis franca alla dru`zina russa: all'interno di esso si era elaborata nel tempo un'etica fatta di coraggio, di fedeltà all'amicizia, di affetto verso il principe considerato non tanto il dominus quanto piuttosto il senior, il capobranco, il «vecchio» dal quale ci si aspettano doni e protezione. Era nell'ambito di questi Männerdünde, di queste «società di uomini», che si erano conservati i rituali iniziatici di ammissione alla cerchia di quanti erano ritenuti degni di portare le armi: rudi prove di forza e di sopportazione del dolore, ferite rituali e prove di destrezza ai limiti di quel che la Chiesa cristiana avrebbe potuto considerare lecito. Un tempo - ancora una volta, spetta a Tacito l'avercelo rammentato - tutti i giovani guerrieri delle selve e delle steppe avevano dovuto affrontare prove di quel genere: ma a partire dall'VIII secolo la tendenza alla specializzazione del mestiere delle armi e quindi alla generale demilitarizzazione delle società romano-barbariche (resa necessaria dal crescente uso del cavallo in guerra e dall'appesantirsi nonché dal lievitare sul piano dei costi dell'equipaggiamento offensivo e difensivo richiesto al guerriero, come i Capitularia carolingi dimostrano) aveva fatto

sì che soltanto fra quei gruppi ormai d'élite che erano le comitive guerriere strette attorno ai principi aristocratici si mantenessero le antiche tradizioni; e la consegna solenne delle armi era divenuta addirittura patrimonio dei rituali che segnavano l'accesso dei giovani principi al mondo del potere. Queste le basi della cerimonia che noi siamo abituati a definire «addobbamento» e che, insieme con il combattimento a cavallo e i segni esteriori distintivi di tali condizioni e genere di vita, avrebbero, appunto, contribuito al definirsi del cavaliere.

Il professionista della guerra tra X e XI secolo è pertanto, ordinariamente, il membro della comitiva guidata da un grande aristocratico o chiamata a presidiare la sua dimora; può per questo detenere o no dal suo senior dei beni in possesso a titolo vassallatico oppure armi, cavalli e vesti da considerarsi una sorta di stipendio; può vivere solitamente presso il senior oppure condurre la propria esistenza su terre proprie o concessegli; può essere di condizione personale libera o servile, appartenere cioè - in questo secondo caso - al gruppo dei cosiddetti ministeriales.

Sotto il profilo propriamente militare, ormai la critica ha abbandonato le sponde sia dell'evoluzionismo, sia del determinismo.

Nessuno crede più alla tesi d'una cavalleria nata «naturalmente» nel corso dell' VIII secolo, dal bisogno di contrastare le rapide incursioni degli Arabi di Spagna; e quasi nessuno si ostina più a sostenere che essa sia il necessario prodotto dell'invenzione di un oggetto, la staffa, che avrebbe consentito una maggiore stabilità in sella e quindi lo sviluppo dell'attacco a fondo del cavaliere lanciato al galoppo e il cui urto possente con la lancia tenuta stretta sotto l'ascella avrebbe travolto qualunque ostacolo. La nostra attenzione è semmai volta, oggi, a cogliere il crescente prestigio del combattente a cavallo attraverso la considerazione del permanere di un complesso sacrale connesso con quell'animale nelle culture delle steppe; e ad approfondire il legame tra i costi sempre più alti della guerra e dell'equipaggiamento militare (cavallo stesso, armi di ferro, giaccone imbottito e rinforzato detto bruina) da una parte, e il definirsi della gerarchia delle dipendenze vassallatiche e al tempo stesso il dilatarsi della distanza socio-economica e socio-giuridica tra armati e inermi dall'altra.

Lo scontro fra i grandi detentori di signorie bannali, ciascuno dotato di seguaci armati, diviene il dato caratteristico della vita del X-XI secolo, cioè del lungo periodo corrispondente al polverizzarsi dei pubblici poteri e alla cosiddetta «anarchia feudale». É questo il tempo nel quale gli armati sono

anzitutto tyranni, praedones; e le loro violenze nei confronti degli indifesi e in genere di tutti quelli che la Chiesa definisce pauperes (i chierici stessi, le vedove, gli orfani, in genere gli incapaci di difendersi e gli sprovvisti di qualunque forma di tutela) sono sempre più spesso denunziate, specie nelle fonti vescovili.

Furono appunto i capi di certe diocesi, ben presto affiancati da aristocratici e da milites che essi erano riusciti a convertire al loro programma e da laici di condizione anche subalterna preoccupati per l'endemicità di uno stato di violenza che impediva il decollo o la ripresa dei traffici e della vita economica, ad avviare tra la fine del X e i primi dell'XI secolo il movimento della pax e della tregua Dei: santuari, ospizi, mercati, guadi, strade, furono posti sotto una speciale tutela (la pax, appunto) sulla base della quale chiunque commettesse in quei luoghi atti di violenza era passibile di scomunica; lo stesso provvedimento fu varato a tutela di tutte quelle categorie di persone che per la loro debolezza venivano considerate pauperes (una parola dal senso tutt'altro che esclusivamente economico); e si giunse infine a stabilire che gli atti di guerra, già proibiti dalla pax in certi luoghi e nei confronti di certe categorie, erano altresì vietati in precisi giorni della settimana.

Se l'uccidere era sempre e comunque peccato mortale, la tregua Dei faceva sì che il commettere assassinio tra il pomeriggio del giovedì e quello della domenica comportasse addirittura la scomunica. In questo modo, pur senza proibire tout court la guerra (un provvedimento che sarebbe stato impensabile, in una società egemonizzata da guerrieri), la si limitava il più possibile piegandola alle esigenze della generale ripresa della vita sociale ed economica e a quelle della riforma della Chiesa che appunto in quei medesimi anni si andava attuando nel contesto di un vasto movimento avviato dalla congregazione monastica facente capo all'abbazia di Cluny in Borgogna; riforma che puntava alla cosiddetta libertas Ecclesiae, cioè all'eliminazione delle pesanti ipoteche poste da parte dei poteri laici sulle istituzioni ecclesiastiche.

D'altra parte il programma del movimento di pax e tregua Dei, che si sviluppava attraverso una serie di concilii locali ai quali partecipavano, regione per regione, il clero ma anche i laici dell'area interessata, non avrebbe avuto la possibilità di espandersi e di affermarsi (al pari del resto di quanto accadeva ad esempio in Italia con i movimenti che anche a mano armata appoggiavano il programma del clero riformatore nella cosiddetta

«lotta per le investiture») se non fosse riuscito a mobilitare dei guerrieri disposti a imporre con la forza il programma di pacificazione a quei tyranni che ancora si ostinavano a insanguinare la Cristianità con le loro lotte private e a quegli aristocratici i quali, dopo aver giurato i patti di pace e di tregua, si erano dati di nuovo alle violenze ed erano detti per questo infractores pacis. Se già le comitive di milites conoscevano un'etica basata sul coraggio, la fedeltà al capo e l'affetto per il compagno d'arme, l'etica più propriamente «cavalleresca» nasce invece dai canoni ecclesiastici dei concilii di pace: essa si basa sul servizio dovuto alla Chiesa e sulla difesa dei pauperes - dei più deboli - spinta sino al sacrificio di sé. Fra gli anni Settanta e gli anni Ottanta dell'XI secolo papa Gregorio VII, assumendo a modello figure come il miles Erlembaldo Cotta che era stato il capo militare della pataria milanese, elaborava il nuovo concetto di miles sancti Petri, sviluppo certo ma anche sostanziale modificazione di quello di miles Christi.

Quest'ultima espressione aveva a lungo indicato, è cosa nota, il martire; in seguito era passata a qualificare il monaco, l'asceta, insomma chiunque si desse alla preghiera e alle cose dello spirito affrontando nel silenzio del suo cuore la pugna spiritualis contro il peccato. In questo senso militia Dei e militia huius saeculi, impegno religioso e impegno mondano, erano stati a lungo sentiti come antitetici. La Chiesa impegnata nella lotta per la riforma e per l'affrancamento dalla tutela dei principi laici sentiva ora però di aver bisogno di tutte le forze che potevano essere funzionali al suo nuovo programma, le militari non escluse: e papa Gregorio non esitava, per questo, a rimproverare severamente un nobile che aveva deciso di abbandonare il mondo e di rinchiudersi in un'abbazia. Quel che fino a poco tempo prima sarebbe parso scelta tanto santa quanto eroica, ora si presentava come abbandono di una trincea di prima linea. Nasceva un nuovo tipo di miles Christi, o meglio, appunto, sancti Petri, disposto a impegnare la sua spada al servizio del sacerdozio. E forse allora l'addobbamento cavalleresco, che era stato fino a quel punto cerimonia laica compiuta all'interno dei gruppi di professionisti delle armi che liberamente avessero deciso di cooptare un nuovo compagno d'arme, cominciò a comportare un riconoscimento religioso da parte di una Chiesa che del resto già da tempo (e ce ne rende certi una fonte come il pontificale romano-germanico di Magonza del X secolo) usava benedire le armi, al pari di quanto faceva con gli strumenti di lavoro e d'uso quotidiano.

Dura con tyranni e praedones, la nuova Chiesa uscita dalla riforma si dimostrava quindi, al contrario, significativamente benevola con quanti nel mondo laico avessero accettato di porre al suo servizio la loro abilità militare e il loro coraggio. Modello di questo nuovo atteggiamento può in parte essere considerato uno scritto agiografico, la Vita di san Gerardo d'Aurillac scritta da Odone abate di Cluny: prima di accedere al mondo del monastero, Gerardo aveva difatti condotto vita di guerriero; e anche in quella veste, secondo il suo biografo, aveva servito adeguatamente Iddio. L'addio alle armi come segno di conversio, secondo lo schema edificante formulato nella Vita Martini di Sulpicio Severo, sembrava con ciò superato. Ora, ci si poteva santificare anche servendo in armi la Chiesa.

Non si deve pensare che questo mutato atteggiamento fosse dovuto soltanto alle esigenze affiorate attraverso il movimento della pax Dei o durante la lotta per le investiture. Il fatto è che la Cristianità occidentale dell' XI secolo attraversa una fase di vigorosa espansione, della quale sono espressione anche le imprese militari condotte da gruppi di cavalieri oppure dai marinai delle città marittime specie del Tirreno contro un Islam che, dopo la straordinaria esplosione dei secoli VII-X, sta ora attraversando una fase di ristagno nel suo movimento di conquista e di crisi nella sua interna compagine. Sembra giunta pertanto la volta della controffensiva cristiana, quella che nella Spagna islamizzata a partire dall' VIII secolo si manifesta appunto con la cosiddetta Reconquista e che trova le sue basi nella propaganda - in qualche misura favorita da Cluny - del pellegrinaggio verso il santuario di Santiago de Compostela in Galizia e nella sete di avventura e di bottino di certi gruppi di cavalieri soprattutto francesi che non esitano a porsi al servizio mercenario dei nobili cristiani di Leòn, di Castiglia e di Aragona. Esito di questa tensione e di questi scontri non è, sul piano della tradizione culturale, soltanto l'epopea cristiano-nazionale del Cantar de mio Cid, bensì una vasta messe di canti epici e di leggende in cui la fede cristiana e il senso del miracolo appoggiato alla narrazione di frequenti apparizioni e al culto di reliquie e di santuari si traducono in un originale «cristianesimo di guerra», che fa coincidere l'esaltazione della spiritualità cristiana con la gloria militare e mostra sovente la Vergine e san Giacomo insieme con i «santi militari» Giorgio, Teodoro, Mercurio, Demetrio, Martino ed altri nell'atto di comparire in battaglia, tra bianchi vessilli, incitando i cristiani e atterrendo e fugando gli infedeli. Analogo clima si respira in certe narrazioni relative alla conquista normanna della Sicilia,

nelle fonti che narrano le gesta dei marinai pisani all'assalto di al-Mahdiah nel 1087 o, venticinque anni più tardi, delle Baleari, oppure nello stesso più celebre testo della poesia epica occidentale del tempo, la Chanson de Roland.

L'eroe cristiano Rolando, nipote di Carlomagno, non è privo di un rapporto con una veridicità storica pur molto tenuamente attestata.

Quel che qui importa, tuttavia, non è il sapere se un personaggio di tale nome sia davvero esistito nell'entourage carolino e se la sua fama sia in qualche modo giustificata dalle sue gesta. Il fatto è che la sua morte, avvenuta nell'VIII secolo durante un'imboscata al passo pirenaico di Roncisvalle, dette più o meno immediatamente luogo al nascere di una tradizione epica che venne assunta nell'XI secolo a paradigma di martirio per la fede. La sua fine, narrata dai versi commossi della Chanson, è quella di un santo vassallo d'un Dio guerriero; prima di chiudere gli occhi, il paladino rivolge un autentico canto d'amore alla sua lucente spada Durendal, nel pomo della quale sono racchiuse preziose reliquie, e indi porge in atto supremo di fidelitas il suo guanto a Dio, alzandolo verso il cielo; che immediatamente si apre, per consentire a una turba d'angeli di scendere ad accogliere l'eroe e a portarlo in volo alle porte del Paradiso.

Si discute da decenni circa l'originalità della Chanson de Roland, il ruolo della poesia epica e il suo rapporto con una precedente tradizione guerriera, che potrebbe appunto risalire alla stessa antichità germanica pagana. Ma certo è che questi angeli che scendono verso il conte Rolando e lo scortano in cielo non sono travestimenti delle Valchirie: sono proprio angeli cristiani, rivissuti e rivisitati tuttavia in un complesso di valori concettuali e di sensibilità che deve molto alla tradizione guerriera ancestrale, ma molto di più a un'ecclesiologia ispirata al Vecchio piuttosto che non al Nuovo Testamento. Il Michele guerriero dell'epica è il biblico «Principe degli eserciti del Signore», e il Dio cristiano di Rolando, anche se sovente lo si ricorda amorosamente come «Figlio di Maria», è in realtà anzitutto il terribile Dio d'Israele, il Dominus Deus Sabaoth Signore delle battaglie e della vendetta.

Ma, giunti a questo punto, un problema s'impone: è stata davvero la Chiesa gregoriana gerarchica e ierocratica, così com'è scaturita dalla riforma dell'XI secolo, a «inventare» gli ideali cavallereschi, modificando sostanzialmente l'antica etica feudo-militare e, anzi, originariamente opponendosi a quella ed elaborando un sistema di virtù guerriere basato

sull'ideale di difesa dei deboli e di martirio per la fede da opporre al mondo dei vecchi valori, basato sul coraggio e sulla coesione professionale-iniziatica di gruppo? La constatazione che le chansons de geste dovessero concettualmente e stilisticamente molto alle formule liturgiche e ai testi agiografici, e che quindi potessero essere in realtà strumenti di una propaganda gestita da ambienti ecclesiastici, ha in passato giocato un ruolo notevole nell'imporre tale tesi. Oggi, tuttavia, molti sono gli studiosi che pensano semmai, al riguardo, proprio l'opposto: che cioè le chansons siano la voce antica, magari riveduta e affinata fra XI e XII secolo (e se si vuole aggiornata a un nuovo sentire possentemente segnato dal leit-motiv dell'eroismo religioso), di una cultura laica largamente autonoma; e che sono forse le formule liturgiche e la letteratura agiografica ad essersi adeguate ad esse in modo da acquistare, giocando sulla loro popolarità, una più forte capacità di impiantarsi solidamente nelle coscienze e nell'immaginario collettivi. Non tanto quindi cristianizzazione della cultura cavalleresca quanto, se si vuole, militarizzazione ed eroicizzazione di alcuni modelli di testimonianza cristiana giudicati particolarmente capaci di far presa, di commuovere, di servire insomma quale strumento di propaganda.

La *Chanson de Roland* offre un primo importante modello di codificazione del ritterliches Tugendsystem, del «sistema etico cavalleresco». I due poli attorno ai quali esso ruota sono la prouesse, il valore, e la sagesse, «la saggezza», cioè quella speciale sagacia affinata dall'esperienza che suole tradursi in termini di prudenza. Termini l'uno complementare all'altro, il risultato dell'armonica compresenza dei quali è la mesure, il ben sorvegliato equilibrio. Il prode che non sia saggio, è un folle; il saggio che non sa essere prode, cade per contro nella viltà. Ma in effetti di rado il cavaliere possiede entrambe le virtù basilari in armonico rapporto: esso nasce piuttosto dalla fratellanza d'arme di cavalieri l'indole dei quali sia complementare; dal compagnonaggio di uno prevalentemente forte e di uno prevalentemente saggio. Insomma, il perfetto cavaliere - e su ciò insisterà anche la trattatistica, dal riformatore gregoriano Bonizone da Sutri fino a Raimondo Lullo teorizzatore della soluzione mistica della cavalleria - più che un individuo è il risultato dell'esercizio di quello che tanto Cicerone quanto san Bernardo e Aelredo di Rievaulx definiscono amor socialis e che coincide con la notitia contubernii: lo spirito di gruppo e di corpo. Questo è forse il senso più riposto ma anche più evidente dell'immagine raffigurata nel controsigillo dell'Ordine templare, che mostra due cavalieri su un solo

cavallo; ed è nel nome di questi sensi di fraterna amicizia e di calda solidarietà che un autore del Trecento, appunto esaltando i valori cavallereschi, esclamerà - senz'ombra di quell'estetismo che ha fatto dire tra Otto e Novecento tante analoghe frasi - «Che dolce cosa è la guerra!».

É a questo punto necessario aggiungere tuttavia - e proprio a comprovare quanto profondamente «laico», e quanto poco cristiano nell'intimo, fosse il mondo di Rolando - che la «guerra giovane e fresca», la «bella guerra» che tanto urtava un Marc Bloch, non è affatto invenzione di certo isterismo decadente di moda alcuni decenni orsono. Essa si trova senza dubbio nella tradizione epica antichissima; e in una specifica forma è appunto presente nel mondo cavalleresco medievale, nel quale si ha la sensazione che il saggio adagio erasmiano, *bellum dulce inexpertis*, non sia neppure granché valido.

Uno dei più caratteristici elementi della poesia cavalleresca, che tornerà difatti nella fin'amor trobadorica, è la joie, che di solito si associa alla gioventù. Un'interpretazione unilateralmente sessualistica o addirittura erotica di questi valori, mirante a sottolineare i nessi fra età giovanile e godimento della vita, sarebbe però malintesa: in realtà, la gioventù va messa in rapporto stretto con gli iuvenes, i cavalieri addobbati di fresco i quali vagano in gruppi alquanto turbolenti in cerca di un'avventura che è, sovente, violenza e soperchieria; la «gioia», così come la troviamo in talune chansons de geste, più che a uno stato di piacevole e ottimistica euforia corrisponde a un'eccitazione feroce, a un'esaltazione ferina non lontana dal wut della tradizione germanica pagana, il furor, la trance guerriera della quale sono state poste in rilievo le valenze sciamaniche. Non ci stupiremo certo di imbatterci in questi elementi in un testo come il Raoul de Cambrai, cupa storia di atroci vendette: ma un clima non dissimile anima anche le chansons, per tanti versi edificanti, del ciclo di Guglielmo d'Orange, che è invece un guerriero convertito al chiostro; e perfino un poema come l'Aliscans, nel quale si narra il martirio del giovane puro eroe Vivien, quasi un santo nella logica della narrazione e nondimeno un terribile macellaio nella sostanza degli episodi narrati.

Insomma, se le chansons sono una straordinaria finestra aperta sulla mentalità delle corti e dei mercati, dei cavalieri e dei laici di ceto inferiore che al narrar delle gesta cavalleresche prendevano piacere, bisogna ben guardarci dal fraintendere il loro pur sincero e magari ardente spirito cristiano accogliendolo come esito di una teologizzazione dello spirito

militare da parte della Chiesa. Non solo in moltissimi episodi - ad esempio nelle scene di battesimo forzato dei saraceni -, ma più in generale nello spirito di fondo che anima questa letteratura, il tipo di cristianesimo proposto è esplicitamente laico e sovente folklorico, esente comunque da preoccupazioni dottrinali e non di rado venato addirittura di umori antichiericali il tono più qualificante dei quali è talora l'irriverenza, talaltra la rivendicazione di una sacralità specifica della professione cavalleresca, diversa e magari migliore e più grata al Signore di quanto non sia quella amministrata dai preti. Tale, ad esempio, l'atmosfera che sembra circolare in scene come quelle, abbastanza frequenti, nelle quali i cavalieri feriti e in punto di morte si confessano e si assolvono fra loro o addirittura si comunicano l'un l'altro usando a mo' di sacra particola un filo d'erba raccolto sul campo di battaglia.

A tale logica non sfuggono neppure le chansons del ciclo consacrato alla prima crociata, nelle quali vibra l'epos di quell'impresa compiuta tra 1096 e 1099 nella quale - e non a torto, né illegittimamente - si è voluto scorgere l'esito diretto e immediato della cristianizzazione della cavalleria. Oggi noi sappiamo che nella prima crociata (come del resto in Francia nelle contese nate attorno alla pax Dei, nell'Italia della lotta per le investiture e nella Spagna della Reconquista) agivano gruppi di «poveri cavalieri» ricordati anche nelle chansons, ma a proposito dei quali l'aggettivo «poveri» non dev'essere interpretato genericamente. Non si trattava affatto, in altri termini, di gente necessariamente indigente o di membri della piccola aristocrazia, per quanto guerrieri di tale condizione socio-economica - magari privi di seguito sia pur modesto e proprietari solo del loro cavallo e delle armi che recano indosso si incontrino in effetti tanto nella poesia quanto nella realtà documentaristicamente attestata del tempo. Questi cavalieri si dicevano «poveri» in quanto, accettato il programma d'austerità della Chiesa riformata, avevano messo da parte la loro sete di gloria, di ricchezze e di avventura per consacrarsi ad esso pur restando laici e guerrieri: la loro vocazione, in altri termini, profila un'esperienza comune a quella di molte confraternite laicali del tempo. Si ha, vogliamo dire, fondato motivo di credere che il nuovo clima che si respirava nella Cristianità all'indomani del trionfo del pur a sua volta composito gruppo dei riformatori (e chiamare la riforma dell'XI secolo, in blocco, «gregoriana», è inaccettabilmente riduttivo) avesse coinvolto molti membri del mondo cavalleresco. Tuttavia il prodotto più interessante della crociata sotto il

profilo della poesia epica, la Conquête de Jérusalem, non si mostra per nulla toccato dal senso più profondo della riforma: la scena che esso ci presenta è quella dei consueti prodigi (angeli e santi che scendono in campo accanto ai cristiani) e di quel senso di emotività stilizzata e formalizzata, ma anche violenta, tipico degli eroi epici - i quali si commuovono, svengono per l'emozione, singhiozzano -, ma anche di efferata spietatezza (in questo caso, peraltro, sappiamo che la conquista della Città Santa fu in effetti accompagnata da un terribile massacro nel quale perirono alla rinfusa musulmani, ebrei e cristiani orientali che i crociati non distinguevano gli uni dagli altri). Eroe della Conquête, accanto a Goffredo di Buglione, è Thomas de Marle, che ascende per primo le mura della città quasi volando sui ferri delle lance dei suoi uomini e che non esita neppure a massacrare delle donne; è animato da pio fervore e si commuove fino alle lacrime dinanzi al Sepolcro del Cristo, ma ciò non toglie che sia in possesso di un talismano magico che gli assicura invulnerabilità in battaglia. Nella realtà dei fatti, non sappiamo se davvero Thomas de Marle scalò per primo le mura gerosolimitane, merito che più tardi gli sarebbe stato conteso da legioni di eroi veri o supposti: quel che sappiamo di lui (e diffusamente ce ne parla Guiberto abate di Nogent, egli stesso cronista della crociata e autobiografo), cioè della sua figura storica, fa rabbrividire. Si è davanti a un feudatario le cui gesta oscurano, per ferocia e barbarie, quelle del Raoul de Cambrai dell'epopea: evidentemente, il suo pianto dinanzi al Santo Sepolcro (che può ben essere stato episodio autenticamente storico, e della sincerità del quale non si ha motivo di dubitare) non ha in sé proprio niente di contraddittorio, a patto che si tenga presente che nella ricostruzione della vita mentale, affettiva ed emotiva dei secoli XI-XII non si debbono commettere anacronismi, e che quella gente pensava in modo molto diverso dal nostro e non condivideva affatto il nostro concetto di coerenza.

Thomas de Marle tuttavia, pur potendo ben essere stato un valoroso crociato, non era certo un «povero cavaliere» del tipo di quel Gualtieri detto «senza Averi» che alla prima crociata guidava una schiera di populares, forse addirittura di ribaldi; e che più che un avventuriero senza mezzi sembra essere stato un esempio di quei membri dell'aristocrazia militare veramente, e sinceramente, guadagnati alla causa della riforma ecclesiastica e decisi a spendere il resto della loro vita al servizio del nuovo ideale. Dello stesso tipo doveva essere quel pugno di guerrieri e di piccoli aristocratici soprattutto provenienti dalla Borgogna e dalla Champagne che, verso la fine

del secondo decennio del XII secolo, si riunirono attorno a un personaggio del loro stesso rango, tale Hugues de Payns. Si trattava di ex crociati o di nuovi arrivati in Terrasanta in qualcuno dei molti pellegrinaggi che si erano succeduti dopo che la notizia della conquista crociata del 1099 si era diffusa per il continente europeo. Avevano trovato dovunque, in Palestina, non entusiasmo, ma disordine, desolazione, abbandono. I massacri indiscriminati della gente del posto, insieme con l'esodo di parecchi terrorizzati superstiti, avevano ridotto alla miseria quelle contrade un tempo fiorenti; d'altro canto, esaurito l'effetto della sorpresa al quale si deve in gran parte il successo della crociata, l'Islam si andava riorganizzando e puntava alla riconquista. I pellegrini, sciolto il loro voto al Sepolcro, tornavano in patria: ma chi avrebbe garantito la difesa delle conquiste del 1099?

Dalla necessità di presidiare i territori guadagnati, di difendere i pellegrini, di assistere i deboli e gli ammalati, di rendere, per così dire, «permanente» la mobilitazione che aveva reso possibile l'impresa crociata, nacquero i cosiddetti Ordini monastico-militari (o religioso-militari, religioso-cavallereschi); che per molti versi si possono considerare il più caratteristico prodotto dell'etica elaborata nelle «leghe di pace» e del desiderio dei riformatori ecclesiastici di subordinare la cavalleria ai loro programmi, ma che sotto un altro profilo vanno, nei loro esiti anche immediati, molto al di là di tali limiti in quanto rappresentano la totale e integrale conversio di una parte almeno del mondo cavalleresco europeo alla vocazione ecclesiale. Non più, quindi, subordinazione e funzionalizzazione, bensì identificazione. La differenza è grande: Gregorio VII, che pur aveva parlato di una militia sancti Petri, non avrebbe forse gradito una soluzione così estrema e a suo modo estremistica.

Il legame fra le libere e forse spontanee confraternite di «poveri cavalieri» del tempo delle «leghe di pace» e della lotta per le investiture e gli Ordini religioso-militari è evidente sino dal sodalizio riunito da Hugues de Payns: egli e i suoi seguaci pare assumessero in origine la denominazione di pauperes milites Christi, votandosi alla difesa del Sepolcro e dei pellegrini; ma al concilio di Troyes del 1128, formalmente accettata la regola del sodalizio, esso si trasformò da fraternitas in autentica religio, in Ordine.

Poiché nel frattempo Baldovino II re di Gerusalemme aveva concesso a questi cavalieri di alloggiare in alcuni ambienti siti nel recinto dello Haram

esh-Sharif, presso le due moschee della Cupola della Roccia e di al-Aqsa (che per i crociati erano, rispettivamente, il Templum Domini e il Tempio di Salomone), l'Ordine assunse il nome di «templare» che avrebbe mantenuto fino al 1312, anno del suo scioglimento per volontà del papa Clemente V in seguito a una serie di scandali nei quali esso era stato coinvolto, pare, soprattutto a causa delle ingenti ricchezze accumulate e che erano oggetto degli appetiti di re Filippo Iv di Francia.

Quello del Tempio è solo uno dei molti Ordini religioso-militari fondati nel corso del XII secolo in Terrasanta e nella penisola iberica, e più tardi anche nel Nord-Est europeo (dove avrebbero avuto il ruolo di condurre la conquista e la colonizzazione del mondo slavo e baltico) ma impiantatisi un po' in tutta Europa a causa del loro iniziale successo e anche delle molte donazioni in danaro e in terre delle quali furono fatti segno, nonché delle conversioni di membri dell'aristocrazia militare che, attratti dalla loro fama di austerità e di ascetico coraggio, accorsero nelle loro file. La fama di avidità, di violenza, di corruzione che taluni di loro in tempi differenti si sarebbero poi guadagnata, e nella quale non sempre è facile distinguere la corrispondenza con la realtà storica dall'interessata propaganda di avverse forze politiche, niente toglie comunque al significato originale della loro esperienza.

Tra questi Ordini vanno ricordati quello ospitaliero (quindi dedicato anzitutto all'accoglienza e all'assistenza dei pellegrini) di San Giovanni di Gerusalemme (che a partire dal Trecento si sarebbe detto «di Rodi», e dal Cinquecento invece «di Malta», a causa degli spostamenti del suo centro; e che sarebbe divenuto famoso per la sua marina), e di Santa Maria detto «dei Teutonici» in quanto potevano accedervi soltanto cavalieri d'origine tedesca. Entrambi furono fondati in Terrasanta. In Spagna invece, con lo scopo precipuo di ospitare e difendere i pellegrini diretti a Santiago e di combattere i Mori, sorsero Ordini quali quelli di Santiago, di Calatrava, di Alcantara; in Portogallo quelli di Montesa e di Aviz; nel Nord-Est europeo, dove ben presto s'impiantarono i Teutonici, la militia Christi di Livonia, detta «dei Portaspada» dall'emblema adottato (una spada cruciforme vermiglia in campo d'argento).

Sull'esperienza degli Ordini religioso-cavallereschi esistono intere biblioteche, ma non tutti gli scritti sono ugualmente affidabili. Quanto alla fonte prima della loro vocazione, si è parlato di una sua possibile derivazione dal Ribat musulmano, le fortezze di mistici-guerrieri frequenti

soprattutto sul confine cristiano-musulmano della penisola iberica. Che contatti e influssi reciproci tra cristiani e musulmani, al tempo delle crociate e della Reconquista, vi siano stati, è fuor di dubbio, anche se ancora animatamente si discute sulla loro natura e intensità. Tuttavia, a parte una certa somiglianza tipologica che non impone comunque il ricorso, per essere spiegata, alla tesi dell'influsso reciproco (anche perché il cristianesimo non conosce un *jihad*, una «guerra santa»), resta il fatto che l'esperienza della pratica associativa fra i laici viva dall'XI secolo e le esigenze pratiche di difesa, sia in Terrasanta sia in Spagna, concorrono a spiegare con sufficiente carattere di convincibilità il sorgere di questi nuovi sodalizi solidamente impiantati sul tronco della tradizione monastica ma al tempo stesso dotati di una loro carica rivoluzionaria. In effetti, caratteristica ferma di qualunque Ordine religioso d'area cristiana è il rifiuto di compromissione a qualunque titolo con la guerra; sulla base della necessità contingente, viceversa, quelli religioso-militari - cui sono ammessi chierici e laici, questi ultimi distinti in cavalieri e in servientes - prescrivono, per le categorie laicali che vi hanno accesso, il voto del combattimento accanto a quelli di castità, obbedienza e povertà personale caratteristici di tutta la tradizione monastica. I Templari ammettevano, con una normativa speciale, anche cavalieri sposati. Gli Ordini poi, fra i quali i Templari e gli Ospitalieri giovanniti avevano una struttura sovranazionale non condivisa dagli altri, dipendevano direttamente dalla Santa Sede: cosa che faceva di loro altrettanti «stati nello stato», e ciò a lungo andare avrebbe creato grossi problemi.

Il fatto è comunque che, almeno sulle prime, gli Ordini parvero incarnare l'ideale della «cavalleria divina», la militia Christi contrapposta alla militia saeculi alla quale asceti e rigoristi della Chiesa non perdevano occasione - anche in polemica con i seguaci più fedeli di Gregorio VII, accusato non a torto di essersi tutto sommato preoccupato più di utilizzare la cavalleria ai fini della sua lotta politica che non di curarne una cristianizzazione profonda - per rimproverare la violenza fine a se stessa, la fatuità, il culto mondano della gloria, la ricerca del piacere.

Non militia, sed malitia. Il crudele gioco di parole, nel quale si riflette l'implacabile virtuosismo stilistico degli asceti, torna pochi anni dopo il concilio di Troyes che aveva legittimato l'Ordine del Tempio - sotto la penna di colui che dei Templari fu il protettore e l'ispiratore: Bernardo di Clairvaux, uno zio materno del quale era stato tra i primi collaboratori di

Hugues de Payns. In un trattato non privo di forza poetica - specie là dove vengono rievocati quei Luoghi Santi che Bernardo non aveva mai visitato, ma che amava e che conosceva attraverso le Scritture intitolato Liber ad milites Templi de laude novae militiae, il santo traccia il profilo ideale di una nuova cavalleria fatta di monaci-guerrieri, del tutto dimentica del mondo e integralmente votata alla causa della guerra agli infedeli e della difesa amorosa dei cristiani. La militia saeculi, dice Bernardo, non è solo empia per la sua mondanità e per il suo folle darsi alle guerre fratricide tra cristiani: essa manca anche di quella virilità che si richiede al guerriero, e difatti si distingue per la cura accordata all'acconciatura dei capelli e all'abbigliamento. Le pagine destinate alla satira del bel cavaliere laico - e quindi alla sferzante condanna proprio di quella cultura che si andava affermando nelle corti del tempo - sono durissime: le morbide mani chiuse da guanti di ferro, i bei profumati capelli coperti dall'elmo cesellato, la cotta di maglia di ferro lunga fino alla caviglia che ormai si cominciava a coprire (secondo un uso appreso forse in Oriente) di sontuose sopravvesti di seta colorata o trapunta, il grande scudo a mandorla ben dipinto, il cavaliere profano galoppa per prati in fiore verso la dannazione eterna. Gli si contrappone punto per punto il Templare: egli non cura i capelli, che anzi porterà rasati in segno di penitenza e per meglio calzare l'elmo; non pensa ad avere un volto liscio e levigato, e al contrario si lascia crescere una barba incolta (secondo un uso vivo in Oriente, ma allora non seguito dagli occidentali); non porta vesti colorate né armi cesellate, in quanto la regola gli prescrive esplicitamente il divieto di dorature e ornamenti; non caccia se non animali feroci, dal momento che tale esercizio - oltre che simbolo della pugna spiritualis: nel sapere allegorico del tempo le belve sono sovente simbolo e figura del demonio - gli è utile per la guerra; è temibile al pari di un leone per i nemici, gli infedeli, ma dolce come un agnello per i cristiani.

Il Templare è monaco, eppure uccide: ciò è ben triste, ammette (un po' imbarazzato?) l'abate di Clairvaux, ben lungi naturalmente dal negare agli infedeli il diritto alla vita: peraltro, prosegue, la soppressione del pagano in armi si rende necessaria per difendere i cristiani e per impedire l'ingiustizia. Piuttosto che alla soppressione del nemico in quanto essere umano, il Templare deve por mente a sopprimere il male in ogni sua forma, e senza dubbio di male il pagano è in una qualche misura portatore: sia quindi un «malicidio», piuttosto che un omicidio, la sua morte.

Se Bernardo ha dunque giustificato e addirittura lodato l'istituzione dei monaci-cavalieri, egli non ha in cambio per niente giustificato la cavalleria tout court, né ha proceduto a un disegno di sua cristianizzazione integrale. Al contrario, proponendo la soluzione dei bellatores negli oratores, e addirittura prospettando una sia pure ardua e in certo senso paradossale soluzione della guerra stessa in termini di preghiera e di esperienza ascetica, egli ha formulato nei confronti della professione cavalleresca come fatto esistenziale e come «genere di vita» una condanna totale.

Ciò non significa tuttavia che la sua testimonianza sia stata accolta in tale senso: né che tale sia obiettivamente il senso storico da attribuirle. Sta di fatto che il modello anche stilistico degli scritti di Bernardo di Clairvaux e il suo insegnamento mistico-ascetico hanno contribuito potentemente all'edificazione della cultura e della poesia «cortesi», e che la sua venerazione per la Vergine è stata esemplare per lo sviluppo del concetto cavalleresco di servizio da rendersi disinteressatamente alla dama avvertita come superiore e inattingibile. Vero è che Eric Köhler e Georges Duby ci hanno insegnato, in ciò, ad andare oltre lo schermo delle forme letterarie e a cogliere le realtà sociali ad esse sottostanti e di cui esse erano metafore; e non meno vero è che, nella logica non solo della vita di corte, ma anche della stessa poesia cortese, tale servizio alla dama si rivelava nella pratica molto meno spirituale e disinteressato di quanto possa alla lettera sembrare, e che anzi la decodificazione dei componimenti poetici prodotti in quell'ambito e del sistema ideologico ad essi sottostante ha dimostrato di quanto intenso e addirittura pesante erotismo essi fossero permeati. Ciò non toglie tuttavia che il magistero del grande mistico cistercense e il fascino delle sue immagini sovrastino il secolo XII e costituiscano - insieme con altri fattori, quali ad esempio il paradigma offerto dalla poesia di Ovidio - la compagine intellettuale del mondo cortese.

Ciò spiega quindi l'apparente paradosso del fatto che, per quanto san Bernardo avesse respinto del tutto l'esperienza della cavalleria mondana, essa direttamente o indirettamente si rifece alla sua personalità e ai suoi scritti per cercarvi elementi tali da legittimare il sistema immaginario elaborato riguardo ad essa da trattatisti e da romanzieri.

La ripresa di temi a carattere mistico-sacrale da parte di autori laici o in scritti comunque destinati a laici si coglie nettamente nel corso del XII secolo e poi in parte del XIII, mentre le cerimonie di addobbamento - che tuttavia, nonostante qualche sforzo in tal senso, non avrebbero mai

acquisito un vero e proprio carattere sacramentale né sarebbero mai state celebrate tassativamente né in Chiesa, né da o alla presenza di religiosi (comunque, alla fine del Duecento il Pontificale di Guglielmo Durand forniva la sua sistemazione liturgica di questi riti) - acquistano forme sempre più simili a quelle dei sacramenti, specie del battesimo. In un testo anonimo primoduecentesco che può essere stato originariamente prodotto nella Terrasanta crociata, l'Ordène de chevalerie protagonista del quale è il crociato Ugo sire di Tiberiade, il Saladino stesso è presentato come desideroso di ricevere «l'ordine di cavalleria». Ugo lo veste di bianca tunica e di clamide vermiglia, gli calza bruni calzari, gli cinge il rituale cingolo e orna di sproni dorati i suoi talloni; lo introduce ai misteri del bagno purificatore e del letto ristoratore (il Paradiso che attende chi si sia purificato); solo, si rifiuta di somministrargli la colée, l'alapa militaris, il colpo inferto con la mano destra sul collo o sulla nuca dell' iniziando che, evidentemente, è giudicato l'atto fondamentale per conferire il caracter cavalleresco. Perché questa omissione? Ugo di Tiberiade è prigioniero del Saladino - si spiega e non gli è lecito colpire quindi colui che temporaneamente è il suo signore. Ma forse la realtà è diversa: il Saladino, pur essendo il più generoso, nobile e prode degli uomini (e come tale in possesso di tutti i requisiti per diventar cavaliere), non è tuttavia cristiano.

In quel nuovo battesimo che è l'ordinazione cavalleresca, gli viene quindi interdetto il rito definitivo e fondamentale. Non è la prima volta che la cavalleria cristiana piange sull'abisso religioso che la separa dagli eroi musulmani: già nella Conquéte de Jérusalem, del valoroso guerriero pagano Cornumarant si dirà: «Se avesse creduto in Dio, nessuno sarebbe stato altrettanto prode». Ma il fatto è che, nel genere letterario allegorico che immediatamente si impadronisce della trattatistica cavalleresca, ogni veste, ogni arma, ogni gesto divengono simboli di virtù e di requisiti cristiani. La spada sarà il gladio dello spirito, l'elmo la fede e così via: modello di tutto ciò, le arma lucis di una celebre lettera di san Paolo.

Questa interpretazione etico-allegorica della cavalleria e delle armi del cavaliere avrà lunga vita: la ritroveremo in un trattato di Raimondo Lullo, il Libre de l'orde de cavayleria destinato a diventare un livre de chevet per tutta la nobiltà europea anche moderna, dopo che nel XV secolo il Caxton ne ebbe curato un'edizione a stampa; e la incontreremo ancora in Bernardino da Siena, in Caterina da Bologna, in Ignazio di Loyola, in Teresa d'Avila, in Benedetto di Canfeld, in Lorenzo Scupoli. Tradizione

ambigua: ché, per un verso, essa invita a un' obiettiva svalutazione dell'esperienza guerriera, considerata come pura allegoria della pugna spiritualis; ma, per un altro, riveste le armi e il combattimento d'una dignità spirituale profonda.

L'invito alla soluzione mistica della cavalleria mondana giungerà, sempre ai primi del Duecento, anche da un testo di probabile autore o quanto meno ispiratore cistercense, La queste del Graal, dove i temi avviati dal romanzo *Perceval di Chrétien de Troyes*, nell'ultimo quarto del secolo precedente, sulla base della leggenda arturiana e di un patrimonio mitico-folklorico di base celtica (non senza tuttavia, com'è stato notato da Pierre Gallais, forti elementi che fanno pensare ad ascendenze arabo-persiane desunte attraverso la Spagna o la Terrasanta crociata) sono risolti in chiave ascetica, e dove la misteriosa presenza del Graal - ora coppa o bacino dotato di magiche virtù, ora pietra dagli arcani poteri - viene decodificata secondo una puntuale simbologia eucaristica.

Se il cavaliere delle chansons epiche era tutto ardore guerriero e fede cristiana, e in lui si rifletteva la Cristianità della Reconquista e delle crociate, quello del romanzo arturiano - come quello della poesia cortese occitana - è caratterialmente ben più complesso: e non a caso ha per questo interessato non solo storici e filologi, ma anche antropologi e psicoanalisti. Accanto agli scontri (piuttosto duelli che non battaglie) e alle cacce, in questi racconti vibra la tensione erotica e spirituale della conquista della dama e attraverso di essa dell'affermazione di sé; il cavaliere continua ad essere un eroe guerriero, ma diviene soprattutto il tipo umano del cercatore d' un'identità e di un'autocoscienza che tuttavia gli sfuggono. La sua esperienza si esplica quindi nelle forme dell' aventure e della queste: inquieto, solitario, costretto a correre in un paesaggio onirico di foreste e di brughiere da una prova all'altra - e le prove hanno sovente alla loro base un chiaro dispositivo iniziatico -, il «cavaliere errante» è stato troppo a lungo considerato una figura del tutto letteraria, atemporale, improbabile anche come modello e assolutamente improponibile come specchio di una qualunque realtà vissuta.

Non era così. Nuove tecniche d'interpretazione dei testi letterari e di interrogazione del passato ci hanno posto, anche in quest'ordine di problemi, dinanzi a una differente realtà. Psicanalisi, semiologia e antropologia culturale, congiunte, ci hanno invitato a leggere con altra ottica quegli «improbabili» testi arturiani. Un sociologo della letteratura

come Eric Köhler e uno storico come Georges Duby ci hanno insegnato a cogliere, al di là dei sogni e delle finzioni letterarie - sogni e finzioni, comunque, in costante rapporto con la realtà effettiva -, quelle che potremmo definire le forme concrete dell'avventura.

Certo, l'avventura cavalleresca è costellata di fate e di draghi, di mostri e di castelli o giardini incantati, di nani e di giganti.

Ma si tratta, più che di fantasie, di metafore.

L'avventura si correva sul serio. Georges Duby ha dimostrato come fra XI e XIII secolo l'elemento attivo della piccola aristocrazia europea - soprattutto francese; ma, seguendo il modello francese, anche di quella anglo-normanna, tedesca, spagnola e italica - sia costituito dagli iuvenes: vale a dire dai cavalieri «addobbati» da poco, che cioè hanno appena ricevuto le armi durante la cerimonia di vestizione e che sciamano raggruppati in più o meno numerose comitive fuori dal loro ambiente abituale inseguendo forse anche sogni, ma certamente soprattutto ben concreti anche se non sempre raggiunti ideali di sicurezza e di prestigio sociale. Loro ottimale punto d'arrivo è un buon matrimonio, possibilmente con una dama di condizione più alta e di facoltà economiche più ampie delle loro: dietro lo schermo raffinato della Fin'Amor, tanto dottamente trattata in testi come il celeberrimo *De Amore* scritto da Andrea Cappellano tra la fine del XII e i primi del XIII secolo, urge questa volontà di accasamento e di affermazione sociale. Non si tratta, in altri termini, di discutere se l'amor cortese sia in effetti una sublimazione mistica dell'eros oppure il mascheramento di una tensione sensuale e sessuale esasperata fino ai limiti del licenzioso. Il punto è, piuttosto, che questa cultura è funzionale a una mentalità esogamica e a un bisogno di affermazione socio-culturale: la feudataria bella, fredda e lontana, è metafora di una molto meno inaccessibile ereditiera alla quale si può giungere dimostrando audacia e valore.

Ne deriva, paradossalmente, uno strano contrasto fra dimensione professionale e quasi vocazionale dell'esser cavaliere da un lato, e labilità esistenziale della condizione cavalleresca (che si esaurisce con l'accasamento) dall'altro. I secoli XII-XIII, che tradizionalmente si sogliono indicare come l'acme dell'età equestre nel nostro Medioevo, segnano senza dubbio una sorta di trionfo della cavalleria. Poeti, trattatisti, perfino teologi e agiografi sembrano non parlare d'altro; cronisti e pittori inviano di continuo lucenti riverberi dello splendore delle cerimonie d'addobbamento;

l'alta aristocrazia e perfino i re tralasciano i loro titoli gloriosi per fregiarsi semplicemente - e lo vediamo in tutti i grandi monarchi di quell'età, da Riccardo Cuor di Leone a san Luigi - del titolo di cavaliere; esso d'altronde, viene intensamente ambìto dai ceti ascendenti, dai nuovi ricchi delle società soprattutto urbane, dalla «gente nova»: e vedremo tra breve come appunto questo dilagare delle insegne e delle consuetudini cavalleresche - cui non poteva alla lunga non accompagnarsi un loro obiettivo deprezzarsi e involgarirsi - fosse ostacolato dalle nascenti monarchie feudali, e come tali ostacoli venissero in un modo o nell'altro aggirati da ceti desiderosi di distinzioni e capaci bensì di darsi istituzioni politiche e di affrontare esperienze socio-economiche in modo rivoluzionario, ma tenacemente attaccati per contro alle tradizioni e in posizione largamente dipendente quando si trattava invece di elaborare una propria cultura.

L'avventura cavalleresca - prospettive matrimoniali a parte - era essenzialmente la ricerca di nuove fonti di ricchezza e di possibilità d'ingaggio: il servizio militare mercenario - molto diffuso già a partire dal XII secolo, ma in fondo anche da prima: i cavalieri normanni che nell'XI secolo sciamavano verso la Puglia e Bisanzio erano appunto soliti offrire il loro braccio armato a chi fosse in grado di pagarlo meglio, a cominciare dallo stesso basileus di Costantinopoli -, le varie campagne militari in Spagna o, soprattutto fra Due e Quattrocento, nel Nord-Est europeo contro Slavi e Balti pagani; e naturalmente la crociata vera e propria, quella che secondo Adolf Waas ha consentito l'elaborarsi di una vera e propria Ritterfrömmigkeit, una pietas religiosa caratteristicamente cavalleresca che si esprime, appunto, nelle molte canzoni per la partenza in crociata scritte da poeti che furono anche feudali e cavalieri: Hartmann von Aue, Friedrich von Hausen, Walther von der Vogelweide, Tibaldo di Champagne, Conon de Béthune e così via.

Identificazione del servizio all'Altissimo con quello a un forte, generoso, splendido signore feudale; servizio alla Vergine Maria inteso come servizio alla Dama celeste; ricerca della patria divina attraverso il pellegrinaggio a Gerusalemme; disponibilità al martirio, ma anche fedeltà ai compagni d'arme e leale ammirazione per gli stessi guerrieri nemici degni di lode e d'onore (la gloria occidentale del Saladino, che sarà più tardi consacrata dal Lessing, comincia di qui) sono gli ingredienti fondamentali di questo sentire crociato-cavalleresco tipico della cavalleria «mondana» e

sul quale pertanto la specifica spiritualità degli Ordini religioso-militari, che dall'esperienza crociata sono pur nati, non ha modo di influire.

L'aspirazione cavalleresca alle avventure in terra lontana - e all'amors de terra lonhdana, come appunto si esprimeva il trovatore Jaufré Rudel, innamorato secondo la tradizione d'una feudataria franco-libanese da lui mai veduta - si traduceva in un'attrazione invincibile per i misteri e le meraviglie d'un Oriente che andava ormai ben al di là di Gerusalemme e della Terrasanta. La rinascita culturale del XII secolo, insieme con molti testi greci, arabi ed ebraici che ormai cominciavano a circolare in Europa in sia pur cattive o comunque infedeli traduzioni (e dalla Spagna giungevano perfino i primi tentativi di versione del Corano), accendeva interesse e fantasia per un Oriente che era bensì - come è stato detto - un «orizzonte onirico», ma che già si cominciava a intravedere nei suoi connotati fiabeschi certo, non però privi di addentellati con la realtà. L'Asia profonda con la quale si viene a contatto dopo le crociate è quella delle spezie che giungono dall'India attraverso le carovaniere della «Via della Seta» nonché attraverso le rotte dell'Oceano Indiano, ancora precluse agli occidentali; ma è anche quella dei cicli leggendari che del resto sono appunto legati alle spezie, che si dicevano provenienti dal Paradiso Terrestre (da cui uscivano, secondo la cosmografia del tempo, i grandi fiumi delle partes infidelium: il Gange, il Tigri, l'Eufrate, il Nilo). Gli sterminati territori abitati da mostri ma rigurgitanti di tesori, e quindi, isolato nell'Oriente più lontano, lo stesso Paradiso Terrestre: questa la geografia immaginaria dell'Asia, che tornava nelle molte versioni del «romanzo di Alessandro» o in certi curiosi scritti quali la «lettera del Prete Gianni» (un fiabesco sovrano di genti innumerevoli, cristiano di fede, dietro il quale è adombrata la reale esistenza delle comunità cristiano-nestoriane estese dalla Persia fino alla Cina) indirizzata ora al papa, ora a questo o a quell'imperatore, e nella quale si descrivono le immense ricchezze e i misteri di un regno che i viaggiatori del Due-Trecento, Marco Polo alla testa, avrebbero vagheggiato a lungo.

Cantari e romanzi cavallereschi subiscono profondamente il fascino di quest'Asia e diffondono anche a livello popolare le leggende del Paradiso Terrestre, del regno del Prete Gianni, del paese delle Amazzoni, dell'impero segreto e terribile del Veglio della Montagna capo della Setta degli Assassini. L'attrazione per le terre lontane e per i loro costumi, che avrà un così decisivo peso nella cultura europea fra XVIII e XX secolo e che darà adito a quell'esotismo che come si è di recente più volte ribadito - è del

resto funzionale alle conquiste coloniali, trova le sue radici proprio nella letteratura cavalleresca medievale che mutua i suoi contenuti dalla letteratura geografica antica e dalla spiritualità crociata (e che confina pertanto con lo spirito missionario il quale, per altri versi, sembra rispetto ad essa lontano ed estraneo) ma che al tempo stesso è tutt'altro che sordo alle voci provenienti dalle copiose testimonianze dei viaggiatori e, appunto, dei missionari. Questo spirito d'avventura crociata e cavalleresca sarà ereditato, nell'era delle grandi scoperte geografiche e dei viaggi transoceanici, da Enrico il Navigatore, da Cristoforo Colombo e dai conquistadores, i quali se ne faranno alibi per violenze e spoliazioni ma nondimeno gli resteranno a loro modo fedeli.

Tuttavia, l'avventura si viveva anche nel quotidiano, senza bisogno di guerre o di crociate. Essa era già nella caccia, specie in quella alle grandi e nobili belve delle foreste europee - il cervo, il cinghiale, l'orso, con il loro tessuto simbolico assunto dalla stessa araldica e con il background mitico-folklorico, entrambi accolti dalle allegorie dei bestiari e dai racconti agiografici -, che spesso viene riecheggiata nei romanzi dove assume il carattere dell'esperienza iniziatica. E soprattutto si poteva tradurre in una caratteristica attività agonistica per un verso, funzionale all'addestramento militare per un altro, ma soprattutto significativa al livello della teatralizzazione delle funzioni sociali e dell' autorappresentazione delle aristocrazie: il torneo.

É difficile dire quando sia nata la pratica dello scontro di gruppi contrapposti in campo chiuso, detto hastiludium (dal caratteristico scontro fra cavalieri armati delle pesanti aste di legno, che avevano come principale scopo quello di scavalcare l'avversario) o conflictus gallicus (come lo chiamano le fonti anglo-normanne, dato che nell'isola la pratica fu evidentemente importata dalla Francia); né a partire da quando insieme con il vero e proprio torneo si sia presentata la giostra, cioè la serie di scontri di coppie di cavalieri più ordinato e meno cruento della *mêlée*, la «mischia» che era solitamente il tratto più tipico del torneo. Dal punto di vista puramente tipologico è abbastanza facile ipotizzare che questo sia nato presto, come forma di addestramento alla guerra; e il fatto che si disputasse in campo chiuso - e la giostra addirittura fra singoli «campioni» - lo ha fatto anche avvicinare al «giudizio di Dio», al duello giudiziario. D'altronde sta di fatto che la moda del torneo, sconosciuta sino alla fine dell'XI e ai primi del XII secolo, sembra repentinamente scoppiare allora: ignoto nelle più

antiche chansons, il torneo riempie la letteratura cavalleresca successiva con le nubi di polvere alzate dagli zoccoli dei cavalli, le grida dei partecipanti, gli incitamenti del pubblico, gli alti richiami degli araldi, il fragore di tuono delle armi che cozzano e delle lance che volano in pezzi verso il cielo. La simbologia araldica si diffonde rapidamente, a partire da allora, senza dubbio anche per rispondere alla necessità di distinguere i vari campioni nella mischia. E intere generazioni di cavalieri vengono falcidiate - con ciò concorrendo a impedire il polverizzarsi delle eredità, e quindi a mantenere saldi i lignaggi e le loro fortune - dalla morte in torneo più forse che non da quella in battaglia. I cavalieri infatti non miravano, nello scontro bellico, a uccidersi, ma piuttosto a prender prigioniero il nemico per poterlo poi riscattare; in cambio gli incidenti letali in torneo o in giostra dovevano essere straordinariamente diffusi, così come i gravi effetti delle cadute maldestre dal cavallo lanciato al galoppo, quando il guerriero rovinava col peso delle sue armi di ferro.

A proposito di questi giochi militari, gli storici hanno polemizzato a lungo: avevano o no, e fino a quale punto, un effettivo valore sul piano dell'addestramento? Il problema non è da trascurarsi, in quanto rientra in un'altra e più ampia questione: gli eserciti dei secoli X-XIII, nei quali la cavalleria era la truppa scelta e anzi il vero e proprio nucleo combattente in quanto tutti gli altri (fanti, guastatori, addetti agli ordigni d'assedio o alle macchine d'artiglieria a leva) erano piuttosto degli inservienti, conoscevano il valore della tattica e della strategia? Oppure esso sarebbe tornato in auge solo al contatto con l'Oriente bizantino e musulmano (il quale in cambio aveva conservato e aggiornato l'arte militare greco-romana), e soprattutto attorno al Due-Trecento, quando per esempio avrebbe ripreso a circolare per l'Europa, anche in traduzioni non prive di valore letterario, il De re militari di Vegezio (che ad esempio Jean de Meung e Christine de Pizan avrebbero tradotto in francese come Art de chevalerie)? Certo, la grande era della trattatistica tattico-strategica - occasione della quale era spesso la prospettiva di una nuova crociata: si sarebbero avuti così i manuali di Benedetto Zaccaria, di Pierre Dubois, di Marino Sanudo il Vecchio - sarebbe stata il Tre-Quattrocento. Ciò non significa d'altronde che i cavalieri ignorassero, prima di allora, le questioni tattiche e i problemi strategici; e che si limitassero ad attaccare frontalmente, nelle elementari formazioni «a siepe» o «a cuneo», riducendo lo scontro militare a una pura questione di forza fisica e di destrezza equestre. É vero che, se facciamo

attenzione alle formulazioni teoriche, sarà facile raccogliere da chansons e romanzi un florilegio di massime eroiche nelle quali qualunque tipo di artificio e di stratagemma viene equiparato a slealtà e a tradimento; e anche i cronisti più tardi anzi, forse soprattutto quelli: si pensi al grande Froissart, il cantore dell'«autunno della cavalleria» al tempo della guerra dei Cent'Anni - godono nel collezionare episodi di valore inteso come pura e dura ricerca dello scontro. Si dice che a Nicopoli, nel 1396, il fiore della cavalleria europea si sia lasciato così sterminare o ridurre in prigionia dai Turchi, i quali combattevano alla loro maniera, vale a dire mediante rapidi raids di arcieri a cavallo e sottili formazioni che si aprivano dinanzi alle cariche pesanti dei cristiani coperti da capo ai piedi di ferro, per rinchiudersi poi alle loro spalle e serrarli in una morsa. Ma nel Trecento - vi torneremo tra qualche riga - la cavalleria è in via di ridefinizione in quanto distinzione sociale e in crisi in quanto forza militare. Se guardiamo invece alla realtà dei secoli nei quali essa era in auge, ci rendiamo conto che i guerrieri a cavallo erano ben lungi dall'ignorare le ruses de guerre: e in questo senso il torneo, che sovente si configurava come una vera e propria battaglia (stavamo per dire «simulata»: ma, dinanzi a certe descrizioni, ci si chiede fino a che punto fosse poi tale), poteva costituire una buona occasione di addestramento. In effetti, contrariamente a un'immagine che ha romanticamente avuto il sopravvento, non sempre esso era disputato da soli cavalieri; anzi, di solito questi potevano disporre di ausiliari a piedi in misura anche rilevante; e, quanto al «campo chiuso», vediamo che esso comprendeva talvolta una vasta regione con prati, boschi, radure e giungeva fino a lambire qualche centro abitato.

Insomma, non una modesta lizza ben delimitata, ma un vero e proprio campo di battaglia.

I cavalieri e i trovatori, gli araldi e i giullari che rotavano attorno ad essi non cessavano di vantare le lodi del torneo come scuola di coraggio e di lealtà; lo proponevano anche come specchio di valori cristiani, cercando di presentarlo come addestramento alla crociata e come occasione durante la quale ci si poteva accordare per la spedizione in Oltremare. In effetti accadde talvolta che, durante un torneo o alla conclusione di esso, molti cavalieri facessero voto di partire per la guerra agli infedeli: voti di questo e di altro tipo (a sfondo talora devoto, talaltra erotico o di pura ostentazione di valore fine a se stesso) erano cari alla tradizione cavalleresca. La Chiesa però, a proposito dei tornei, fu per lungo tempo molto poco tenera. La

condanna delle «detestabili fiere e mercati detti volgarmente tornei, nei quali i cavalieri sono soliti riunirsi per esibire la loro forza e la loro impetuosa temerarietà» è di Innocenzo II e data dal 1130, allorché la moda-torneo era esplosa in tutto l'Occidente, nella Terrasanta crociata e anche nel mondo bizantino e islamico ch'era a contatto dei crociati. Essa fu ribadita nel II Concilio Laterano del 1139: a chi fosse caduto in torneo si negava il diritto a venir sepolto in terra consacrata (ma gli Ordini religioso-militari, facendo leva sulla loro ampia autonomia in quanto direttamente dipendenti dalla Santa Sede, accettavano di derogare da questa norma e accoglievano i morti in torneo nei loro perimetri cimiteriali). Predicatori e autori di trattati teologico-morali o di vite di santi facevano a gara nel moltiplicare le loro esortazioni contro i giochi militari e anche nel mettere in giro dicerie paurose: si diceva che, in un luogo che era stato campo di scontro per un gara particolarmente cruenta, fossero poi stati visti dei demoni disputare volando per l'aria un loro torneo fra strida agghiaccianti di gioia; altri demoni, stavolta sotto forma di corvi o di avvoltoi si aggiravano su un'altra lizza di torneo in evidente ricerca delle anime da carpire così come i rapaci strappano brandelli di carne ai cadaveri degli uccisi; e talora perfino qualche nobile, tornato arcanamente in vita per alcuni istanti, si era alzato dal catafalco e aveva narrato in poche tremende parole la sorte dell'aldilà per chi si dilettava di queste atroci gare. Giacomo da Vitry, nel XIII secolo, dimostrò partitamente come in torneo si commettessero tutti e sette i peccati capitali: la superbia, in quanto questo tipo di competizioni nasceva dallo smodato desiderio di gloria e di onori; l'ira, perché lo scontro, pur occasionato dalle regole del gioco, finiva fatalmente con il generare odio e desiderio di vendetta; l'accidia, in quanto gli sconfitti in torneo si davano facilmente alla prostrazione e allo sconforto; l'avidità, dal momento che si gareggiava nella prospettiva del bottino costituito dalle armi e dai cavalli degli avversari atterrati e dei ricchi premi posti in palio per i vincitori; la gola, perché quelle feste erano abitualmente accompagnate da grandi banchetti; infine la lussuria, in quanto i torneanti si scontravano di solito per compiacere le loro dame, delle quali portavano in combattimento i «colori» o altri pegni - i veli, le maniche - a mo' di cimiero o di stendardo.

Il pegno d'amore ostentato in torneo è, insieme con l'arme araldica dipinta su scudo, sopravveste e gualdrappa del cavallo, il caratteristico distintivo del cavaliere che prende parte ai giochi militari. La tensione erotica anche tesa fino allo spasimo è una caratteristica fondamentale di

questo tipo di attività cavalleresca e lascia intendere come la Chiesa, opponendosi ad essa, intendesse proporre un discorso etico e sociale di gran lunga più profondo e complesso di quanto non potremmo credere se ci limitassimo a valutare quelle proibizioni nella riduttiva ottica d'una politica ecclesiale tesa a limitare la violenza e lo spargimento di sangue tra fratelli in Cristo. Le cronache ci parlano spesso di inestinguibili odii originati da qualche torneo; e anche di tornei durante i quali si era presentata sotto buon alibi l'occasione per vendicarsi dell'avversario. La rivalità in amore doveva essere uno dei moventi più consueti in tal senso: e gli etologi hanno dimostrato che appunto la volontà di ostentare la propria forza al cospetto delle femmine e di ribadire il diritto del maschio adulto a goderle sta alla base di quelli che essi stessi, e non per caso, chiamano «tornei di animali». Un aneddoto, che ricorderemo brevemente, basti a mostrare a quali livelli di tensione erotica si potesse giungere. Una dama obbliga un cavaliere - sulla base del meccanismo del «dono obbligante» caro alla letteratura cavalleresca e al folklore: la donna chiede all'eroe di farle un dono, ma non specifica quale; ricevutone l'assenso, gli svela il contenuto della promessa da lui fatta, che di solito è una prova gravosa - a uno speciale comportamento in torneo: sappiamo che caso tipico del genere è quello attorno al quale ruota il Lancelot, ou le chevalier à la charrette di Chrétien de Troyes, dove Ginevra impone a Lancillotto di fingersi vile nello scontro. Nel nostro caso, la dama impone al cavaliere d'indossare in torneo, anziché le pesanti armi difensive, la sola camicia di lei; esaudita, lo ricambia in cortesia presentandosi alla festa che segue la gara vestita di quella stessa sola camicia macchiata dal sangue del suo paladino. Non è certo il caso di chiamare in causa Freud per cogliere il trasparente, denso significato erotico-sessuale dell'intero episodio.

Il fatto è tuttavia che il torneo era entrato profondamente nella cultura aristocratica - ma anche borghese e popolare: in quegli ambiti, imitazioni e parodie delle gare cavalleresche sono innumerevoli - e nella pratica del genere di vita dei ceti dirigenti. Un poema del Duecento narra le gesta di quello che, grazie a un fortunato libro di Georges Duby, è oggi il più famoso «corridore di tornei» del Medioevo: quel Guglielmo detto «il Maresciallo», che giunse a essere reggente d'Inghilterra per il giovane re Enrico III e che morì ultrasettantenne (ultraottantenne, diceva lui) nel 1219. Il caso del Maresciallo è certamente d'eccezione: tuttavia mostra bene come, di torneo in torneo, di corte in corte, di vittoria in vittoria, di premio

in premio e di parentela in parentela, lo iuvenis potesse arricchire e magari accasarsi. Condizione paradossale, quella del cavaliere: una volta addobbati si è cavalieri per sempre, un po' come i sacerdoti, per quanto la cerimonia del cavalierato non imponga alcun character sacramentale (ma essa fa di tutto, nei casi più solenni, per avvicinarsi tipologicamente a un rito sacramentale; e non mancheranno i teorici pronti a sostenere che il cavaliere è una sorta di «sacerdote» laico votato a Dio, al suo signore feudale - più tardi, con l'affermarsi degli stati assoluti, al re - e alle dame), e abbiamo già detto come gli stessi re si compiacessero di venir considerati anzitutto dei cavalieri; ma, d'altronde, la carriera vera e propria del cavaliere è rapida, anzi decisamente breve, e coincide con il periodo della comitiva degli iuvenes e di quell'avventura della quale appunto il torneo è forse la forma concreta più comune e al tempo stesso la rappresentazione più efficace. Se poi la fortuna lo conduce a contrarre un buon matrimonio, il bel guerriero attacca volentieri a un chiodo cinturone, spada e sproni dorati - salvo il cingerli di tanto in tanto, nei giorni solenni - e si converte all'amministrazione del patrimonio del suo lignaggio e di quello acquisito tramite la consorte.

Accanto alle dure condanne della Chiesa, tuttavia, le ordinanze dei principi servirono, se non a far sì che i tornei fossero disertati, quanto meno a determinarne una perdita in pericolosità e aggressività. Può darsi che il più pesante armamento cavalleresco, entrato in uso a partire dal XIII secolo per motivi che tra breve esporremo, giocasse in tal senso un certo ruolo: ma non è detto, ché un cavaliere interamente coperto di piastre d'acciaio (cioè dell'armatura perfezionatasi nel corso del XV secolo) rischiava di farsi cadendo da cavallo molto più male che non uno vestito del solo lungo usbergo di maglia di ferro, relativamente leggero, usato tra XI e XIII secolo. Semmai, le varie ordinanze facevano di tutto per impedire l'accendersi o il manifestarsi di inimicizie o di rapporti di vendetta durante le gare di destrezza cavalleresca; al che si aggiungano le progressive restrizioni delle armi à outrance (quelle da battaglia), sostituite in torneo da quelle à plaisance, «armi cortesi»; cioè spade dal filo smussato, lance il ferro appuntito delle quali era sostituito da supporti a corona, a sfera o a coppa rovesciata oppure era accuratamente fasciato, in maniera che l'asta potesse bensì colpire lo scudo dell'avversario e magari scavalcarlo, ma non fosse in grado di ferirlo di punta. Ma soprattutto fu la graduale sostituzione - mai comunque totale - della mêlée con la giostra a coppie di campioni

affrontantisi, a ridurre la possibilità d'incidenti gravi: nella giostra tutto era più ordinato, regolato e tranquillo che non nella mischia.

Visto che i tornei avevano finito con il costituire tanta parte dei rapporti sociali delle aristocrazie, la Chiesa si trovò a malpartito nel mantenere le sue proibizioni quando essi persero in parte la loro pericolosità e da battaglie più o meno simulate manifestarono la tendenza a passare piuttosto al ruolo di giochi e di spettacoli. Da parte loro, i cavalieri sottolineavano quello che secondo loro era il pieno accordo fra la fede e la pratica del torneo: i giochi potevano servire, come s'è detto, alla propaganda della croce, e cominciavano di solito con funzioni religiose (il che significa fra l'altro che, per una ragione o per l'altra, lo stesso clero non era granché rispettoso dei divieti ecclesiastici). Presto affiorò anche una contropropaganda alle leggende di demoni accorsi al torneo o cose del genere. É celebre una commovente pagina di quello che forse è il più bel testo di leggende religiose del Duecento, il *Dialogus miraculorum* di Cesario di Heisterbach. Un cavaliere sta recandosi con degli amici a un torneo quando passando dinanzi a una cappella dedicata alla Vergine, non resiste all'impulso di renderle omaggio; assorbito dalla preghiera, non si accorge del passare del tempo. Giungerà un po' triste alla gara, in assoluto ritardo; e troverà l'intero campo in festa, nell'atto di celebrare le sue gesta. Mentre egli pregava Maria, essa in forma di lui e con le sue armi e le sue insegne aveva giostrato in suo luogo, riportando la vittoria.

Quando, nel 1316, papa Giovanni XXII eliminò i divieti ecclesiastici nei confronti dei tornei, la causa di questi contro il rigorismo religioso era quindi da tempo vinta; essi, d'altronde, erano divenuti qualcosa di molto diverso da quel che erano stati in passato. E anche la cavalleria del Trecento non era più, quanto a strutture sociali e a incidenza nella vita europea del tempo, quella dei due secoli precedenti. Ma di ciò diremo a suo tempo.

Intanto, il torneo aveva dato luogo anche al nascere di una letteratura specifica, scandita in vari generi. Anzitutto dei veri e propri resoconti in versi, nei quali si specializzavano quei caratteristici poeti e giudici di gara che erano gli «araldi», esperti nelle norme del gioco e nell'identificazione delle insegne dei vari partecipanti ad esso. É famoso al riguardo il componimento Le tournoi de Chauvency composto da Jacques Bretel per celebrare una lunga festa tenutasi appunto nel 1258 a Chauvency: due giorni interi dedicati alle giostre, e poi una giornata per il grande torneo. Testi come questo sono una serie interminabile di descrizioni di scontri e di

dettagliate enumerazioni di colori e di figure araldici: per il nostro gusto il risultato è d'una soporifera noia, ma nel Duecento lo si trovava di esaltante interesse.

Altro genere letterario notevole è quello che si basa sulla «moralizzazione» del torneo, del quale fornisce una versione allegorica. Abbiamo già veduto come la pugna spiritualis stesse alla base della legittimazione cristiana della cavalleria e come Bernardo di Clairvaux non esitasse a definire «malicidio» la soppressione in battaglia degli infedeli; allo stesso modo, portali e capitelli d'età romanica abbondano in figurazioni allegoriche di lotta tra virtù e vizi rappresentati come guerrieri contrapposti o, rispettivamente, come cavalieri e mostri. Una lettura di questo genere del torneo era molto invitante in quanto apriva la strada a possibilità infinite di allegorizzazioni: si potevano allegorizzare i combattenti, le loro vesti, i colori, le insegne, i colpi dati e ricevuti. Si veda il poema Le tournoiement d'Antéchrist di Huon de Méry: il Cristo reca sullo scudo una croce vermiglia e un pegno intrecciato dalla Vergine; esso giostra contro Satana, insegna del quale è un lembo della tunica di Proserpina (in un altro testo il demonio è «il cavaliere del dragone», e reca un drago come insegna araldica); al fianco del Signore combattono gli Arcangeli, le virtù cardinali e teologali ma anche quelle specificamente cavalleresche di Prouesse, Largesse, Courtoisie, Debonnaireté: e dalla stessa parte della lizza scendono in campo i cavalieri della Tavola Rotonda.

Rappresentazioni allegoriche di questo genere, che siamo abituati a leggere o a vedere effigiate, dovevano talvolta venire anche teatralizzate. Il torneo si prestava meravigliosamente a divenire spettacolo: e in parte lo era già, per sua natura, forse più di quanto non fosse battaglia simulata. Filippo di Novara descrive un torneo tenuto da cavalieri che impersonavano i personaggi del ciclo arturiano nel 1223, a Cipro, durante le feste per l'addobbamento di un giovane del casato degli Ibelin, baroni crociati di Beirut; il cavaliere Ulrich von Lichtenstein divenne famoso per due viaggi compiuti attraverso l'Europa noti rispettivamente come Venusfahrt e Arturfahrt, durante i quali egli - nel 1227 e poi nel 1240

-, in veste prima di Venere e poi di Artù, percorreva castelli e città sfidando chiunque volesse misurarsi in torneo con lui. Più tardi, si sarebbe addirittura arrivati a vere e proprie rappresentazioni teatrali. Ricordiamo non tanto il caso del 1490 quando due schiere di cavalieri bolognesi, gli uni vestiti di azzurro in onore di Sapienza, gli altri di verde in onore di Fortuna,

si affrontarono in quella che si potrebbe definire una versione umanistica della pugna spiritualis -, quanto piuttosto quelle vere e proprie sintesi di spettacoli teatrali e di torneo che erano chiamate in Italia «tornei a soggetto», in Francia pas d'armes, in Spagna pasos honrosos: ne restano esempi famosi in Francia al tempo della guerra dei Cent'Anni oppure nelle cosiddette «cavallerie» ferraresi del primo Cinquecento.

S'inventava una trama, ancorché esile: un castello da assalire o da difendere, una torre o un ponte o una fontana da custodire, una donzella da salvare. Attorno a questo leggero disegno narrativo, si svolgevano i vari scontri fra cavalieri abbigliati in modo corrispondente a quanto l'impianto scenico richiedeva. Col tempo questi spettacoli tesero a chiudersi nelle corti; ma fra Due e Quattrocento si disputavano anche nelle città, al cospetto del popolo il quale mostrava di gradirli non meno di quanto apprezzasse una quantità di tornei burleschi e parodistici organizzati da borghesi o addirittura da ribaldi e da emarginati. Altre composizioni poetiche parlano di tornei d'uccelli, di chierici contro cavalieri, di frati contro suore e così via; e a livello folklorico sarebbe presto divenuto famoso il torneo di fine inverno tra Carnevale e Quaresima, una divertente versione del quale ci è narrata dal novelliere Sabadino degli Arienti. Non mancano neppure i «tornei di dame», che sono dal canto loro composizioni poetico-musicali sulle quali si organizzavano delle danze.

Il legame fra allegoria, teatro e gioco militare si coglie bene, nel Quattrocento, attraverso due scritti complementari di Renato d'Angiò duca di Lorena e re nominale di Napoli: il primo, il Livre des Tournois, è forse il più ampio e completo trattato teorico-descrittivo e normativo di scienza dei tornei che sia mai stato scritto (importanti le parti che vi trattano degli abbigliamenti, delle insegne, delle armi «cortesi» spesso non metalliche: in cuoio bollito le difensive, in legno le offensive); il secondo, il Livre de Coeur d'Amour épris, narra invece sotto forma di romanzo cavalleresco le complesse vicende legate all'innamoramento e descrive in termini di viaggi, di duelli e di prove iniziatiche le fasi del corteggiamento e del rapporto erotico.

Ma descrivendo una vicenda che parte dai campi di battaglia appena travestiti in lizze da torneo e approda ai giochi-spettacolo di corte, abbiamo altresì indicato quale sia stata la parabola compiuta dalla cultura cavalleresca fra XII e XVi secolo; e, nel contempo, la perdita di concreti

valori militari e sociali alla quale gli insigniti della dignità cavalleresca abbiano dovuto sottostare.

Che la cavalleria sia stata all'origine della nobiltà basso-medievale era tesi celebre di Marc Bloch, poi negata o limitata da tutto un settore della medievistica soprattutto tedesca e di recente rivisitata e in una certa misura rivalutata, come dimostra un magistrale saggio di Giovanni Tabacco. Certo è che, non appena la dignità cavalleresca - l'ingresso nella quale veniva segnato dalla cerimonia dell'addobbamento - iniziò a profilarsi come socialmente e culturalmente importante e la cavalleria quindi, da libera confraternita di armati riuniti in comitive attorno a un capo, sembrò cominciare a trasformarsi in istituzione, i principi dell'Europa feudale intervennero per arginare il meccanismo degli addobbamenti sulla base della cooptazione e per regolare l'ingresso al pur composito ambiente degli insigniti del cingulum militare. I primi provvedimenti restrittivi che conosciamo con sicurezza (e che siamo soliti indicare con il loro nome tedesco di Abschliessungen, «chiusure») appartengono all'Inghilterra e alla Sicilia normanne e alla Germania sveva: siamo quindi in pieno XII secolo ma chiari indizi mostrano che, in talune aree europee, essi risalgono a prima.

Nella pratica, si prese a negare il diritto a venir insigniti della cintura e degli sproni cavallereschi a chi non avesse già in famiglia - e tra gli ascendenti diretti - qualche cavaliere. Per quanto la dignità cavalleresca non fosse mai dichiarata di per sé ereditaria, ereditari vennero dichiarati i requisiti per accedervi; e quindi i privilegi connessi alla condizione di cavaliere, ma anche i relativi doveri. Alla lunga, i secondi risultarono più gravosi dei primi: tanto più che la cerimonia di addobbamento - quando non si cogliesse al balzo l'occasione offerta ad esempio dalla vigilia o dall'indomani di una battaglia, o dal passaggio di un principe per un certo luogo: circostanze queste durante le quali si impartivano addobbamenti sommari -, con il bagno, la veglia d'armi, i doni (anzitutto vesti) e il banchetto che il cavaliere novello era tenuto ad offrire ai convenuti, era economicamente pesante da sopportare. Ciò spiega come nel corso del Duecento molti aventi diritto evitassero di accedere alla dignità cavalleresca e rimanessero - specie in Inghilterra squires, damoiseau, «donzelli», insomma scudieri: il rango cioè immediatamente inferiore a quello di cavaliere, portato da chi ambiva calzare un giorno gli sproni dorati ma che,

in considerazione di quel che ciò comportava, preferiva rimanere «aspirante» per tutta la vita.

É noto come lo squire sia divenuto, su suolo britannico, il rappresentante caratteristico di una nobiltà minore.

Si andavano intanto differenziando - al di là del comune termine miles che accomunava tutti i membri di quella che idealmente avrebbe dovuto essere una fratellanza d'armi sovranazionale e al quale erano accostate le insegne e le tradizioni della vestizione - le caratteristiche regionali e nazionali della cavalleria che, tendendo a trasmettersi in linea ereditaria, trovava nell'araldica la sua espressione ideologico-culturale caratteristica. Le necessità di garantire un certo ricambio sociale, soprattutto in tempi di forte mobilità socio-economica quali furono i secoli XIII-XIV, furono garantite in Francia da speciali lettres d'anoblissement che consentivano di derogare alle norme restrittive e concedevano a gente di umile origine di accedere alla dignità cavalleresca e di scegliersi un blasone: connotati di base per l'ingresso in quella che si andava configurando come la nobiltà. Anche nelle città dell'Italia settentrionale e centrale, dove verso la fine del Duecento la dignità cavalleresca era stata considerata dai vari governi «popolani» espressioni degli imprenditori e dei mercanti - come uno dei segni distintivi dei ceti «magnatizi» che si volevano escludere dall'esercizio del potere, ben presto essa si rivelò come un ambìto traguardo per la stessa «gente nova», che del resto amava investire i suoi capitali in terreni e castelli e assumere un tono di vita nobiliare a imitazione di quello degli aristocratici francesi o tedeschi (o di quello, analogo, della stessa aristocrazia feudosignorile della penisola). Si sarebbero, ben presto, armati cavalieri «di popolo»; e nel 1378 a Firenze, i ciompi, cioè i lavoratori subalterni della lana, avrebbero a loro volta preteso di poter esercitare quell'atto sovrano consistente nel far cavalieri. La dignità cavalleresca, del resto, era richiesta per chi ambisse a certi incarichi, ad esempio quello di podestà o di capitano del popolo in città diverse dalla sua.

Col tempo, comunque, il termine «cavaliere» non parve più sufficiente a indicare il detentore della dignità cavalleresca. Il combattere a cavallo era pratica che si esercitava anche indipendentemente da tale dignità: e così pian piano bisognò distinguere, ad esempio, tra semplici milites e milites «de corredo» (che avevano cioè ricevuto l'addobbamento) o, come più tardi si disse, equites aurati, un'espressione che le fonti italiane volgari traducono come «cavalieri a spron d'oro». Ma si trattava di una distinzione sociale, i

detentori della quale si guardavano dal montare a cavallo. Di solito - nel meccanismo delle formazioni militari cittadine, signorili o mercenarie - la legittima detenzione della dignità cavalleresca dava dal canto suo diritto a un soldo d'ingaggio più alto; ma niente o quasi niente di più. E molti dovevano naturalmente essere gli abusi.

Nel tardo Medioevo, la cavalleria era ancora considerata il nerbo degli eserciti. A seconda del loro rango, i cavalieri si consideravano «banderesi» (cioè in grado di innalzare una bandiera, simbolo della giurisdizione da essi detenuta sulle loro terre, e quindi al comando di un certo seguito) o «baccellieri», termine questo che in francese si spiegava abitualmente come sinonimo e omofono di bas chevalier. In realtà, la distanza fra «alta» e «bassa» nobiltà si era ormai divaricata e - a parte i molti di umile o comunque non nobile estrazione promossi per volontà regia al cavalierato - era già chiaro che la cavalleria, nelle sue molte variabili, stava costituendo uno strato inferiore, talora addirittura infimo, di un'aristocrazia in crisi dal momento che le basi del suo potere e del suo prestigio - la terra e le armi - non erano più all'altezza di tempi dominati dai programmi sempre più accentratori delle monarchie che da feudali si avviavano a diventare assolute (o, in Italia, dagli stati regionali) e dall'economia monetaria gestita da banchieri, mercanti e imprenditori che amavano bensì il fasto cavalleresco (con le relative prerogative civili) e le insegne araldiche, ma non si sognavano certo di farsene base per l'esistenza, e tanto meno di combattere.

In Francia, comunque, i cavalieri baccellieri detentori di feudi che sovente erano appena sufficienti ad armare un solo guerriero (feudi «di scudo») trovarono a lungo attività a suo modo remunerativa nella guerra dei Cent'Anni. In Germania, i cavalieri d'origine sia libera che non (i ministeriales), che erano sempre stati rigorosamente segregati rispetto all'alta nobiltà e che il sistema dello Heerschild aveva inchiodato al loro ruolo di nobiltà subalterna, trovavano sostentamento nelle loro terre talvolta veramente povere, e si consolavano con la partecipazione a quei tornei che erano diventati un'autentica istituzione; ma, troppo spesso indigenti e oppressi dai debiti, per forza di cose si trasformavano in predoni (Raubritter) ai danni soprattutto dei ricchi mercanti delle città, che essi chiamavano sprezzantemente «sacchi di pepe». Questi, dal canto loro, reagivano organizzando spedizioni punitive contro i castelli o ingaggiando a loro volta dei cavalieri altrettanto bisognosi dei loro colleghi predoni da

abbassarsi a tradire il loro rango («mercanti di sangue», li definivano gli altri) e a farsi cacciatori di fuorilegge anche quando questi ultimi portassero cinturoni e sproni dorati. Da qui la frequenza con la quale questi nobili altezzosi e disperati, che sapevano soltanto combattere, si facevano ingaggiare come mercenari nelle compagnie di ventura: società a struttura mercantile queste ultime - lo ha ben dimostrato Mario dal Treppo - ma nelle quali tuttavia sopravviveva, incanaglito, qualche bagliore dell'antica virtù cavalleresca.

Analoga tragedia stavano vivendo i cavalieri spagnoli, gli orgogliosi hidalgos che mai si sarebbero adattati - al contrario di quanto invece accadeva a molti loro colleghi di altre aree d'Europa - a trasformarsi in più o meno floridi agricoltori, e che stimavano degno di loro soltanto vivere della propria spada.

Terminato con il matrimonio dei «Re Cattolici» Ferdinando d'Aragona e Isabella di Castiglia il lungo periodo dei torbidi e delle guerre civili succeduto allo stabilizzarsi della Reconquista, molti di questi hidalgos si sarebbero rifugiati nelle milizie a piedi, i gloriosi tercios di cui tanto a ragione sarebbe andato orgoglioso l'imperatore Carlo V; oppure avrebbero finito col tentare l'avventura cavalleresca oltreoceano mischiando l'eco delle leggende cosmografiche medievali relative all'Asia (che col Nuovo Mondo si sarebbe com'è noto a lungo tentato di identificare), che parlavano del Paradiso Terrestre, della Fontana della Giovinezza e delle Amazzoni, con la realtà fatta di massacri e di saccheggi che ivi consacrò le gesta dei conquistadores. Anche questa - come, più tardi, le guerre indiane per i giovani ufficiali romantici di Sua Maestà Britannica che vivevano il clima del revival ottocentesco della cavalleria - sarebbe stata una delle forme concrete dell'avventura.

In questa storia continua di malintesi e di contraddizioni che è la storia della cavalleria, va pertanto registrato anche il fatto che la cultura aristocratica medievale era piena di valori e di lieviti cavallereschi (ma, significativamente, Thomas Malory poteva scrivere nel Quattrocento inglese quello che prima dei capolavori dell'Ariosto e del Cervantes sarebbe stato il massimo prodotto della tarda letteratura cavalleresca: e lo avrebbe dedicato alla morte di Artù e alla fine dei gloriosi costumi equestri), ma che la cavalleria vera e propria era divenuta ben povera cosa: una serie di orpelli esteriori che si potevano vendere e comprare, o uno strumento di promozione sociale, oppure una disorganica congerie di guerrieri superbi

del loro rango ma poveri di mezzi e in continua ricerca di sistemi per sbarcare il lunario. Fra XVI e XVII secolo un'eccezione sarebbe stata la piccola nobiltà polacca, la szlachta, salvata sotto il profilo sociale sia dalla situazione sempre instabile del suo paese - che esigeva dei guerrieri - sia dalla «rivoluzione dei prezzi» in Occidente, che aveva accresciuto sensibilmente il valore di quella terra cui essa era rimasta fedele e dei suoi prodotti.

I sovrani dei nascenti stati accentrati europei reagirono alla crisi della società cavalleresca su due ben distinti piani; sul primo, lavorarono al progressivo svuotamento di poteri e di prerogative sia giuridiche sia socio-politiche della bassa (e, dove e quando poterono, anche dell'alta) nobiltà, in un processo lungo e non privo di momenti di ristagno e occasionali inversioni di tendenza (la celebre «rifeudalizzazione» dell'epoca protomoderna) ma sostanzialmente abbastanza coerente; sul secondo, crearono per la nobiltà, in modo da legarla meglio a sé, una quantità di «ordini di corte» esemplati su quelli religioso-militari e sui modelli proposti dalla letteratura cavalleresca (il più tipico era naturalmente la Tavola Rotonda), dalle fastose e immaginose cerimonie, dalle sontuose insegne, dalle sfarzose vesti, ma privi di un significato che non fosse connesso con l'apparato cortigiano. Questi ordini - di San Giorgio o del Bagno in Inghilterra, della Stella in Francia, della Nave nel regno angioino di Napoli, del Crescente in Lorena, del Toson d'Oro in Borgogna e poi nell'Austria e nella Spagna asburgiche e via discorrendo - sono gli antenati diretti delle moderne distinzioni onorifiche cavalleresche con il loro sistema di decorazioni: all'interno di essi, tuttavia, vigeva un codice che alla fede cristiana e al servizio alle dame (le costanti della mitologia cavalleresca «laica») univa la fedeltà al re; e in questo senso essi giocarono un ruolo non trascurabile nella conversione alla monarchia, nei paesi di antico regime, da parte di una nobiltà che, fino al Quattrocento inoltrato, risulta tutt'altro che monoliticamente stretta attorno al trono e alla dinastia regnante.

Alla base della «decadenza» della cavalleria e della sua parziale smilitarizzazione fra Duecento e Cinquecento sta comunque il sostanziale mutamento nelle tecniche militari. Se ne era avuta già qualche avvisaglia fino dal XII secolo, con l'introduzione sui campi d'assedio e di battaglia di quell'arma che nella sua versione portatile veniva dalle steppe dell'Asia, la balestra, e che la Chiesa considerò a lungo illecita data la forza micidiale dei suoi colpi.

Nonostante essa ne proibisse l'uso nei conflitti fra cristiani, la balestra si affermò; e insieme con essa il long bow inglese, dotato di lunga gittata e di grande velocità di tiro (due doti che il verrettone scagliato dalla balestra non aveva). Queste armi da lancio avevano obbligato i cavalieri ad appesantire sensibilmente il loro armamento aggiungendo all'usbergo di maglia di ferro (che si andava trasformando dal camicione dei secoli XI-XII in una specie di tuta aderente al corpo) piastre di ferro sagomate nei punti critici: il collo, il torace, il dorso, i gomiti, i polsi, le ginocchia. Queste difese rinforzate rendevano meno necessario lo scudo, che fra l'altro era d'impaccio al combattimento d'urto in quanto il cavaliere, impegnato a sostenere la pesante asta fra ascella e braccio destri, doveva avere il sinistro libero di guidare il cavallo. Lo scudo tese quindi a scomparire - ma rimase importante tuttavia come supporto dell'arme araldica -; esso, grande e «a mandorla» nei secoli XI-XII, si trasformò nel XIII in una più piccola arma triangolare e andò in seguito mutando forma fino ad assumerne di fantastiche, esteticamente decorative ma non funzionali allo scontro in campo aperto o in torneo, dal quale veniva eliminato. Questo lento processo condusse, nel Quattrocento, all'armatura interamente «di piastra»: il cavaliere, coperto da capo ai piedi di acciaio, era un proiettile inarrestabile se lanciato in battaglia: ma bastava accerchiarlo e scavalcarlo, e diveniva un povero crostaceo in balìa della plebaglia a piedi. E ciò accadde sovente, fino da quella celebre «battaglia degli sproni» che fu lo scontro di Courtray del 1302, dove le fanterie borghesi dettero ai cavalieri una dura e solenne lezione. Il Trecento fu l'età delle sconfitte della cavalleria, che dovette - come si vide ad esempio a Crécy - scendere spesso di sella, spezzare la parte inferiore delle lance da scontro e resistere così sulle difensive, come una sorta di fanteria pesante, all'attacco del nemico. Fra l'altro, l'appesantirsi dell'armamento difensivo (a parte un rapido e violento lievitare dei costi) impediva ai cavalieri di stare a lungo in sella e li obbligava a selezionare razze equine sempre più forti e resistenti; ma meno veloci, il che esponeva il guerriero a cavallo al tiro dell'avversario per un periodo più lungo di quanto non fosse prima accaduto. Come rimedio si dovevano accorciare i tempi di carica e le distanze da percorrere per entrare in contatto col nemico: ma quando dall'altra parte si trovarono arcieri e balestrieri ben allineati e coperti dai grandi scudi rettangolari detti «pavesi», l'attacco riusciva vano o addirittura rovinoso; e lo stesso quando il cavaliere lanciato al galoppo era obbligato a fermarsi dinanzi alla siepe delle lunghe picche

delle fanterie comunali o, più tardi, mercenarie (sia gli Svizzeri sia i «lanzi» del Sud della Germania erano noti quali specialisti nel combattere inquadrati in compatti reparti di picchieri). Alla cavalleria restavano l'apparato, i tornei, le sfide «a singolar tenzone»: ma la guerra vera, tra fine Medioevo e inizio età moderna, era ormai altra cosa. Le armi da fuoco, a partire dal Trecento, dettero un ultimo colpo alla funzionalità militare e al prestigio morale del combattente a cavallo: «maladetto, abominoso ordigno», avrebbe chiamato l'archibugio l'Ariosto, dando voce al canto del cigno della cavalleria medievale; ma il protagonista dell'ultima stagione di essa, il gentile e prode Baiardo, doveva appunto cadere per un colpo di falconetto (un pezzo d'artiglieria leggera), e la sua morte è paradigmatica.

Morì tra la selva delle picche e il fumo delle bombarde, tra i bastioni fortificati e la tirannia dei sovrani assoluti del Cinquecento, la bella avventura cavalleresca? Sì e no. Certo, il combattente a cavallo conobbe dai primi del XVi secolo una lunga eclisse, dalla quale sarebbe tuttavia risorto nel secolo successivo come pistoliere, come lanciere, come dragone (a parte ussari e ulani, mutuati dalle steppe). Caracollo, corazza e pistola avrebbero di nuovo reimmesso il combattente a cavallo sui campi di battaglia d'Europa. Quanto alle distinzioni e alle decorazioni cavalleresche, il loro fascino e il loro prestigio sarebbero durati a lungo, fin quasi ai giorni nostri: e si sarebbero alimentati appunto d'una mitologia e d'una letteratura densissime, sovente molto belle, tali comunque da costituire una voce di rilievo nel panorama culturale europeo. Al tempo di Maria Antonietta o a quello del maresciallo Radetzki si lamentava, è vero, la morte della cavalleria; in Eugenio di Savoia o in Ludwig di Baviera si sarebbero veduti volta per volta gli «ultimi» cavalieri. Pure, di leggenda in leggenda, di decorazione in decorazione, di revival in revival, il fascino della civiltà cavalleresca sopravvive nel mondo contemporaneo: ha saputo adattarsi perfino al mito del cow boy o al mondo dei fumetti e della fantascienza.

La cavalleria nasce morta: appena nata, piange attorno al corpo inanimato di Rolando caduto a Roncisvalle. E piange attorno a un eroe caduto da tempo, se si pensa che il Rolando storico è vissuto nell'VIII secolo e le chansons datano dall'XI. La «gran bontà» è sempre quella dei «cavallieri antiqui». É una delle regole del gioco: perché la mitologia cavalleresca fa parte di un modo d'intendere la storia che si rifà di continuo al tema del mundus senescens e della corruzione del presente, contro il quale s'invoca l'arrivo dell'eroe senza macchia e senza paura. L'attesa del

cavaliere fa parte di un'esigenza soterica profonda: e non a caso, infatti, tra i più recenti esegeti del mito di san Giorgio vi sono degli psicanalisti. Ma al tempo stesso - e in termini non già di psicanalisi, bensì di concreto divenire storico - le istituzioni cavalleresche e la cultura che tra XI e XVIII secolo e forse oltre ha conferito loro prestigio si sono rivelate uno dei motori più vigorosi del processo d'individuazione e di conquista di autocoscienza dell'uomo occidentale; di quello, vogliamo dire, che Norbert Elias ha chiamato il processo di civilizzazione. É un dato importante, che non si può disconoscere e al quale neppure noi contemporanei possiamo in alcun modo rinunziare.

Riferimenti bibliografici

Mancano storie generali della cavalleria, che forse non è neppur possibile scrivere. Per un'idea d'insieme, può comunque essere utile M' Keen, Chivalry, Yale University Press, New Haven-London 1984 (trad. it. La cavalleria, Guida, Napoli 1986). Gli addobbamenti sono trattati nei due libri di J' Flori, L'idéologie du glaive e L'essor de la chevalerie, entrambi Droz, Genève, rispettivamente 1983 e 1986.

Per i tornei, bisogna rifarsi a J. Fleckenstein, (a cura di), Das ritterliche Turnier im Mittelalter, Vandenhoeck und Ruprecht, Göttingen 1985. Il senso dell'avventura cavalleresca è stato ripercorso da M' Del Treppo, I mercanti catalani e l'espansione della Corona d'Aragona nel secolo XIV, Napoli 1972, G. Duby, Guglielmo il Maresciallo. L'avventura del cavaliere, Laterza, Roma-Bari 1985, É Köhler, Ideal und Wirklichkeit in der höfischen Epik, Max Niemeyer, Tübingen 1970 (trad. it., L'avventura cavalleresca, Il Mulino, Bologna 1985), G. Tabacco, Su nobiltà e cavalleria nel Medioevo. Un ritorno a Marc Bloch?, in aavv, Studi di storia medievale e moderna per Ernesto Sestan, vol. I, Olschki, Firenze 1980, pp. 31-55.

Sulla guerra medievale un ottimo punto di partenza è Ph Contamine, La guerre au moyen-âge, Puf, Paris 1980 (trad. it., La guerra nel Medioevo, Il Mulino, Bologna 1986).

III - Il contadino e il lavoro dei campi (di Giovanni Cherubini)

Parlare del contadino e del lavoro dei campi per tutta l'Europa negli ultimi due o tre secoli del Medioevo è compito molto arduo, né facilmente risolvibile nello spazio consentito da questo breve saggio. Moltissime erano infatti le differenze nella vita agricola e nelle stesse condizioni ambientali da un capo all'altro del continente, cosicché, pur nella comune appartenenza della stragrande maggioranza dei contadini ad una classe di piccoli produttori, di produttori «primari» (che possiamo distinguere, da un lato, dai raccoglitori tribali e dai pastori nomadi, e dall'altro dai lavoratori salariati e dagli agricoltori capitalisti e collettivisti), il profilo dell'uomo dei campi mutava di connotati dall'una all'altra regione. C'è intanto da premettere che la stessa estensione geografica di quell'Europa latina a cui si limita il nostro esame, subì dei mutamenti nel tempo. Nel XIII secolo essa si allargò di nuovo alla quasi totalità della penisola iberica attraverso il forzato arretramento dell'Islam (e già in precedenza la cristianità latina aveva riconquistato la Sicilia). Al centro del continente e sul Baltico, la latinità si trovava a contatto, secondo linee non ovunque ancora nettamente definite, con la cristianità greco-ortodossa, o con popolazioni ancora pagane, forzatamente cristianizzate, proprio nel corso dei secoli da noi considerati, dai Cavalieri Teutonici. Dall'Europa quale noi la intendiamo attualmente, restano comunque fuori tutta la Russia e i territori dell'impero di Bisanzio, che furono d'altra parte legati alla latinità dall'effimero impero costituito dagli occidentali tra il 1204 e il 1261, a seguito della quarta Crociata. Precisiamo tuttavia che talvolta anche a questa Europa non latina sarà fatto qualche accenno nel corso del lavoro.

Altre difficoltà ad identificare alcuni tratti comuni del contadino europeo e delle sue attività derivano poi dalle fortissime varietà di ambienti geografici, di suoli, di clima, di popolamento, di sviluppo agrario nelle varie zone del continente, che, ai bassi livelli delle tecniche medievali, pesavano, tra l'altro, più di quanto ora non pesino, sulle attività agricole e la vita dell'uomo.

Dal punto di vista dello sfruttamento agricolo, l'Europa può essere grossolanamente divisa, per quel che riguarda il rilievo, in due parti, pur che ne venga naturalmente esclusa, per proibitive condizioni climatiche, la più gran parte della Norvegia, della Svezia, della Finlandia, della Russia europea settentrionale. La prima delle due parti sfruttabili per l'agricoltura, costituita dalla maggior parte della Spagna, dalla Francia sud-orientale, dalla maggior parte dell'Italia, dalla Grecia, dalla penisola balcanica al di sotto dei Carpazi, si colloca al di sopra dei 500 metri sul livello del mare e comprende vaste aree di vera e propria montagna (uniche eccezioni la pianura padana e il bacino danubiano); la seconda, che è collocata a nord della precedente, inizia dall'Inghilterra meridionale e dalle coste occidentali della Francia e si estende fino agli Urali e al Caucaso, racchiudendo vasti bassopiani raramente al di sopra dei 200 metri. Le precipitazioni risultano molto diversamente distribuite nel corso dell'anno, più regolari nelle parti occidentali e centrali della grande pianura europea, molto irregolari sulle terre mediterranee e concentrate soprattutto in autunno e in primavera, talvolta con acquazzoni violenti e dannosi nella tarda estate. Per ciò che riguarda l'altimetria, la produzione agricola risulta impossibile oltre un certo livello nelle montagne della prima zona. Per ciò che riguarda i suoli, quelli degli altipiani europei centrali ed occidentali e delle «terre nere» della Russia risultano naturalmente più ricchi di quelli leggeri del Mediterraneo. C'è tuttavia da precisare che alcuni suoli di pianura, potenzialmente molto produttivi, erano allora sottratti all'attività agricola perché ancora acquitrinosi, come avveniva, ad esempio, in Italia per le parti più basse della pianura padana, per la Valdichiana, per la Maremma.

Altre difficoltà ancora attengono invece alla diversa abbondanza o, se si preferisce, alla diversa povertà delle fonti per identificare le densità demografiche e le forme del popolamento o le tendenze della popolazione nel corso dei secoli.

Ruolo dell'agricoltura, presenza di foreste e di incolti, attività pastorali, stanziali, seminomadi o transumanti, non si combinavano d'altra parte in una medesima miscela in tutte le regioni. In certi casi la colonizzazione agricola era esclusivamente, o soprattutto, colonizzazione interna, in altri, viceversa, come nell'avanzata tedesca verso le terre slave o nella riconquista cristiana della parte meridionale della penisola iberica, si accompagnava alla penetrazione politica e la sosteneva, in altri ancora muoveva da regioni di più antico insediamento come le rive di certi fiordi norvegesi o i piani

della Svezia meridionale per penetrare in zone più alte, spopolate e ancora coperte di foreste. Non ovunque la produzione agricola e il lavoro contadino avevano il compito di mantenere una consistente popolazione urbana. In certe regioni infine vivevano a contatto razze diverse di contadini, come in Sicilia, in Spagna, nelle terre slave germanizzate, con conseguenze non sempre chiare sul profilo degli uomini dei campi.

Una serie di ipotesi e deduzioni spesso ingegnose sui pochi dati disponibili ha indotto gli studiosi a ritenere che, nel suo complesso, l'Europa toccasse l'apogeo demografico intorno ai primi decenni del XV secolo, dopo alcuni secoli di lento ma continuo incremento della popolazione. Già annunziata da precedenti difficoltà, la grande epidemia di peste del 1347-50, poi seguita da altre numerose esplosioni, avrebbe ridotto, verso la metà del Quattrocento, questa popolazione alla metà o ai due terzi rispetto all'inizio del Trecento. Successivamente si sarebbe registrata una lenta ripresa. In assoluto pare a qualcuno che, al momento dell'apogeo, l'Europa non annoverasse più di 73 milioni di abitanti, una cifra che molti hanno tuttavia giudicato eccessiva, almeno in molte aree, per le potenzialità produttive dell'agricoltura, e di 50 milioni verso la metà del Quattrocento. Le prove indirette dell'aumento della popolazione europea, a partire dal X o XI secolo sono, in primo luogo, l'aumento della popolazione urbana e del numero delle città, l'arretramento delle foreste, degli acquitrini e degli incolti e l'estendersi dei terreni coltivati, lo spostamento di singoli contadini, gruppi di famiglie o intere comunità su nuovi suoli, con connessa fondazione di chiese e villaggi, la crescente suddivisione di case e famiglie. Soprattutto per quello che qui più direttamente attiene alla storia delle campagne, cioè la conquista di nuovi suoli, gli studiosi hanno ormai ammassato prove abbondanti, utilizzando una documentazione generalmente molto chiara in proposito. Di questa eroica battaglia del contadino contro la natura onnipotente, in imprese isolate o coordinate dai signori, dalle abbazie, dalle città - fu quest'ultimo il caso soprattutto di quelle italiane dell'area padana - restano molte tracce nello stesso nome di numerosi villaggi del continente: «villenove», bourgs delle province francesi dell'Ovest, abergements di quelle orientali (Borgogna soprattutto), bastides di quelle del Sud-Ovest, nuclei abitati contrassegnati da un nome d'uomo e dal suffisso berg, feld, dorf, rode, reuth nei paesi di lingua tedesca.

Della più difficile lotta contro le acque, il mare e le paludi, l'episodio più importante fu quello della costruzione dei polders della Fiandra e della

Zelanda, ma contro le acque marine lottarono con successo anche i contadini inglesi nei Fens, i bretoni e gli abitanti del Poitou, così come contro gli acquitrini e il divagare delle acque dei fiumi i contadini italiani di tutta l'area padana e di altre minori aree interne.

Inversamente il crollo demografico fu accompagnato da una ripresa delle attività pastorali rispetto alle attività agricole, da abbandono di suoli coltivati più marginali e meno produttivi, dalla scomparsa di interi villaggi: fenomeni che non ebbero tuttavia ovunque la medesima intensità, né le stesse conseguenze sull'economia agraria e le forme dell'abitare. Al di là di queste grandi oscillazioni della popolazione, il fondo comune dell'Europa del tardo Medioevo, che pur vide emergere poli di intensa presenza urbana come le Fiandre, la Toscana del Centro-Nord, il bacino parigino, continuò ad essere quello di un mondo profondamente rurale, nel quale forse nove decimi della popolazione vivevano sui campi e del lavoro dei campi. Questa popolazione agricola si distribuiva in maniera molto diversa da un luogo all'altro. Non soltanto le densità variavano in misura piuttosto sensibile da una campagna all'altra, per esempio dai fittamente popolati suoli dell'île de France a quelli dell'Europa orientale, della Norvegia o dell'Islanda, ma anche all'interno della medesima regione o di regioni contigue, in conseguenza del mutare delle condizioni ambientali in relazione al possibile sfruttamento agricolo.

Già la popolazione complessiva proposta da uno dei massimi esperti di demografia storica per i grandi settori geografici del continente, evidenzia queste profonde diversità. L'Europa del Sud (Grecia, Balcani, Italia, penisola iberica) avrebbe annoverato, secondo queste stime, inevitabilmente molto approssimative, 25 milioni di abitanti nel 1340 e 19 milioni nel 1450; l'Europa occidentale e centrale (Francia, Paesi Bassi, Isole Britanniche, Germania, Paesi Scandinavi) 35 milioni e mezzo nel 1340 e 22 milioni e mezzo nel 1450; tutta l'Europa orientale 13 milioni nel 1340 e 9 milioni e mezzo nel 1450. Da queste cifre emerge con chiarezza la scarsissima popolazione di questo terzo settore del continente, nel quale la Russia intera non avrebbe superato i 6 milioni di abitanti e l'esteso complesso polacco-lituano i 2 milioni. Ma, anche all'interno dell'Europa centro-occidentale e meridionale, le differenze di popolazione erano sicuramente notevoli. Alle due date considerate, i 10 e i 7 milioni e mezzo di abitanti dell'Italia rappresentavano una popolazione ben più fitta rispetto ai 9 e 7 milioni di abitanti proposti per l'intera penisola iberica; i 19 e 12 milioni di abitanti

proposti per la Francia e i Paesi Bassi suggeriscono un popolamento ben più consistente rispetto agli 11 e mezzo e ai 7 e mezzo proposti per l'intero complesso tedesco-scandinavo, all'interno del quale, d'altra parte, erano soprattutto i Paesi Scandinavi ad avere una bassa densità. Il rapporto della popolazione agricola con le città non era poi ovunque il medesimo. Se un po' tutte ospitavano infatti, all'interno delle loro mura, una quota più o meno alta, ma generalmente consistente, di proprietari fondiari, non tutte viceversa accoglievano veri e propri lavoratori agricoli. Questi erano spesso numerosi nelle città minori ed economicamente meno sviluppate, come ad esempio in certi centri del Mezzogiorno italiano, ed invece sostanzialmente sconosciuti nei grandi centri manifatturieri e mercantili come Firenze, Pisa, Siena, Gand. La popolazione agricola viveva per lo più raccolta in villaggi privi di fortificazioni o, al contrario, protetti da mura o da opere di difesa, dai quali si allontanava al mattino per recarsi al lavoro nei campi circostanti, per raccogliere frutti nei boschi, per condurre al pascolo il bestiame, per cacciare o pescare. Comunque non mancava del tutto un popolamento sparso, anche se non sempre collocato in un medesimo contesto ambientale ed economico-sociale, come le dimore isolate nei fronti della colonizzazione, soprattutto a seguito di iniziative isolate di dissodamento, o quelle dei mezzadri in certe aree dell'Italia centrale. Diversamente da quanto si è ritenuto in passato, le famiglie contadine erano, nella maggior parte dei casi, famiglie nucleari o nucleari allargate, costituite cioè dai genitori, uno, due o tre figli, il nonno e/o la nonna, mentre piuttosto rare sembra fossero le famiglie «estese». Generalmente, in ogni caso, la famiglia contadina appare più consistente quanto più sono buone le sue condizioni materiali di vita, più estesa la terra di cui dispone, più abbondante il suo bestiame, specialmente da lavoro.

Questi contadini europei vivevano su paesaggi agrari profondamente diversi e non ovunque identici erano naturalmente, come vedremo, i lavori agricoli a cui dovevano dedicarsi nel corso dell'anno. Le zone montagnose, dai Pirenei al Massiccio Centrale, dalle Alpi agli Appennini, ai Balcani, erano generalmente contrassegnate da aree proporzionalmente modeste di terre coltivate a cereali, a fronte di grandi estensioni boschive e prative. Altre aree più basse, poco popolate, acquitrinose e malariche, come la Maremma o certi suoli della Sardegna, presentavano un aspetto in qualche modo comune con quello delle montagne. Altre aree, come la Meseta, la Sicilia interna e molti suoli dell'Europa centrale conoscevano una massiccia

presenza del grano o di altri cereali. Altrove, al contrario, come sulle colline toscane e in altre porzioni dell'Italia centro-settentrionale, si era andata affermando, proprio nei secoli finali del Medioevo, una policoltura intensiva di cereali, viti e piante da frutto. In altri distretti, particolarmente mediterranei, si erano venute impiantando, al contrario, delle monocolture arboree o quanto meno delle colture prevalenti e caratterizzanti, come l'olivo nel territorio di Siviglia o in Puglia, sulle rive dei laghi italiani pre-alpini e in qualche area della Liguria, la vite nei «giardini» della Conca d'oro (modesta vi era ancora la presenza degli agrumi) e intorno a molti villaggi calabresi e campani. Certi paesaggi, come quelli intorno a Valencia, a Siviglia, a Palermo recavano traccia della sapiente agricoltura araba, soprattutto per quel che riguarda i sistemi di irrigazione. Altrove, dove il clima impediva la coltivazione dell'olivo e comunque al di sopra di una certa latitudine, fu diffusa la coltivazione del noce che poteva infatti fornire, non soltanto preziosa frutta «serbevole» (più generalmente rappresentata dai fichi disseccati), ma anche olio commestibile e da illuminazione. Molti paesaggi agrari infine, non soltanto sulle montagne, portavano evidenti le tracce di un equilibrio tutto sbilanciato verso le attività pastorali transumanti, come nella Provenza, sulla Meseta, in Puglia, nella Maremma tosco-laziale.

Il sistema colturale dettava naturalmente i ritmi e i tempi del lavoro agricolo. Ovunque, in ogni caso, la preoccupazione fondamentale del contadino era quella di assicurare alla propria famiglia e agli eventuali aventi diritto sulla terra da lui coltivata o sui prodotti (signore fondiario, proprietario cittadino, chiesa locale) la produzione cerealicola, che ovunque costituiva l'ingrediente primario dell'alimentazione umana, particolarmente per i ceti più modesti. Ingrediente primario ma non tuttavia uniforme, perché proprio sulla qualità del pane (pane bianco, pane di mistura, pane di cereali inferiori come la spelta o addirittura il sorgo) si evidenziava la prima elementare gerarchia fra ceti sociali. Dalla ricerca affannosa del pane, percepibile da un capo all'altro del continente, traeva l'impulso primario un desiderio di autarchia e di autosufficienza presente in tutte le comunità rurali e non estraneo neppure ai proprietari cittadini e ai ceti superiori della società (ma in certa misura questo desiderio riguardava anche altre produzioni primarie, innanzi tutto il vino). La fragilità dell'agricoltura di fronte ai capricci della natura e la minaccia sempre incombente della carestia, unite alla difficoltà dei trasporti a distanza dei prodotti agricoli,

forniscono la spiegazione di fondo di questo atteggiamento. Ciò non significa in assoluto che i prodotti agricoli non viaggiassero da una regione all'altra. Accenneremo più avanti al vino e aggiungeremo qui, a titolo di esempio, che i grani siciliani costituivano anzi, per le aree dell'Italia del Centro-Nord più intensamente urbanizzate, una importazione, si può dire, quasi regolare. É opportuno precisare tuttavia che se i cereali, dal momento dell'aratura a quello della semina, a quello della raccolta, a quello della trebbiatura, richiedevano una larga quota del lavoro e delle preoccupazioni contadine, questo lavoro e queste preoccupazioni non erano ovunque identiche, in conseguenza di almeno quattro fattori: il sistema delle rotazioni, i tipi di aratri usati, il bestiame da lavoro disponibile, la produttività dei suoli. A questi quattro fattori un altro ne possiamo aggiungere, purtroppo non adeguatamente studiato per tutte le campagne europee, e attinente sia alla qualità dei suoli che al livello raggiunto dalle tecniche e dalle consuetudini agrarie, vale a dire il numero delle arature per la preparazione del terreno alla semina.

Bassissima ovunque, secondo il metro attuale (il seme rendeva forse in Europa mediamente non più del quattro per uno, ma con punte verso l'alto sino al sette-otto o anche dieci per uno, e verso il basso del due-tre per uno), la produttività si riduceva in genere sui leggeri suoli mediterranei rispetto ai suoli profondi e compatti dell'Europa centrale e occidentale, e sui terreni d'altura rispetto alle pianure.

Non tutti i contadini disponevano poi di tiri di animali da lavoro da attaccare all'aratro (per quanto non mancassero casi di impiego del cavallo, l'animale tipico per questo lavoro era il bue aggiogato in coppia o in più coppie per i suoli più pesanti) con la stessa facilità, o alle medesime condizioni quando dovevano prenderli in concessione da altri. É un fatto significativo che nelle comunità contadine il possesso o meno di una coppia o più coppie di animali da lavoro costituiva spesso elemento decisivo di stratificazione sociale. I contadini stanziati sui suoli compatti e profondi dell'Europa occidentale e centrale impiegavano poi un aratro più perfezionato e pesante, con avantreno a ruote, coltro e versoio, diffusosi nel corso dell'alto Medioevo. I contadini italiani a sud dell'Appennino e quelli di tutte le zone asciutte del Mediterraneo, impiegavano invece ancora l'antico aratro a vomere simmetrico, che apriva soltanto il suolo, senza rovesciare la zolla. In altre zone, come la Sicilia interna o la Sardegna, sopravviveva infine il primitivo aratro a chiodo, magari con la punta

rinforzata in ferro. Anche il sistema delle rotazioni differenziava infine l'Europa che potremmo dire umida e dei suoli profondi, dall'Europa asciutta e dei suoli leggeri. Quest'ultima conosceva soltanto l'alternanza tra il maggese e i cereali d'inverno, mentre la prima alternava rotazioni tra cereali d'inverno, cereali di primavera/leguminose, maggese, con la riduzione ad un terzo soltanto del suolo lasciato a riposo.

Dei lavori dedicati alla raccolta dei grani, quello della mietitura veniva ovunque svolto con la piccola falce, forse non sempre, come si è ritenuto in passato, ma spesso sicuramente dentata («segare il grano»). Come mostrano tra l'altro le stupende rappresentazioni artistiche dei mesi su tante chiese dell'Occidente europeo, gli steli venivano tagliati in alto per lasciare sul campo, dopo che questo era stato percorso dagli spigolatori alla ricerca delle spighe disperse, sia una modesta pastura per gli animali, sia un elementare mezzo d'ingrasso per il terreno. Quando i campi erano privi di colture arboree, alla fine le stoppie venivano spesso bruciate, insieme alle erbe che vi si erano frammischiate, e si otteneva per questa via cenere fertilizzante per il terreno. I cicli dei mesi consentono anche di rilevare, come è stato dimostrato, che, al di là dei moduli e delle tradizioni, gli artisti tennero conto delle realtà ambientali e climatiche, facendo cadere il raccolto in giorni più avanzati dell'anno man mano che ci si allontana dal Mediterraneo. Gli stessi cicli, altre rappresentazioni artistiche, specialmente pittoriche, e una documentazione più specifica, mostrano che per la trebbiatura il contadino ricorreva, lavorando spesso in coppia o a gruppi, al sistema del correggiato o, nei paesi più meridionali dove il clima consentiva di lavorare all'aria aperta, al calpestio delle spighe da parte di bovini ed equini, particolarmente di muli in certe aree mediterranee. Per la molitura, salvo eccezioni, del resto non ancora ben documentate, di continuazione di una molitura a mano in ambiente domestico, il contadino trasferiva il suo grano al professionista di questa attività, vale a dire al mugnaio, che sfruttava presso il mulino l'energia idraulica (in quasi tutta l'Europa questo era, nei secoli finali del Medioevo, il tipo esclusivo o predominante di mulino) o quella eolica nelle zone povere di acque e/o ricche di venti.

Dei lavori richiesti dalle coltivazioni arboree ci limitiamo a ricordare soltanto quelli relativi alla vite, in primo luogo perché la coltivazione della vite tendeva ad estendersi un po' su tutti i suoli, vincendo le difficoltà frapposte dall'altitudine e dal clima (è noto che la vite superò in un certo momento la Manica, raggiungendo anche l'Inghilterra, e ne fu cacciata,

come pare, soltanto dal peggioramento climatico tra XIII e XIV secolo); in secondo luogo perché i lavori richiesti dalla vite e dalla vinificazione si distribuivano sostanzialmente lungo tutte le stagioni; in terzo luogo perché il vino costituiva, insieme al pane, un ingrediente primario dell'alimentazione (in certe regioni sostituito dal sidro e dalla birra) e comunque un prodotto universalmente noto, non foss' altro che per motivi liturgici; in quarto luogo, infine, perché proprio la ricerca di vini di pregio (e il conseguente impulso dato ad una specifica viticoltura) costituì, nei secoli qui considerati, uno degli elementi di distinzione dei ceti superiori, urbani e non urbani. Conosciamo in proposito la richiesta da parte delle città dell'Italia centro-settentrionale, e non soltanto dell'Italia, dei vini liquorosi del Mezzogiorno continentale italiano, e di quelli della Corsica, ed ugualmente la richiesta dei vini bordolesi da parte dell'Inghilterra e dei Paesi Bassi. Altrettanto noto è lo sviluppo che la domanda esterna e la facilità dei trasporti fluviali determinarono nella viticoltura delle valli del Rodano, della Saona, della Senna, della Mosella e del Reno.

Indipendentemente dai veri e propri lavori di impianto e di diffusione del vigneto, d'altra parte tutt'altro che eccezionali, anche in conseguenza delle ripetute distruzioni di vigne che le guerre contemplavano insieme all'incendio delle abitazioni e delle messi, la vite richiedeva lavori di potatura, zappatura, concimazione, diradamento dei tralci, preparazione dei vasi vinari, raccolta, preparazione del vino, che impegnavano in molti casi gli uomini adulti, ma, al momento gioioso della vendemmia, anche le donne e i ragazzi. Nulla di tutto questo avveniva per piante come l'olivo, che pur dava un carattere inconfondibile, al momento della raccolta delle olive e della loro spremitura, a certe contrade rurali o a certi abitati cittadini, quali quelli della terra di Bari o del Salento. Soltanto nelle regioni castanicole si verificava che la pianta prevalente nell'economia rurale desse alla vita delle comunità un tono altrettanto e forse anche più, spiccato, particolarmente nei giorni e nei mesi della raccolta, della susseguente affannosa ricerca dei frutti sperduti da parte dei poveri del villaggio, del pascolo dei porci che si alimentavano degli ultimi rimasugli, della essiccazione delle castagne, della loro molitura e della riponitura della farina nei cassoni all'interno delle abitazioni.

Concludendo questa parte relativa al ruolo che la coltivazione e l'utilizzazione dei singoli prodotti aveva nella vita del contadino, è opportuno precisare che, se la preoccupazione dell'autosufficienza

costituiva, come abbiamo accennato, il primo stimolo al lavoro, non mancavano, e divennero, anzi, via via più numerosi, condizionamenti e stimoli di tipo completamente diverso, quali, in primo luogo, le richieste di beni alimentari da parte delle aree più popolate o di prodotti «industriali» delle manifatture urbane. Per il primo aspetto è stato ipotizzato che l'interesse della Corona e dei ceti baronali abbia, per esempio in Sicilia, forzato al limite di rottura le potenzialità produttive granarie dell'isola, con forte negativa incidenza sulle stesse condizioni di vita delle popolazioni rurali; per il secondo aspetto possiamo invece ricordare che la produzione laniera delle città italiane e non italiane stimolò la coltivazione di varie piante tintorie, come il guado e la robbia, e aiutò, come pare, nel corso della recessione demografica tra metà Trecento e metà Quattrocento, un incremento dell'allevamento ovino transumante, reso in molte aree più facile dalla diminuita tensione tra produzioni alimentari e numero degli uomini. La partecipazione delle famiglie contadine al mercato pare comunque essere stata, nel complesso, modesta. Più che fornitori di derrate di primaria importanza quali il grano o il vino, che erano piuttosto oggetto di vendita da parte di signori, di enti ecclesiastici e dei maggiori proprietari urbani, i contadini erano fornitori, presso i mercati di villaggio o quelli della città, di prodotti del pollaio e dell'allevamento familiare, di frutta fresca e secca, di formaggio e latte, di prodotti del bosco, di piccoli lavori di artigianato.

Molto diversa da quella dei contadini o dei contadini-pastori con fissa dimora, era l'annata dei pastori transumanti. Rifugiati nell'estate, generalmente tra maggio e settembre, in fragili dimore sui monti, essi scendevano nell'autunno, avanti che arrivassero i primi freddi, verso le più tepide pianure con i loro greggi, le cavalle cariche di masserizie, aiutati spesso, gli adulti, da pastori più giovani, talvolta ancora ragazzi. La confezione del formaggio, la cura delle pecore e soprattutto degli agnelli, la tosatura, la difesa del gregge dai lupi (collaboratori immancabili i grossi cani dai collari rinforzati di ferro), la conoscenza dei fiumi e delle strade, l'attenta sorveglianza perché il bestiame non entrasse nei terreni coltivati, costituivano gli elementi di fondo ed elementari della vita del pastore. Il suo nomadismo lo avvicinava del resto, più dei contadini sedentari, a realtà ambientali e sociali diverse, arricchendone in molti casi, nella solitudine delle campagne aperte, la psicologia e le conoscenze concrete. Complessivamente modesto era invece ovunque il numero degli animali

allevati dai contadini sedentari, sia perché nelle aree più sviluppate, come quelle circostanti molte città toscane o dell'Italia settentrionale, erano stati privatizzati e ridotti a coltura precedenti terreni incolti d'uso collettivo, e parallelamente ridotta la libertà di pascolo nei terreni privatizzati, sia perché altrove la supremazia dei signori sulle comunità contadine contemplava anche una predominanza del bestiame di proprietà del signore nell'uso dei pascoli e degli incolti. In questo allevamento contadino prevalevano, più che gli animali vaccini, le pecore, i porci, le capre, come sembra del resto dimostrare, almeno in molte regioni meridionali, la composizione dei pasti quale risulta da molti scavi archeologici. D'altra parte questo substrato comune mostrava poi delle polarità locali e regionali, rivelandosi la capra più tipica delle aree secche del Mezzogiorno europeo ed il porco più particolare dell'Europa centrale; né mancano infine campagne, come in Italia quelle di Parma, Reggio Emilia e Piacenza, nelle quali gli umidi e ricchi pascoli di pianura avevano già dato vita, verso la fine del Medioevo, ad un vero e proprio allevamento di mucche da latte e ad una connessa, già nota ed apprezzata, produzione casearia.

Ancora diversa era la vita dei lavoratori dei boschi, che erano spesso, d'altra parte, anche piccoli possidenti o piccoli possidenti allevatori. I loro lavori, consistenti soprattutto nel taglio del legname e nella fattura del carbone (e si può supporre che le due attività, come avvenne più tardi, costituissero due differenziate specializzazioni), erano condizionati da una insuperabile stagionalità che escludeva i mesi invernali. É da aggiungere infine che tutto il mondo contadino era contrassegnato da una manualità non limitata soltanto ai lavori più propriamente agricoli, ma estendentesi, soprattutto nei mesi morti dell'inverno, anche a piccole attività artigianali, come l'approntamento di canestri, e alla costruzione e riparazione degli attrezzi. Le donne contadine provvedevano poi a filare e a tessere per i bisogni della famiglia ed in qualche contrada, maggiormente penetrata dall'economia mercantile, anche a filare per i lanaioli della città. Al bilancio della famiglia contribuivano del resto, già in età molto precoce, tutti i suoi membri. Compito affidato ai ragazzi era spesso quello di condurre il bestiame al pascolo, ma quando il rapporto tra reddito della terra e consistenza del nucleo familiare era troppo squilibrato, si cercava di rimediare in molti modi, inviando talvolta fin da bambine le figlie a far le domestiche presso famiglie della città, allogando i figli ad imparare il mestiere presso qualche artigiano, impiegando le mogli come balie per i

figli di qualche cittadino benestante o per i trovatelli abbandonati presso qualche ospedale: fenomeni tutti questi ben documentabili ed anche ben studiati nella ricca e varia documentazione di alcune città italiane.

L'inverno conosceva poi, in una larghissima parte del continente, il momento particolarmente eccitante dell'uccisione del porco, rappresentato ancora una volta in quei cicli dei mesi che documentano la profonda fusione tra spiritualità cristiana e sapore agricolo della vita medievale. La monotona ripetitività della vita del contadino era interrotta soltanto dai momenti di socialità, determinati dalla partecipazione alla messa e dalla frequentazione dell'osteria del villaggio la domenica (una sorta di contro-chiesa o di «chiesa del diavolo», questa seconda, ripetutamente ma inutilmente condannata dai sinodi e dai predicatori), dalla partecipazione ai mercati, dall'andata al mulino o alla bottega del fabbro, un artigiano quest'ultimo ormai presente, si può dire, in questi secoli finali del Medioevo, in tutte le contrade rurali, dal momento che l'uso del ferro, pur rimanendo questo metallo «prezioso» (scarso risulta infatti il numero degli attrezzi del contadino), si era andato largamente diffondendo nelle campagne. A questi momenti più consueti, altri, più straordinari, se ne aggiungevano, con cadenza annuale come le grandi feste religiose, la festa del patrono della chiesa locale, o altri ancora, del tutto eccezionali, come i matrimoni. Tutti questi momenti determinavano in primo luogo una rottura al livello primario dell'alimentazione e del vestiario, con esibizione, quando fosse possibile, del lusso contadino e con la realizzazione di grandi mangiate e di straordinarie bevute, che costituivano l'inevitabile contraltare della povertà alimentare dei giorni normali.

Individuo con una propria specifica vita che lo differenziava dagli artigiani e dai cittadini, parte di una famiglia che costituiva per lui la prima e naturale cellula sociale, membro di una parrocchia che lo iscriveva sin dalla nascita alla cristianità, indipendentemente dall'approfondimento del messaggio religioso che egli sarebbe riuscito a conseguire da adulto, il contadino era anche componente della comunità rurale locale. Quest'ultima realtà, al di là di diversità anche sensibili da una regione all'altra e nel corso del tempo, rendeva simili tra loro i contadini di tutta l'Europa, anche se non mancavano, come abbiamo già accennato, fenomeni di uomini della campagna che vivevano in solitudine (il che non significa necessariamente tuttavia del tutto slegati dalla comunità di origine), e se diventarono via via

più numerosi, in conseguenza dello stesso sviluppo economico, gli sradicati, i vagabondi, i mendicanti, i briganti e i delinquenti di origine contadina. Alla comunità rurale si sovrapponeva, in tutta l'Europa, il potere di un signore, laico od ecclesiastico, detentore di ampi territori o piccolo dominatore locale, padrone di estesi poteri o percettore di pochi censi e servizi. Nei rapporti che egli intratteneva con la comunità o col signore, nel legame e nel conflitto tra il signore e la comunità, si esauriva la parte maggiore della vita sociale e politica del contadino. La monarchia o i dominii superiori apparivano infatti spesso lontani, anche se tutt'altro che privi di suggestione e forza coercitiva. In questo mondo più tradizionale si inserirono tuttavia, in alcune parti d'Europa, alcune novità che fecero sentire i loro effetti sulla vita materiale e mentale dei ceti rurali. Questo avvenne più particolarmente nelle aree dello sviluppo comunale italiano che videro, proprio nei secoli finali del Medioevo, un profondo ridimensionamento della signoria rurale, o quanto meno una riorganizzazione politica, amministrativa, giudiziaria, militare, economica dei territori da parte dei governi cittadini e la profonda penetrazione dei proprietari urbani nelle campagne, con una connessa, altrettanto profonda, espropriazione contadina, oltreché con la connessa profonda crisi di molte comunità rurali.

Né mancavano del tutto, anche al di fuori di questa particolare situazione italiana, località non sottoposte ad un signore e conseguentemente comunità contadine che godevano di condizioni particolari. Questo avveniva intanto, in tutti quei luoghi del Mezzogiorno italiano dichiarati «demaniali» dalla monarchia, cioè direttamente dipendenti dalla Corona. Il loro numero oscillò nel corso dell'età qui considerata e, per quanto essi si identificassero sostanzialmente con i centri urbani ed una breve fascia di territorio circostante, il carattere economico di questi centri urbani non escludeva che ne fossero abitanti veri e propri contadini. Pare poi che esistessero ancora in Europa regioni marginali e del tutto particolari come l'Islanda, nelle quali gli abitanti facevano parte di forti comunità contadine non ancora o non ancora del tutto sottoposte a veri e propri signori. É opportuno infine aggiungere che, all'interno stesso della signoria, non tutti gli abitanti si collocavano poi, rispetto al signore, in una medesima posizione.

Soprattutto per quel che riguarda i rapporti con la terra, poteva accadere che, diversamente da quella più generale condizione del possesso contadino che ci accingiamo a descrivere, alcuni abitanti godessero di terre del tutto

libere da censi e servizi. Più generale rimase comunque in Europa la condizione del villaggio dominato da un signore o da più signori. In questi luoghi, le terre risultano schematicamente divise in tre grandi porzioni: la prima direttamente sfruttata dal signore locale, la seconda frazionata in concessioni familiari, ereditarie formalmente o di fatto, ai contadini, la terza costituita da boschi e incolti di uso collettivo. Alla coltivazione delle proprie terre (pars dominica, «dominico»), il signore provvedeva attraverso il lavoro dei propri servi domestici o di salariati più o meno saltuari, oppure attraverso la prestazione di giornate di lavoro, con la propria persona o anche con i buoi, da parte dei contadini concessionari. Queste giornate di lavoro tuttavia andarono generalmente diminuendo nel corso del secolo XII, quando ci appaiono in estinzione nella Francia a sud della Loira e della Borgogna, nell'Ovest armoricano, nell'Italia centro-settentrionale, ma con un ritardo, come pare, nell'Inghilterra, dove esse rimasero molto più vitali. Questi servizi continuarono comunque ad alleggerirsi anche nel secolo successivo, ma in varie zone non scomparvero del tutto, come risulta ad esempio per molte signorie dell'Italia meridionale. Per il riscatto totale delle giornate di lavoro o per la loro riduzione, i contadini dovettero accettare di versare ai signori una somma di denaro e/o di aumentare i censi in denaro o i fitti in natura che essi versavano per le terre ricevute in concessione. Anche l'uso dei terreni incolti per il pascolo degli animali, la raccolta della legna o dei frutti spontanei, costituivano terreno di attrito tra signore e contadino ed è spesso registrabile la tendenza del signore a «privatizzarne», a proprio vantaggio, una porzione, oltre che ad attribuirsi una priorità di sfruttamento per il proprio bestiame. La stessa tendenziale regolamentazione della caccia implicò sempre di più una crescente esclusione dei contadini dallo sfruttamento di una parte dei beni della natura, a favore delle classi baronali e dei sovrani. Ciò detto, non si può tuttavia negare che alla pesca ed alla caccia nel territorio i contadini chiedessero ovunque una parte non insignificante della loro alimentazione o della loro possibilità di guadagno, mantenendo di diritto, o almeno di fatto, a proprio favore un'attività tradizionale nelle campagne.

Anche in un altro modo i signori traevano redditi dalla terra, anzi per questo aspetto redditi crescenti proprio nei secoli da noi considerati, per la generale maggiore dinamicità e mobilità dell'economia e della società, che implicava anche una maggiore mobilità della terra. Alle somme che il signore richiedeva per «reinvestirli» della terra avita, si andarono sempre

più aggiungendo le somme che egli richiedeva loro per il diritto di commercializzare, almeno all'interno della comunità rurale, ma talvolta anche al suo esterno, la totalità o una porzione del proprio «tenimento». Non è tuttavia forse dai diritti connessi con le terre sfruttate dai contadini che molti signori traevano i redditi più alti. In certe zone, dove più oculata era stata l'amministrazione dei signori, più importanti erano i ricavati che il signore otteneva dallo sfruttamento del dominico, anche se generalmente registrabile ovunque, almeno precedentemente alla grande crisi demografica, appare la tendenza alla riduzione del dominico stesso, attraverso la concessione di una porzione sempre più ampia ai contadini, in conseguenza diretta anche di quella crescente pressione demografica e fame di terre di cui abbiamo detto: una tendenza che condusse un certo numero di signori a trasformarsi in semplici percettori di censi e fitti.

Uno dei redditi signorili più cospicui derivava poi dal monopolio che i signori erano ormai venuti conseguendo nell'uso e nello sfruttamento industriale delle acque (cui si aggiunse, in certe zone almeno, anche il monopolio sul forno e sulla taverna del villaggio).

Al signore spettava il diritto di impiantare mulini idraulici o gualchiere e da questo diritto egli percepiva denaro o una quota parte della molitura, sia che sfruttasse direttamente la macchina idraulica attraverso un proprio ufficiale, sia che ne concedesse la gestione a qualcuno. Certe cronache europee ci descrivono la lotta ingaggiata dai signori contro le comunità a loro sottoposte, per obbligare tutte le famiglie contadine a dismettere l'uso di macinare il grano a mano con le mole domestiche e a servirsi del mulino «bannale» (da «banno», diritto generale di comandare, di costringere, di punire). Per rendere più «didattica» questa imposizione, qualcuno arrivò persino - è il caso di una famosa abbazia dei dintorni di Londra - a tappezzare con i frammenti delle mole distrutte, il parlatorio del monastero, onde i contadini, quando venivano a versare i censi o a chiedere udienza, rinfrescassero la loro memoria. I rapporti tra il contadino ed il signore si basavano in effetti non su un puro condizionamento economico da parte di un proprietario fondiario, cui fosse possibile rispondere da parte dei contadini col condizionamento della forza lavoro necessaria per coltivare la terra, ma su un condizionamento di natura politica. Il signore era infatti detentore di più o meno ampi poteri di carattere militare, territoriale, giurisdizionale. Ogni signore, su base locale, giudicava gli abitanti del villaggio almeno per ciò che riguardava la bassa giustizia, rimanendo a più

grandi signori o alla monarchia, il «diritto del sangue» o alta giustizia. Ma non mancavano in Europa casi in cui signori locali potevano anche condannare a morte o a pene corporali, come avvenne, ad esempio, per molti signori dell'Italia centro-settentrionale, per la latitanza del potere imperiale o il non ancora affermato dominio delle città sui loro territori, o come si verificò, nel corso del XV secolo, in quella meridionale, durante il conflitto fra monarchia e baronaggio, che spostò a favore di quest'ultimo frazioni crescenti di potere politico. L'amministrazione della giustizia significava naturalmente, oltre che potere sulla gente del villaggio, anche percezione di redditi per il signore; la sua funzione militare, di capo locale che poteva disporre di un gruppo di armati più o meno consistente, sia per le guerricciole contro gli altri signori, sia per servire in eserciti più grandi in appoggio a signori maggiori o alla monarchia, ne ribadiva la preminenza. Resta semmai da studiare, caso per caso e luogo per luogo, in qual modo i contadini collaborassero a questa funzione militare del loro signore, in qual misura ne finanziassero le imprese guerresche, in qual misura prendessero parte alle sue spedizioni, in qual misura, viceversa, il mestiere delle armi fosse localmente riservato ad un gruppo particolare di abitanti, magari, talvolta o qualcuno, insigniti del titolo di «cavalieri». La guerra in effetti, per la lontananza, anche di pochi giorni, degli uomini adulti che provocava nelle comunità e, peggio ancora, per i danni e le distruzioni da cui era accompagnata quando il villaggio veniva attaccato, e per la razzia del bestiame, non doveva essere amata dai contadini. Ciò non esclude tuttavia che, per altro verso, anche la società contadina fosse penetrata, non diversamente dal resto della società, da tonalità violente che non escludevano l'uso del coltello, le risse sanguinose anche tra privati e la catena delle vendette. Il discorso vale soprattutto per quelle comunità più marginali, a contatto con una natura più difficile, generalmente collocate sui confini, quali erano ad esempio le comunità dell'Appennino settentrionale. Quindi avversione alla guerra, ma abito mentale e comportamento pratico non estranei alla violenza, a dimostrare la complessità del rapporto del contadino con le armi, che non può essere ridotto al semplice esame dei fattori politico-istituzionali.

D'altra parte, della funzione militare dei signori e della loro professionalità di uomini della spada, i contadini apprezzavano, in primo luogo, l'aspetto difensivo e protettivo. L'«incastellamento», cioè la fortificazione di villaggi o minori abitati preesistenti, o la costituzione di

nuovi abitati cinti da mura, quale si verificò ed è stato studiato, ad esempio per l'Italia dei secoli XI e XII, con le connesse gerarchie politico-territoriali che il fenomeno determinò nelle campagne, fu sicuramente percepito dalla gente dei campi prima di tutto come possibilità di difesa e di rifugio dai pericoli esterni per la propria persona, la propria famiglia, il raccolto, i beni, gli animali. Questa funzione protettiva fu assicurata del resto localmente anche dalle robuste muraglie delle abbazie e dei fortilizi isolati di qualche barone, come, più particolarmente per i contadini che abitavano o anche soltanto lavoravano le terre del suburbio, dalle mura delle città.

La comunità rurale era generalmente più antica della signoria, talvolta più antica di molti secoli, se il villaggio, come è stato dimostrato per molte regioni mediterranee, affondava le sue origini in età romana o addirittura preistorica. A comunità di questa natura soltanto nel corso del Medioevo, e talvolta non prima dei secoli centrali o finali del Medioevo, erano venuti sovrapponendosi via via nuovi diritti e pretese di potentati laici od ecclesiastici. Altri villaggi ed altre comunità si erano sviluppati intorno alle antiche «ville» romane, cioè nei latifondi di età tardo-imperiale passati poi, via via, agli invasori germanici e all'aristocrazia franca, con connesso, lento e progressivo, mutamento delle condizioni personali degli antichi schiavi, della gestione delle terre, dei diritti dei titolari delle «ville», e sempre più sfocianti, dalla proprietà pura e semplice, al dominio sugli uomini. Altri villaggi ed altre comunità erano invece nati, soprattutto nella fase di incremento demografico dei secoli XI-XII, su territori spopolati, boscosi ed incolti concessi da grandi famiglie o dai sovrani alle abbazie. Altri villaggi, infine, si erano identificati, fin dalla nascita, con un qualche potere signorile, magari meno opprimente di quello delle comunità di origine, come quando gruppi di contadini tedeschi furono spinti a colonizzare le terre slave, al di là dell'Elba. Queste ultime, che conobbero anche una colonizzazione interna e un generalizzato arretramento delle vaste aree boschive a favore di quelle arative, avevano registrato, a partire dal XII secolo, e con una punta massima nel corso del XIII, un forte afflusso di coloni tedeschi che penetrarono fino in Transilvania sotto lo stimolo dei principi, dei vescovi, degli ordini religioso-cavallereschi, come i Cavalieri Teutonici.

Quando noi diciamo che la comunità rurale era generalmente più antica della signoria, facciamo appello, più che a concrete e ad abbondanti prove documentarie, a valutazioni logiche sulla necessità di organizzazione della

vita rurale dei villaggi da parte dei loro abitanti, a poche testimonianze isolate alto-medievali, a ciò che sappiamo per l'età antica. Nella documentazione scritta in effetti la comunità rurale appare nei secoli finali del Medioevo, e soltanto in qualche caso a partire dall'XI, in molte regioni d'Europa, grazie alle centinaia di «carte di libertà», di «carte di franchigia», di consuetudines, di Weistümer, di «statuti», che le comunità riuscirono a strappare ai loro signori, costringendoli a mettere per iscritto obblighi contadini, proprie funzioni, patti conclusi. Queste testimonianze scritte, più che la nascita di una comunità rurale, sembrano provare il ritorno alla scrittura anche per questioni che direttamente la riguardavano. Senza nulla togliere all'importanza politica, e non puramente formale, di questo fatto, si dovrà anche aggiungere che, già precedentemente, per l'organizzazione del pascolo sia sugli incolti che sulle terre coltivate, per lo sfruttamento delle acque, per l'organizzazione dell'aratura, per le semine e i raccolti, per una minima sorveglianza contro i danni degli uomini e del bestiame alle piante, per la lotta o la difesa contro gli animali nocivi, come il lupo, l'orso, le volpi, i contadini avranno pur dovuto dar vita nel villaggio, e persino tra villaggi diversi, ad un minimo di collaborazione reciproca. Appare difficile immaginare, soprattutto nelle condizioni amministrative elementari del tempo, che tutto potesse essere affidato al rapporto tra contadini (che in ogni caso non avrebbero potuto essere coinvolti sempre come singoli ma come collettività locale) e ufficiali del grande proprietario, dell'abbazia, del signore.

A complicare tuttavia, anche nei secoli da noi considerati, il rapporto che intercorreva tra comunità locale e signore, per gli uomini del tempo ma anche per noi che lo studiamo, era poi talvolta il fatto che, come potevano esistere un abate, un vescovo o un barone signori di più villaggi, si verificava anche il caso inverso di un solo villaggio spartito tra più signorie.

Se, per tutti i motivi esposti, la collaborazione tra comunità rurale e signore era localmente indispensabile (e si può persino pensare che il completo sviluppo della signoria abbia stimolato la vita stessa della comunità, contribuendo ad una più profonda presa di coscienza della propria identità da parte dei contadini, come singoli e come collettività), altrettanto inevitabile era il conflitto degli interessi. Al signore il contadino poteva, di volta in volta, rimproverare molte cose: una eccessiva predisposizione alla guerra, l'esosità degli ufficiali, una ingiusta sentenza, imposizioni diverse, personali o pecuniarie, sconosciute per il passato:

come tali furono percepiti il desiderio di imporre il monopolio della molitura presso il mulino idraulico del signore e la «taglia» (paragonabile, su un gradino più alto della società feudale, all'«aiuto» dovuto dal vassallo), che consisteva in un contributo in denaro, almeno all'origine fissato arbitrariamente dal signore, per compensare la protezione da lui accordata. Il conflitto assumeva più spesso le forme della resistenza silenziosa o dell'accordo, ma esplodeva ripetutamente anche nella sommossa aperta, talvolta, quando gli interessi contadini erano comuni ed emergevano capi locali più capaci, anche in sommosse regionali o super regionali. Di questo carattere congenito della società rurale-signorile (M' Bloch ha scritto che la sommossa contadina le era connaturata quanto lo sciopero alla società capitalistica), le espressioni più ampie, nell'età qui presa in considerazione, anche se espressioni complesse e non del tutto riducibili al solo scontento della gente dei campi, furono in Francia la *Jacquerie* del 1358 e in Inghilterra la grande rivolta contadina del 1381, nel corso della quale gli insorti non soltanto si impadronirono di Londra, ma ebbero anche per breve tempo nelle loro mani la persona del giovane sovrano.

I punti di attrito tra il signore e i contadini riguardavano, di volta in volta e a seconda dei diversi ambienti geografici, del diverso livello di sviluppo delle istituzioni signorili, della maggiore o minore presenza di poteri superiori, la condizione giuridica delle persone, la condizione giuridica delle terre, lo sfruttamento delle terre incolte, l'amministrazione della giustizia, i monopoli signorili, l'arbitrarietà o la regolarità dei più diversi diritti signorili. Statuti, carte di libertà e patti scritti si occupano, conseguentemente, soprattutto di questa tematica, aggiungendo talvolta tutto ciò che atteneva alla ordinata e pacifica vita rurale, come la sorveglianza delle terre coltivate, la protezione delle piante, la falciatura dei fieni, la sorveglianza contro gli incendi. Per quanto in questo campo le differenze siano notevolissime da un capo all'altro del continente, a cominciare dalla diversa abbondanza e qualità della documentazione disponibile, la certezza di ciò che era dovuto al signore, e la lotta contro quelle che erano od apparivano nuove imposizioni, costituivano un terreno comune. Stabilizzazione della «taglia» e tentativo, se non di cancellare, almeno di ridurre il monopolio dei signori sul mulino, costituiscono due aspetti salienti di questo atteggiamento. Almeno per il mulino questo appare particolarmente chiaro attraverso i patti con cui certe comunità rurali dell'Italia centrale, ribellatesi ai loro signori, si sottomettevano alla vicina

città, che le accontentava appunto, oltre che con il passaggio alla loro esclusiva amministrazione delle terre incolte e col riscatto da censi e servizi, anche con il trasferimento alla comunità del monopolio del mulino.

Comune aspirazione dei contadini era poi quella di rivendicare dal signore una sempre più larga libertà della persona attraverso il riscatto o la cancellazione delle giornate di lavoro obbligatorio sulle terre signorili, l'attenuazione dei censi e dei fitti, una più larga libertà nella scelta del coniuge e così via. A questa pressione per una maggiore libertà della persona si accompagnò, ed anzi in certa misura ne costituì necessario complemento, la richiesta e la conquista di una maggiore libertà della terra, attraverso un più largo diritto di venderla, di acquistarla, di lasciarla in eredità.

Non sempre ben documentata - ed anche per questo aspetto l'Italia centrale e settentrionale offre la documentazione più abbondante - è invece la pressione della comunità per limitare, o quanto meno meglio controllare, le prerogative signorili sul piano giudiziario o più generalmente politico. Già di per se stessi i successi dei contadini per ciò che atteneva alla maggiore libertà della persona ed alla più ampia disponibilità della terra, conquistate, tra l'altro, anche perché evidentemente al contadino tardo-medievale era possibile talvolta tesaurizzare qualche risparmio, grazie alla vendita nelle città ormai cresciute e nei mercati rurali che erano andati sviluppandosi, già di per se stessi questi successi inserivano all'interno delle comunità una possibilità crescente di differenziazione sociale. Questa differenziazione, effettivamente documentabile un po' da ogni parte, anche se non ovunque aveva la stessa intensità, traeva poi alimento da una serie di fattori particolari, quali l'esercizio da parte del contadino di qualche funzione assegnatagli dal signore (caso molto ben documentabile, che apriva possibilità legittime e meno legittime di fare fortuna) o la pratica dell'usura. Questi fenomeni si facevano poi generalmente avvertire con più forza là dove il centro urbano era più vicino e la politica e gli interessi cittadini più evidenti. Questi gruppi di borghesia rurale, talvolta emergenti anche per stile di vita, in mezzo agli altri abitanti del villaggio, perché esercitarono qualche attività artigiana o mercantile, o ancora meglio perché avviarono i loro figli alla professione di prete o addirittura di notaio, non assunsero ovunque il medesimo comportamento nei riguardi della città.

In certi luoghi privilegiarono l'inurbamento, in altri rimasero a dominare i villaggi natali.

Ancora abbastanza discusso fra gli studiosi è il ruolo da assegnare alla crisi demografica nelle tendenze di fondo della signoria e della società rurale. Gli effetti parrebbero anzi divergenti da una zona all'altra, ma in più di un caso al peso della demografia vanno sicuramente aggiunte le concrete scelte politiche ed economiche di sovrani, signori, città. Ad Occidente l'indebolimento del potere signorile, la riduzione del dominico, la progressiva liberazione personale dei contadini, la tendenza alla stratificazione della società rurale sarebbero continuati. In Francia e in Inghilterra molti grandi signori, anche a causa della caduta delle loro rendite, decisero di affittare in blocco le loro signorie. In Spagna e nell'Italia meridionale, dove re e signori non avevano di fronte una solida borghesia, prese vita al contrario un forte latifondo. Nella Germania orientale la caduta demografica permise ai signori di impadronirsi delle terre contadine abbandonate e di costituire vaste proprietà, dando anche vita, grazie alla debolezza della monarchia, ad una sorta di nuovo diritto di «banno» e piegando i contadini a nuove prestazioni d'opera sule terre dominiche. Contemporanea alla ripresa demografica del tardo Quattrocento si ebbe tuttavia, anche ad Occidente, una ripresa signorile. Pare ne fosse toccata anche l'Italia centro-settentrionale, che pur aveva rappresentato nel periodo precedente il polo di massimo sviluppo economico e sociale del continente. In Inghilterra essa fu rappresentata soprattutto dall'inizio del fenomeno delle enclosures. Il signore si impadronì dei campi aperti della comunità, tradizionalmente coltivati a cereali e delle terre d'uso collettivo su cui i contadini avevano inviato per secoli al pascolo il loro bestiame, li unì alle sue terre e, fattane una grande pastura, li affidò ad un mercante di lana o di bestiame per il pascolo degli ovini. Se in Inghilterra, come sarà detto, «le pecore mangiarono gli uomini», anche altrove, ma già prima e in più stretta connessione col calo demografico, venne sviluppato dagli Stati un più largo allevamento ovino transumante, e furono create in proposito apposite istituzioni: la Mesta spagnola, la Dogana delle pecore in Puglia, la Dogana dei paschi del Comune di Siena nella Toscana meridionale, la Dogana delle pecore nel contermine Stato pontificio.

Resterebbe da esaminare cosa pensassero e quali fossero i sentimenti e le aspirazioni degli uomini dei campi, ma a negarcelo provvedono la povertà e la tendenziosità della documentazione. I contadini non hanno infatti lasciato, salvo rarissime eccezioni, testimonianze dirette di loro stessi, mentre le testimonianze degli altri ceti sociali - chierici, nobili,

mercanti, artigiani - ce li presentano spesso in forma distorta o almeno indiretta. Tuttavia, spigolando qua e là da fonti diverse, specialmente quando, con i secoli finali del Medioevo, esse diventano più abbondanti e varie, qualcosa si riesce a sapere. A titolo di esempio possiamo ricordare che troviamo spesso figure di contadini, talvolta caratterizzate da gesti e parole, nelle raccolte giudiziarie più varie, laiche od ecclesiastiche. Tra queste ultime particolarmente eloquenti sono gli atti di un'inquisizione vescovile studiati per descrivere un minuscolo villaggio pirenaico ancora penetrato di eresia catara all'inizio del Trecento, a dimostrazione che, per quanto eccezionale e anormale rispetto alla vita di tutti i giorni, il verbale di tribunale può rivelare un intero universo mentale e materiale. Di questo villaggio, dei suoi abitanti, dei suoi signori, del suo parroco, dei suoi pastori transumanti, si sono potute studiare non soltanto le condizioni economiche, le convinzioni religiose, l'alimentazione, la struttura e la concezione della famiglia, ma anche fattori ben altrimenti sfuggenti e indocumentabili come l'amore, le relazioni tra i sessi, la più generale concezione del mondo.

Un ben individuabile e cospicuo filone della letteratura europea è costituito dalla satira anticontadina. Al di là delle sue varianti di ambiente, di autori, di pubblico (ad esempio, in ambito più francamente feudale una delle accuse rivolte al contadino è quella della codardia, mentre in ambito francamente borghese, come quello toscano del Tre-Quattrocento, già segnato dal conflitto tra proprietari e mezzadri e dalla polemica contadina contro la iniquità della divisione a metà dei raccolti, iterata è, contro il contadino, l'accusa di essere un ladro a danno dei padroni della terra), la satira mette spesso in rilievo, insieme alla sporcizia, alla povertà del vestiario, alla rozzezza dei suoi cibi, una sorta di ferinità del contadino, che pare talvolta collocarlo quasi ad un livello intermedio tra le bestie e gli uomini. Le fonti di cui dicevamo ed una lettura attenta e in controluce di questa stessa satira, mostrano al contrario che il contadino europeo, al di là dei diversi livelli di civiltà dall'una all'altra regione e del condizionamento effettivo e generalizzato che le dure condizioni di vita, le carenze alimentari, la ripetitività del lavoro, la lotta quotidiana per l'esistenza, i grandi flagelli delle carestie e delle epidemie ricorrenti, le malattie, i pericoli della guerra, determinavano sulle sue capacità e possibilità di sentire e di pensare, non era affatto un bruto sprovvisto di idealità e di aspirazioni. Intanto c'è da dire che, per quanto generalizzato, l'analfabetismo dei ceti rurali comportava qualche eccezione,

particolarmente in quei territori economicamente più avanzati e dominati dalle città, quali certe aree toscane, dove qualche contadino più ricco, qualche piccolo proprietario, mettendo magari a frutto i rudimenti ricevuti dal parroco del villaggio, era in grado di scrivere stentatamente o almeno di leggere. Né quest'opera dei parroci doveva limitarsi a queste sole aree e neppure sconosciuta è, almeno nell'Italia del Centro-Nord, la decisione di certe comunità del territorio, magari comunità maggiori e abitate da un piccolo nucleo di borghesia rurale, di servirsi a pagamento di un maestro di scuola, della cui opera forse poteva giovarsi anche qualche vero e proprio contadino. La sicuramente diffusa abitudine o costrizione della gente dei campi a vivere rinchiusa nel limitato orizzonte del villaggio, non escludeva poi del tutto esperienze e aperture derivanti dal contatto con la vicina città, dalla partecipazione a qualche pellegrinaggio, almeno ai luoghi di culto più vicini, dagli spostamenti in cerca di lavoro (sono noti ovunque, ad esempio, fenomeni di temporaneo impiego di contadini come manodopera edile non qualificata), da migrazioni stagionali, non soltanto limitate ai pastori delle zone di più povera economia agraria come quelle dell'Appennino. Ma il più generale problema della conoscenza della coscienza e della mentalità contadina pare strettamente connesso col problema della conoscenza della religiosità popolare e dei rapporti del mondo contadino con le gerarchie ecclesiastiche e con le stesse sette eretiche. É ormai noto, a tal proposito, e universalmente applicabile da un capo all'altro del continente, che molte delle credenze contadine affondavano le loro origini in età pre-cristiana o in terreno non cristiano. La Chiesa dovette assorbire, soprattutto in ambito parrocchiale, molti riti propiziatori, pratiche animiste, forme di magia simpatica. Il parroco stesso non rifuggiva, in qualche caso, dalla pratica delle arti magiche, senza destare alcuno scandalo nelle anime semplici dei parrocchiani, che percepivano questo fatto come una delle manifestazioni della sua funzione sacrale. Molte di queste attività della Chiesa per la mentalità contadina stavano in relazione con la ripetizione dei cicli della produzione agricola, ed il rapporto stesso che il contadino intratteneva con i santi era francamente contrattualistico, cioè di sapore magico, di *do ut des*, di offerte a loro fatte perché fossero assicurate la bontà dei raccolti, la clemenza del cielo, la salute degli uomini e degli animali.

L'attaccamento del contadino alla Chiesa, soprattutto alla chiesa del suo villaggio, era in ogni modo generalmente profondo. La chiesa del villaggio non era soltanto il luogo della preghiera, ma quasi il cuore della comunità,

evidenziato dalla stessa emergenza fisica dell'edificio sacro (emergenza in qualche caso tuttavia condivisa con torri e palazzi signorili) sulle casupole degli abitanti. In chiesa, sul sagrato o nel cimitero si riuniva l'assemblea della comunità, sino a quando almeno non fu costruito un edificio apposito; in chiesa il parroco faceva gli annunci più vari di interesse collettivo; in chiesa trovavano rifugio persone e beni nei momenti di pericolo; in chiesa si svolgevano molte feste, non sempre e non soltanto di carattere sacro. La chiesa, con il vicino cimitero, alimentava la domestica memoria collettiva della comunità. Le campane, il cui nome una fantasiosa etimologia degli inizi del Duecento faceva derivare «a rusticis qui habitant in campo, qui nesciant iudicare horas nisi per campanas», non soltanto chiamavano alla preghiera, ma scandivano appunto le ore della giornata, perché i contadini non erano ancora pervenuti ad utilizzare il nuovo «tempo del mercante», e servivano poi per combattere i temporali, in qualche caso per tenere lontani dall'abitato i lupi, segnalavano gli incendi, annunciavano i pericoli di guerra. Non diversamente dalla partecipazione alla vita civile della comunità, la partecipazione alla vita della parrocchia costituiva un'educazione, per così dire, politica del contadino. Egli si preoccupava di osservare il comportamento del parroco, di collaborare alla cura dell'edificio sacro, dei vasi, dei paramenti. La comunità costituiva in proposito organizzazioni apposite, che assunsero, da un luogo all'altro, i nomi più vari («opera», «fabbrica», «luminaria», «maramma»); in qualche località, proprio nei secoli finali del Medioevo, talvolta su particolare suggestione degli ordini mendicanti, gli abitanti dettero vita a confraternite di preghiera, di penitenza, di carità.

Per dar forma agli ideali e alle rivendicazioni politiche e sociali dei contadini, non servivano gli elementi pagani della religiosità, ma quelli cristiani, ortodossi o eterodossi. I contadini compresero bene non soltanto la consolazione che supponevano i sacramenti, ma l'esempio storico della Chiesa primitiva, i cui capi apparivano, a tutte le classi subalterne, ben più vicini degli abati o dei vescovi contemporanei, che in nulla, se non spesso in una più oculata e quindi più esigente amministrazione, si distinguevano dai signori laici. Ciò detto, non appare tuttavia sempre chiara la relazione tra lo scontento dei contadini e le eresie evangeliche, anche perché tali eresie si combinarono spesso col dualismo orientale o con aspirazioni millenaristiche che sollecitavano più i poveri delle città sprovvisti di tutto, che i contadini titolari di sia pur piccole aziende agricole. C'è in ogni caso

da aggiungere che per i ceti contadini l'età dell'oro era sempre ricercata nell'immaginario di un remoto passato piuttosto che in un imprecisato ed imprecisabile futuro; per questo aspetto la sensibilità contadina si legava ad una più generale convinzione che il mondo fosse andato peggiorando e decadendo nel corso dei secoli. Il conflitto, sordo o palese, tra signori e contadini, assumeva, per questi ultimi, sotto veste cristiana, l'aspetto di una lotta per la libertà. Fra le tante simili, possiamo ricordare come tipica la frase: «Chiediamo che tutti i servi siano liberati dal momento che Dio fece liberi tutti col versare il suo prezioso sangue». Come abbiamo visto, questa aspirazione alla libertà assunse concretamente l'aspetto della richiesta di maggiore circolazione della terra, di riduzione degli oneri sulle persone e sulle cose, di accordi scritti tra signore e comunità contadina.

Se l'antagonismo dei contadini verso gli altri gruppi sociali è insieme generatore e dimostrazione di una loro sia pure elementare coscienza politica, all'avversione per i signori va aggiunta, da un certo momento e in una misura variabile da un capo all'altro dell'Europa, l'avversione per i ceti borghesi e per i cittadini più in generale.

Per questo secondo aspetto le testimonianze più abbondanti ci giungono ancora una volta dall'Italia del Centro-Nord, nella quale effettivamente la presenza di città numerose e grandi, la fioritura di governi comunali, sfociati poi in signorie cittadine, che erano tuttavia, per molti aspetti, eredi di quei governi, la nascita e l'affermazione di tutta una variegata gamma di ceti borghesi, resero il rapporto tra campagna e città del tutto particolare, e molto tese le relazioni tra cittadini e contadini. Se i primi ebbero chiara coscienza che, al di sotto dell'ossequio e della calma apparente, l'animo del contadino era spesso esacerbato e pieno di invidia e di odio (né mancarono del tutto sommosse collettive o atti singoli di ribellione, ma più rare, soprattutto le prime, nelle zone mezzadrili per quella crisi della comunità contadina già segnalata), i contadini rimproveravano alla città in quanto tale soprattutto la sua fiscalità, la sua politica annonaria che danneggiava il contado, l'atteggiamento di sprezzo dei suoi abitanti nei confronti della gente della campagna, e ai proprietari della terra in particolare, l'insensibilità per la povertà e la fatica del contadino.

Riferimenti bibliografici

Per approfondire la conoscenza del contadino e del lavoro dei campi, è opportuno, naturalmente, utilizzare in primo luogo le sintesi sull'economia e

la società rurale europee. Le più importanti sono state tradotte in italiano e si differenziano per impostazione. Ad autori diversi è dovuto il volume L'agricoltura e la società rurale nel Medioevo (vol. I della Storia economica Cambridge), Einaudi, Torino 1976, che prende in considerazione tutta l'Europa e nel corso di tutto il Medioevo. Fondamentale, per quanto ne sia sostanzialmente esclusa l'Italia, è la notissima opera di G. Duby, L'economia rurale nell'Europa medievale, Laterza, Bari 1966 (e varie ristampe). Molto utile per l'abbondanza di notizie che essa offre sulla vita delle campagne, con taglio prevalentemente descrittivo e soprattutto relativamente alla Francia, il volume di R. Grand – R. Delatouche, Storia agraria del Medioevo, Il Saggiatore, Milano 1968. Sintesi pregevole, soprattutto per i concetti in essa contenuti, i dati quantitativi, l'esame del rapporto tra popolazione e risorse, è il volume di B.H. Slicher Van Bath, Storia agraria dell'Europa occidentale (509-1850), Einaudi, Torino 1972, nel quale il taglio di lunghissimo periodo consente di collocare meglio nel tempo anche i secoli che ci interessano. Proprio all'Italia rurale di questi secoli è dedicato il mio volume L'Italia rurale del basso Medioevo, Laterza, Roma-Bari 1984.

Specificamente del contadino medievale si occupa il volume di R. Fossier, Paysans d'Occident XIme-XIVme siècles, Puf, Paris 1984, ricco di suggestioni, anche se vi compare poco la realtà italiana.

Molto utile, e non soltanto per la condizione, le aspirazioni e le lotte dei contadini inglesi, il volume di R.H. Hilton, The English Peasantry in the Later Middle Ages, Clarendon Press, Oxford 1975. Si veda anche W. Rösener, I contadini nel Medioevo, Laterza, Roma-Bari 1987.

I cenni fatti nel testo alla demografia possono essere approfonditi su J.C. Russell, La popolazione europea dal 500 al 1500, in Storia economica d'Europa, diretta da C.M. Cipolla, vol. I, Il Medioevo, Utet, Torino 1979, pp. 13-54. La vita rurale nei cicli dei mesi delle cattedrali è studiata in P' Mane, Calendriers et techniques agricoles (France-Italie, XIme-XIIIme siècles), Le Sycomore, Paris 1983. Per la concezione del tempo è da vedere naturalmente il primo saggio del volume di J. Le Goff, Tempo della Chiesa e tempo del mercante. E altri saggi sul lavoro e la cultura nel Medioevo, Einaudi, Torino 1977. Sulla religiosità contadina ricco di risultati e di suggestioni il volume di A.Ja. Gurevic, Contadini e santi. Problemi della cultura popolare nel Medioevo, Einaudi, Torino 1986. Sulla Mesta spagnola da vedere il classico lavoro di J. Klein, La Mesta. Estudio de la historia

econòmica española 1273-1836, Alianza Editorial, Madrid 1979 (ediz' originale, 1936). Il villaggio pirenaico cui si accenna nel testo è studiato in É Le Roy Ladurie, Storia di un paese: Montaillou. Un villaggio occitanico durante l'inquisizione (1294-1324), Rizzoli, Milano 1977.

IV - Il cittadino e la vita di città (di Jacques Rossiaud)

Alla fine del secolo XII, Richard Devize, monaco di Winchester, parla così dei londinesi e della loro città: «Questa città proprio non mi piace. Riunisce persone di ogni specie, che vengono da tutti i paesi possibili; ogni razza vi porta i propri vizi e i propri usi. Nessuno può vivervi senza macchiarsi di qualche delitto. Ogni quartiere sovrabbonda di rivoltanti oscenità? Quanto più un uomo è scellerato, tanta più considerazione gode. Non mescolatevi alla folla degli alberghi?[26] Infiniti vi sono i parassiti. Attori, buffoni, giovanotti effeminati, mori, adulatori, efebi, pederasti, ragazze che cantano e ballano, ciarlatani, ballerine specializzate nella danza del ventre, stregoni, gente dedita all'estorsione, nottambuli, maghi, mimi, mendicanti: ecco il genere di persone che riempiono le case.

Così, se non volete frequentare i malfattori, non andate a vivere a Londra. Non dico nulla contro la gente istruita, contro i religiosi o gli ebrei. Tuttavia ritengo che vivendo in mezzo ai furfanti, anche loro siano meno perfetti che in qualunque altro luogo...».

Guillaume Fitz Stephen, contemporaneo del monaco Richard, ha un'opinione ben diversa: «di tutte le nobili città del mondo, Londra, trono del regno d'Inghilterra, ha diffuso in tutto l'universo la sua gloria, la sua ricchezza, le sue mercanzie, e leva la testa al sommo.

É benedetta dal cielo; il suo clima salubre, la sua religione, l'ampiezza delle sue fortificazioni, la posizione favorevole, la fama che godono i suoi cittadini, il decoro delle signore, tutto torna a suo vantaggio?[27] Gli abitanti di Londra sono universalmente stimati per la finezza delle maniere e dei costumi e per le delizie della tavola. Le altre città hanno dei cittadini; Londra ha dei baroni. Fra loro un giuramento basta a sedare una lite. Le donne di Londra valgono le Sabine...»[28]

Ecco dunque il cittadino che abita per l'uno Babilonia, per l'altro Gerusalemme. Vecchie immagini, ma cristallizzate da due secoli di inurbamento selvaggio, e che mostrano con chiarezza come la città si riveli sede di un'umanità molto particolare, condannata dagli uni, lodata dagli

altri. Non stiamo a soffermarci su un fatto evidente: verso il 1250 la rete cittadina dell'Europa pre-industriale è, salvo qualche dettaglio, già tracciata. A nostro avviso, i risultati restano modesti: un mostro - Parigi -, con più di centomila abitanti; una buona mezza dozzina di metropoli - italiane a eccezione di Gand con più di cinquantamila anime; sessanta o settanta città con oltre diecimila abitanti e qualche centinaio con più di mille, l'insieme variamente distribuito in nebulose più o meno dense. Nelle aree in via di sviluppo un uomo su tre o quattro è cittadino, nelle altre solo uno su dieci.

Ma l'essenziale non sta in questo, almeno per due ragioni: le città, vaste necropoli del mondo rurale, logorano fuor di misura un materiale umano molto presto sostituito. In secondo luogo, la loro influenza oltrepassa singolarmente la loro consistenza demografica: le scuole vi si stabiliscono, i mendicanti vi si installano, i principi ne fanno le loro capitali, l'artigianato vi si diversifica e il loro mercato stende sempre più in lontananza i propri orizzonti.

La città è il centro di sviluppo di una società complessa che si adatta al sistema signorile e alla sua ideologia, ma elabora le proprie gerarchie.

Si pongono dunque tre domande inevitabili: che c'è di comune tra il mendicante e il borghese, tra il canonico e la prostituta, tutti cittadini? Fra l'abitante di Firenze e quello di Montbrison? Fra il neocittadino della prima crescita e il suo discendente del secolo XV?

Se diverse sono le loro condizioni come le loro mentalità, il canonico, per forza di cose, va a incontrarsi con la prostituta, col mendicante e col borghese. Gli uni e gli altri non possono ignorarsi e si integrano in un medesimo piccolo universo di popolazione densa che impone delle forme di socievolezza sconosciute al villaggio; un modo di vivere specifico: l'uso quotidiano del danaro e, per certuni, un'apertura obbligatoria sul mondo. Il vescovo di Parigi Guglielmo d'Alvernia già lo notava verso il 1230. Badiamo tuttavia di non lasciarci soggiogare da una mitologia vecchia quanto la storia cittadina che esalta sproporzionatamente i valori cittadini nei confronti dell'inerzia rustica. Fra il campagnolo e il cittadino sussiste solo una differenza di cultura.

Ma la cultura cittadina è la medesima a Firenze e Montbrison, Siena e Saint-Flour? Questione di gradazione, non di natura; diversi i lessici (e anche questi non sempre: guardate le stirpi di Metz che hanno le loro «brigate» festive proprio come i Senesi e i Fiorentini) ma il linguaggio è lo

stesso; non esiste una fortezza urbana, «la città non va giudicata qualcosa di isolato» (F' Braudel): essa è inserita in una rete di relazioni (religiosi, mercanti, artigiani, ecc.) per cui si diffondono dei modelli venuti dalle metropoli.

Insomma, se non esiste un «sistema urbano», si sviluppa un Occidente urbano i cui membri sono tutti un po' parenti, fanno parte di una specie di clan che ha i suoi ricchi e i suoi poveri, ma in cui, all'origine, c'è la comunanza di sangue.

Ultima domanda, infine: la cultura cittadina, questa buona coscienza spesso pretenziosa delle attività e delle maniere di vivere, ci ha messo dei secoli a svilupparsi. Ogni periodo della storia ha dunque il suo tipo di cittadino. D'altra parte, per lo più, non si cresce in città; ci si viene all'inizio della giovinezza.

Tenterò dunque di seguire congiuntamente queste due durate - breve l'una e lunga l'altra - di acculturazione, di difficile apprendistato: insistendo sulle forme essenziali di socievolezza produttrici di ideologie e di miti, perché, per riprendere l'espressione di un eccellente specialista della vita cittadina, il francescano Fra Paolino (1314): «fagli mestiere a vivere con molti».

Un rapido sguardo sui mondi che cambiano Quando, verso il 1150, un contadino varcava le porte di una città per tentare di lavorarvi e forse di stabilircisi, aveva senza dubbio coscienza di penetrare in un «universo al riparo dei suoi privilegi» (F' Braudel), come uno dei suoi pari due secoli dopo. Non che «l'aria della città renda liberi», secondo il vecchio adagio tedesco eretto da poco a verità universale. Verso il 1200 Lilla non accettava né i bastardi né i transfughi. Bologna e Assisi imponevano tasse più gravose ai non liberi; dappertutto il signore disponeva di un anno per recuperare il suo uomo, e in una quantità di borghi rurali, le condizioni personali non differivano gran che da quelle della città.

Resta il fatto che lo Stadtgerichte prestigioso era intessuto di illusioni e di vantaggi indubbiamente concreti: la libertà era in primo luogo questo complesso progressivamente accumulato di diritti e di usi estorti, acquisiti, negoziati, ottenuti col consenso o strappati, molto più che non il privilegio di una carta o di una legge. Una legge valeva solo per la forza di una comunità che poteva farla rispettare. Le città avevano al loro attivo il danaro, il numero degli uomini, le loro temibili solidarietà. Il vecchio grido di «comune» conservava in Piccardia o in Fiandra verso il 1300 una

grandissima forza emotiva. Perciò le franchigie cittadine avevano ben altro potere rispetto a quelle dei villaggi.

I cittadini, e i mercanti in primo luogo, avevano ottenuto dappertutto le libertà necessarie alle loro attività. Dalla fine del secolo XII i costumi oppressivi o umilianti si trovavano qua e là ridotti allo stato di vestigia; un diritto cittadino si sovrapponeva alle giurisdizioni che gli facevano concorrenza (ai banni che si dividevano la città) e, anche nei casi in cui l'esercizio della giustizia restava interamente nelle mani del signore, la giurisprudenza dei tribunali investiti dai principali abitanti tendeva ad unificare la condizione delle persone e dei beni. Gli uomini d'affari disponevano di un diritto libero dalla paralisi dei formalismi; potevano senza impacci reclutare la manodopera necessaria ai loro laboratori, controllare pesi e misure, mercati e fiere, regolamentare l'assunzione del personale e i mestieri, intervenire efficacemente in favore dei loro concittadini vittime di un furto o di un arbitrario sequestro.

Beneficiare di questa solidarietà collettiva presupponeva, a dire il vero, una cittadinanza difficile da conquistarsi; implicava un'ammissione, la presenza di un padrino, un tempo di residenza spesso superiore a un anno, l'inclusione in un mestiere oppure l'acquisto di un immobile. Far parte del popolo non era facile e una maggioranza di abitanti privi di risorse si rivelava incapace di oltrepassare le muraglie erette all'interno da una minoranza gelosa.

Tuttavia il semplice fatto di risiedere a lungo in città autorizzava - anche al di fuori dei sogni di un lavoro sicuro e di ascensione sociale - qualche speranza fondamentale: prima di tutto vivere in una relativa sicurezza, al riparo di mura che arrestavano la gente a cavallo e i predoni; in secondo luogo non morire di fame, perché la città possedeva delle riserve, dei capitali, una forza sufficiente per condurre in buon porto i suoi convogli di grano; la speranza, infine, di sopravvivere nel tempo della disoccupazione e della miseria grazie alla distribuzione di razioni, alle briciole della rapina, della potenza e della carità, le tre sorelle rese più forti dalle mura cittadine.

Se la città comincia «al limite della sua periferia come una casa rispetto all'ingresso del suo giardino» (A. Lombard Jourdan) le mura costituiscono senz'altro la frontiera decisiva che separa due spazi.

In Occidente - a parte l'Inghilterra - ogni città ha la sua cinta di mura; simbolo dell'unità realizzata oppure opera del principe, la cinta protettrice identifica la città. E i cittadini? «Dei contadini rinchiusi tra mura»,

affermano sprezzanti i nobili tedeschi preoccupati dell'espansione cittadina. Ogni città è chiusa, per necessità politica e militare e, man mano che cresce, ricostruisce un po' più lontano le sue difese - cinque volte più lontano Gand tra il 1150 e il 1300, tre volte Firenze -; quando tarda a farlo, la guerra la richiama all'ordine. Così nel regno di Francia verso il 1350.

Capitale considerevole (da 100 a 150.000 lire per Reims nel secolo XIV), l'anello di pietra, oggetto d'orgoglio ma divoratore di danari, segna della sua impronta il complesso della vita urbana: struttura la popolazione stabile che si divide per settori la custodia delle cortine e delle porte, scandisce il tempo quotidiano - le porte si chiudono sul far della notte -, conferisce carattere sacro a ciò che sta dentro, ma soprattutto dà una nuova forma allo spazio e, in gran parte, determina l'originalità del paesaggio.

Non che oltrepassate le porte tutto subisca un capovolgimento: la vicina campagna è dominata dalla proprietà e dai capitali cittadini, punteggiata di residenze borghesi; i suoi contadini frequentano regolarmente il mercato, incrociano sul loro cammino gli agricoltori sempre numerosi nelle metropoli, traversano intra muros giardini e vigneti, scostano dai loro passi volatili e porci uguali a quelli del loro villaggio, ma nati e ingrassati all'ombra delle mura. Tuttavia una differenza c'è, ed è una differenza di dimensioni: una città agricola è più di un grande villaggio e la città occidentale non è caratterizzata dalla sua produzione agricola; il terreno, a Milano, nel secolo XII costa trentasei volte di più che nelle campagne circostanti e la speculazione fondiaria spiega a Gand, Genova o Pisa la fortuna di tante famiglie della borghesia. L'insolita concentrazione di gente su un territorio ristretto porta Bonvicino de la Riva al suo lirismo del numero ed è proprio l'affollamento specialmente nelle città mediterranee - a determinare la struttura del paesaggio e delle costruzioni: concentrazione di campanili, mole della cattedrale, abbondanza di torri aristocratiche, case contigue, almeno nei quartieri centrali, e sempre più alte (a Parigi, Firenze, Genova o Siena le case di quattro o cinque piani non sono rare).

Costantemente riplasmato dall'espansione o, al contrario, dalle rovine, questo paesaggio è per di più difficile da precisarsi, privo di prospettive nette; segmentazioni interne, reti dendritiche di stradine, di corti, di vicoli fanno della città, per il nuovo arrivato, un mondo strano e affascinante; per tentare di capirlo bisogna esplorarlo a lungo e non vi si arriva mai del tutto...

Abitare in città, se si è poveri, significa in primo luogo occupare in due o tre una camera in alto, una tana senza luce o una soffitta che dà su un cortile posteriore; stabilirsi alla locanda, se si ha qualche soldo; disporre di una o due stanze se si ha famiglia, ma sempre dover dividere con altri l'uso di un pozzo e di una cucina; l'artigiano, certo, abita la propria casa, dove ha il suo focolare, la sua cantina e il suo granaio, ma coi servi e gli apprendisti.

Bisogna dunque abituarsi, solo una minoranza fa eccezione, a vivere circondati da vicini di condizioni e mestieri molto diversi.

Essere cittadino è anche, per due abitanti su tre, dipendere dal mercato, del tutto o per una parte dell'anno: comprare il pane, il vino, il companatico. É infine, per tutti, subire gli inconvenienti dell'essere rinchiusi tra le mura; mancare talvolta d'acqua potabile quando i pozzi sono inquinati; vivere in mezzo agli escrementi, perché nel corso degli anni difficili molte porte sono state murate e i rifiuti che si ammucchiano alimentano infezioni e malattie endemiche. La municipalità ha potuto relegare i lebbrosi negli ospedali fuori delle mura, pubblicare dei regolamenti sanitari, ma è del tutto incapace di lottare efficacemente contro la peste che, quando le condizioni climatiche diventano favorevoli, colpisce i quartieri centrali e i sobborghi industriali in modo fulmineo.

In questi spazi d'incontro e di folle, il contagio può essere anche mentale: per mesi e per anni, in occasione di un assedio, di una guerra o di una epidemia di peste, la città si ripiega su se stessa, sensibile alle voci, alle ansie angosciose che si propagano con la stessa rapidità delle malattie. «Spaventi», «emozioni», atrocità collettive procedono spesso da questo complesso claustrofobico, da questa paura che coglie la folla, così pronta, d'altra parte, a esprimere la sua gioia o il suo dolore all'annunzio di una pace o alla morte di un re.

Condizione preliminare di ogni cultura urbana: imparare a vivere nella promiscuità, e in primo luogo accettare il confronto con gente estranea al proprio costume e alla propria lingua.

Infatti è la campagna che molto evidentemente ha alimentato l'espansione. É probabile che all'inizio (attorno ad Amiens, Macon, Tolosa, Firenze, ecc.) si dirigessero verso la città uomini agiati che erano attirati dalle sue libertà e dalle sue possibilità di ascensione sociale. Era ancora questo il caso nel contado fiorentino all'inizio del secolo XIII, secolo in cui le famiglie ricche davano alle altre l'esempio del successo cittadino; minoranza migratoria che si trova dappertutto e sempre.

Ma è ugualmente certo che, dal secolo XII in poi, gli agiati erano preceduti, o seguiti, dai fuggiaschi, dai poveri, dagli straccioni che, con l'aiuto dell'espansione, divennero sempre più numerosi; i laboratori cittadini assorbivano l'eccedenza di popolazione dei villaggi, i figli dei contadini parcellari o anche (attorno a Pisa ed anche attorno a Beaucaire e a Saint-Gilles) gli agricoltori rovinati dal mercato urbano e dall'estensione dei pascoli sui terreni che producevano grano. L'area di attrazione urbana, tanto più estesa quanto più il centro era attivo, tendeva dunque a raggiungere villaggi sempre più lontani, ma che, all'apogeo del mondo abitato, restavano inseriti nella regione. Verso il 1300 Arles resta una città provenzale, Amiens piccarda e Lione franco-provenzale; solo le metropoli commerciali, politiche o universitarie contano un numero importante di forestieri; ma dappertutto l'effettivo dei nuovi arrivati supera largamente quello degli originari del luogo (in certe parrocchie di Pisa, verso il 1260, gli immigrati sono dal 50 al 66 per cento).

Questi due caratteri: ampliamento dell'area migratoria, squilibrio in favore dei nuovi venuti, furono ancora accentuati dalle calamità del lungo secolo XIV. Verso il 1450, a Firenze, come nella città della valle del Rodano, la gente arrivava di più lontano, la percentuale dei forestieri aumentava costantemente e la svalutazione relativa dei salari agricoli ingrossava dappertutto la fiumana dei poveri - e delle donne -, in cerca di una sistemazione. Non sempre - se ne era ben lontani - gli immigrati ponevano dei gravi problemi di assimilazione; questo dipendeva dal loro numero e dalla loro origine, e le città piccole, anche nei periodi di maggiore espansione, erano sempre in grado di controllare senza troppa difficoltà questo loro rinnovarsi; quelli che arrivavano parlavano la medesima lingua e si rifacevano a costumi simili. Diverso era il caso quando il flusso annuale si computava a migliaia. A Firenze, verso il 1450 il grosso dei neo-cittadini era costituito da Piemontesi e ultramontani; ad Avignone, verso il 1370, uomini di tutto l'Occidente stavano gomito a gomito nelle stesse parrocchie; a Digione stavano gli uni accanto agli altri originari della Franca Contea, Piccardi, Borgognoni e Lorenesi. Gli uni e gli altri mantenevano a lungo le loro particolarità, le loro parentele, le loro solidarietà, i loro contatti col paese d'origine...

Per i magistrati, come per la frazione più stabile ed opulenta della società cittadina, i nuovi venuti rappresentavano a un tempo una necessità e un pericolo; per gli imprenditori e per i venditori di generi alimentari

l'interesse era di aprire; ma nell'artigianato la minima recessione contribuiva a sviluppare vecchi sentimenti di ostilità, o ad accrescere la distanza tra i neo-cittadini e gli altri. Il danaro, certo, facilitava l'integrazione, ma non risolveva tutto. A ugual livello finanziario un immigrato non disponeva delle reti di relazioni, delle possibilità di assunzione, di ammissione in un mestiere, di partecipazione politica di cui beneficiavano i cittadini che s'ingegnavano di moltiplicare davanti a lui le barriere giuridiche o fattuali.

É «il fetore degli immigranti rapaci», la «confusione delle persone» che, secondo Dante, provoca la decadenza morale di Firenze.

P. Villani si burla di questi contadini che appena abbandonato l'aratro reclamano delle cariche. Due secoli più tardi il lionese Symphorien Champier non si esprime diversamente e denunzia il popolo forestiero, di scarsa intelligenza, fonte di vizi e di disordini.

É questa la ragione per cui i mercanti appartenenti alla gente nova s'inventavano degli avi capostipiti di domus di favolosa antichità (come nel caso di G. Morelli, nonostante la sua apparente cautela), mentre i cronisti spiegavano i conflitti interni con l'esistenza di razze incompatibili tra loro che abitavano la città.

Gli sconvolgimenti dovuti alle partenze e agli arrivi, il mescolarsi costante e talvolta considerevole degli uomini, segnavano profondamente il cittadino, che fosse membro di un'antica stirpe o installato di recente; il secondo di più, in quanto privo di parentela.

Non che le grandi famiglie siano sconosciute in città, o che la coscienza di lignaggio vi sia precocemente venuta meno; il lignaggio domina la vita sociale e politica delle città mediterranee fino al secolo XIV almeno; nei secoli XI e XII ha rafforzato la sua consistenza, ravvivato la sua memoria genealogica, accresciuto il controllo del patrimonio, lottato per trasmettere al primogenito la domus magna e il governo del gruppo. A Firenze, Metz, Reims, Valenciennes, Verdun il potere s'identifica col lignaggio; «la famiglia secerne il potere come il potere secerne la famiglia» (H. Bresc). Minacciati o indeboliti, i lignaggi hanno determinato la creazione delle vaste parentele artificiali riunite sotto un nome totemico.

Anche quando non vivono sotto il medesimo tetto, le famiglie apparentate condividono un complesso di comuni preoccupazioni (patrimonio, matrimonio, reciproco aiuto quotidiano o stagionale); lo studio dei nuclei familiari non deve dunque essere disgiunto dai legami che li uniscono e che possono, anche fra nuclei di media importanza, rivelarsi

abbastanza forti. Resta il fatto che le grandi case sono rare, che la maggior parte degli umili è priva di una coscienza di lignaggio e di casato, e che non conoscerà mai la gioia della larga coabitazione così cara ai moralisti. La tendenza generale è a sparpagliarsi.

La popolazione, in quanto massa, appare formata di cellule ristrette, di nuclei familiari di tenue densità; la famiglia cittadina è più ridotta della famiglia rurale; la sua stessa struttura la rende fragile, almeno negli strati medi ed inferiori.

Rari sono i padri che possono maritare le figlie all'età della pubertà, fra i 12 e i 15 anni; l'età media si innalza a 16/18

(Firenze, Siena 1450), 20/21 (Digione 1450) e, agli allarmi di san Bernardino da Siena (secondo lui ci sarebbero state, a Milano, nel 1425, 20'000 ragazze da maritare) rispondono quelli dei consoli di Rodez nel 1450 (60 ragazze di oltre i 20 anni ancora nubili per povertà su 265 famiglie). Sappiamo anche che gli uomini si sposavano tardissimo: a più di 30 anni in Toscana, verso i 25 a Tours e Digione, in un tempo in cui il livello di vita e le speranze di promozione sociale rendevano la sistemazione più facile che non uno o due secoli prima? Il matrimonio, in città come in paese, è dunque una "vittoria sociale» (P. Toubert) che costa cara, al termine di una prolungata giovinezza. Questo ritardo nel matrimonio preoccupava i notabili che ci vedevano il germe di peccati innominabili e che affettavano di ignorare che era il solo mezzo per gli umili di non essere sommersi nella miseria. Quest'aspetto strutturale delle famiglie cittadine, già sensibile a Genova nel secolo XII (gli artigiani si sposano quando i genitori sono morti), ne porta con sé un altro: la frequente rottura tra coniugi; la durata media di un'unione, a Venezia, tra il 1350 e il 1400, presso i non nobili è di soli dodici anni (di sedici presso i nobili). Età matura e rotture, insieme alla fecondità decrescente delle donne, alla mortalità infantile che colpisce più duramente i poveri, all'aborto frequente (praticamente lecito a Digione fino a tre mesi) e alle pratiche contraccettive senza dubbio sviluppate nelle città italiane (ma ignorate o rarissime nelle città francesi) spiegano lo scarso numero dei figli; mentre la differenza d'età fra marito e moglie fa della vedova una figura molto più familiare che in campagna.

Ma il matrimonio, molto spesso, fra gli artigiani modesti o gli operai è frutto di una scelta personale; questo per assenza di un patrimonio o di un'autorità paterna. La famiglia cittadina appare così più duttile, più fragile, e anche meno duratura della famiglia contadina. Anche le "fraterne", più

rare che nei villaggi e per la maggior parte stipulate temporaneamente, sono facilmente disciolte per volontà di uno dei contraenti. La ricomposizione del lignaggio, così netta nella campagna, va in frantumi davanti alle mura e la famiglia artificiale è, nelle classi inferiori, contrattuale e di breve durata.

I cittadini hanno una coscienza molto netta della fragilità familiare; deplorano le distanze accresciute tra parenti separati da attività, genere di vita e talvolta residenza, da litigi. Il fascino della nobiltà scaturisce in parte da questo; il modesto borghese sogna solidarietà di lignaggio, parentele attive e generose. Lo dicono gli autori dei fabliaux: quando hai bisogno di loro, i cugini ti mettono alla porta. Quindi la città, per la sua economia, per il suo ambiente, per la sua etica, esercita, per la massa, una funzione distruttrice dei legami familiari; le epidemie colpiscono, le solidarietà si allentano, i danni morali aspettano al varco, l'autorità del capofamiglia è messa in pericolo. Il cittadino, spesso senza antenati e privo di beni, non può contare gran ché sui suoi «amici carnali»; questa debolezza strutturale non è solo dovuta al numero degli uomini «senza nome e famiglia», ma alla natura stessa della ricchezza cittadina che riposa sul danaro.

Sarebbe risibile e vano pretendere di descrivere in poche righe la straordinaria diversità delle attività e delle società cittadine.

Tutti sappiamo bene che dietro le mura stavano gomito a gomito, secondo proporzioni sempre diverse, canonici e studenti, nobili e vignaioli, patrizi e proletari, mercanti all'ingrosso e rigattieri, artigiani altamente qualificati e manovali sballottati, secondo il destino individuale e le circostanze, tra il lavoro e la mendicità.

Tutti sappiamo anche che i proletari erano più numerosi degli imprenditori e che i patrizi si contavano sulle dita di una mano. Un solo esempio: verso il 1300 a Saint-Omer si censiscono da 5 a 10 cavalieri, 300 ricchi, 300 possidenti e 10'000 capifamiglia in tutto, di cui tra i 2'500 e i 3'000 poveri (A. Derville). Inoltre le differenze di statuti, di origini, di condizione, in breve di qualità, introducevano delle divisioni che si sovrapponevano a quelle della fortuna. Il che non impedisce che il modello sociale cittadino sia il borghese e il criterio di differenziazione essenziale il danaro. Ovunque l'uomo di città suddivide la massa umana che lo circonda in grandi e medi, grassi e magri, grossi e minuti; determina il posto dell'individuo nella gerarchia in funzione delle sue entrate, del suo prezzo. Gli esperti di fiscalità cittadina si pongono dei quesiti sul prodotto del capitale più che sulla sua natura. É quanto dire che, salvo eccezioni (ebrei o

stranieri) la condizione finisce sempre per avere il sopravvento sullo statuto, la considerazione sul disprezzo e, nonostante delle temporanee frenate, il danaro permette di passare dall'impresa artigianale agli affari, di forzare l'ingresso a un' hansa, a un mercato, a un circolo di ricchi, infine di aggregarsi al «patriziato».

Le funzioni cittadine possono essere molteplici (si diversificano sempre di più); prende il sopravvento la mentalità mercantile che modella le sensibilità e i comportamenti. Come ha sottolineato R' Lopez, molti artigiani sono dei commercianti a part time; l'artigiano salariato vende la propria capacità, il possidente una camera o un terreno, il giurista la sua scienza del diritto, il professore la sua cultura, il manovale la sua forza fisica, il giocoliere la sua abilità, la prostituta il suo corpo. I loro ministeria, i loro mestieri, sono ordinati in funzione di un sistema di reciproci scambi che gli uni (i teologi) chiamano il bene comune, e gli altri (i borghesi) il mercato, secondo un giusto prezzo fissato giorno per giorno in danaro sul mercato o sul posto di reclutamento.

Perché il danaro è il sangue della città, il suo fluido vitale (L.K. Little) e il suo principio organizzatore. Quando il borghese compare in una chanson de geste, in un fabliau o in un detto, si tratta di un mercante rappresentante naturale di danaro sonante. I chierici, quando non l'accusano di usura, gli rimproverano il suo attaccamento al guadagno, la sua avaritia.

Le fortune borghesi conservano in effetti quasi sempre una parte del loro carattere originario: la mobilità. Facilmente mascherate o ostentate, fatte di lingotti, di pezzi di vasellame prezioso, poi di strumenti di credito e di contratti - commesse, prestiti di guerra, depositi bancari - queste fortune sono dinamiche e vive. Anche trasformate dal successo restano relativamente flessibili: case, laboratori, banchi di vendita, terre vicine alla città sono facilmente negoziabili; quanto ai patrizi, detentori di signorie e di blasoni, non divengono mai gente che vive di sola rendita, ma, ancora nel secolo XIV, sono spesso cambiavalute, appaltatori di pedaggi, di diritti d'ingresso e di tasse come quei cavalieri d'Arles, di Marsiglia o di Pisa che, nel secolo XII, costruivano la loro posizione di potere accaparrandosi i diritti che pesavano sul sale, sul grano o sulle stoffe.

La storiografia liberale, sedotta dall'abbondanza monetaria, dalla perfezione delle tecniche commerciali e dalle immense possibilità offerte all'iniziativa privata, vedeva volentieri in ciascun abitante di una metropoli italiana o fiamminga l'artefice fortunato di un successo commerciale; non

lasciamoci trarre in inganno da questa leggenda dorata. Molti uomini non poterono e non vollero rischiare le loro magre economie e la salvezza dell'anima loro in imprese marittime o nell'usura. Tuttavia ogni cittadino era, volente o nolente, attento alla buona amministrazione del danaro, ai movimenti del capitale, agli avvenimenti che riguardavano i mercati di approvvigionamento o di vendita; Pisani e Genovesi perché dipendevano dal grano della Romania, della Sicilia o del Rodano, tessitori e gualchierai fiamminghi perché temevano la disoccupazione quando non arrivava più la lana inglese; operai parigini e lionesi verso il 1430 perché la pace con la Borgogna significava per loro una vita più facile...

Il contadino spaesato installatosi di fresco dietro la cinta delle mura scopriva dunque un mondo dagli orizzonti lontani e si trovava ben presto costretto a riflettere sul valore del lavoro e del tempo.

Al centro della nuova economia - al mercato o sul posto di reclutamento - constatava che i prezzi mutavano di continuo come le mode o le condizioni.

Sulle facciate delle cattedrali nel secolo XII si dispiega il tema antichissimo della ruota della fortuna che, senza tregua, trascina società ed individui verso il successo o verso la rovina; l'immagine costituisce una denuncia; desta angoscia (nei ricchi) o rassicura (i poveri); risponde a meraviglia allo scandalo che costituisce per i sostenitori dell'ideologia tradizionale questa perturbazione tipicamente cittadina: il perpetuo mutamento di stato e di condizione.

Cronache, storie, canzoni traboccano di parvenus, di uomini partiti dal nulla che con l'usura, il commercio e anche col lavoro manuale, si sono innalzati al culmine del potere. Exempla. Anche nel momento più felice della crescita la condizione primitiva della fortuna era di possedere, in partenza, del danaro, e noi sappiamo oggi che un buon numero di mercanti-patrizi del secolo XII erano figli di ricchi (pubblici ufficiali o cavalieri) e che molti «nuovi ricchi» non erano che ricchi venuti da un'altra città. Le «storie» tuttavia hanno la loro parte di verità; dei grandi mercanti genovesi, verso il 1200, quadruplicano il loro capitale in cinque anni e a Venezia, nel secolo XV, i proventi del commercio con paesi lontani permettono anche degli utili del 40 per cento; l'arricchimento può dunque essere rapido e altrettanto fulminea la rovina. Adam de la Halle nello Jeu de la feuillée, mette in scena i nuovi ricchi di Arras ma rimpiange ugualmente la

decadenza di Thomas de Bourriane che ha dovuto abbandonare il commercio delle stoffe per diventare semplice birraio.

I rumorosi fallimenti sono numerosi quanto i successi; «la fortuna operava a caso», scrive verso il 1430 il Bourjeois de Paris, quando, nel recentissimo catasto fiorentino pullulano i grandi nomi di gente caduta in povertà...

Nel corso della lunga durata «vecchie case», patrizi, imprenditori, negozianti di vettovaglie, giuristi, si succedono o si mescolano al sommo del potere o nei consigli, mentre i gruppi del popolo minuto si accrescono di poveri vergognosi, talvolta precipitati dall'alto, ma più spesso provenienti dalle file dei salariati che la disoccupazione cronica rende in permanenza vulnerabili. Alla ricchezza vistosa, corrisponde dunque una povertà lancinante, evidente, scandalosa solo quando ne è vittima la gente di città. Sugli altri non ci si commuove gran che. Una folla di mendicanti non è l'indizio della ricchezza cittadina? Le distanze tra ricchi e poveri possono bene talvolta come tra il 1350 e il 1450 - ridursi; tuttavia esse restano sempre colossali, anche quando si rallenta il moto che fa vacillare uomini e condizioni.

Ma il mutamento sociale non è il solo fenomeno a cui il cittadino deve far fronte. Come hanno sottolineato L.K. Little e J. Le Goff, la specializzazione del lavoro solleva in città dei problemi particolari, sconosciuti al villaggio; gli individui attendono a compiti altamente differenziati e si trovano spesso davanti a problemi di scelta - c'è bisogno di ricordare i continui riadattamenti industriali e commerciali che le economie hanno dovuto subire fra il 1200 e il 1500? - dunque di morale. L'attività urbana moltiplica pertanto i casi di coscienza sul valore del lavoro, del guadagno, del prestito, della ricchezza e della povertà; del pari l'obbligo di un lunghissimo celibato per i giovani, la vicinanza di donne disponibili, la presenza di un gran numero di chierici rimettono in discussione una morale sessuale inadatta alle nuove condizioni di esistenza. Parecchie generazioni d' intellettuali riflettono su questi problemi angosciosi tentando di darvi una risposta. La società infatti dispone degli strumenti per fare l'autocritica: della dialettica e della scolastica che costringono l'individuo a impegnarsi, che abituano a rimettere tutto in discussione incessantemente, che familiarizzano l'intelligenza con la pratica del discutere, con la diversità delle opinioni, con quello scambio di idee e di esperienze che coinvolge in pari tempo i chierici, i mercanti e i lavoratori manuali. I principali studi

intellettuali hanno un bel chiudersi un po' alla volta trasformandosi in tradizionali università; la situazione era durata abbastanza da modificare parecchi atteggiamenti mentali. Sussistono d'altronde parecchi luoghi di contestazione, di confronto intellettuale o morale: davanti al pulpito del predicatore degli Ordini mendicanti che se la prende coi suoi ascoltatori; sulla piazza dove si forma un'opinione pubblica; all'osteria; sul palcoscenico del teatro profano; nei gruppi di adolescenti portati a identificarsi e definirsi in opposizione agli uomini che hanno raggiunto una posizione. L'autore delle *Enfances Vivien* porta sulla scena il figlio di un borghese che non capisce più la mentalità del padre e Christine de Pisan dice che ai suoi tempi, a Parigi, giovani e vecchi non si potevano soffrire reciprocamente.

Queste contestazioni si esprimevano talvolta col riso, coi rituali carnascialeschi, le rotture scandalose - Francesco d'Assisi si spogliò pubblicamente del suo mantello -, e si aggiungevano alle tensioni dovute alle sperequazioni degli scambi, alle rivalità tra clan e tra famiglie, che facevano della città un mondo di confronti continui; esse contribuivano a foggiare lentamente una nuova cultura, ma suscitando angoscia e alimentando violenza.

La storia delle città occidentali è intessuta di episodi di violenza, di spaventi o di rivoluzioni che hanno come posta l'onore familiare, la partecipazione ai consigli o le condizioni di lavoro. Queste lotte mettono in primo luogo gli uni contro gli altri «magnati» e «popolani», contrappongono in Italia dei veri e propri partiti dominati da clan, e si trasformano nelle grandi città fiamminghe in vere guerre di classe punteggiate da massacri, esili e distruzioni. Numerose tra il 1250 e il 1330, mettono capo dappertutto a una disfatta dei vecchi ricchi e a un allargamento delle oligarchie. Una seconda ondata di disordini la cui colorazione sociale è molto più netta (Ciompi a Siena e Firenze, Maillotins a Parigi, ecc') scuote il mondo cittadino alla fine del secolo XIV. La sconfitta del popolino non mette fine alle tensioni che qua e là si trasformano in effimeri momenti di terrore, ma queste in permanenza si esprimono attraverso sorde lotte «atomizzate» che, nella documentazione, si distinguono molto male dalla delinquenza comune.

Pietre scagliate di notte contro le finestre di un padrone, brutalità commesse sulla persona di un creditore, risse tra due gruppi di lavoratori in concorrenza, sono facilmente assimilate dai giudici alla violenza comune.

In altre parole, molti cittadini, anche se vissero lunghi e difficili periodi di tensione, sfuggirono agli orrori della sommossa e della repressione, ma tutti dovettero affrontare quasi quotidianamente un'atmosfera di violenza. A che serve moltiplicare gli esempi? A Firenze, a Venezia, a Parigi, a Lilla, Digione, Avignone, Tours o Foix, gli archivi giudiziari svelano un'impressionante serie di vendette commesse a sangue freddo; di calde risse individuali o di gruppo, che si risolvono a colpi di coltello o di bastone ferrato; di stupri molto spesso collettivi che segnano in modo duraturo delle povere ragazze strappate di notte, picchiandole, alla loro camera.

Queste violenze per lo più sono commesse da giovani o da adulti spesso di condizione modesta, ma che nulla distingue dai buoni cittadini. «La città spinge al delitto», dice molto bene B' Chevalier; di fatto le città della Loira, alla fine del secolo XIV, sembrano due volte più portate al delitto delle loro campagne e, nella pianura lionese come nel contado, le condanne per violenze sono nettamente meno numerose che a Lione o ad Avignone.

Il vino - l'ubriachezza è spesso una scusa - non spiega tutto, e nemmeno lo spiegano le armi che ciascuno porta su di sé nonostante le ordinanze municipali. L'esempio viene dall'alto; anche a Reims, all'inizio del secolo XIV, la giustizia si rivela incapace di impedire alle grandi famiglie di risolvere i loro litigi con le armi.

Ma le violenze civiche (esecuzioni capitali, supplizi, corse attraverso la città, e via discorrendo) sono offerte come spettacolo e la morale domestica tiene i colpi in un indebito conto. Del resto, non si fa molto credito alla giustizia, più temuta che apprezzata, inefficace e costosa. L'individuo schernito ricorre dunque alla violenza immediata. Per salvaguardare il suo onore; ed è in nome dell'onore che i giovani puniscono le ragazze che, a sentir loro, lo hanno calpestato. Come la violenza, l'onore è nelle società urbane un valore molto largamente diffuso (i potenti sono detti onorevoli). Non c'è reputazione senza onore, non c'è onore senza autorità. Il danaro e gli amici del ricco confortano il suo onore, l'operaio privo di mezzi considera la propria reputazione un capitale essenziale. Ecco perché a Lilla o ad Avignone le risse per lo più contrappongono degli uguali. Le piazze, le strade, tutti i luoghi pubblici diventano delle scene in cui l'onore può essere conquistato o perduto. Nelle taverne che si aprono al punto d'incrocio di parecchi quartieri è bene seguire il consiglio delle filandine degli Evangiles des quenouilles: «due amici che mangiano insieme devono bere l'uno dopo l'altro per potersi soccorrere in caso di necessità».

La violenza alimentava le inquietudini: i notabili, a volte, la denunciavano, ma non cercavano davvero di estirparla (a Venezia come a Digione). Per gli umili questa paura si aggiungeva ad altri assilli, al timore dell'abbandono nell'indifferenza, come nel caso della Signora Povertà che Jean de Meung descriveva coperta di un vecchio sacco "un po' scostata rispetto agli altri? accovacciata in un cantuccio come un povero cane", triste e vergognosa, senza nessuno che la ami.

Upicino de Canistris, autore di un'opera in lode di Pavia (*Liber de laudibus civitatis ticinensis*, 1330) spiega che in quella città che doveva contare circa 50'000 abitanti: "tutti si conoscono, tanto che se qualcuno chiede un indirizzo gli si dà immediatamente, anche se la persona che cerca abita in capo alla città; e questo perché gli abitanti della città si riuniscono due volte il giorno, sia nel cortile del comune, sia nella piazza della vicina cattedrale...".

Upicino faceva così di Pavia una città meravigliosa; perché è molto evidente che gli abitanti non si conoscevano più. Sognava di una città ideale perduta nell'inurbamento dei secoli XII e XIII. Solo i vecchi, i majores, erano in grado di aggirarsi due volte il giorno per la piazza. Gli altri cittadini dovevano in primo luogo ricostituire il loro universo, il loro villaggio, farcisi degli amici, forse dei parenti. Nel loro quartiere e coi vicini.

Tra vicini ed amici Quando i vicini fanno buona compagnia, non si ha da vivere con estranei, consiglia Paolo da Certaldo; e il lionese François Garin gli fa eco: i vicini sono degli amici o devono comportarsi come tali.

L'urbanesimo medievale esprimeva e facilitava la vita di quartiere.

Nella città, spessissimo plurinucleare, gli antichi borghi conservavano la loro individualità, talvolta anche i loro costumi e privilegi. Gli agglomerati delle famiglie nobili dividevano il territorio urbano in spazi più o meno introvertiti. Nei loro quartieri irti di torri si concentravano le case che discendevano da uno stesso lignaggio, attorno a un palazzo, a una loggia, a una corte, a una chiesa e vi abitavano parenti, parenti acquisiti, clienti e domestici.

Quanto agli immigranti, si raggruppavano nelle medesime parrocchie, per varie ragioni: perché trovar casa e avere accesso a un mestiere era difficile; perché la scelta di una residenza cittadina era in larga misura determinata da legami di amicizia o di parentela; perché i nuovi cittadini

sentivano il bisogno di parlare in casa o per la strada con persone che avevano il medesimo accento; quindi i vicini di campagna si ritrovavano comunemente vicini in città. Questi tratti etnici dominanti si osservano a Firenze come a Lione, a Parigi come nelle città della Castiglia (dove sono particolarmente forti e talvolta imposte dall'autorità) e si spiegano spesso col raggruppamento professionale, che per certi mestieri è sensibile (macelleria, conceria, tintoria in particolare).

All'interno del quartiere l'organizzazione dell'habitat, le necessità della difesa prima, della pubblica sicurezza poi, favoriscono il carattere particolare d'un isolotto (quareel di Reims, moulon della Linguadoca, gache della Provenza), di una strada, di un gruppo di case accentrate attorno ad una o più corti. Tale è il carattere del vicinato con le sue frontiere più o meno ben caratterizzate, ma con un centro politico, con le sue devozioni tutelari, il suo paesaggio, le sue proprie tonalità.

Esso costituisce per il cittadino inurbatosi di fresco uno spazio familiare che padroneggia facilmente, i cui punti di riferimento sono altrettanti luoghi di socievolezza informale: la taverna dove si riuniscono gli uomini, il cimitero dove bambini e adolescenti giuocano e danzano, gli spiazzi, vere piazze di villaggio, dove si parla abbastanza liberamente degli affari della città, i pozzi e il forno dove si affollano le donne.

Con la gente del quartiere, che si incontra mille volte e di cui si riconosce la voce o la silhouette, ciascuno si sente in un paese conosciuto. Vicino a casa, per lo meno in Francia, si sorvegliano meno i propri gesti e le proprie parole che non altrove, e nella strada - che appartiene agli abitanti prima di essere dominio pubblico, indispensabile appendice dell'alloggio o della botteguccia - si passa buona parte del tempo. I bambini vi sciamano liberamente senza gran pericolo, le ragazze possono passeggiarvi anche in età da marito (in Italia devono contemplare lo spettacolo dalla finestra della loro camera), a Digione, nella buona stagione, le donne di diversa condizione ed età filano con la rocca o col filatoio davanti a casa e commentano i fatti del vicinato. Non è loro vietato di alzare gli occhi e di chiamare per nome gli uomini. Questi, nelle giornate calde, servono il vino agli amici davanti alla porta, o si raggruppano nella tinaia a terreno, vicino alle botti (ad Avignone come in Toscana, dove la sala a terreno è aperta un po' a tutti), mentre le donne - quelle del vicinato allargato - quasi quotidianamente si danno da fare in una casa o nell'altra, attorno alla

fidanzata che si prepara, alla sposa che si mette in pompa, alla partoriente che si circonda, o al morto che si veglia prima del funerale solenne.

A Digione, alla vigilia delle feste, Demoiselle Marie, sposa del borghese Pierre Damy, va ai bagni della parrocchia con le vicine, talvolta accompagnate dai mariti, vignaiolo l'uno, muratore l'altro (1460); quanto ai ricconi, fanno delle allegre bisbocce; i Berbisey pranzano dai Molesmes con la buona società della parrocchia Saint-Jean, mentre a Firenze, verso il 1370, stando a Franco Sacchetti, i Bardi e i Rossi non disdegnavano la tavola del loro vicino orafo. D'inverno il popolino si riuniva per veglie che, dalla Borgogna alla Bretagna, raggruppavano uomini, donne, ragazze, chiacchieroni e lavoratori in una casa adatta, in una capanna costruita appositamente, o, più spesso, nella chiesa, dove i parrocchiani sono a casa loro. Gli operai e i giovani vanno più volentieri all'osteria, a bere e a cantare, a giocare in una bisca prima di una scappata notturna, di caccia alle ragazze o alle bande rivali, in un altro quartiere.

Un incidente, un litigio coniugale più violento del solito, un'invocazione d'aiuto, e i vicini sono là per interporsi, pacificare, soccorrere. Tali sono i piccoli fatti di questa socievolezza densa di questa «mutualità quotidiana» che integra dolcemente giovani e nuovi arrivati e rincuora i vecchi sentenziosi, immobili sulle loro panchine; per lo meno nell'ambiente dei buoni vicini perché la vicinanza non ha sempre questo volto seducente così spesso delineato da letterati e moralisti. Tuttavia, anche nei quartieri meno favoriti (prescindendo dalle aree di estrema miseria) il vicinato assolve qualche funzione fondamentale. Alimenta l'identità e spesso la crea chiamando l'apprendista o l'operaio che vengono di fuori col solo nome di battesimo e presto con un soprannome - per lo più tratto dal villaggio d'origine - mutato più tardi in patronimico; inquadra il giovane in una banda tenuta insieme dalla bisboccia, dal chiasso e dal giuoco. Ed è ugualmente il vicinato che riconosce la condizione matrimoniale di una coppia di immigrati, che legittima un'unione, anche se non è stata ritualmente conclusa davanti al prete (caso italiano), in base alle grandi manifestazioni rumorose che circondano il corteo nuziale e la notte di nozze; consente le seconde nozze a prezzo di una distribuzione di danaro alle associazioni di vedove e alle confraternite giovanili, oppure le sanziona con una crudele chiassata (mattinata); tassa il forestiero che rapisce una ragazza della parrocchia; ammette i concubini purché non sfidino il buon costume; tollera anche delle specie di bordelli privati se non mettono in pericolo la calma del

quartiere con risse, o la sua salute con trasgressioni. Un solo esempio: ad Avignone, dove, come ha messo in luce J. Chiffoleau, la struttura giudiziaria era tuttavia molto rigida, i funzionari della corte temporale avevano diritto di penetrare nelle case cittadine sotto pretesto di constatarvi fornicazione, adulterio e concubinaggio; ne derivavano degli «abusi». Il papa Paolo II decise (nel 1465) che questi interventi potevano ormai avvenire solo dietro richiesta formale e scritta degli amici, parenti e vicini dei cosiddetti delinquenti. Concessione né aberrante né straordinaria; il sovrano pontefice ratificava una situazione che si sapeva simile in molte altre città; la popolazione maschile dei gruppi territoriali si vedeva così riconoscere il diritto di definire le proprie pratiche sociali.

Sono infine i vicini che, fino al secolo XIV, prendono in consegna il corpo del defunto col compito di accompagnarlo al cimitero parrocchiale. La documentazione permette di rado un'esatta misura dei diversi legami sociali intessuti all'interno del quartiere o della parrocchia; ma sembra che fossero sempre eccezionalmente densi. A Lione i battellieri e i salariati del quartiere Saint-Vincent sposavano (poco dopo il 1500) quattro volte su cinque delle ragazze della parrocchia. A Firenze, nel secolo XV, la maggior parte dei matrimoni si concludeva nell'ambito del «gonfalone» e anche uomini spinti a «uscire» dal quartiere dal livello della loro situazione economica e dalle ambizioni politiche sceglievano i padrini dei loro figli fra i loro vicini ed amici. La sepoltura parrocchiale infine ha di gran lunga il sopravvento, soprattutto fra la gente del popolo, sul fascino dei cimiteri degli Ordini mendicanti e nessuno dimentica la fabbriceria nelle sue ultime volontà (J. Chiffoleau, B. Chevalier).

Questa coesione è regolarmente rafforzata (apoteosi del «privato slargato» per riprendere l'espressione di Ch. de La Ronciére) da feste, prima di tutto familiari; battesimi, matrimoni, funerali sono grandiosi quando si tratta di potenti che si chiamano Badouche o Gournay a Metz, Rucellai a Firenze. Gli invitati si contano a centinaia o a migliaia, ma i vicini sono la parte privilegiata e hanno una tavola accanto alla loggia. Meno larga la cerchia degli invitati quando a offrire il banchetto sono persone del popolo, ma operai e suonatori accompagnano l'eroe del giorno, bambino, sposo o morto. Ai festeggiamenti di carnevale o di calendimaggio i vicini fanno insieme i loro carri e le loro mascherate e, in occasione della festa del patrono, dopo una messa solenne e una bella predica, le famiglie si riuniscono nel quartiere circondato da una decorazione di fogliame per

banchettare attorno a una coppia regale che prende parte coi suoi figli. Parenti, amici, vicini, quel giorno fanno tutt'uno e i re della festa non sono contestati.

Osservare i riti comunitari, profani e religiosi: in questo consiste la buona religione; sotto il velo comune delle verità, dei timori e delle speranze c'è un rigoglio di rituali propri dei grandi gruppi territoriali. Il vero cattolico deve in primo luogo essere fedele ai costumi collettivi, il buon sacerdote deve essere un esecutore scrupoloso dei riti parrocchiali. Le feste, queste grandi liturgie del fervore vicinale, ricreano lo spirito di buon vicinato e rendono sopportabile una norma la cui elaborazione non è sempre tutt'altro - democraticamente elaborata; il quartiere ha i suoi capi, patrizi o micronotabili, e molto spesso una confraternita (comitiva, elemosina, carità, ecc') per il mutuo aiuto, ma anche per sorvegliare e talvolta per escludere.

J. Heers ne ha offerto un esempio prezioso: la vicinia sancti Donati di Genova raggruppava a metà del secolo XV gli abitanti vicini a Porta Soprana. Solo i vicini avevano diritto di far parte della società; quando uno dei membri lasciava il quartiere, ne era subito escluso. Un nuovo arrivato, per essere ammesso, doveva raccogliere il voto favorevole dei tre quarti dei confratelli. Si può dunque supporre che l'adesione alla vicinia fosse obbligatoria per i capifamiglia, ma le condizioni draconiane che regolavano l'ammissione costituissero uno strumento di normalizzazione e di coercizione molto potente; si può del pari pensare che il vicino rifiutato dalla vicinia non avesse altra scelta che abbandonare prima o poi il quartiere e che, nel migliore dei casi, si trovasse a esser privo delle solidarietà collettive, delle carità e dei benefici spirituali della parrocchia. Doveva quindi andare in parecchie confraternite di parrocchia o bussare a parecchie porte. I loro responsabili erano detentori di poteri tanto più temibili in quanto erano mediatori; rappresentavano contemporaneamente i vicini nei consigli cittadini e l'autorità municipale nel quartiere; potevano comportarsi da amici (limitare le imposte, esentare dalla guardia, ecc') o da oppressori (denunciando i sospetti), rafforzare la coesione del vicinato o indebolirla; l'esistenza stessa delle confraternite di quartiere (fatta eccezione per le confraternite parrocchiali che procedono da un altro ordine di obblighi) dimostra che il buon vicinato non era un fenomeno naturale; come ogni comunità la vicinanza conosceva periodi di calma, ma anche di agitazione e di tempesta; le calamità costringevano a un'incessante ricostruzione; questa fragilità non era dovuta soltanto alle epidemie di peste,

ma alla debolezza interna; a Digione, nei sobborghi, al momento delle aggressioni notturne, il vicinato quattro volte su cinque non interveniva, per paura, e a Venezia adulterio o stupro avvenivano per lo più in seno al quartiere (R' Ruggiero).

Per certuni «la soddisfazione di essere inclusi» (M. Marineau) si accompagnava anche al suo risvolto negativo: il desiderio d'indipendenza. Il borghese del Ménagier de Paris desidera vivere tranquillo a casa sua, accanto alla moglie, mantenendosi estraneo agli altri, ma se, secondo l'adagio universalmente diffuso nel secolo XIII, «ciascuno è chiamato re a casa sua», ben pochi godono di questa regalità. Franco Sacchetti ci svela i maneggi di un uomo che mantiene la discordia di una coppia da cui lo separa solo una sottile parete: «Le stradine strette alimentano una diffusione dei guardoni? nulla d'importante sfugge a lungo andare alla perspicacia indiscreta dei vicini» (Ch. de La Roncière).

Renard le Novel presenta un grasso borghese «ricco sotto ogni aspetto» che possiede in campagna un maniero dove può respirare aria migliore che in città. Inquinamento dell'aria cittadina? L'uomo, tuttavia, aveva di che proteggere in città una specie di privato.

L'emigrazione stagionale dei cittadini verso i loro granai e i loro poderi rispondeva certo a molteplici necessità d'ordine economico, sanitario, climatico (in Italia), ma anche a un bisogno di isolamento e di svago. Era nelle loro case di campagna che gli uomini dell'alta borghesia trovavano il tempo di scorrazzare, di meditare, di leggere.

Dal Duecento in poi l'aria di città si sopporta male. Già all'inizio del secolo XIV il Bourgeois de Valenciennes impreca contro i raduni obbligatori che non si confacevano né alla sua mentalità né ai suoi costumi: nessuno era esentato dal partecipare al banchetto e, povero o ricco, dal prender parte alle danze della plebaglia.

A Valence, nel 1440, gli artigiani denunciarono ai tribunali i riti a cui li sottomettevano i salariati di porta Tordéon in occasione del matrimonio e delle seconde nozze; ne denunciavano la brutalità e la sconvenienza. Queste persone di medio ceto non apprezzavano gran che l'endogamia e trovavano pesanti i costumi comunitari; la necessità di imparentarsi con famiglie della stessa condizione portava in effetti la gente più importante a cercare delle parentele fuori del quartiere, talvolta addirittura fuori della città. Mentre il padre aveva scelto per le figlie dei vicini, il fiorentino Lapo di Giovanni Niccolini manifesta la sua volontà di sfuggire al quartiere; nessun uomo

della sua famiglia si sposa nel quartiere di Santa Croce; gli scambi si fanno per lo più con famiglie di Santa Maria Novella, all'altro capo della città (Ch. Klapisch-Zuber). Anche nel popolo minuto l'endogamia è meno diffusa fra quelli che posseggono qualcosa che non presso i veri e propri proletari (S.K. Cohn).

La confusione voluta da letterati e moralisti tra parentela, amicizia e vicinato indica che per molti si trattava di un ideale difficile da raggiungere. É questa la ragione per cui i rituali carnascialeschi facevano del vicino più accosto il supremo responsabile della pace delle famiglie e lo trasformavano, se veniva meno al proprio compito, nell'infelice eroe di una cavalcata a dorso d'asino; volevano fare del vicinato un obbligo d'amicizia.

Ma, e questo è l'essenziale, il quartiere non è tutto; impossibile passare la propria vita in mezzo ai vicini, anche se sono degli amici. Le necessità quotidiane obbligano il cittadino, per poco che disponga di mezzi, a frequentare le strade del commercio di lusso, a comprare un bel taglio di carne alla grande macelleria, ad assaggiare un vino pregiato in una taverna famosa. Il parigino si aggira sul Grand Pont, il cittadino di Arras o il senese nella piazza; lì c'è spettacolo continuo, e tutti, anche se non assistono regolarmente alle funzioni della domenica, vanno di tanto in tanto in una chiesa degli Ordini mendicanti a raccogliersi, a vedere il prete che leva in alto l'ostia consacrata o ad ascoltare una predica.

Sono gli obblighi di lavoro che costringono i più a circolare continuamente in città. Luogo di lavoro e vita familiare non sono inseparabili, come potrebbe far credere una certa immagine tradizionale. A Firenze la maggior parte degli artigiani che hanno in affitto i loro laboratori abitano in un'altra strada, e a volte addirittura in un altro quartiere. A Parigi, ufficiali giudiziari bisognosi e procuratori all'inizio di carriera non possono pagarsi un alloggio vicino allo Châtelet o al Palais, e si sa che i proletari «con le unghie blu» dei centri fiamminghi produttori di stoffe dovevano talvolta risiedere nei sobborghi, perché i padroni della città, una volta terminata la giornata di lavoro, non li volevano più entro la cerchia delle mura.

Anche installati nel loro laboratorio, a pochi passi dalla loro camera, mercanti e artigiani dovevano frequentare il mercato oppure sottoporre il loro lavoro agl' ispettori municipali; altri andavano di laboratorio in laboratorio con la loro squadra di operai e di apprendisti. Infine, i più bisognosi, raggiungevano quasi ogni mattina la piazza dove avvenivano le

assunzioni e si trovavano condannati a vagare da un impiego occasionale all'altro, senza mai poter raggiungere una posizione stabile. L'instabilità era dunque la sorte comune di una folla di cittadini modesti o miserabili (questo a Parigi, Arles o Pisa). La povertà laboriosa spezzava le solidarietà locali nel momento in cui avrebbero potuto formarsi; era estranea al buon vicinato.

Affrontare, ma con amici, i rischi della città; difendere il proprio pane, la propria vita e la propria buona morte; tali sono i principali motivi che spingono tutti a entrare in confraternite; crisi e calamità del tardo Medioevo rendono ancora più imperiose queste sollecitazioni; ecco perché, fra il 1250 e il 1500 il movimento delle confraternite trasforma la struttura delle città dell'Occidente.

Per un pezzo solo i potenti avevano potuto far riconoscere i loro mestieri o le loro gilde e vivervi il benessere delle responsabilità condivise e delle reciproche protezioni che rifiutavano agli altri; le confraternite popolari sembravano loro pericolosi focolai di ribellione o di deviazione ereticale. La gente dei mestieri e delle arti, una volta installata al potere, a lungo adottò quest'atteggiamento nei confronti del popolino e, ancora verso il 1400, a Firenze o a Strasburgo le confraternite professionali strettamente sorvegliate dovevano integrarsi nelle tribù e nelle arti quadro dell'organizzazione socio-politica.

Ma, compiuta la loro conquista cittadina, gli Ordini mendicanti avevano fatto presto a capire il partito che potevano trarre da questi piccoli gruppi di consenso; li accolsero o dettero la spinta alla loro formazione, come i comuni che, più in ritardo, ne scoprirono l'utilità e che, fatta eccezione per i momenti di tensione sociale o politica, li favorirono.

Ancora rare verso il 1300, le confraternite finiscono dunque per proliferare. In due secoli si contano più di cento fondazioni ad Avignone, circa sessanta a Bordeaux e settantacinque a Firenze. Verso il 1500, in Francia, una città di media grandezza ne ospita una trentina (così a Arles, Aix o Vienne); ciascuna riunisce da qualche decina a qualche centinaio di membri. Una parte prevalente della popolazione adulta maschile - e i giovani hanno le loro abbazie -, si trova così ad essere inquadrata.

Certo, non si tratta di un movimento specificamente cittadino; tuttavia, nemmeno nelle campagne che più risentono dell'influenza della città (come nel caso della Toscana), le confraternite, mantenute tutte le proporzioni, sono mai altrettanto numerose. Il contadino non può, comunque, disporre

della larghissima scelta che, dopo il 1450, si offre alle inclinazioni associative del cittadino.

Devote o penitenziali, professionali o civiche, goderecce o ospitaliere, militari o ludiche, le confraternite coprono lo spazio cittadino coi loro circoli che s'incrociano a vicenda definendo una struttura. Un capofamiglia appartiene a due, tre, sei o dieci di questi aggruppamenti; nei ceti abbienti e in quelli medi l'affiliazione multipla è diventata regola. Il popolino è più economo - per essere ammessi bisogna pagare - ma il suo attaccamento è perciò tanto più forte verso un gruppo d'elezione, fonte di calore umano e, chi sa?, di promozione sociale.

Perché una confraternita riunisce uomini di origini etniche diverse, venuti quasi tutti da parecchi quartieri; offre dunque ai suoi membri un ambiente sociale più largo. La stessa confraternita professionale ha il suo terzo ordine (padroni e operai compongono i due primi) di parenti e amici che pagano una quota minore, ma hanno diritto alle preghiere e al banchetto comune.

Il nuovo venuto fraternizza dunque con dei forestieri senza mettere in pericolo il suo onore. Come lui, hanno giurato sul santo Vangelo, al momento della loro ammissione solenne, di rispettare la pace, di non dire le parole, o commettere gli atti, che potrebbero provocare la discordia e far ricadere sul gruppo la vendetta celeste ed umana.

Mantenere la concordia e il reciproco amore, questo è il compito principale dei capi - baili, priori, capitani, ecc' - che allontanano gli ubriachi, gli attaccabrighe, quelli che sollevano dispute, arbitrano le contestazioni nate tra confratelli ed escludono i ribelli. Penetrare nel circolo della confraternita obbliga dunque a comportarsi secondo regole liberamente accettate; quest'apprendistato della vita sociale è essenziale soprattutto nelle associazioni giovanili - brigate o abbazie numerose soprattutto nel secolo XV: queste riuniscono giovani di età e condizione diversa e, nel loro seno, le strutture gerarchiche, patriarcali o ideologiche sembrano poco costrittive; un operaio può esservi eletto priore o luogotenente - e le dimostrazioni abbaziali, la loro temperata violenza, lasciano libero corso alla gioia e alla spontaneità.

Pacificatrici, le confraternite sono anche protettrici, e in due maniere: materialmente la cassa comune permette di soccorrere i confratelli indigenti, di accordar loro dei prestiti, certo rimborsabili, ma col minimo del tasso d'interesse; di far loro ottenere un letto in un ospedale gestito o no

dal gruppo. In una società dove raccomandazioni e relazioni personali hanno un'importanza fondamentale, la confraternita porta il sostegno di nuove catene di protezione; mediatrice, interviene in favore dei suoi membri (presso le autorità) con tanto maggiore efficacia in quanto la municipalizzazione dell'assistenza riserva le risorse essenziali ai poveri della città, tendendo a un'economia cittadina della carità e trasformando gli ospedali in case di ricovero accaparrate dai cittadini.

Solidarietà spirituali verticali, questi gruppi hanno nella corte celeste i loro avvocati naturali - i santi patroni - e, se le messe e le preghiere dovute ai confratelli contribuiscono a salvare le anime dei membri defunti, questi agiscono in purgatorio come intercessori.

Questo sistema di assicurazione spirituale permette una buona morte con l'aiuto dei baili e dei confratelli che rendono più sicuro il grande passaggio, visitano i malati, esortano alla confessione, scortano i defunti coperti del prezioso drappo della compagnia e talvolta ne accolgono il corpo nelle loro cappelle.

Queste, per lo più, sono sistemate in una chiesa degli Ordini mendicanti. A Firenze nel 1329 le chiese che accolgono le confraternite di laudesi non sono mai strettamente parrocchiali, e ad Avignone, nel secolo XV, 55 cappelle su 95 si trovano presso i quattro Ordini mendicanti. Questi centri di riunione e di preghiera non si confondono dunque con le solidarietà di quartiere, ma, al contrario, se ne distinguono. Ora, i religiosi considerano l'intera città come la loro parrocchia e svalutano perciò i legami tradizionali di vicinato e di parentela.

Specialisti della morte, sollecitati da tutti nei secoli XIV e XV per l'ultimo corteo, gli Ordini mendicanti danno al cittadino, ma soprattutto al confratello, una visione più aperta della città.

Sostengono dunque ed accompagnano la volontà pancittadina delle confraternite ed abbazie maggiori che ignorano le frontiere interne, o quelle delle confraternite professionali che pretendono al monopolio e prendono annualmente possesso del territorio urbano, al momento delle loro processioni solenni.

La confraternita non si limita d'altra parte a dare ai suoi membri un nuovo senso del territorio; essa schiude per loro le porte della città. Intendiamoci bene: il confratello modesto non può sperare di sedere in consiglio municipale: tra la buona città francese e la città-stato italiana o tedesca esiste un denominatore comune d'ordine politico: il governo designa

il gruppo ristretto che elegge il governo che, se occorre, non tien conto del popolo. Dappertutto un raffinato sistema di cooptazione assicura il mantenimento di un'oligarchia dell'età, della fortuna, della condizione.

Tuttavia la confraternita è un comune in miniatura i cui riti di elezione e di governo riproducono oppure ispirano (come nella parte occidentale della Francia) i riti municipali; lo stemma della «repubblica» si dispiega sui libri, sui ceri e nei luoghi di ritrovo; venerazione civica e venerazione religiosa s'intrecciano (in Italia o nell'Impero) o si completano (in Francia). Microcosmo della città, la confraternita è secondo l'immagine che illustra gli statuti della compagnia fiorentina di san Domenico (1478) «una collina che sostiene una montagna». Il rapido rinnovamento dei gruppi dirigenti - ogni pochi mesi o una volta l'anno - la collegialità sistematica, dunque la larga ridistribuzione dei poteri che portano con sé, offrono a una maggioranza di confratelli l'occasione di adempiere a una funzione, di sentirsi responsabile. In breve, il cittadino che fa parte di una confraternita è, nel suo gruppo, un cittadino o può diventarlo.

Senza dubbio il senso delle gerarchie non vi si perde, e nemmeno quello dell'ordine; i responsabili sono persone d'età e nelle organizzazioni professionali gli operai non hanno voce in capitolo; ma, nonostante tutto, le confraternite del secolo XV diffondono il senso dell'uguaglianza; i loro riti, come quelli delle hanse, delle gilde, delle prime associazioni comunali, degli accordi più o meno clandestini fra operai, assegnano il primo posto al mutuo giuramento che impegna degli uguali verso una collettività il cui principio organizzatore riduce le differenze; fanno del banchetto la principale liturgia annuale: «far parte di una confraternita» significa in un primo luogo partecipare al pasto che segue alla messa e alla processione e a cui i confratelli consacrano spesso l'essenziale delle ricette comuni. Qui il cibo non è distribuito ai clienti, come per una festa patrizia, ma diviso tra fratelli che hanno versato il loro diritto a un posto a tavola, che sono seduti fianco a fianco e portano spesso sui loro vestiti una sciarpa, un cappuccio o addirittura un'uniforme, espressione di uno statuto e simbolo di uguaglianza.

In altre parole, nella città socialmente gerarchizzata, l'individuo è tratto parecchie volte nella sua vita a giurarsi amicizia con uguali o con persone che pretendono di esserlo. Anche se le gerarchie non tardano a ricomparire, la dinamica sociale riunisce periodicamente dei volontari che temporaneamente credono all'uguaglianza. É questa la ragione per cui le

sommosse cittadine non furono sempre dei semplici turbamenti, tutt'altro; prima di ritrovare le gioie della comunità primitiva, dell'età dell'oro, o del Millennio, molti (come il comune di Damme nel 1280, i Ciompi di Siena o Firenze negli anni 1370, ecc') desiderano far tappa in una città reale più giusta. Ma è soprattutto la ragione per cui, in definitiva, le sommosse furono tanto rare. Le reti di socievolezza cittadina integravano l'individuo a un tempo in un territorio, in catene di solidarietà tra persone che uguali non erano, e in accordi tra uguali; questi legami mascheravano le contraddizioni primordiali, temperavano gli urti, contenevano le spinte impetuose, elaboravano o difendevano infine una quantità di valori e di maniere di vivere, in breve, una cultura che tendeva a diventare comune al medio e al basso ceto. Grazie soprattutto alle loro confraternite i cittadini impararono a viver bene prima di morir bene.

Il cittadino e il cerimoniale Poco dopo il 1550 i termini urbanità e civiltà fecero la loro comparsa nella lingua; impiegati in un primo tempo dai dotti, conobbero un rapido successo; designavano ormai abbastanza chiaramente (perché il vescovo G' D'Alvernia già li conosceva) un'arte di vivere propria del mondo cittadino, un complesso di atteggiamenti mentali che, da un paio di secoli, si erano lentamente liberati dalla «rusticità» senza tuttavia trionfare dei valori tradizionali; gli stessi Fiorentini dovevano importare il loro ethos come le loro lane o le loro sete grezze. Le raffinatezze dell'urbanità non erano certo patrimonio comune; la città non arrivava mai a smussare le asperità degli uomini che oltrepassavano le sue porte, ma riusciva tuttavia a dare ai più «una visione del mondo unificata e unificante» (B' Chevalier). Riti civici, teatro sacro, prediche rivolte alle masse vi contribuivano, come la vita di confraternita, ma, a dire il vero, l'urbanità derivava dall'abbandono delle maniere di vivere che i predicatori rigoristi denunziavano senza posa. Badiamo come loro alle espressioni più appariscenti di questo «amore del mondo»; esse sono fondamentali.

Tutti gli autori di fabliaux e di canzoni insistono su una passione borghese: riempirsi bene il ventre; c'è appena un pizzico di esagerazione. La città è il luogo privilegiato dei consumi alimentari, tanto in fatto di quantità, quanto in fatto di varietà e di qualità. Il pane è buono; un po' dappertutto i fornai ne producono di tre specie, che differiscono per il tipo di farina e per il sistema di abburattamento. Il povero mangia pan nero, misto di crusca, il ricco pane di puro frumento e di farina fine, ma, a partire dal 1400, il pane

bianco non è più inaccessibile al lavoratore e il pane nero serve per darlo alle bestie alla fine del pasto.

Ma soprattutto, a partire dal secolo XIV, il pane non rappresenta che una parte sempre più ridotta (circa il 30 per cento) delle spese per il vitto. Nella borghesia toscana si ride di chi lo mangia con gli spaghetti; non si sta più a parlare dell'indispensabile, ma della carne e del pesce. Perché i cittadini sono decisamente carnivori, tanto per necessità quanto per gusti; le necessità dell'industria tessile hanno infatti pesato gravemente sugli orientamenti dietetici.

L'abitante di Francoforte sull'Oder consuma, nei primi anni del secolo XIV, più di 100 chilogrammi di carne macellata per anno, e l'abitante di Carpentras, nel secolo XV, coi suoi 26 chilogrammi annui, è pur sempre molto nettamente in vantaggio rispetto ai discendenti del secolo XIX; se il bestiame viene talvolta di lontano, s'ingrassa nei prati affittati da macellai a due passi dalla città; poiché i contadini conservano per sé le bestie vecchie, la qualità della carne in campagna è più scadente; d'altra parte le macellerie vi sono aperte in modo molto irregolare. Questa diversità di trattamento si riscontra nei 160 giorni di magro, quando pesci di mare e d'acqua dolce abbondano in pescherie sconosciute al villaggio.

Comunque è pacifico che i livelli socio-alimentari restano molteplici: il manovale, quando non riceve il cibo sul luogo di lavoro o alla tavola del padrone (come l'operaio o l'apprendista) deve contentarsi a mezzogiorno di pane, cipolla e formaggio, mentre la sera il suo pasto si compone, come quello dell'artigiano modesto, di una minestra in cui galleggia un pezzo di carne che ha bollito a lungo; l'arrosto compare solo nei giorni di festa. Presso gli abbienti, lesso e arrosto si tengon dietro due volte il giorno, e si accompagnano a pasticci e a salse tanto più piccanti quanto più le spezie, per il loro caro prezzo, sono fuori portata per la gente modesta. La qualità del pesce - trota, anguilla, lampreda o storione - rivela il livello di un pasto di quaresima, come il cappone o il cosciotto arrosto quello di un pasto a base di carne.

Il borghese dedica alla tavola grandissime cure; ne va dell'onore della famiglia; i professionisti del forno e della pentola pure - non c'è città senza pasticceri, rosticceri, albergatori, capocuochi - che talvolta preparano i pranzi in città, i pranzi di nozze e i banchetti delle confraternite. La buona cucina può d'altra parte diventare un elemento della fama cittadina: gli

scabini di Amiens con le loro visite settimanali si assicurano che gli esercenti vendano «buona carne, buona cucina e buoni pasticci» e che gli sformati alla crema del rinomato Gilles Castel mantengano sempre lo stesso grado di finezza. Franco Sacchetti non si attarda sul sapore dei piatti, diversamente dal senese Sermini, ma il gusto dei bei racconti gli viene mangiando. Gli autori dei fabliaux non avevano dunque torto, lo spirito del cittadino, se si alimenta in luogo diverso dalla taverna, si distende attorno a una buona tavola, a casa, oppure, talvolta, ai bagni, in compagnia delle donne.

Al tempo del Sacchetti i padri di città consideravano le prostitute doppiamente necessarie: contribuivano ad arginare la violenza e proteggevano l'onore delle vergini e delle spose; mettevano ugualmente un freno - aspetto importante quanto il precedente - al folle amore. La banalizzazione dei rapporti sessuali diminuiva - si credeva - gli smarrimenti del cuore, principio distruttivo dell'autorità familiare.

Ma le «meretrici» erano state in un primo tempo sottomesse all'arbitrio, e la fornicazione era stata considerata una colpa fondamentale. Nei fabliaux alla ragazza di facili costumi non si riconosceva il diritto di fondare una famiglia (M.T. Lorcin); nei secoli XIII e XIV i bordelli restavano ancora chiusi di notte, durante tutta la quaresima, e le città che gestivano la prostituzione pubblica erano rare. Dopo il 1350 le restrizioni si attenuarono, il marchio sul vestito si fece discreto, o addirittura sparì, i poteri municipali istituzionalizzarono la prostituzione. Attorno al 1400 a Venezia, a Firenze, un po' dopo nelle città francesi, le autorità ne facevano un elemento del complesso dei valori civici, uno strumento di salute pubblica. E questo d'accordo coi curati.

Dopo la metà del secolo XIII, in effetti, i più lucidi dei teologi avevano considerevolmente attenuato la gravità della fornicazione semplice e, dopo il 1300, gli autori di trattati o di manuali di confessori sembrano situarla in qualche modo ai confini del peccato veniale. I chierici, nell'atto stesso di porsi dei problemi sulla validità del guadagno, sulla qualità del lavoro, dunque sulla tariffa delle meretrici, introducevano un elemento di misura e di razionalità nell'amore venale. Alla svolta dei secoli XIV e XV le idee più novatrici ebbero ragione dell'ortodossia dominante: i moralisti insegnavano che la carnalità era naturale, che andava vissuta nel matrimonio, ma, dato che raccomandavano un matrimonio ritardato, frutto di matura riflessione e

del consiglio dei parenti, dato che denunciavano con accresciuta vivacità i peccati contro natura, in definitiva permettevano ai celibi di fornicare con le meretrici a condizione che cambiassero strada all'età del matrimonio.

Non c'è affatto da stupirsi dunque se san Bernardino da Siena non dice una parola dei bordelli senesi o fiorentini aperti o ingranditi di recente; se Frère Richard a Parigi non parla affatto della prostituzione; se i giovani, soli o in gruppo, vanno dietro i loro abati, con scoppi di gioia, nella Bonne carrière... I padri davano ai figli il danaro per le ragazze e per il vino.

Ma il fiorire di una prostituzione organizzata prima di tutto per i giovani non si spiega con la loro sola clientela. I poveri ammogliati vanno al bordello, i più abbienti hanno i bagni che offrono a un tempo i piaceri del bagno, della tavola e del letto. Una medesima sessualità gagliarda, priva di inquietudini, fa bella mostra di sé nei costumi dei mestieri, nelle canzoni, nelle vesti, nei giuochi mimati, nelle miniature.

J. Le Goff ha recentemente messo in luce come il purgatorio avesse trionfato sul piano dottrinale, alla svolta dei secoli XII e XIII.

Questo luogo intermedio rappresentava la speranza per parecchi peccatori che, sia per la gravità delle loro colpe, sia per la loro semplice condizione, non avevano prima molte speranze di sfuggire all'inferno. Ormai la contrizione finale permette di evitare la dannazione e di entrare in questo luogo di sofferenza ma di speranza.

Morir bene, e dunque salvarsi attraverso il purgatorio, autorizza a viver bene. L'organizzazione del passaggio necessita di danaro, ma l'intensificarsi delle reti di assistenza spirituale e la «democratizzazione» delle messe rendono accessibile la buona morte.

Le nuove strutture dell'aldilà, quelle della socievolezza fra membri di una confraternita, rafforzavano dunque l'attaccamento dei cittadini alla loro maniera di vivere. Erano la ricompensa del lavoro che gli Ordini mendicanti esaltavano, con la vita attiva e la giusta distribuzione delle ricchezze. Qualche predicatore apocalittico poteva ben condannare le nuove Babilonie ed erigere dei roghi dove si consumavano le vanità. Spenti i fuochi, le condanne erano dimenticate e mercanti ed artigiani potevano senza vergogna tornare alle loro attività e ai loro piaceri.

Ancora a metà del secolo XII, nella città inquieta, qualche mercante, temendo per la propria salvezza, abbandonava i suoi beni e tentava di riscattarsi vivendo in mezzo ai poveri; l'accusa di usura pesava su chi

possedeva danaro, il sospetto sulla pratica della legge o sull'insegnamento retribuito, il disprezzo su parecchie attività artigianali. Per i sostenitori di una morale tradizionale, la moneta era strumento diabolico, la città figlia di Caino, e il lavoro semplice penitenza. Cinquant'anni più tardi questa morale se ne andava in frantumi.

Omobono mercante di Cremona, non aveva mai smesso di aiutare i poveri, ma neanche aveva smesso di lavorare e di guadagnare. Fu canonizzato nella sua condizione di mercante poco dopo il 1200 e ben presto la sua statua fu eretta in prossimità di quella della Vergine, all'entrata principale del Duomo.

San Francesco poteva divenire, come insegnava l'arcivescovo di Pisa nel 1261, patrono dei mercanti...

Cremona ebbe anche un santo artigiano - a dire la verità un orafo che aveva cesellato con le sue mani la grande croce d'argento eretta nella cattedrale. Altri lavoratori meno illustri offrivano a Dio una parte della loro fatica, facevano rappresentare i loro santi patroni e gli strumenti del loro mestiere nelle vetrate delle chiese, poi nelle pale d'altare delle loro cappelle di confraternite. A partire dal Duecento, la lunga serie iconografica di mestieri cittadini si dispiega negli edifici sacri o sui monumenti civici: al portale della chiesa di San Marco a Venezia, alla base del campanile fiorentino, nel palazzo comunale di Siena. Il santo patrono della professione è raffigurato nello scenario del laboratorio, i capolavori dell'artigianato sono talvolta esposti alle porte della cattedrale, i prodotti del lavoro offerti agli occhi degli spettatori al momento delle processioni, mentre mercanti, carpentieri o muratori fanno la loro comparsa nel teatro sacro o profano parlando il linguaggio e ripetendo i gesti del loro mestiere.

I lavoratori, nella riflessione dei teologi (e specialmente a Parigi attorno a Pierre le Chantre) si sono mostrati preoccupati soprattutto di giustificare qualunque professione che operasse per il bene comune; entra così nello spazio civico tutta una serie di artigiani le cui attività erano state in passato considerate degradanti, mentre si elabora una teologia morale adattata alle difficoltà e ai pericoli di ciascuna condizione o professione. Senza dubbio l'etica giustificatrice è prima di tutto quella dei gruppi dominanti, e gli uomini delle arti manuali, che faticano materialmente, sono disprezzati dagli abbienti e poi dagli intellettuali; «io non lavoro con le mani», esclama Rutebeuf; ma, cosa più importante, il lavoro non preclude più le vie della salvezza e artigiani o mercanti non dubitano più né della loro dignità né

della loro funzione sociale. In città, la frontiera morale essenziale separa quelli che operano per la respublica dagli altri. Il cardinale Robert de Courson propone di escludere gli oziosi dal governo cittadino; Dante riserva il posto più vergognoso nell'aldilà a coloro che vissero senza infamia e senza lode, e il lionese François Garin esalta la vita attiva; secondo Paolo da Certaldo, meglio operare invano che essere oziosi invano. Perché serbare dei capitali inoperosi? Nessun tesoro dorme in città; anche le cose sacre sono operose; i corpi santi, cui bisognava accostarsi nell'ombra delle cripte, escono dalle loro chiese nei momenti di pericolo e di festa, e partecipano alla difesa della città quanto le mura.

Di qui le invettive dei chierici contro gli usurai - questi oziosi - che guadagnano o s'ingrassano dormendo; l'ostilità condivisa da tutto il medio ceto verso le antiche classi sociali; la ripugnanza dei borghesi francesi del Quattrocento a fare delle figlie delle vergini votate alla preghiera; la diffidenza sempre più aperta nei confronti della mendicità, soprattutto volontaria; la volontà e il gusto, a parità di condizioni economiche, di distinguersi dal nobile continuando a occuparsi di commercio e di affari bancari o valorizzando una carica; la preoccupazione, infine, di non sperperare una ricchezza che ormai solo i pazzi o i millenaristi condannano.

Nel 1260, ad Augusta, Alberto Magno fa l'elogio della città solida e potente grazie ai ricchi che soli in tempo di crisi assicurano la sua custodia fornendo armi e viveri ai lavoratori che senza di loro non potrebbero sopravvivere. Certo non tutti i modi di arricchire sono accettabili, ma ricchi e ricchezze sono così esaltati mentre un po' alla volta si transige di più sui mezzi d'acquisto; con l'aiuto della casistica del rischio e del danno molti finiscono per credere che l'usura sia solo un peccato veniale (così a Firenze verso il 1340). Paolo da Certaldo insegna che è una bella cosa e una grande scienza quella di saper guadagnare danaro; ed è anche una grazia di Dio, aggiunge il domenicano Giovanni Dominici poco prima del 1400.

Non solo la ricchezza è legittima, ma facilita l'espansione, la virtù, la salvezza. I predicatori popolari ne condannano solo gli eccessi, fanno bruciare i cappelli da donna e denunziano il lusso delle toilettes, ma evocano una società apostolica di onesti artigiani con un tenore di vita borghese, e la Vergine come una signora che riceve i suoi amici in una dimora opulenta.

Il cittadino non ha dunque da nascondere la sua ricchezza; essa può essere minuziosamente rappresentata sulla pala d'altare che offre al suo

santo protettore: ostentata sulla facciata della casa, offerta come spettacolo alla città. Annientata talvolta dai poveri in rivolta, essa è ritualmente espressa in immagini in occasione delle feste: durante la mostra della festa di san Giovanni Battista a Firenze, di santa Maria Formosa a Venezia, le parate di carnevale o di maggio a Metz. La ricchezza è una virtù civica quanto personale; non deve dunque essere sprecata; è bene mostrarsi generosi, ma con misura. Ogni cittadino impara a misurare i suoi guadagni e le sue spese, il suo tempo, le sue parole, i suoi gesti. L'educazione lo consiglia, l'istruzione, spesso, lo permette.

«Manda i tuoi figli a scuola da un maestro ben preparato», raccomanda François Garin; non per leggere romanzi o storie che portano a sognare, peggio ancora, ad amare, ma semplicemente per imparare a far bene di conto e per raccapezzarsi con l'oro e con la moneta. Preoccupazione molto pratica, dunque, che era già quella dei mercanti del secolo XII, ma preoccupazione a quel tempo rivoluzionaria perché mette capo, come H. Pirenne sottolineava già nel 1929, alla comparsa in Occidente delle prime scuole laiche dopo l'Antichità. Non che le scuole religiose fossero rimaste estranee alle esigenze della città - a Laon si conserva un manoscritto del secolo XII dove si affrontano ottanta problemi molto concreti in materia di monete e di misure - ma non era questa la principale preoccupazione: si cantava molto e si parlava latino.

Scuole elementari, fondazioni private o municipali adattate alle necessità dei figli di mercanti e di artigiani si moltiplicarono un po' dappertutto, ma dapprima in Fiandra e in Italia, e furono completate, almeno nelle metropoli, da scuole d'abaco, veri istituti tecnici. L'organizzazione scolastica rimase tuttavia, durante tutto il Medioevo, molto spesso insufficiente; fragile di fronte alle resistenze ecclesiastiche, alla concorrenza degl' insegnanti privati, alla mancanza di stabilità dei maestri e alla molto irregolare frequenza degli scolari - che vanno e vengono dalla bottega alla scuola e dalla scuola al laboratorio, anche a Firenze. Ma queste deficienze non devono nascondere un fatto essenziale: la possibilità per i borghesi di dare ai figli, sia a scuola, sia a casa o presso un notaio, un'istruzione sufficiente per il disbrigo degli affari privati o, dandosene il caso, per partecipare agli affari pubblici.

Qual era la percentuale dei cittadini che avevano accesso al mondo dello scritto? Senza dubbio non lo sapremo mai, ma la scolarizzazione conferisce alla società cittadina i suoi tratti caratteristici, le dà un immenso potere, dà

un'impronta a tutte le manifestazioni culturali o festive. Più concretamente, le scuole cittadine adottano la lingua volgare, propongono delle letture pratiche, formano a una scrittura che poco si cura dell'eleganza ma che vuol essere corrente e leggibile (la «scriptura mercantesca» diffusa nelle città toscane all'inizio del secolo XIV ne è testimone come i minutari notarili), propongono talvolta, come a Bruges nel 1370, dei corsi di lingue moderne e insegnano soprattutto a far bene di conto. Nelle contabilità private o municipali gli errori sono rari e ovunque si possiede il maneggio delle cifre pur senza arrivare ai virtuosismi contabili veneziani o toscani.

La preoccupazione di contare, di contar tutto, dei cronisti cittadini esprime quest'abitudine e la poetica della cifra, che in un primo tempo ne fa parte, lascia lentamente il posto a una preoccupazione di precisione ulteriormente accresciuta dalle calamità del secolo XIV; questa preoccupazione si manifesta tanto nella valutazione della potenza di una città quanto nella cronaca familiare (il fiorentino Lapo di Giovanni Niccolini dà il conto molto esatto - 67 anni, 2 mesi, 26 giorni - del tempo durante il quale la madre rimase nella casa gentilizia). Questa formazione che impregna le mentalità cittadine, trasforma tanto i riti del controllo sociale e quelli della giustizia come la visione dell'aldilà e la pratica religiosa.

Tutto è ratio in una città mercantile; il cittadino deve agire in modo ragionevole, dopo contabilizzazione e deduzione logica; ma la ragione, capacità di intendere il passato, di analizzare il presente e di prevedere l'avvenire, implica anche un ordine dell'universo, dunque una misura del tempo.

«Si chiamano campane dai contadini che abitano nel campo e che non sanno giudicare delle ore se non per mezzo delle campane»; così dice Jean de Garland all'inizio del Duecento; non che i cittadini siano di già abituati agli orologi meccanici e agli automi, ma da due generazioni almeno hanno le proprie campane, collocate in cima a una chiesa o su una torre campanaria; il loro suono scandisce il tempo del lavoro, segnala l'apertura o la chiusura delle porte, ordina il coprifuoco o chiama al consiglio; a dirla in breve, le campane di città segnano il ritmo di un tempo laico e municipale.

Dopo il 1300 hanno soltanto una funzione di rincalzo rispetto agli orologi il cui quadrante, poi le frecce mobili, indicano delle ore uguali e le fanno risuonare o per mezzo del loro carillon o mediante i colpi dei loro

automi. Quanto agli orologi astronomici - questi meravigliosi strumenti - precisano il momento più favorevole per pregare i santi, intraprendere un viaggio o organizzare una processione generale. Nonostante le incertezze, le soste, le negligenze del «governatore» incaricato della manutenzione, nonostante, anche, la specificità di ciascun tempo urbano, l'orologio è un elemento fondamentale della vita collettiva. L'imprenditore grazie alle ore meccanicamente scandite, controlla il tempo del lavoro ben presto contestato dagli operai, mentre i chierici o i principi vi scorgono il mezzo di disciplinare le folle; «la macchina che divide con tanta precisione le dodici ore del giorno insegna a osservare la giustizia e le leggi» proclama poco dopo il 1500 un'iscrizione che domina l'orologio del palazzo parigino di città; nel 1481 i canonici della chiesa civica di Saint-Nizier a Lione desiderando un orologio segnalano ai consoli che «se ci fosse un tale orologio, i mercanti verrebbero più numerosi alle fiere e i cittadini ne trarrebbero grande consolazione, gioia e felicità, e vorrebbero vivere una vita più ordinata». Permettendo di regolar meglio il tempo dei pasti, della preghiera e degli svaghi, di rivivere con precisione le ore della Passione, l'orologio costituisce un elemento della ratio urbana, con la misura del gesto e del comportamento.

Valore fondamentale dell'urbanità, l'onestà dei costumi si rivela immediatamente nell'atteggiamento e nel gesto; tutti gli autori di canzoni o di lodi cittadine insistono sulla «civiltà» dei loro concittadini: i cittadini di Mayence sono in Guillaume de Dole di una perfetta cortesia; le donne di Milano, secondo Bonvicino, hanno un portamento regale e, per Upicino i Pavesi si mostrano affabili e familiari nei rapporti reciproci: socievoli, educati, si alzano quando qualcuno entra nella stanza. Il codice del decoro cittadino si presenta come il rovescio dell'immagine dei pezzenti o dei poveri, sempre priva di armonia.

Sotto questo rispetto la città è una straordinaria scuola del gesto, ma, intendiamoci bene; gli abitanti parlano qui spesso due lingue; ogni gruppo socio-professionale dispone del suo proprio codice - il formalismo si riscontra in tutti gli ambienti - ma adotta anche il linguaggio comune; la «civiltà» esemplare dei grandi che sfavilla e si deteriora, si mescola alle regole proprie dei gruppi, o ci si giustappone. L'educazione familiare è, beninteso, fondamentale; tutti gli autori di ricordi c'insistono. Ma in questa disciplina del corpo confratelli, predicatori, attori di misteri, pittori o

municipi intervengono. Il controllo non procede solo dai giuochi o dalla carola patrizia, ma anche dagli obblighi del lavoro, dalla polizia del mercato o della pubblica piazza.

La «civiltà» non è un fatto di semplice imitazione; la conquista di un codice in nessun posto è più preziosa che in città. Ne va dell'onore e talvolta della vita. Era pericoloso abbandonarsi ad atti sconvenienti nelle vicinanze di un luogo consacrato, esprimere troppo rumorosamente il proprio dolore in tempo di peste, attentare al buon nome dei confratelli in una processione. D'altra parte, niente sincerità senza formalismo, niente religione senza «civiltà». Il savoir-vivre non riguarda solo la gente di questo mondo, regola anche l'atteggiamento verso i santi e verso Dio. Così Dio è alla mercé del comportamento dei fedeli, dei loro modi di vivere (Francesco da Barberino paragona quelli che non si comportano bene coi vicini di tavola a quelli che fanno lo stesso durante la comunione), del loro modo di onorare i potenti... (R. Trexler).

Il cittadino impara dunque a mangiare con moderazione, senza far troppo rumore, a servirsi di vivande, a entrare in una chiesa, ad avvicinarsi all'altare, a rivolgersi a un estraneo tenendo conto della sua condizione, a dare il debito tono alla sua voce quando prega, a non abbandonarsi a gesti di dolore, a non portarsi in modo sconveniente davanti a un'immagine sacra, o al mercato, o nella pubblica piazza. Impara soprattutto ad esprimere l'amicizia, i suoi sentimenti o il suo amore, a mostrarsi cortese; perché esistono delle cortesie cittadine diverse da quelle delle corti. Presso i patrizi si tocca l'apice della «civiltà», ma i signori di Metz sanno introdurre nelle loro tenzoni episodi burleschi, danzare al suono della cennamella, far posto alla truculenza come esce diritta diritta dalla pubblica piazza. Altrove, nello spessore sociale, una forma di cortesia è ancora più necessaria perché il matrimonio rientra spesso, torniamo a dirlo, in una politica individuale, in una scelta. I rapporti intessuti prima del matrimonio permettono di misurare le qualità morali o fisiche di un'eventuale compagna, e visite, serenate, danze punteggiano questa progressiva conoscenza reciproca.

Confraternite gioiose e altre brigate contribuivano a ritualizzare queste relazioni, a liberarle dalla violenza, a tradurre in termini teatrali maniere e discorsi; ci riuscivano solo in parte, e la cortesia dell'operaio di città mescolava tratti brutali e dolcezza, ma metteva capo talvolta ai piaceri condivisi. L'amore diventa alla fine del secolo XV un male più grande del vaiolo, una malattia propagata anche dalle «oneste cortigiane».

Misura, ordine, cortesia; i cittadini aderivano lentamente e in modo inuguale a questa urbanità grazie a riti che li costringevano a vivere in pace, a dominare la loro violenza o la loro paura, a liberarsi della loro follia, a esprimere la loro adesione o la loro obbedienza.

Riso e contestazione formavano con la gravità dei cortei cittadini un necessario complesso. In dicembre, a carnevale o in maggio follia e gravità procedevano tenendosi per mano durante il tempo stabilito delle feste apparentemente libere, dove la spontaneità dei partecipanti rimaneva contenuta dall'inquadramento in confraternite.

Ma il cittadino poteva parecchie volte nell'anno dar libero corso alla sua gioia, stordirsi da giovane nella festa gioconda, gesticolare sotto il cappuccio coi buoni compagni, suonatori di strumenti vari e donnaioli di paese; ridere coi pazzi più segnalati che recitano dai loro palchi, col bastone in mano, il meglio delle antistrofe e delle poesie satiriche attinte alla piazza, alla scuola o alle corti; rendere la giustizia burlesca del tempo degli arrovesciamenti, all'ombra del buon uomo Carnevale, annientarsi nel frastuono della contromusica e usare del sovrano potere di contestazione satirica contro i potenti o gl' ipocriti.

Gli accadeva anche di combattere contro un quartiere rivale, contendendo un ponte a Venezia o il Rodano a Beaucaire, ma in un clima di gioia e in mezzo a tutti i cittadini; di associare follia e sogni epici rivestendo la divisa degli arcieri che s'inventavano uno spazio selvaggio e straniero sotto le mura, ci si abbandonavano ai piaceri della caccia e del tiro a segno (come quei giovani ricordati da Galbert de Bruges dietro al loro re, o, più tardi, quegli yeomen/youngmen delle città e dei villaggi inglesi dietro a Robin Hood, il monarca di maggio) e poi sfilavano in buon ordine o festeggiavano le loro giuste rapine in compagnia delle loro vittime costrette a bere il vino che avevano dovuto pagare.

Sempre ritualmente, il cittadino - giovane o meno giovane - poteva emozionarsi fino allo stordimento davanti a un santo taumaturgo che per ore faceva ridere o piangere la folla (come gli attori dei misteri), associava storie triviali ed evocazioni terrificanti, denunziava gli sfruttatori del popolo, i chierici dissoluti, la malignità femminile, ma insegnava anche l'obbedienza al padre, al padrone, al magistrato.

Questi riti rigeneratori o purificatori favorivano le forme di unanime consenso; s'integravano a una religione civica le cui liturgie essenziali si

valevano delle vie principali che portavano da una porta riservata alle cerimonie alla piazza o al palazzo del comune.

I magistrati avevano capito prestissimo che una politica di prestigio costituiva un eccellente strumento di potere. Le gilde più potenti avevano fatto venir su in Fiandra o in Artois dei superbi mercati, delle torri che fiancheggiavano il mercato. In Italia dopo la vittoria popolare, in Alsazia, dopo quella dei mestieri, fecero la loro comparsa dei palazzi destinati a ospitare le nuove istituzioni comunali, che dominavano le torri nobili (in Italia e proclamavano la gloria cittadina, presso i vasti spazi lentamente realizzati. Gli sforzi furono molto più tardi nelle buone città francesi, dove spesso il campanile di una collegiata serviva di torre alla città che non aveva torri, e la chiesa di un ordine mendicante da luogo di riunione.

I monumenti civici, se non sempre - tante volte no - si collocavano al centro topografico, erano al centro di uno spazio sociale, storico o sacro che la pratica teatrale o cerimoniale contribuiva a magnificare. La strada, in realtà sinuosa, che portava dalla porta alla cattedrale o al palazzo, diventava, grazie ai fastosi dispiegamenti, un'arteria grandiosa, mentre le logge e i portici sopraelevati dei palazzi si trasformavano in scene maestose della potenza collettiva.

Là si formano o vanno a concludersi cortei e processioni. Accessori drammatici, narrativi o simbolici, possono bene inserircisi: la processione costituisce la struttura fondamentale della festa cittadina. Dietro le sue croci, sotto l'egida dei santi, la comunità maschile dei cittadini mostra la sua forza ai gruppi che stanno davanti; il corteo, lunga silhouette narrativa, formula chiaramente delle regole politiche che solo molto più tardi compaiono negli scritti teorici, rende immediatamente comprensibile alla massa degli spettatori l'ordine delle dignità. Se sorgono a volte dei conflitti di precedenza, essi si esprimono all'interno del sistema cerimoniale, non al di fuori. Nessuna festa veneziana, nessun Giovanni Battista fiorentino, nessuno Scwoertag di Strasburgo fu occasione di disordini o di rivolte. I cittadini sanno che le loro riunioni cerimoniali periodiche (13 processioni generali a Bruges, 16 processioni ducali annuali a Venezia; la più piccola cittadina ne organizza parecchie fra cui quella del Corpus Christi trasformata dappertutto in processione civica) sono indispensabili al mantenimento della comunità. Il contesto liturgico in cui le processioni si realizzano santifica l'ordinamento gerarchico; ognuno prende posto dietro la propria insegna, al posto che gli è attribuito dalle ordinanze municipali. Il

corteo esprime ostensibilmente la riunione dei poteri territoriali o di confraternita attorno al magistrato; oltrepassa le vecchie frontiere intraurbane e, nei quadri che lo punteggiano o vengono a scandire l'itinerario festivo, il repertorio delle tradizioni popolari si mescola alle invenzioni delle élite colte.

La processione ha una sua efficacia - i suoi reliquiari e i suoi trionfi lo provano - essa ricorda che l'unione dei cittadini dietro ai loro magistrati e alle loro croci ha messo fine a un flagello, scoraggiato il nemico, o permesso la vittoria. In altre parole, la processione, col suo ordine, con le sue stazioni simboliche, con i canti che eleva, con lo scenario che la circonda, illustra le idee-forza della teologia cittadina; persuade i partecipanti del fatto che la città è un bene, secondo la metafora di Guglielmo d'Alvernia, un edificio comune di cittadini liberi e uniti che vivono grazie alla concordia in una cornice meravigliosa. La città, luogo di armonia fisica e sociale, trionfa finalmente - la storia civica lo insegna - dei disordini o dei nemici. Schiaccia i mostri - le leggende lo dicono -, diffonde la pace - gli affreschi dei palazzi comunali ne offrono un'illustrazione. Più antica di Roma, talvolta demolita ma sempre ricostruita, la città rinasce incrollabile grazie ai suoi poteri tutelari, alla propria virtù, al valore dei suoi abitanti; bella, santa e cortese, così essa appare, vivente nei giochi mimati, o immobile, scolpita nella pietra, a Pisa e, due secoli più tardi, a Tolosa.

Tutto porta a credere che i valori cittadini rimanessero fino al secolo XVI strumenti efficaci di adesione popolare ai valori civici; perché il tempo della festa era anche quello della misericordia; gli esiliati erano partecipi di quel clima di indulgenza e i principi dotati di fantasia distribuivano dei gettoni che davano diritto alle elemosine. I magistrati sapevano ricompensare la folla; il vino scorreva a profusione; i poveri partecipavano, quando non erano stati scacciati prima dei divertimenti; il tutto in una cornice urbana trasfigurata dai tappeti di fiori, dai tendaggi o dai baldacchini.

Lasciamo il cittadino medievale su questa immagine di festa. In qualche luogo, nell'Europa cittadina del Cinquecento, costui - un artigiano, forse, perché no? - contempla al centro della processione uomini che sfilando in parata coi cittadini, dietro ai funzionari reali o ai servitori del principe, si allontanano tuttavia dalla città col pensiero e con l'ambizione. Certuni vivono nel loro maniero più che entro la cinta delle mura; altri hanno fatto

edificare abitazioni il cui stile sontuoso volge le spalle alla strada; essi si isolano nella loro magnificenza e non hanno più coi loro uguali la familiarità di una volta.

Ma lui stesso ride delle croci campagnole quando convergono verso la cattedrale, giuoca al pastore nella sua casa di campagna pur mostrandosi duro coi dipendenti o coi villani giunti da poco in città. Come i notabili verso di lui, trent'anni prima. Ormai sistemato, modestamente ma in grado di mangiare a sazietà, senza più timore della povertà grazie alla sua cerchia di amici e confratelli, col timor di Dio, ma non del trapasso - ha pagato la sua quota - vive in pace dietro le mura; talvolta, nel suo villaggio, è il primo che si è inurbato; poco gl'importa che i grandi alzino la voce, o che i poveri siano sfollati un giorno perché la peste minaccia. Trent'anni di vita cittadina e di contrasti superati gli sono fonte di buona coscienza, ed egli crede nella città. Ecco la sua parte del bene comune, frutto di quattro secoli di successi. Ecco anche la sua forza e quella dei suoi vicini mercanti. Ha lanciato i loro figli sulle strade del mondo...

Riferimenti bibliografici

Chevalier, B., Les bonnes villes de France, Parigi 1982.

Cohn, Samuel Kline, The Labor -ing Classes in Renaissance Florence, New York-Londra 1980.

Histoire de la famille, diretta da A. Burguière, Chr. Klapisch-Zuber, M. Segalen, Fr. Zonabend, Parigi 1986.

Histoire de la France urbaine, diretta da G. Duby, Le ville médiévales des Carolingiens à la Renaissance, a cura di J. Le Goff, Parigi 1980.

Histoire de la vie privée, diretta da Ph. Ariès e G. Duby, t. II, De l'Europe féodal à la Renaissance, diretta da G. Duby, Parigi 1985 (trad. it., La vita privata, vol II, Dal feudalesimo al Rinascimento, Roma-Bari 1987).

Le Goff, J., Pour un autre Moyen âge, Parigi 1977; L'immaginaire médiéval, Parigi 1985; La bourse et la vie. économie et religion au Moyen âge, Parigi 1986 (trad. it., La borsa e la vita, Roma-Bari 1987).

Little, Lester K., Religious Poverty and the Profit Economic in Medieval Europe, New York 1978.

Muir, Edward, Civic Ritual in Renaissance Venice, Princeton (N.J.) 1981.

Rossiaud, J', La prostituzione nel Medioevo, Roma-Bari 1984.

Trexler, Richard C', Public Life in Renaissance Florence, New York 1982.

Weissman, Ronald F'É, Ritual Brotherhood in Renaissance Florence, New York 1982.

V - L'intellettuale (di Mariateresa Fumagalli Beonio Brocchieri)

1

Un uomo nato fra il Mille e il Millequattrocento avrebbe compreso i termini donna (mulier), cavaliere (miles), cittadino (urbanus), mercante (mercator), povero (pauper): non avrebbe inteso invece il significato della parola «intellettuale» (intellectualis) attribuita all'uomo. Per chi frequentava la scuola, l'uomo era piuttosto razionale (animal rationale e purtroppo mortale), ma questa era la definizione buona per tutto il genere umano, una definizione che discendeva da Aristotele. L'aggettivo «intellettuale» si accompagnava a sostantivi diversi, con qualche variante di significato. La "sostanza intellettuale" (opposta a "sostanza materiale") era lo spirito o l'anima, la "conoscenza intellettuale" (opposta alla "conoscenza sensibile") era quel tipo di conoscere che superava lo strumento dei sensi spingendosi a cogliere le forme. Gli aristotelici parlavano anche di "piacere intellettuale" (riservato agli eletti e ben distinto da quello "sensuale"), di "virtù intellettuale" (diversa da quella "morale") secondo l'antica analisi dell'Etica Nicomachea.

Questo preambolo ha una connessione significativa con il tema "l'intellettuale nel Medioevo"? Senz'altro sì. Il moderno termine "intellettuale", che indica non una qualità ma una categoria di persone, entra in uso molto tardi, nella Francia di fine Ottocento con il Manifeste des intellectuels (dove un gruppo di scrittori si proclamava solidale a Zola a proposito dell'affaire Dreyfus). Ma questo vocabolo così recente si presta meravigliosamente al nostro scopo, che è quello di individuare un tipo d'uomo che nei secoli medievali "lavorava con la parola e con la mente", non viveva di rendita della terra né era costretto a "lavorare con le mani" e, in misura variabile, era consapevole di questa sua "diversità" dalle altre categorie umane.

La ragione dell'adattabilità del termine "intellettuale" a un gruppo di uomini "medievali" sta anche in una sfumatura precisa, pur se sottintesa, di

significato dell'aggettivo «intellettuale», usato in quei tempi in relazione alla virtù, alla conoscenza e al piacere.

In tutti i contesti citati, infatti, «intellettuale» significa qualcosa ritenuta più pregevole ed elevata del suo opposto e indica una qualità indiscutibilmente positiva. La stima e il giudizio degli intellettuali medievali su se stessi ha questo denominatore comune: la loro attività o professione ha ai loro occhi un pregio particolare (anche se sovente contestato dagli altri) rispetto alle altre attività o professioni. Sembra dunque che dal nostro punto di vista moderno ci sia piena legittimità a parlare di «intellettuale medievale»: l'analisi della tipologia ci offrirà, credo, nuove conferme.

Certamente l'uomo medievale, per indicare coloro che noi chiamiamo intellettuali, usava altri termini: è interessante ricordarli perché ci indicano già vari tipi di intellettuale. Maestro e professore erano termini identici per significato nella sostanza nominata: si trattava di persone che insegnavano dopo aver studiato; ma (è curioso) mentre magister indica sempre una qualità di elevatezza morale e dignità indiscussa, professor sovente reca con sé una traccia di ironia verso la boria e la presunzione di alcuni personaggi «che confidano troppo nel loro sapere». É una connotazione negativa che troviamo ad esempio in Abelardo quando parla dei «professori di dialettica», e in Giovanni di Salisbury perplesso e ironico di fronte alla loro «verbosità».

«Erudito» e «dotto» sono termini più neutri e indicano chi ha studiato e accumulato conoscenze sui libri. Il termine «filosofo» è in un certo senso meno significativo: un lieve sospetto di laicità, rispetto a chi studia prevalentemente la pagina sacra, rende il suo uso più raro. Filosofi rimangono soprattutto gli antichi, anche se qualche personaggio con molta consapevolezza reclama il nome per sé: Abelardo, che si dichiara «filosofo del mondo» e in un secondo tempo «filosofo di Dio», Sigieri ed i compagni «averroisti» che dicono di essere filosofi secondo un ben preciso intendimento. Alcuni di questi dotti si sentono viri scientifici (Bradwardine nel secolo XIV); molti si dichiarano speculativi, ossia dediti alla più alta attività umana secondo la visione platonico-aristotelica; tutti si sentono e vengono chiamati letterati.

Letterati è la categoria più ampia e per forza di cose la meno precisa: erano letterati tutti quelli che sapevano leggere e scrivere, e dominavano il mondo delle parole (discorso orale e scritto, predica, lezione o trattato), in

quei secoli una esigua minoranza di fronte al vasto gruppo degli illetterati (detti anche idioti, simplices, o rudes). Anche «illetterato» era un termine di ampio significato: comprendeva chi non sapeva né leggere né scrivere (quelli che noi chiamiamo analfabeti) ma anche altri, coloro che non conoscevano il latino, la lingua per eccellenza, o lo sapevano appena (come i lords inglesi del Trecento), ossia non lo sapevano scrivere ma lo comprendevano un poco.

Una cosa è certa: il letterato era quasi sempre, soprattutto nei primi secoli dopo il Mille, un chierico, e quindi, per lungo tempo, i due termini coincidono. Isidoro di Siviglia (secolo VII) era stato preciso nella definizione ma vago nella indicazione («chierico è chi si dedica alla vita religiosa e ricerca la perfezione morale»): ma arrivando su ai secoli dopo il Mille ecco che già significativamente Giacomo da Viterbo nel Milleduecento dichiara: «impropriamente a volte qualsiasi letterato viene chiamato chierico, per il fatto che i chierici devono essere letterati». Un secolo dopo Corrado di Megenberg, descrivendo l'ordinamento scolastico, chiama «chierico» qualunque membro dell'apparato della scuola, senza distinzione di livello di studio o di facoltà. Nonostante queste oscillazioni, o meglio il singolare processo di laicizzazione della figura, i chierici emergono come un gruppo ben individuabile e una forza che nella società di quei secoli guidava sia la organizzazione sia il dissenso.

Può essere utile distinguere un senso forte e uno debole di intellettuale, due tipi fra i quali si stende, beninteso, tutta una varia gamma di attività che a buon diritto si chiamano intellettuali.

Chiameremo intellettuale forte l'uomo che non solo fa attività intellettuale, ma è impegnato a trasmettere questa sua capacità di indagine, dotata di suoi strumenti, di un suo percorso di sviluppo e di mete ben definite; è naturale che sia anzitutto insegnante, magister quindi nella scuola di allora. Un senso debole di «intellettuale» è invece proprio del termine applicato agli uomini che si sono serviti dell'intelligenza e della parola, ma cambiando anche sovente ruolo e contesto per la loro attività, in un modo che rivela spesso una certa indifferenza rispetto al fine del proprio lavoro. Uomini che sono stati nella loro vita diplomatici, curiali, vescovi, scrittori free lance, precettori, come Giovanni di Salisbury e Vincenzo di Beauvais. In essi si avverte una minor consapevolezza della loro «diversità», congiunta, credo, proprio al loro non essere maestri interessati a trasmettere, come gli artigiani nella bottega, gli strumenti del loro lavoro al discepolo.

Ma poiché l'intellettuale in senso forte e pieno lo troviamo già all'inizio del nostro esame e in un contesto, a ragione, ben individuabile, la città e la scuola, sembra utile iniziare la nostra storia dall'Europa dopo il Mille e dalla sua grande trasformazione.

2.

Il risveglio della vita delle città, un movimento inverso a quello che aveva caratterizzato i tempi a partire dal terzo secolo dell'era volgare, è sicuramente un fenomeno lento, che tuttavia assume nel XII secolo un profilo così netto che, non solo gli storici moderni da lontano, ma anche gli uomini di allora hanno potuto avvertirlo e salutarlo con sentimenti senz'altro diversi (compiacenza, orgoglio, orrore), ma sempre come un fatto inequivocabile.

Nell'Europa dell'XI secolo i centri urbani erano ancora pochi ed esili, e l'iniziativa culturale stava pertanto nelle mani delle abbazie e delle poche cattedrali in grado di organizzare e gestire l'insegnamento. Nella rarefazione ancora così tangibile di questo secolo, esemplari appaiono le carriere parallele di Lanfranco di Pavia e del grande Anselmo di Aosta. Lanfranco, nato pochi anni dopo il Mille, aveva studiato diritto e arti liberali a Bologna e fondato una scuola ad Avranches in Francia. Entrato nel monastero di Bec in Normandia, vi dirige la scuola che diviene sempre più nota nel mondo culturale dell'epoca (è qui che studia diritto il grande canonista Ivo di Chartres): nel 1070 diventa arcivescovo di Canterbury dove muore vent'anni dopo. Si cita volentieri questa carriera così tipicamente medievale e così strana agli occhi di noi moderni, una carriera internazionale che si svolge in regioni assai dissimili per lingua parlata, in tempi in cui le comunicazioni non erano ancora agevoli né fitte: tuttavia la lingua latina e le istituzioni monastiche offrivano, si suppone, quella confortante uniformità di contesto, essenziale per un intellettuale che era anche un organizzatore.

Leggiamo questo passo di Lanfranco: «... quando l'oggetto della disputa può essere spiegato più chiaramente attraverso le regole dell'arte logica, fin che posso nascondo le regole logiche nelle formule della fede, perché non voglio sembrare più fiducioso in questa arte che nella verità e nella autorità dei Santi Padri...». In quest'atteggiamento, che sarebbe ingeneroso definire soltanto prudente, possiamo cogliere, assieme ai primi timidi tentativi di una sostanziale fiducia nella logica, il sostrato profondo e vivo della vita

monastica. Essa si distingue da quella che tra poco farà la sua comparsa, la cultura della scuola cittadina, anche a livello teorico: mentre il problema di quest'ultima sarà certificare fidem, i monaci appaiono impegnati nel clarificare fidem.

Ma non ci si può sottrarre all'impressione che la carriera di per sé interessante di Lanfranco prefiguri quella più nota e prestigiosa di Anselmo di Aosta. Anselmo diventa priore nel 1063 e abate nel 1078 nello stesso monastero di Bec, fondato dal cavaliere normanno Herluino. Approderà anche lui a Canterbury come arcivescovo, nel 1093, nel mezzo delle lotte per l'investitura fra il re inglese Enrico Beauclerc ed il pontefice romano Pasquale II. Sarebbe difficile definire Anselmo un intellettuale: su di lui l'ambiente sereno del chiostro e la sua atmosfera di meditazione prevalgono sulla ricerca. Ma quanti tratti «da intellettuale» possedeva questo santo, monaco e arcivescovo! Innanzitutto il bisogno di trovare nella fede «una intelligenza»; poi quello di comunicare ai suoi monaci, confratelli e insieme discepoli, uno strumento che senza dubbio era intellettuale e culturale; e, ancora, la forma di una delle sue opere maggiori, il *Monologion*, strutturato come una disputatio; infine l'onestà intellettuale di cercare un confronto serrato e appassionante come quello con l'insipiente del *Proslogion*.

Ma la fede è un fatto individuale e in sé non trasmissibile: connessa a questo carattere della meditazione anselminiana sta la qualità essenziale del suo insegnamento, che lo distingue da quello dei maestri delle scuole cittadine, che cominciano ad apparire.

Anselmo nella quiete protetta del monastero insegna a discepoli che sono anche confratelli; fra insegnante ed allievo non c'è quel rapporto economico che è presente invece fuori del chiostro, un rapporto «reale» fra chi dà e chi riceve. La ricerca di Anselmo assomiglia ancora molto a una preghiera: è un esempio di meditazione tacita, fatta fra sé e sé e comunicata poi nelle pagine ai confratelli.

Roscellino è un contemporaneo più giovane di Anselmo, ma il rapporto con i suoi allievi (ha insegnato a Compiègne, Tours e Loches) doveva essere assai diverso, per quel poco che se ne sa.

Vescovo a Soissons e poi arcivescovo a Reims, maestro di città, egli non conserva nessun rapporto di familiarità con il suo allievo più dotato, Abelardo, come apprendiamo da una lettera assai dura ed estranea: Abelardo era stato un semplice e probabilmente poco amato allievo pagante.

La scuola cattedrale di Tours era appunto una delle scuole che dal finire del secolo XI testimoniavano positivamente l'attivismo dell'episcopato di Francia: di fronte a una Germania pressoché vuota ed alle regioni italiane ancora poco sviluppate, le scuole di Laon, Reims, Chartres, Orléans, Tours e Parigi offrivano un ben diverso quadro, al quale contribuivano la pace garantita dai Capetingi e lo straordinario sviluppo economico della «dolce regione di Gallia».

Ognuno dei centri brillava per lo studio di una disciplina particolare: si andava a Laon a istruirsi in teologia (salvo poi restarne delusi come l'irrequieto Abelardo); si apprendeva a Chartres la lettura physica, cioè la combinazione della filosofia naturale e della pagina sacra; a Orléans si studiavano i poeti; a Parigi retorica, dialettica e teologia.

La struttura e la vita delle città si reggevano ormai su di un lavoro specializzato e suddiviso: l'insegnamento diveniva uno di questi lavori, al pari delle attività artigianali e commerciali. Si rivelava quindi necessaria una sua precisa definizione, che avvenne attraverso una indicazione dei compiti, dei vantaggi, delle aree in cui questa attività poteva essere esercitata, dei tempi che ritmavano il lavoro del docente e dello studente. Un esempio: Abelardo, in uno dei primi soggiorni parigini, per evitare altre querelles va ad insegnare al monte di Santa Genoveffa (dove poi ritornerà, anni dopo, uomo maturo, famoso e infelice), appena fuori dalla giurisdizione dello scolasticus. Questi era incaricato dal vescovo di assegnare la licentia docendi (gratuitamente, è vero, ma in base a requisiti ritenuti indispensabili).

In un simile contesto, che muta con l'ampliarsi dei nuovi centri, con le nuove concessioni di status sociale e giuridico ai maestri ed agli studenti, ma anche con un crescente irrigidimento delle strutture, nascerà l'università. Il primo momento di disciplina di questa crescita è il dettato del Concilio Laterano (1179) che stabilisce che ogni capitolo di cattedrale ha il dovere di tenere una scuola, ma altre «carte» verranno, nei diversi centri, a segnare lo sviluppo di questa nuova istituzione: alcune di queste rivelano la volontà della Chiesa di mantenere su questa attività il monopolio, altre la resistenza dei maestri e degli allievi. Questo generava tensione: quando nel 1200 papa e re si accordarono per equiparare lo studente al chierico, i tumulti che avevano insanguinato le strade e le taverne fra la chiesa di Saint-Germain-des-Près ed il fiume si placarono. Come accade sovente le «carte» e le leggi, regolando, spengono lo slancio vitale di un fenomeno spontaneo, e

più tardi alcuni accorgendosene rimpiangono questa prima fase disordinata e vitale. Cinquanta anni dopo, il cancelliere Filippo di Grève scriverà: «una volta, quando ogni maestro insegnava per suo conto e dell'università non si conosceva neppure il nome c'era amore per lo studio. Ora le lezioni sono divenute rare, l'insegnamento si riduce a ben poco ed il tempo sottratto alle lezioni viene consumato in discussioni vane...».

Se diamo uno sguardo al contesto dottrinale nel quale operava il nostro intellettuale dalla metà del XII al XIII secolo, notiamo che l'ambiente materiale si presenta più differenziato da centro a centro, date le connessioni che la scuola doveva avere con i vari poteri politici (il re di Francia a Parigi, l'imperatore a Bologna, il papato ovunque), mentre il percorso dottrinale ha uno sviluppo più omogeneo e presenta una tendenza più uniforme nelle varie università. Questo interessa da vicino l'evoluzione della figura del maestro e delle sue competenze.

Le varie discipline erano organizzate nella antica struttura delle sette arti liberali: il Trivio (grammatica, logica, retorica) ed il Quadrivio (aritmetica, geometria, musica ed astronomia). Questa «via alla sapienza» era sentita come un preambolo alla massima espressione della conoscenza umana, ossia alla dottrina della salvezza dell'anima, la teologia. Ma il rapporto con questa non fu mai così lineare come lo si presenta nella classica relazione fra domina (la teologia) e ancillae (le altre discipline). In ogni caso, se imparare e insegnare teologia era considerato il fine e il coronamento della dottrina e della carriera dell'intellettuale, di fatto, e in qualche caso molto presto, le discipline che appartenevano ai corsi preparatori (le discipline delle arti, la medicina ed il diritto), uscite dal grembo dell'insegnamento propedeutico divennero autonome. L'ampliamento e la «liberazione» delle discipline avviene sotto la pressione di due fenomeni: da un lato i contenuti di ogni scienza del trivio e del quadrivio si moltiplicano con il moltiplicarsi delle fonti, dall'altro è la stessa struttura «settuplice» che esplode e si frantuma in campi nuovi di indagine.

3.

Proprio agli albori di quest'epoca, nella prima metà del XII secolo, una figura, Abelardo, risponde a quasi tutti i requisiti dell'intellettuale «forte». Resta esemplare una sua dichiarazione contenuta nella sua autobiografia, l'*Historia calamitatum mearum* (e notiamo di passaggio che anche questo

scrivere un'autobiografia è un fenomeno, se non unico, raro). Essa suona così: «fu l'estrema povertà in cui vivevo che mi spinse ad aprire una scuola e così ricorrendo all'unica arte che conoscevo, invece di lavorare con le mani, misi a frutto il lavoro della parola». Abelardo allude qui al suo lavoro nella scuola del Paracleto, fondato vicino a Troyes, dove insegnò le due discipline a lui più care, la logica e la teologia.

Questo bretone testardo si era fatto conoscere molto presto: lasciando il suo diritto di primogenitura, e con esso la carriera di cavaliere, si era buttato con passione già polemica allo studio della logica, che chiamava con Agostino «la scienza delle scienze».

Esemplari per lo studio della figura dell'intellettuale nel XII secolo, epoca di «rinascita», sono i primi passi della sua carriera, sottolineati dal suo carattere tenace e dalle sue prese di posizione sempre originali: ci troviamo quindi nella felice situazione di poter studiare, al di là del personaggio, un tipo. Il linguaggio della autobiografia è militare, come è stato notato: vuole «espugnare la cittadella degli studi, Parigi», si prepara ad assedi continui a scuole e cattedre, studia e mette in atto «strategie diverse» come l'avvicinamento graduale a partire da Melun e da Corbeil fino al centro agognato, la nuova Atene. Ma se nel racconto il linguaggio è sovente da cavaliere, il comportamento, come abbiamo appreso dalla frase scritta a proposito del Paracleto, è piuttosto da mercante: come questi vendeva il suo tempo (conosciamo le lotte che precedettero il riconoscimento dell'etica del mercante), così il maestro vendeva il suo sapere. Ma tempo e scienza erano doni di Dio, anzi appartenevano a lui: il maestro di città dovette combattere per imporre il prestigio di un insegnamento che sollevava la diffidenza contro una dottrina impartita senza la protezione silenziosa e alta dell'istituzione monastica.

Molte vicende della vita drammatica di Abelardo possono servire ad illustrare quei caratteri che abbiamo giudicati connessi alla figura dell'intellettuale «a tempo pieno». Sottolineiamone alcuni.

Innanzitutto l'attitudine e il talento per la critica, che egli esercitò in vari campi, dalla famosa «questione degli universali» contro il vecchio maestro Guglielmo di Champeaux, alla critica sul testo, che talvolta lo espose a vere e proprie risse (per esempio con i monaci di San Dionigi, a proposito dell'identificazione del patrono), ma più spesso lo guidò ad analisi magistrali come quella del prologo del Sic et non, dove sono enunciate le regole della interpretazione delle «discordanze». Lo stesso metodo lo guida

al sottile ma non precario accordo fra cristiano e filosofo nel *Dialogo*, l'ultima delle sue opere.

Accanto a questa dote metteremo l'appassionato e continuo impegno per l'insegnamento, per comunicare le sue idee e le sue letture.

Ricordiamo soltanto un esempio, il più toccante: malato, stanco e disilluso, a Cluny, secondo le parole dell'abate Pietro il Venerabile, «continuava a insegnare, scrivere e dettare». Così aveva fatto negli anni giovani e felici a Parigi e in quelli fervidi e faticosi del Paracleto. Ma Abelardo possiede un'altra dote, caratteristica dell'intellettuale di razza: in tutti i campi e i momenti del suo insegnamento, ciò che gli sta più a cuore è il metodo dell'indagine più dell'oggetto da indagare, il percorso teorico dell'analisi più del tema singolo. Una enorme fiducia nel metodo di ricerca (che è razionale, e, in teologia, analogico) lo contraddistingue tanto quanto la consapevolezza di non poter arrivare alla verità, «ma solo alla sua ombra, alla verosimiglianza»: «in tutte le cose che espongo non pretendo di definire la verità ma soltanto la mia opinione».

Qualcosa unisce e qualcosa divide da Abelardo Giovanni di Salisbury, che potremmo definire intellettuale «debole» o «incompiuto». Li unisce la grande devozione dell'allievo Giovanni verso il maestro, e l'influenza intima di idee e di linguaggio che ritroviamo nelle pagine di questo inglese disincantato. Ma il secolo XII, nella seconda metà, aveva visto un grande mutamento: la biblioteca dell'uomo dotto si era ampliata con il «ritorno di Aristotele» (che avveniva attraverso le traduzioni dall'arabo prima e poi dal greco) e cominciavano ad arrivare i testi della scienza e della filosofia musulmana. Già si poteva intravedere quale sarebbe stato il futuro quadro del sapere (ed i suoi problemi) alla fine del grandioso processo di arricchimento e trasformazione. Anche la Parigi visitata nel 1136 dall'allievo Giovanni «addirittura assetato di conoscenza» non era più quella dell'Abelardo ventenne: le scuole si erano infittite al «chiostro», all'île e sulla riva sinistra (vi insegnavano Adamo di Petit Pont, Abelardo al monte di Santa Genoveffa, i Vittorini all'abbazia). Alla scuola frequentata da Giovanni vi era gente di gran nome: Ottone di Frisinga, Arnaldo da Brescia, molti futuri vescovi e un futuro pontefice, Rolando Bandinelli. Ma la vita politica attendeva il nostro inglese: il rapido, successivo ritorno nella Atene del Nord lo disilluse. La sua dichiarazione è significativa: «ebbi il piacere di rivedere i vecchi amici e condiscepoli ancora trattenuti dallo studio della

logica e di misurare con loro i reciproci progressi ma mi fu subito chiaro che non avevano progredito neppure di una piccola proposizione».

Sono gli stessi personaggi che Giovanni cita altrove, quei «professori che disdegnano e mal ripagano la devozione di un amante della filosofia», un dilettante come lui? É comunque evidente la frattura fra l'intellettuale che insegna e quello che dopo gli studi pratica la vita reale e l'impegno politico. Nonostante la sua «devozione», il giudizio di Giovanni è duro ed esprime bene il disagio per una cultura che gli sembra fatta prevalentemente di parole, di analisi senza verifiche e di astrazioni. Segretario di Tommaso Becket e testimone di vicende drammatiche, Giovanni trovò poco tempo per coltivare le sue amate litterae, un ideale di cultura che si ispirava a quello di Cicerone, e, suo malgrado, si impegnò negli affari curiali e politici con assiduità. Il fine superiore ed unificante le sue «due vite» si ritrova nell'idea del «servizio», che dà un senso all'attività quotidiana del politico (talvolta avvilente, confessa Giovanni) e la solleva alla riflessione filosofica. L'otium ciceroniano, per questo allievo così dotato che non divenne maestro, era l'equivalente della pace ricercata da altri nel chiostro.

Prima di abbandonare il secolo XII, una parola, anzi un interrogativo su di un altro grande personaggio, forzatamente in ombra per noi che ne sappiamo pochissimo: Arnaldo da Brescia, anche lui allievo di Abelardo e sulla cui onestà intellettuale Giovanni di Salisbury testimonia limpidamente. Intellettuale Arnaldo? Le fonti dicono poco sul suo insegnamento sul monte di Santa Genoveffa e non ci permettono che supposizioni. Certamente «un uomo che parla di cose molto congeniali alla vita cristiana ma che dispiacciono a coloro che conducono una vita cristiana solo di nome». L'attività di riformatore difficilmente può essere separata dal suo insegnamento agli studenti poveri «insieme ai quali mendicava per vivere».

4.

Sovente i grandi maestri dell'università del XIII secolo sono stati visti come degli officianti della cultura, più ministri di culto che combattivi intellettuali e tenaci uomini d'azione, oltre che di pensiero, come furono invece nella realtà.

Sulle università del Duecento e del Trecento sappiamo molto, ma non quanto vorremmo. Abbastanza tuttavia per poterle definire contesti di

lavoro ambivalenti e ricchi di contraddizioni, aspetto che forse non nuoceva all'attività dei maestri. Vale la pena di tenere presente il carattere «a tempo definito» delle corporazioni universitarie che si modellavano su quelle degli artigiani, ma erano sostanzialmente differenti: gli studenti non appartenevano che temporaneamente alla corporazione, e provenivano dalle regioni più svariate dell'Europa (per capirsi le diverse nationes erano costrette ad usare il latino).

Fra le figure che appartengono a questo contesto, forse uno dei più consapevoli di ciò che abbiamo chiamato la «diversità intellettuale» è proprio Bonaventura da Bagnoregio, capo dell'ala più conservatrice dei teologi che si oppone sia ai maestri della facoltà delle Arti sia a Tommaso. Nonostante Filosofo significasse allora Aristotele, che Bonaventura giudicava pericoloso per la cultura cristiana, egli riconosceva che la ricerca intellettuale, filosofica e scientifica era legittima (nella misura, beninteso, in cui si lasciava «ridurre» alla verità teologica). Rispondendo ad alcuni quesiti sul lavoro dei Francescani egli dice: Se dovessimo vivere di puro lavoro manuale, saremmo a tal punto preoccupati per il lavoro da svolgere che non potremmo prenderci cura degli affari altrui, né celebrare degnamente gli uffici divini e neppure dedicarci con altrettanta libertà alla preghiera. In realtà, tranne gli infermi tutti fra noi lavorano: alcuni studiando per istruire i fedeli, altri recitando l'ufficio divino e le lodi di Dio, altri raccogliendo elemosine per il comune sostentamento, altri ancora svolgendo con libera obbedienza i lavori domestici...

Curioso ma significativo il suo atteggiamento a proposito di un problema spinoso per gli intellettuali di tutti i tempi: si debbono prestare i libri? Con una pedanteria non disgiunta da astuzia egli osserva: Poiché ignoriamo i segreti del cuore umano, è indice di avventatezza interpretare nel modo peggiore quello che talvolta può essere fatto anche con buona intenzione e senza colpa. Così il non prestare i propri scritti ad altri può essere un'azione tanto condannabile quanto irreprensibile. É segno di prudenza non prestare ad altri uno scritto di cui si ha continuo e frequente bisogno, perché nessuno è tenuto a fornire ad altri cose non necessarie trascurando i suoi interessi. Non dare libri a prestito non è condannabile quando uno ha frequente anche se non costante bisogno di un suo volume e non può rimanere a lungo senza. Perché succede che molti sono zelantissimi nel chiedere ma lenti nel restituire? Talora chi ha avuto in

prestito un libro lo passa ad un altro senza chiedere il permesso al proprietario, e questi ad un terzo, di modo che alla fine il proprietario non sa più a chi richiederlo e la catena dei prestiti si allontana a tal punto da lui che nessuno risponde più di persona del libro ricevuto.

L'opposizione lavoro manuale-lavoro intellettuale ritorna nelle pagine del grande contemporaneo di Bonaventura, Tommaso d'Aquino, anche lui maestro a Parigi (per ben due volte). Va certamente tenuto presente che "lavorare con l'intelligenza" è per Tommaso, all'interno dell'ordine domenicano cui appartiene, soprattutto "insegnare e predicare", ma alcune osservazioni sulla differenza fra le due attività e sulla gerarchia implicita che le governa possono essere ampliate al nostro tema dell'intellettuale puro e dei suoi rapporti con la società: Quanti trovano di che vivere diversamente che tramite il lavoro manuale, non sono tenuti a lavorare con le mani; altrimenti tutti i ricchi, sia chierici sia laici, che non lavorano con le mani sarebbero in stato di dannazione: ciò che è assurdo.

Tommaso osserva inoltre che talvolta è meglio lavorare con le mani, talvolta no. Quando infatti il lavoro manuale non allontana da qualche opera più utile è meglio lavorare con le mani. Quando invece il lavoro manuale impedisce di compiere qualche opera più utile, è meglio astenersene, come risulta dalla glossa di Luca, al passo "non seppellire i morti" e come risulta dall'esempio degli apostoli che cessavano di lavorare quando avevano l'opportunità di predicare. E il lavoro manuale rappresenta certo un impedimento maggiore ai moderni predicatori che non agli apostoli, cui la scienza della predicazione era data per ispirazione: i moderni predicatori devono invece prepararsi alla predicazione con uno studio continuo, per qualcuno è un compito pubblico dedicarsi alla lettura insegnando o apprendendo nelle scuole, come fanno i maestri e gli studenti religiosi o secolari. Analogamente per qualcuno è un compito pubblico occuparsi della parola di Dio, predicando pubblicamente al popolo. Quanti svolgono queste attività spirituali come un ufficio pubblico, legittimamente accettano il cibo che ricevono dai fedeli in cambio del loro lavoro, perché servono la comune utilità.

Nelle pagine di Bonaventura e Tommaso è implicito, pur nella cautela delle dichiarazioni, il senso della distanza che separa le due attività umane. Nella realtà sappiamo che si trattava però di due gruppi di uomini, coloro che lavoravano e coloro che studiavano. La separazione veniva sottolineata dagli eruditi: non c'è che da scegliere entro una vasta gamma di

atteggiamenti. Si va dal più esplicito e sprezzante come quello di Guglielmo Conches che già nel secolo XII bollava con l'epiteto di «cuoco» chi non aveva capacità di studiare, ad Alberto Magno che chiamava «bruto» chi non capiva, a Ruggero Bacone (anche lui!) che parlava di ventosa plebs, alla condiscendenza bonaria di Bartolomeo Anglico che affermava di scrivere anche per i rudes ac simplices. La convinzione di fondo è quella espressa con scherzosa brutalità dagli studenti nei Carmina Burana: «L'illetterato è come un bruto, essendo all'arte sordo e muto». Il fondamento teorico si ritrovava nell'attributo «razionale» presente nella definizione di uomo da tutti accettata che, esprimendo la differenza dalle altre specie animali, esigeva che questa differenza venisse coltivata.

Si deve a Tommaso una operazione intellettuale di grande importanza storica, una analisi da maestro che però vede ben chiaro il quadro reale del mondo esterno alla scuola. La sua fiducia nella ragione e nel modello aristotelico di scienza lo spinge al tentativo di modellare paradossalmente la teologia (che era domina, ossia regina delle scienze) sulla struttura che Aristotele aveva additato come tipica della scienza in sé. Questa è un procedimento rigoroso, costruito secondo norme inequivocabili che partendo da principi evidenti arriva a conclusioni che estendono la conoscenza.

L'operazione a prima vista teorica e scolastica appartiene invece ad un progetto più vasto e «reale», che interessava l'intera società.

Affermare che la teologia era una scienza (o una quasi-scienza) era affermare la possibilità di insegnarla anche a chi non credeva alla sacra pagina: si poteva dunque sperare di convertire con i mezzi della ragione gli infedeli (i musulmani specialmente, i rivali contigui).

Il clima storico ed il contesto universitario in cui vive Tommaso è rovente: gli ordini mendicanti non erano nati nell'università ma vi si erano inseriti con una solidarietà assai parziale verso la corporazione già sorta. Di qui l'opposizione agli scioperi, il rifiuto di percepire onorari, il rispetto, maggiore per i superiori dell'ordine, che per le decisioni dell'università. Tutto ciò si ritrova in una lettera che i maestri «secolari» (cioè non appartenenti agli ordini domenicano e francescano) scrissero nel 1254, lamentando come la moltiplicazione dei maestri «regolari» (cioè assoggettati a una regola) avesse esiti pericolosi. Le cose peggiorarono al punto che, nonostante i tentativi di compromesso patrocinati anche dal

papa, i maestri «secolari» rifiutarono l'obbedienza e furono scomunicati: per alcuni anni l'università fu bloccata.

In questo clima di contesa istituzionale e culturale vive anche Ruggero Bacone, per molti versi assai lontano da Tommaso. I suoi obiettivi polemici sono, per la verità, il francescano Alessandro di Hales e Alberto Magno, confratello e maestro di Tommaso: con asprezza li critica per la loro «ignoranza in filosofia naturale e perché i loro libri sono pieni di infinite falsità e sciocchezze». Non sono accuse dettate da livore accademico. É difficile trovare nel Medioevo un'idea più chiara e operante della funzione sociale della «sapienza cristiana»: la «repubblica dei fedeli» è per Bacone un tutto organico e una società unitaria in espansione anche fisica, «finché i greci ed i tartari si convertiranno ed i saraceni saranno distrutti». Nella utopia baconiana ritorna così con forza l'idea di una direzione unica del potere e della scienza, direzione impressa dal pontefice che realizza il disegno divino. Ma in questa concezione così tradizionale entrano di prepotenza elementi nuovi: il primato della conoscenza che sarà in grado di instaurare anche una nuova moralità ed emendare i tempi corrotti; la conoscenza delle lingue, necessaria per ripercorrere il cammino della rivelazione divina della sapienza (al popolo ebraico prima, ai filosofi greci e arabi poi); la centralità della matematica opposta alla logica (che gli sembra «fragile ed equivoca»); l'importanza della scientia experimentalis, quella che «rende certe le cose non con argomenti verbali e senza la quale non si può giungere neppure alla perfezione filosofica».

Questo intellettuale solitario e perseguitato possedeva, a differenza di tanti suoi contemporanei, interesse vivo per il mondo delle cose e degli uomini: giudicava importante che «la comunità dei fedeli venisse guidata nelle cose terrene e utili alla persona per conservare la salute del corpo, una lunga vita e i beni materiali», fantasticando di veicoli più veloci, di conservazione dei cibi, di aumento della produttività agricola, spesso con impressionante preveggenza.

Bonaventura e Tommaso, due santi della Chiesa, e Bacone, un frate perseguitato, sono tre esempi della *intelligentzia* del secolo XIII: li unisce la coscienza di fare un lavoro diverso da quello che sostenta la maggior parte degli uomini; li distingue la varietà dei progetti di trasformazione del reale (religioso, politico e culturale) che tutti e tre affidano soprattutto alla forza della conoscenza e della parola. Intellettuali «forti», hanno sempre mirato alla trasmissione delle loro teorie: Bacone con la sua (mai realizzata)

enciclopedia sognava una estensione delle sue idee anche maggiore di quanto permettevano le lezioni universitarie.

5.

Nel 1255 le opere di Aristotele entrarono ufficialmente alla facoltà delle Arti di Parigi: poco dopo, lo studio dei commenti dell'arabo Averroè innestò nella tematica della filosofia cristiana un processo nuovo e sospetto ai più. Ciò avveniva principalmente per due motivi: la trasformazione delle Arti da facoltà preparatoria dove si insegnava il metodo dialettico (necessario agli studi superiori di filosofia e diritto) in facoltà di fatto autonoma, mirata alla ricerca filosofica (e quel che più conta in facoltà sempre più consapevole di questa sua indipendenza scientifica); il carattere del sistema averroista, che appariva estraneo alla tradizione cristiana di discendenza agostiniana.

É proprio all'interno di questo sistema che si trovarono gli stimoli a disegnare una nuova figura di intellettuale il cui profilo teorico e la cui funzione nella prassi dell'insegnamento contrastavano vivamente con l'immagine tradizionale del maestro (anche con quella dei tre grandi che abbiamo appena incontrato).

In che consiste la differenza più notevole? Credo sia in un singolare momento di autocoscienza professionale: Sigieri di Brabante, Boezio di Dacia (gli «averroisti», li chiameremo anche noi, con un termine che è già discutibile) tentano di far coincidere per la prima volta il progetto ideale del filosofo con la professione quotidiana alla facoltà delle Arti. Sigieri scrive: «compito del filosofo è di esporre l'insegnamento di Aristotele, non correggere o nascondere il suo pensiero, anche quando è contrario alla verità (teologica)». Questa semplice affermazione distingue nel modo più chiaro (e più moderno, ossia più vicino al nostro punto di vista) i differenti ambiti professionali e di ricerca. Una concezione questa che non poteva essere accettata da chi condivideva con la tradizione l'idea della cultura cristiana come unità globale.

Il contrasto diverrà evidente nella condanna del 1277, dove molte tesi uscite dalle Arti e congeniali all'insegnamento aristotelico-averroista (per esempio l'eternità del mondo e l'unità dell'intelletto umano) furono censurate dal vescovo Tempier. Veniva colpito un indirizzo che aveva connivenze anche alla facoltà di Teologia: persino Tommaso d'Aquino era coinvolto. Ma tutto ciò apparterrebbe più alla storia delle idee che a quella

dell'intellettuale se non ritrovassimo fra le tesi condannate proposizioni come queste: «non c'è condizione di vita più eccellente del dedicarsi alla filosofia» o «sapienti, a questo mondo, sono solo i filosofi».

Nasce, fondata sulla meditazione dell'Etica a Nicomaco di Aristotele, una nuova figura di uomo: «il suo piacere consiste nella speculazione, ed esso è tanto maggiore quanto più nobili sono gli oggetti dell'intelletto. Perciò il filosofo conduce una vita colma di piacere». Il filosofo è il vero nobile: «secondo la perfezione della natura umana i filosofi che contemplano la verità sono più nobili dei re e dei principi». La pressione dei tradizionalisti e della maggioranza contro questo nuovo tipo di professore che «nella conoscenza del vero trovava una vera fonte di gioia» fu forte. Uomini di tal genere apparivano strani e pericolosi. C'è amarezza nelle parole di Giacomo di Douai: «Molti credono che i filosofi, che si danno allo studio e alla contemplazione filosofica, siano uomini malvagi, increduli e non sottomessi alle leggi, e che pertanto vadano legittimamente espulsi dalla comunità - così dicono; e a causa di ciò tutti quanti si danno allo studio e alla contemplazione filosofica sono diffamati e sospetti».

«Vera felicitade che per contemplazione de la veritade s'acquista»: in puro stile «averroista» secondo il Convivio di Dante questa è la meta della filosofia. Dante era ben lontano tuttavia dal condividere le tesi metafisiche di quell'indirizzo. Possiamo ritrovare in lui quei caratteri che abbiamo considerato essenziali per la definizione di intellettuale?

Per molti versi la grande figura di Dante ci appare come quella dell'intellettuale che abbiamo convenuto di chiamare «debole»: un uomo cioè che ha operato con l'intelligenza e la parola non in una sede propria, non in un contesto dove gli sarebbe stato possibile trasmettere oltre alle sue idee anche gli strumenti del suo lavoro (come faceva il maestro verso il suo allievo nella scuola). Continua e dolorosa (e quindi significativa per noi) è la sua consapevolezza di non stare nella sua «sede naturale», di essere altrove, «fuori posto», dove non gli è permessa la espressione più piena della sua intelligenza: poi che fu piacere de li cittadini de la bellissima e famosissima figlia di Roma, Fiorenza, di gittarmi fuori del suo dolce seno per le parti quasi tutte a le quali questa lingua si stende, peregrino, quasi mendicando, sono andato. Veramente io sono stato legno sanza vela e sanza governo, portato a diversi porti e foci e liti dal vento secco che vapora la dolorosa povertade.

Possiamo trovare conferma di questo aspetto del personaggio Dante anche nella sua iscrizione alla corporazione dei medici e degli speziali: la partecipazione alla vita politica che per l'intellettuale passava naturaliter attraverso la sua attività di insegnante, era per lui possibile soltanto mediante un atto convenzionale, l'iscrizione a un albo a lui essenzialmente estraneo.

Intellettuali e politica: ecco un rapporto che si impone alla nostra osservazione. E innanzitutto terremo presente che «far politica» significava sovente, per l'intellettuale medievale, una scelta fra le due massime espressioni del potere: papato e impero.

6.

Magister non fu mai uno dei grandi intellettuali del XIV secolo, l'inglese Guglielmo di Ockham. Aveva studiato nel convento francescano di Oxford, dove poi raggiunse il grado universitario di baccelliere, primo passo della carriera. Come tale compose, era la norma, un commento alle Sentenze di Pier Lombardo. Quando, nel 1324, venne convocato alla sede pontificia di Avignone per discolparsi di alcune tesi in esso contenute, era già l'autore di grandi opere logiche che consolidavano ed organizzavano la dottrina nominalista nata nel XII secolo. Ma non era questo ovviamente l'oggetto delle accuse: la logica era una disciplina delle Arti e come tale non riguardava direttamente la posizione in materia di fede e di disciplina religiosa. É tuttavia difficile sottrarsi all'impressione di una connessione interna fra i due campi del sapere che Ockham coltivò ampiamente nella sua vita: il nominalismo infatti aveva condotto all'abolizione delle res universali, delle strutture generali, che condizionavano anche il piano divino della creazione.

In Ockham Dio ritorna ad essere l'Onnipotente, creatore non secondo piani prestabiliti ma in forza di una volontà assoluta e libera.

Questa ispirazione, che trova le sue radici anche nel francescanesimo mistico e individualista, percorre tutta l'opera del filosofo inglese. Gli scritti politici appartengono alla seconda metà della sua vita, successiva alla fuga da Avignone al seguito dell'imperatore Ludovico il Bavaro, prima in Italia e poi in Baviera. In esse domina l'idea della Chiesa come «congregazione di fedeli», priva di potere e di ricchezza, sollecita solo dei valori evangelici;

pagine che senza dubbio possono essere lette anche come una rivendicazione dell'autonomia dell'impero.

Il potere secolare riguarda per Ockham i corpi ed i beni terreni ed il suo scopo è quello, in certo modo negativo, di mantenere uno stato di non conflittualità fra gli individui: per far questo si ricorre a mezzi preventivi e repressivi di natura politica e fisica. In questa visione non c'è spazio per alcuna idealità politica: il gesto di Ockham che dà la misura del suo impegno politico è la fuga da Avignone più che la dedizione alla causa imperiale. L'utopia religiosa, una chiesa povera, un pontefice non sovrano ma padre dei fedeli sono invece motivi dominanti nel pensiero di questo grande francescano, che dimostra in base alla Scrittura che «l'impero non deriva dal papato» e che «ogni argomento volto a sostenere la dipendenza del potere civile dal pontefice è sofistico».

Teologia e passione politica si univano in una presa di posizione nitida e consapevole: «contro il pontefice era Giovanni XXII "ho ridotto la mia faccia dura come la pietra" (Isaia, 50'7) in modo che fin quando avrò mani, carta, calamaio e inchiostro niente mi potrà distogliere dalla critica serrata dei suoi errori: né la falsità e l'infamia gettate contro di me; né qualsiasi tipo di persecuzione, che può colpire il mio corpo ma non la mia persona; né il gran numero dei sostenitori del pontefice...». Così concludeva la sua Lettera ai fratelli: «penso di aver contribuito in questi ultimi anni a cambiare i costumi dei miei contemporanei molto di più che se avessi avuto con loro una conversazione di anni e anni sulla stessa questione

Questo è un tempo di prova in cui i pensieri di molti diventano manifesti». Noi possiamo aggiungere che era ormai un tempo di scelte, ciò di cui l'intellettuale Ockham era ben consapevole.

John Wycliff: ecco un intellettuale che, qualche decennio dopo, scelse come Ockham un impegno politico dei più scomodi. Val la pena di ripercorrere la carriera di questo professore di logica e teologia di Oxford che, nel 1372, entra a servizio della corona di Inghilterra e cambia genere letterario con le due grandi opere sul dominio (divino e civile) dove, sostenendo l'autonomia del dominio civile da quello ecclesiastico, prende di fatto le parti del suo sovrano. É comprensibile dunque che il papa, condannando i due testi con una bolla, faccia riferimento ad una somiglianza «con le perverse tesi di Marsilio da Padova». Poco tempo dopo, Wycliff comincia anche praticamente la sua opera di riformatore, organizzando quel gruppo di «poveri preti» che diffondevano in lingua

inglese le tesi (scritte dal maestro in latino) sulla «povertà di Cristo e della sua chiesa».

La rivolta del 1381 rese Wycliff sospetto anche ai ricchi laici che prima lo sostenevano contro il papato: il programma dei «poveri preti» non piaceva ai lords che lo trovavano troppo simile alle rivendicazioni dei rivoltosi. Gli ultimi anni di Wycliff, sospetto ed emarginato, sono solitari, ma la tacita protezione dell'università di Oxford allontana da lui attive persecuzioni.

Esemplare carriera, una delle poche vite medievali di cui ci sembra di possedere la cifra, poiché i nodi teorici importanti della filosofia di Wycliff divengono molto presto operanti nella realtà. Il realismo filosofico gli detta il concetto di «Chiesa invisibile» (contrapposta alla Chiesa visibile e corrotta di Roma); l'analisi del dominio divino (l'unico veramente completo e «pieno»), viene utilizzata come «misura» per indagare i vari tipi di dominio umano. E significativamente, con una deduzione logica e teologica insieme, Wycliff dichiara che l'unico dominio umano legittimo, dal momento che assomiglia maggiormente al divino, è quello che si realizza tramite la «partecipazione dei beni», è lo stato comunitario. Il corollario è l'adesione del maestro di logica alla rivolta dei contadini che cantavano: «quando Adamo zappava, quando Eva filava, dove era il barone?».

Di questo passaggio dalla teoria alla prassi politica e della necessità di fondare filosoficamente con rigorosi strumenti concettuali ogni analisi, anche quella sul mondo a lui contemporaneo, Wycliff del resto è persuaso: «la mia analisi è valida anche per i politici grossolani, poiché i princìpi della conoscenza del dominio divino e del possesso sono utili anche nella applicazione al mondo delle creature». E tuttavia come raramente avviene nei testi della scolastica, Wycliff, preoccupato dell'efficacia del suo discorso, non trascura l'aspetto retorico e persuasivo della parola: «che motivi ci sono per mantenere un grasso prete mondano nel fasto e nell'orgoglio, per regalargli bei cavalli, selle eleganti e ornate briglie che scampanellano lungo il cammino, abiti sgargianti, che motivo c'è, dico, perché i poveri sopportino invece la fame e il freddo?».

L'anno della rivolta dei contadini è anche quello di un fastoso matrimonio reale: Riccardo II d'Inghilterra sposa Anna di Boemia, e molti cechi, studenti a Oxford, sono presenti alle nozze. Ritornati in patria porteranno con loro i testi e le idee di Wycliff. Hus, alla fine del secolo, annoterà di suo pugno con entusiastici commenti il manoscritto del De

dominio; Gerolamo da Praga dichiarerà che il Dialogus, altra opera dell'inglese, è «la radice della vera conoscenza».

Il contesto sociale e culturale della Boemia dell'inizio del XV secolo, nel quale vivono Hus e Gerolamo è caratterizzato da forti tensioni. Dopo il 1378, anno dello scisma, si erano aperte gravi lacerazioni: il re e la popolazione ceca si mantenevano neutrali nella contesa fra i papi e appoggiavano i cardinali fautori di una riforma della Chiesa, mentre l'arcivescovo e la popolazione tedesca si schieravano per il romano Gregorio XII. L'opposizione fu vissuta intensamente anche all'interno dell'università, divisa in nationes fra le quali ormai in minoranza, ma ancora potente, era quella tedesca. A ciò si aggiunga il pathos con cui la cittadinanza praghese viveva la pratica religiosa, percorsa da tendenze di rinnovamento radicale: la «cappella di Betlemme» sarà il centro di questo movimento e Hus, diventatone rettore, vi predicherà quasi giornalmente a iniziare dal 1402.

Anche per Hus, come per Wycliff, un aspetto non marginale dell'attività intellettuale è il passaggio alla lingua nazionale (il ceco nel suo caso), che diviene segno della coscienza di una opposizione sociale (verso il ceto dei ricchi), politica (verso i tedeschi) e religiosa (contro la Chiesa romana). Qui si compie veramente il percorso dell'intellettuale che nel clima turbolento del tardo Medioevo ha fatto la scelta dell'impegno politico e si è schierato con il dissenso e la riforma, contro la tradizione: Wycliff e Hus decidono di abbandonare il latino, la lingua che li definiva e li distingueva come intellettuali. La traduzione del testo biblico e la predicazione in volgare è voluta da entrambi «per cambiare le cose» e non solo per farsi capire da un'udienza più vasta.

Gli eventi a Praga precipitano e la riforma scoppia, mescolando la richiesta di riforma religiosa, il rifiuto della gerarchia all'interno della Chiesa (particolarmente della distinzione laici-ecclesiastici) e la violenta denuncia del lusso come ingiustizia sociale. In questo contesto Hus mantiene i suoi obiettivi dottrinali e difende il diritto dell'università a servirsi anche dei testi scritti da eretici (tale era stato dichiarato Wycliff, i cui libri dovevano essere bruciati). L'arcivescovo lancia sulla città di Praga l'interdetto, ma il re Venceslao ne proibisce l'applicazione.

Hus difende allora il buon diritto del re sulla base di argomentazioni che risalgono al maestro di Oxford. Il re - egli afferma - è ministro di Dio, e come tale esercita il suo potere, che consiste nel proteggere i buoni e

combattere i malvagi, a qualsiasi ordine appartengano, laico o ecclesiastico. L'intervento del re Venceslao appare quindi motivato dalla buona finalità e dalla qualità non politica, «superiore», della sua azione, mentre l'arcivescovo impedisce la missione apostolica dei sacerdoti. La riforma della Chiesa passa quindi, per Hus come per Wycliff, attraverso il potere sacro dei sovrani fondato sulle pagine bibliche del libro dei Re.

Il giorno prima di essere condotto al rogo Hus scrive «a tutti i cechi fedeli»: «dovete sapere che il concilio che mi condanna non ha ascoltato né letto i miei libri in ceco: se anche li avesse ascoltati non li avrebbe capiti, perché al concilio c'erano soltanto italiani, inglesi, francesi, spagnoli e tedeschi...». Non soltanto il contesto dell'intellettuale medievale, la lingua latina, si era frantumato, ma la scelta di scrivere e predicare nella lingua nazionale diventava segno di una scelta di campo, sociale e politica.

Ma l'Europa era ancora un grande scenario comune, pur nelle tensioni centrifughe ormai palesi: gli echi delle prediche alla cappella di Praga e dei discorsi di Wycliff ai contadini si erano fatti sentire fino all'università di Parigi. Al cancelliere Gerson spettò il compito di raccogliere, vagliare e giudicare la varie sentenze e prese di posizione: un compito che contrastava con la sua indole personale, mistica e contemplativa, ma che egli svolse con grande impegno, spinto dall'idea obbligante di «servizio».

Il progetto politico-culturale di Jean Gerson riguarda il rilancio dell'università parigina, alla quale vuole restituire lo splendore ed il primato del secolo XIII. Scrive agli studenti del collegio di Navarra: «seguiamo il sentiero battuto (tritum iter) che è più conveniente, piano e lontano dal confine che ci separa dall'errore e dagli scandali». Questa sembra essere la sua preoccupazione dominante. Interrogando Gerolamo da Praga osserva: «Gerolamo, quando tu eri a Parigi ti credevi un angelo, forte e potente della tua eloquenza, ma hai turbato l'università sostenendo tesi erronee...».

Come rettore si può ben capire che in un'epoca di grandi querelles culturali abbia avuto di mira più che la libertà della ricerca la pace interna dell'università, che gli sembrava minacciata dalla amplificazione polemica che le dottrine scientifiche ricevevano al di fuori, nel mondo, fra gente non scientificamente preparata: «se una affermazione ha un senso erroneo, scandaloso e offensivo per le pie orecchie può ragionevolmente essere condannata anche se sul piano grammaticale o logico possiede un senso che è giudicato vero».

Sarebbe tuttavia ingiusto non rilevare che questo prudentissimo amministratore era anche un acuto intellettuale: le sue scelte di campo in filosofia e in teologia, non erano certamente quelle consuete. Raccomandava agli studenti di teologia di leggere Durando di San Porziano, un domenicano che si era opposto alla «via» di Tommaso, sollevando aspre critiche e censure; indicava nel realismo (la tradizione filosofica più «ufficiale») la radice di ogni movimento eretico, del quale egli stesso aveva condannato i campioni, Wycliff e Hus; prendeva esempio dalla Etica aristotelica per affermare che la vita contemplativa era più nobile dell'impegno della vita pratica, anche della più virtuosa.

Wycliff, Hus e Gerson: tre chiari esempi di intellettuali impegnati a guidare (secondo il più puro stile «medievale») tanto il dissenso ed i progetti di riforma quanto la organizzazione e la conservazione della società. Per forza di cose (prima fra tutte la coincidenza della Chiesa con la società cristiana) l'intellettuale del Medioevo aveva trovato sovente naturale e doveroso l'impegno in una attività che si inseriva nella dimensione collettiva: ma lo spegnersi di molti ideali, la caduta dell'universalismo, la crisi di fiducia nell'incisività della ragione come strumento pratico e politico, avevano mutato poco a poco il clima.

É senz'altro più difficile tracciare un profilo comune e unitario dell'intellettuale umanista e indicarne una caratteristica prevalente, condivisa dai più: il passaggio dall'intellettuale «medievale» a quello «nuovo» sembra segnato da una frantumazione nella tipologia dell'intellettuale.

7.

L'ambiente storico nel quale opera chi vive «lavorando con la mente e con la lingua» è ormai mutato. Segnali diversi ci arrivano dal mondo universitario: il coinvolgimento politico-nazionale di alcune sedi (Praga, come abbiamo visto, o Parigi che si accostò alla parte inglese nella guerra dei Cent'Anni facendosi carico del processo a Giovanna d'Arco), la funzionalità politica delle università italiane che fornivano ai loro comuni consiglieri ed amministratori, ma anche la loro dipendenza economica dalla città, che quasi sempre si riservava il diritto di controllare il reclutamento dei professori che pagava. Si va formando un ceto (quasi una casta

ereditaria) di grandi professori, che nelle sedi più prestigiose sommano allo stipendio assegnato dalle città, l'onorario degli studenti e gli interessi dei prestiti fatti agli allievi bisognosi, raggiungendo in più di un caso un'ottima situazione economica.

D'altra parte anche la popolazione studentesca si avviava a diventare un'élite socio-economica.

La lotta dei magistri fin dal nascere delle università era avvenuta in una duplice direzione: verso il basso, contro i rustici o plebe, verso l'alto ossia verso il ceto dei proprietari terrieri, meglio dei nobili. Nel primo caso lo strumento di battaglia era stato il disprezzo verbale, nel secondo l'elaborazione dell'identità virtù-nobiltà. Vediamone due esempi. Scrive Guglielmo d'Auvergne nel XIII secolo: «la plebe per la sua moltitudine e pochezza di ingegno vive come gli animali bruti è indotta a commettere rapine e assassinii allo stesso modo dei lupi. Invece i sapienti dominano le loro passioni e l'uso virtuoso del libero arbitrio». In conclusione: la definizione di «uomo razionale» si adatta solo al ceto dei dotti. Quanto alla scalata verso l'alto, si va dalle pittoresche dichiarazioni di Jean de Meung («sono più nobili i dotti di coloro che passano la vita a cacciare lepri o a curare le proprietà ed i letamai che hanno ereditato») alle ampie trattazioni di Dante o Salutati.

Questa duplice polemica era ben comprensibile quando i dotti potevano essere identificati quasi soltanto con i maestri, con coloro che trasmettevano il sapere; ma la situazione dalla fine del Trecento diventa più mossa e problematica. Il panorama della cittadella intellettuale si fa più vario: va emergendo un nuovo ceto intellettuale, formato anche dai giuristi e dai notai italiani, ai quali si affiancano nuove figure di artisti. Esemplare l'evoluzione di Dürer che, dopo i viaggi in Italia dove frequenta le discussioni degli umanisti, si trasforma da orafo e artigiano in intellettuale, scrivendo trattati e illustrando i libri degli amici scrittori (rimproverato significativamente dalla moglie, che lo esortava «a tornare alla sua bottega e a non mescolarsi con gente superiore»).

Giurista, prima notaio, poi cancelliere a Todi e a Firenze, era Coluccio Salutati. É la sua stessa vita a dettargli il modello teorico che traspare dai suoi scritti: «la speculazione non è il fine ultimo dell'uomo» e la vita attiva è da anteporsi a quella vita speculativa che è esaltata tanto. Chiamerai davvero sapiente chi abbia conosciuto le cose celesti e divine quanto può un intelletto umano, senza per questo avere provveduto a se stesso? Se non

avrà potuto giovare agli amici, alla famiglia, ai congiunti, alla patria? Io, a dire il vero, affermerò coraggiosamente e confesserò candidamente che lascio volentieri, senza invidia e senza contrasto, a te ed a chi alza al cielo la pura speculazione tutte le altre verità, purché mi si lasci la cognizione delle cose umane.

La polemica contro l'ideale aristotelico della felicità speculativa lo fa esclamare: «non credere che fuggire la folla, evitare la vista delle cose belle, chiudersi in un chiostro o segregarsi in un eremo siano la via della perfezione».

Giudicando l'epoca che gli sta alle spalle pochi, fra gli intellettuali che abbiamo passato in rassegna, gli sembrano «buoni»: fra questi Abelardo e soprattutto Giovanni di Salisbury, del quale conosceva il *Policraticus*, l'opera politica. É significativo che si tratti di autori vissuti prima dell'università, amanti dei classici e impegnati nella vita attiva.

Le università dell'Italia padana diventano centri di diffusione della nuova cultura umanistica: il romano Lorenzo Valla, vissuto nell'ambiente fiorentino, realizza a Piacenza ed a Pavia, dove è professore, le sue opere più significative. Molti aspetti del suo pensiero si distinguono e si oppongono alla tradizione intellettuale prevalente nei secoli e nelle università medievali. Innanzitutto quella rinascita epicurea che ha luogo appunto nel *De voluptate* scritto a Pavia, rivendicazione dei desideri e delle opere umane contro una moralità ascetica divenuta moralismo. Dominano l'affermazione di una felicità terrena e di una virtù intesa come giusto ed equilibrato ordine dei piaceri: «le arti, non solo quelle liberali, tendono a soddisfare i bisogni necessari e mirano a rendere la vita ornata e elegante, così fanno l'agricoltura, l'architettura, l'arte di tessere, di dipingere, di dar la porpora, di scolpire, di attrezzare le navi». Connesso a questo tema è il fastidio per «la scienza che rende stolti» sforzandosi vanamente di penetrare l'inaccessibile segreto divino, per la metafisica che eccita le dispute più astratte, per la logica inaridita degli ultimi dibattiti dei nominalisti che al Valla pare inutile, avulsa come è dal suo contesto vitale e pratico, separata dalla concretezza della grammatica e dall'efficacia della retorica. Temi che solo apparentemente sembrano tipici di una polemica filosofica o erudita, ma sono invece utili a ridisegnare il nuovo profilo dell'uomo di cultura, del professore che mira soprattutto ad agganciare la scuola all'operosità anche quotidiana degli uomini.

Accanto agli intellettuali laici, come furono appunto Salutati e Valla, esiste una «area ecclesiastica» di umanisti illustri: Enea Silvio Piccolomini, segretario di papa Callisto III, vescovo di Trieste e Siena, cardinale e poi papa lui stesso; Marsilio Ficino, sacerdote a quarant'anni; Angelo Poliziano, che Lorenzo il Magnifico propose per la porpora cardinalizia. E in verità il rapporto fra Chiesa e cultura umanistica è più stretto e complesso di quel che si può giudicare a prima vista: l'istituzione ecclesiastica venne sentita da molti intellettuali come l'organizzazione più potente e, paradossalmente, come il protettore più tollerante (soprattutto per quel che riguardava la vita privata).

Abbiamo parlato di frantumazione del contesto dell'intellettuale sul finire del Trecento. Sostituendosi all'università, altri ambienti divengono centri di cultura: il circolo e l'accademia, più tardi la biblioteca, ma soprattutto la corte. Con l'accentramento del potere nella corte, l'intellettuale perde il rapporto con la vita politica e con l'ambiente sociale più vasto: non è casuale che il latino, già abbandonato per il volgare, torni a rappresentare la lingua letteraria, ben differenziato dalla lingua quotidiana.

L'intellettuale di corte è più libero del professore universitario di Parigi che correva il rischio di veder condannate le sue tesi (come Sigieri, come Boezio di Dacia, come Durando di San Porziano...), ma partecipava a un dibattito molto simile ad uno scontro politico senza vincitori predeterminati? Non credo: nel Quattrocento, un rapido ed evidente mutamento definisce la libertà come una area sempre più privata e limitata entro i confini della famiglia e dell'otium. Le grandi scelte di campo (riforma e conservazione, papa e imperatore, papa e sovrano) non sono più a portata di mano dell'intellettuale, ospite della corte dei grandi signori dei Gonzaga, dei Malatesta, dei Medici, dei Rucellai... Ciò darà origine molto presto a uno sdoppiamento dell'intellettuale, caratteristico dell'età moderna: la «doppia figura», la pubblica e la privata. La prima sostiene, spesso blandamente, mai appassionatamente, le ragioni del potere, la seconda, scettica, si rifugia nella riflessione interiore e nella melanconia.

8. Una lunga tradizione di studio pesava sul tema della melanconia, elevata da Aristotele ad atteggiamento «eroico» proprio dell'uomo di genio, ma indicata dai padri cristiani come uno dei peggiori nemici dell'anima. La melanconia generava pigrizia, «animo piccolo», ossia miope considerazione delle cose, inquieto e disordinato errare della fantasia, sproloquio o, il suo contrario, mutismo. Tommaso d'Aquino riassume bene il giudizio su questo

atteggiamento pericoloso: esso getta l'uomo nella «vera disperazione», lo convince che la salvezza dell'anima è irraggiungibile o, peggio, inutile.

Nelle pagine del Petrarca la melanconia si colora di qualcosa d'altro. E un nuovo atteggiamento che mescola alla depressione «una certa voluttà del dolore» e la ricerca della solitudine: è un modo di sentire e di essere che riprende modi dell'intellettuale medievale, ma precorre altri che saranno tipici del letterato e del filosofo moderno:

Mi alzo a mezzanotte ed esco di casa all'alba; tuttavia in campagna sono come a casa, studio, penso, leggo, scrivo. Qui, in questa angusta valletta, raduno intorno a me da ogni luogo e da ogni tempo tutti i miei amici presenti e passati (non soltanto quelli che conobbi familiarmente, ma anche gli altri morti parecchi secoli prima di me e conosciuti solo grazie agli studi letterari) assai più desideroso di conversare con questi che non con gli uomini, che si illudono di vivere soltanto perché, respirando nell'aria fredda, si accorgono che il loro alito lascia di sé non so che rancido vestigio. Così vado errando libero e tranquillo...

Città o campagna? Impegno nella vita politica e nel lavoro o solitudine di studio, otium protetto e sereno? É questo un contrasto netto che distingue nei secoli medievali gli intellettuali non tanto in rapporto ai contesti storici e di attività quanto piuttosto ai modelli di cultura. Leggiamo quest'iraconda pagina del Petrarca: Abbandoniamo la città senza l'intenzione di tornarvi.

Bisogna sradicare i motivi di preoccupazione e tagliare i ponti. Affrettiamoci, lasciamo la città ai mercanti ed agli avvocati, ai sensali agli usurai ai notai, ai medici ai profumieri ai macellai ai cuochi ai salsicciai ai fabbri ai tesorieri ai musicanti ai ciarlatani agli architetti, ai mezzani ai ladri agli scioperati che con l'olfatto sempre all'erta captano l'odore del mercato: e questa è l'unica loro felicità.

E aggiunge, con alterigia: «non sono della nostra razza...».

Per Petrarca (come, due secoli prima, per il monaco san Bernardo di Chiaravalle), la città rimane una corrotta Babilonia. E c'è di più: un ripiegamento rispetto a posizioni e giudizi sulla dignità del lavoro manuale lo isolano (drammaticamente) dai mestieri e dalle attività umane del suo tempo. Sembrano dimenticate le parole di Ugo di San Vittore, che definiva l'architettura, l'arte della navigazione, la tessitura e le altre «arti meccaniche» come «la quarta parte della filosofia» poiché «queste azioni umane che alleviano gli svantaggi della nostra condizione mortale posseggono in sé la sapienza regolatrice».

La scelta urbana era invece giustificata, per motivi religiosi, ma congrui con lo sviluppo reale, nel XIII secolo, da Bonaventura: «nei luoghi di campagna gli abitanti sono così dispersi che è difficile convocarli tutti per le prediche. Nelle città invece, dove i generi alimentari abbondano, si raduna e vive un gran numero di persone: là è lecito sperare di raccogliere maggiori frutti».

Il francescano Eiximenis, vissuto nel Trecento a Valenza come consigliere del re, interpreta con vivacità quel che è ormai l'atteggiamento dominante: «quando si entra in città si incontra la gente, il cuore si rasserena e si può passeggiare con allegria.

La città è un luogo ottimo dove l'uomo si può liberare dall'ignoranza. In città è difficile essere tristi, e la tristezza dissecca le ossa e annienta la vita». E ancora: «nelle città molto abitate e ben governate, l'uomo può trovare molte ragioni di serenità: vive sicuro, è meglio soddisfatto nelle sue necessità materiali, vede gli altri e parla con loro...».

Nell'atteggiamento dell'intellettuale a proposito di un altro tema assai vivo e dibattuto, il matrimonio e la famiglia, constatiamo invece una continuità di tradizione. Un vero dossier antimatrimoniale, che riprende le argomentazioni di san Gerolamo (Contro Gioviniano), si diffonde nel secolo XII: ne possediamo un'interessante documentazione nelle pagine di una donna intellettuale, Eloisa, amante e poi moglie del filosofo Abelardo. Sarà lo stesso Petrarca, gran lettore dell'autobiografia abelardiana, a commentarne con un breve elogio il tono, due secoli dopo. Nella trama fitta degli argomenti raccolti da Eloisa contro il matrimonio, si devono distinguere i vari fili: l'influenza del repertorio filosofico classico che dipinge il matrimonio come la quintessenza della vita sensibile, il ricettacolo delle necessità quotidiane e fastidiose, dei bisogni materiali, quindi del fatale allontanamento dal regno ideale della filosofia; le «ragioni dei santi» che descrivono il matrimonio come un rimedio alla concupiscenza che facilmente può scivolare verso il male che vuole scongiurare; infine quel malessere sottile e profondo verso una istituzione che non può aggiungere nulla all'amore vero e «disinteressato». Quest'ultimo aspetto è legato all'influenza del De Amicitia di Cicerone, e appare condiviso sia dalla letteratura goliardica che da quella cortese («non si usurpi il vocabolo amore per indicare l'affetto coniugale che lega nel matrimonio»).

Pressione, come si vede, complessa e multipla, condivisa dai più: alcuni potevano sottolineare le motivazioni ascetico-religiose, altri quelle più schiettamente morali, ma certamente era difficile provare entusiasmo, e argomentarlo, verso un'istituzione filosoficamente così screditata.

Anche Sigieri di Brabante, l'«averroista» delle Arti, si chiede «quale stato sia più adatto al filosofo, il verginale o il coniugale», e risponde che «il filosofo deve tendere alla condizione che meno lo ostacola nella ricerca della verità»: sembra che il matrimonio comporti «troppe occupazioni mondane» e sia quindi senz'altro sconsigliabile a chi ricerca il «piacere intellettuale».

Sovente ai nostri occhi di moderni la figura dell'intellettuale medievale è come offuscata e immiserita dal rapporto che questi aveva con le sue auctoritates. Ma va tenuto presente che il significato sovrastante e obbligante del termine «autorità» è venuto emergendo nel mondo moderno: auctoritates erano per i medievali gli autori, i testi, la biblioteca sulla quale lavoravano. Una biblioteca duplice, quella dei santi e quella dei filosofi. E quest'ultima, come notava argutamente uno studioso del XII secolo, era fatta di autori che «in vita non erano mai andati d'accordo fra loro ed era quindi inutile faticare per trovare in loro le medesime opinioni». Da un lato sta l'enorme produzione di commenti, di glosse, a Platone, ad Aristotele, agli evangelisti, anche a pensatori moderni che emersero subito come «autorità» (Pier Lombardo ad esempio); ma dall'altro la varietà dei commenti, la molteplicità delle prese di posizione, i dibattiti anche acri, le opposizioni dure, ci documentano un concreto lavoro sovente personale e, qualche volta, coraggioso. A testimoniare poi la consapevolezza e le ragioni della critica stanno alcune dichiarazioni, con le quali mi piace terminare queste pagine sull'intellettuale medievale.

Adelardo di Bath biasimava nella prima decade del XII secolo «il vizio di questa generazione che considera accettabili solo le scoperte fatte dagli antichi e dagli altri»; e aggiungeva: «so bene qual è il destino di coloro che insegnano la verità, perciò esponendo una teoria la indicherò come teoria dei miei maestri arabi...». Seguire l'auctoritas invece della ratio è per lui «abbandonarsi alla più bestiale credulità e farsi attirare da una trappola pericolosa». Alberto Magno, il grande maestro domenicano, avvertiva: «chi crede che Aristotele sia stato un dio deve credere che non abbia mai errato. Ma se si crede che sia stato un uomo, allora senza dubbio poté errare come noi». Sigieri, su questo punto d'accordo con lui, osservava: la sola autorità

non è sufficiente per la ricerca della verità di questa tesi. Quanti l'hanno sostenuta, furono mossi da una qualche ragione. Ma noi siamo uomini esattamente come loro. Perché allora non dovremmo impegnarci nella ricerca razionale come loro?

Riferimenti bibliografici

B. Smalley, The Beckett Conflict and the Schools. A Study of Intellectuales in Politics, Blackwell, Oxford 1973.

C. Dionisotti, Chierici e laici, in Geografia e storia della letteratura italiana, Einaudi, Torino 1977

J. Le Goff, Gli intellettuali nel Medioevo, trad. it., Mondadori, Milano 1979

J. Verger, Le università del Medioevo, trad. it., Il Mulino, Bologna 1982

A. Murray, Ragione e società nel Medioevo, trad. it., Editori Riuniti, Roma 1986

L. Bianchi, La felicità intellettuale come professione. A Parigi nel XIII secolo, in "Rivista di Filosofia", 78 (1987).

VI - L'artista (di Enrico Castelnuovo)

Chi ha costruito Tebe dalle sette porte? La celebre domanda di Brecht oppone l'anonimato dei molti che nell'ombra fanno la storia alla notorietà dei pochi che vengono presentati come protagonisti. E verrebbe fatto di applicarla alla situazione degli artisti nel Medioevo. Chi ha progettato i mosaici di San Vitale, chi ha dipinto gli affreschi di Castelseprio, chi ha scolpito i capitelli di Cluny, chi ha costruito la cattedrale di Chartres?

Le opere d'arte hanno un gran ruolo quando cerchiamo di rappresentarci, di visualizzare il Medioevo, e, tra le immagini che di quest'epoca possiamo avere, una si fa strada sollecitata dai monumenti, dalle cronache, dai documenti. Più di ogni altro questo tempo ci appare marcato nella sua bianca veste di chiese formicolanti di sculture, di mosaici o di vetrate multicolori, di oreficerie scintillanti, di coloratissimi libri miniati, di avori scolpiti, di immense porte di bronzo, di smalti, di pitture murali, di arazzi, di ricami, di stoffe e tessuti dai colori cangianti e dal singolare disegno, di tavole dipinte a fondo d'oro. Ma a fronte della profusione e della varietà dei prodotti artistici che sollecitano la nostra ammirazione, che scatenano la nostra immaginazione, possiamo riunire un numero ristretto di nomi di artisti, e per giunta molto spesso di nomi isolati, legati a un'opera sola. Anche il creatore di un monumento importantissimo come la cappella palatina di Aquisgrana, una pietra miliare dell'architettura medievale, rimane elusivo, inafferrabile.

Chi fu Odo di Metz? Come definirlo, situarlo?

Lamentando l'egocentrismo, il protagonismo, la vanità dei moderni artisti furono un tempo evocate a contrasto la dedizione, la modestia, le virtù dell'artefice medievale, non desideroso di altra ricompensa se non di quella divina, alieno dall'esaltare il proprio nome, umile e contento nell'anonimato, desideroso solo di partecipare al grande sforzo collettivo di esaltazione della fede.

Questo modo di vedere le cose è il prodotto di una certa cultura romantica, ma una tale immagine poco corrisponde alla realtà. Anche se

moltissime opere restano anonime molti sono i nomi e le firme conservate di artisti medievali, molte le testimonianze che parlano di loro e che ci fanno intendere come la situazione fosse diversa, da quanto spesso è stato descritta, come all'umiltà si opponesse l'orgoglio, come la fama, la notorietà, si opponessero all'anonimato.

Tuttavia - e questo ci sconcerta - le indubbie testimonianze di orgoglio e di fierezza degli artisti non escludono in alcun modo la presenza generalizzata e documentata di atteggiamenti umili, così come la fama di alcuni non contrasta con l'anonimato di molti. Per molti versi i comportamenti degli artisti medievali ci appaiono distanti da quelli di coloro che li avevano preceduti, di coloro che li seguirono. Quasi che lo spazio entro cui essi si mossero, entro cui manifestarono una straordinaria e insuperata creatività, fosse molto diverso dallo spazio entro il quale, prima e dopo, operarono altri artisti.

Come lavoravano dunque gli artisti del medioevo? Quali furono i loro ruoli, quale la coscienza che ebbero della loro attività, quale concetto ne ebbero i contemporanei, quali immagini ne vennero date, quale posto essi occuparono nella società? Per rispondere a queste domande verrà fatto di paragonare prima di ogni cosa la loro situazione con quella dei loro compagni attivi in tempi precedenti, nell'antichità classica. Solo confrontando i due momenti potremo affermare se, quando e come si produsse un mutamento, e di che tipo, nel loro statuto di artisti, nel loro modo di operare, nelle tecniche che privilegiavano, nei loro rapporti con i committenti e con il pubblico, nell'immagine che i contemporanei se ne facevano, nella funzione attribuita alle loro opere.

Difficilmente domande come queste potranno, se non su singoli punti, ricevere risposte precise. Non si è giunti infatti a una opinione comune sullo statuto dell'artista nell'antichità classica, su come e se fosse distinto da quello dell'artigiano, sul posto che occupava nella società, sulla sua situazione economica, sull'immagine che se ne aveva. Fino a che punto l'artista godeva di un diffuso apprezzamento, fino a che punto invece era considerato un banausos, vale a dire un personaggio di condizione inferiore o infima? Abbiamo molte firme di artisti in questo periodo, ma quale significato avevano, per esempio, quelle dei ceramisti? Erano una testimonianza di orgoglio artistico o piuttosto un marchio di fabbrica, una sorta di copyright?

Molte fonti antiche tramandano nomi di artisti operando una selezione gerarchica ed esprimendosi nei confronti di alcuni di essi in termini particolarmente ammirativi, ma quale senso allora dare alla celebre frase di Plutarco nella Vita di Pericle secondo la quale "... mai fino ad oggi davanti allo Zeus olimpico e alla Hera di Argo si è risvegliato in un giovane nobile e ben dotato il desiderio di divenire anch'esso un Fidia o un Policleto"? Il mestiere dell'artista era dunque disprezzato o apprezzato? O solamente le sue opere potevano essere oggetto di una ammirazione che non si estendeva all'uomo e alla sua professione? Antichisti e archeologi hanno a lungo discusso di questi problemi senza arrivare ad un accordo, ma facendo luce su una quantità di dati e di questioni. Risulta in ogni modo chiaro che difficilmente si potrà giungere a una definizione soddisfacente che possa essere valida per tempi e luoghi diversi, per l'intera durata del lungo periodo che va sotto il nome di antichità classica. L'artista che lavorò ad Atene nel quinto secolo si trovava in una situazione molto diversa rispetto a quello che fu attivo nel quarto secolo alla corte di Alessandro, per non parlare delle differenze che esistettero tra la complessa situazione ellenica e quella romana e dei contrastanti atteggiamenti che si manifestavano nei testi a causa della posizione sociale, culturale e politica dei loro autori.

Se siamo incerti su quale sia stata la posizione degli artisti nel mondo classico tanto più lo siamo per quanto riguarda il mondo medievale. Innanzitutto perché sotto questa etichetta comune trova sistemazione un intero millennio molto diversificato al suo interno, ma anche perché in questo campo l'indagine ha avuto minor approfondimento di quanto non sia avvenuto per l'antichità classica.

La crisi del mondo antico comportò rivolgimenti clamorosi nella struttura del campo artistico e nella posizione dei suoi componenti mescolando le carte, trasformando e mutando ruoli e atteggiamenti.

Scomparvero ricchi e raffinati collezionisti, la produzione diminuì fino a cessare in quelli che erano stati importanti centri artistici, continuò in altri su scala assai ridotta. Variarono committenti e tipologie, si modificarono profondamente funzioni e concezioni dell'opera d'arte. Le immagini potettero suscitare gravi sospetti e ostilità in quanto tradizionalmente legate al mondo e alla cultura dei gentili e possibili veicoli di idolatria. Sempre più esse vennero messe al servizio della Chiesa, della sua missione, dei programmi di redenzione e di salvezza, poterono addirittura venire considerate come un sostituto della lettura per gli illetterati. Scrive papa

Gregorio Magno al vescovo di Marsiglia nell'anno 600: "...infatti ciò che è la scrittura per coloro che sanno leggere è la pittura per gli analfabeti che la guardano, perché in essa possono leggere coloro che non conoscono le lettere, per cui principalmente la pittura serva da lezione per le genti".

In linea generale il marchio di inferiorità che segnava chi praticava lavori manuali piuttosto che attività intellettuali, che era esistito nel mondo classico, continuò ad essere un elemento discriminante durante i molti secoli del Medioevo. Ciò si avverte nelle parole di papa Gregorio che scorge nella pittura un succedaneo dello scritto buono per chi non sappia leggere. Se la lettura è un esercizio più alto e nobile che guardare una scena dipinta ne consegue che coloro che scrivono sono altrimenti stimabili di coloro che dipingono.

La sistemazione ad opera di Marziano Capella e di Cassiodoro dell'antico metodo pedagogico che privilegia le arti liberali raccolte nel Trivio e nel Quadrivio rispetto alle attività manuali considerate servili marchierà per secoli la condizione dell'artista, lavoratore manuale, almeno fino a quando, travolta dall'impetuoso crescere delle città e dalle mutazioni sociali e mentali che esso comportava, l'antica struttura culturale non entrerà in crisi nel corso del XII secolo.

D'altra parte un'apologia dell'attività dell'artista che avrà conseguenze nel Medioevo si trova nel III secolo nelle Enneadi di Plotino, in cui Fidia viene esaltato per aver rappresentato Zeus non secondo le norme e le abitudini della realtà visibile, ma "come il dio stesso apparirebbe se volesse manifestarsi ai nostri occhi", conferendo così all'artista la capacità privilegiata di attingere una realtà che va al di là di quanto è conoscibile attraverso i sensi.

Anche se la gerarchia imposta dalla divisione delle arti avrà conseguenze su tempi lunghissimi, il filone plotiniano che si manifesta talora nella cultura medievale poté portare, anche se in modo non esplicito, a una particolare considerazione dell'attività artistica.

Nei testi medievali non troviamo un termine per designare coloro che chiamiamo oggi artisti; artifices vengono comunemente designati gli artigiani, e con loro gli artisti: "Obiit Berengarius huius matris ecclesiae artifex bonus" nota intorno al 1050 senz'altra precisazione un necrologio della cattedrale di Chartres e invano ci chiederemo quale arte egli abbia esercitato (probabilmente fu l'architetto che diresse la ricostruzione della cattedrale dopo l'incendio del 1020). Quanto al termine "artista", che talora

si incontra, esso indica una persona che studia o pratica le arti liberali. Solo alla fine del Duecento, nella cronaca di Salimbene indicherà una persona dotata di una particolare capacità tecnica.

Delle spiccate distinzioni gerarchiche si manifestano all'interno del campo artistico: particolarmente apprezzato era l'architetto alla cui opera veniva riconosciuta una componente progettuale (e quindi mentale) e organizzativa. Ma l'idea che nel Medioevo ci si fa dell'architetto è molto varia. Una certa immagine, ereditata dall'antichità classica, che vede in lui un professionista della progettazione e della organizzazione del cantiere sopravviverà fino in età carolingia. Per Isidoro da Siviglia, autore agli inizi del VII secolo dell'enciclopedia più diffusa nel Medioevo fino a quando non venne soppiantata nel Duecento dalle Summae scolastiche, l'architetto è un'unione di muratore (caementarius) e di progettista e la definizione è ripresa da Rabano Mauro in età carolingia. Erano ancora presenti in questo modo di vedere la sua attività ricordi vitruviani, ma in seguito la sua figura si identifica con quella del costruttore e l'attività pratica prende il sopravvento su quella teorico-progettuale fino a che l'accento non muterà di nuovo.

Significativa testimonianza delle capacità e dei segreti tecnici che si attribuivano all'architetto è un improbabile aneddoto raccontato da Ordericus Vitalis nella sua Historia Ecclesiastica, scritta intorno al 1135, secondo cui un architetto di nome Lanfredus "la lode del cui ingegno sorpassava quella di qualsiasi artista che a quei tempi operasse in Francia" sarebbe stato decapitato dopo aver costruito la torre del castello di Ivry in Normandia, perché non potesse costruirne altrove una simile. Un altro aneddoto, contenuto nelle Gesta degli abati di Saint-Trond, è significativo per quanto riguarda la nuova coscienza del proprio lavoro che si manifesta nell'architetto. Un celebre "latomus" avrebbe risposto all'abate che ne criticava una proposta: "Se non vi piace ciò che ho bene progettato preferisco che cerchiate un altro artefice". Tra l'architetto-stregone di Ordericus Vitalis e il superbo interlocutore dell'abate di Saint-Trond la differenza di immagine è molto marcata.

Elevata - lo vedremo - la posizione degli orafi che lavorano le materie più preziose e dei maestri vetrai, esperti in una tecnica difficile. Nelle fonti troviamo alti elogi per alcuni pittori ricercati in Italia per le loro capacità, come quel Johannes che Ottone III chiamò ad Aquisgrana o il lombardo Nivardus, peritissimo tra i pittori chiamato a lavorare al monastero di

Fleury (Saint-Benoit-sur-Loire) dall'abate Gauzlinus, figlio illegittimo di Ugo Capeto e munifico committente. Del resto i confini tra le tecniche non sono invalicabili e con estrema frequenza le fonti accennano ad artisti polivalenti, capaci di operare in diversi campi.

Le principali fonti di cui disponiamo per conoscere gli artisti medievali e poter valutare l'immagine che ne avevano i contemporanei sono le cronache conventuali e vescovili, i necrologi delle abbazie e delle cattedrali, le lettere di vescovi e abati. Molti nomi ci sono pervenuti in questo modo, altri, ma in misura minore almeno in un primo tempo, attraverso firme e iscrizioni apposte alle opere. Si aggiungeranno poi altre testimonianze, quelle dei pagamenti, dei contratti, degli statuti corporativi.

A partire dall'inizio del Trecento in Toscana l'artista appare anche come personaggio letterario, il suo nome viene evocato da poeti e scrittori, ma questo è un episodio estremamente avanzato che in un primo tempo fu limitato a un ambiente culturale ben preciso.

Una prima constatazione che si può fare per l'Alto Medioevo è la sparizione delle firme degli artisti (sempreché si vogliano eccettuare quelle dei coniatori sulle monete, ma in questo caso la firma è un mezzo di autentificazione). Queste riappaiono non a caso in Italia dove più vive si erano mantenute le tradizioni. Nel 712 un "Ursus Magister" con i suoi discepoli Juventino e Juviano "firma un ciborio nella chiesa di San Giorgio di Valpolicella", mentre una iscrizione con analogo nome (Ursus magister fecit) si trova su una fronte d'altare dell'abbazia di Ferentillo, presso Terni, che la menzione del committente, Hildericus Dagileopa, probabilmente Ilderico duca di Spoleto nel 739, permette di datare. In forme elementari e schematiche l'artista si è qui voluto rappresentare, accanto al committente, con in mano uno scalpello e un mazzuolo. Che le due firme, accompagnate dalla qualifica di Magister si trovino in aree sotto il dominio longobardo è significativo: nel 643 due articoli dell'editto del re Rotari stabilivano norme per l'esercizio dell'architettura all'interno dello stato longobardo e successivamente il memoratorium de mercedibus commacinorum evoca la struttura gerarchica della maestranza "commacina" (discussa è l'origine del termine e non è certo se esso indichi una provenienza geografica, come più tardi quello di "magistri antelami", o si riferisca piuttosto a un certo tipo di attrezzatura - "cum machina" -) le cui équipes composte da diverse persone, apprendisti, garzoni, collaboratori di vario grado, erano rette appunto da "magistri".

Una prima biografia di un artista, dopo quelle dell'antichità classica, è la vita di sant'Eligio, il grande orafo e monetiere limosino che divenne un personaggio importantissimo della corte merovingia per poi finire vescovo di Noyon ed essere canonizzato. Al biografo non interessava in special modo l'attività artistica di Eligio, che era uno degli aspetti della sua personalità e della sua storia accanto ad altri non meno e anzi - agli occhi del biografo maggiormente importanti. Più che della biografia di un artista si tratta quindi di quella di un santo che - tra l'altro - fu anche un artista. Il biografo parla con entusiasmo della sua straordinaria perizia nel praticare l'oreficeria e altre arti ("aurifex peritissums atque in omni fabricandi arte doctissimus"), della sua religiosità e misericordia, della sua familiarità con i monarchi, ma anche del suo aspetto, delle sue lunghe dita aristocratiche, delle vesti preziose che indossava. Nel ritratto si avverte la volontà di metterne in evidenza l'alto stato sociale accanto alle capacità artistiche e alla profonda religiosità, non senza manifestare, in un piccolo episodio, l'idea della superiorità del lavoro mentale su quello materiale. Si racconta infatti come Eligio mentre era intento al lavoro avesse davanti agli occhi un codice aperto così da portare avanti un duplice ufficio: manuale per gli uomini, mentale per Dio ("manus usibus hominum, mentem usui mancipabat divino").

L'elevato stato sociale dell'orafo medievale trova conferma nell'altare d'oro di Sant'Ambrogio di Milano (840) il cui autore, "Vuolvinus magister phaber", firma l'opera e si rappresenta, incoronato da Sant'Ambrogio in un modo analogo a quello in cui, sempre incoronato dal santo, appare il committente, l'arcivescovo Angilberto II. Una significativa differenza corre tuttavia tra le due immagini: mentre il committente - Angilbertus Dominus - è rappresentato con il capo incorniciato da un nimbo quadrato, mentre accenna ad inginocchiarsi al santo offrendogli l'altare, Vuolvinus, senza nimbo e a mani vuote si inginocchia in modo ben più marcato e appariscente. La firma, l'autorappresentazione e questa quasi parità esibita con il committente sono fatti significativi, rivelatori dell'alto grado sociale dell'orafo, dell'immagine che di lui si poteva avere. Nel Medioevo il rapporto tra artista e committente è un rapporto ineguale, la posizione gerarchica, le possibilità economiche e, frequentemente, la cultura del committente, abbassano sino a schiacciarlo il rango dell'artista. "Ars auro gemmisque prior.

Prior omnibus autor". L'arte è superiore all'oro e alle gemme, ma prima di tutti è il committente, avverte l'iscrizione su uno smalto con l'immagine di Henri de Blois, arcivescovo di Winchester (1150)

Altro orafo prestigioso fu quell' Adelelmus di cui parla un sermone scritto negli ultimi anni del X secolo che narra la visione di Roberto abate di Mozac e la costruzione della cattedrale di Clermont.

Questa fu disegnata appunto da Adelelmus, un chierico di nobile origine, abilissimo nel lavorar la pietra e l'oro, conosciuto da tutti e tale da non trovar confronto per la sua abilità negli artisti del passato ("Nam similem ei, multis retroactis temporibus, in auro et lapide omnique artificio nequimus assimilare") e autore della celebre statua-reliquiario della Vergine di Clermont che divenne un modello per la rinascente scultura. Il chierico Adelelmus è, come già sant'Eligio, un ecclesiastico artista, e questo è il caso di un altro gran personaggio del X secolo, san Dustano, monaco riformatore e uomo d'affari, esperto nel canto come nell'arpa, scultore, orafo e bronzista ("in cera, ligno, vel ossa sculpenti et in auro, argento vel aere fabricando"), pittore e calligrafo, che occupava alla sua morte il trono arcivescovile di Canterbury.

Per secoli l'oreficeria fu una delle grandi tecniche-pilota dell'arte medievale, una tecnica in cui si provavano i migliori artefici, in cui venivano eseguite le opere più nuove e significative, in cui si tentavano i più moderni esperimenti. Il pregio delle materie impiegate, il loro prezzo, la loro rarità erano avvertite come una sfida per l'artista, e frequentemente (in un testo del XII secolo di Sugerio di Saint-Denis, in uno del XIII dell'inglese Mathew Paris) si trova l'antico topos ovidiano: "materiam superabat opus": l'opera dell'artista superava il valore della materia. L'affermazione non era tuttavia senza contraddizioni: su una croce ottoniana del Duomo di Magonza un'iscrizione precisava che erano state impiegate seicento libbre d'oro e sull'altare di San Remaclus commissionato nel 1148 da Wibaldus abate di Stabelot si specificava il costo dell'argento, dell'oro e della intera opera.

Quale che fosse il valore dell'artista che l'aveva eseguita, accadeva frequentemente che in caso di bisogno l'opera venisse fusa per ricavarne appunto la materia e che in qualche modo finisse per rappresentare una forma di tesaurizzazione fatalmente provvisoria.

Nello stesso tempo l'opera di oreficeria rappresentava il più alto omaggio - a causa dei sacrifici economici che richiedeva, a causa del suo splendente aspetto e degli innumeri riferimenti biblici che vi si potevano leggere - del committente alla divinità, alla vergine, al santo patrono, e proprio questa straordinaria importanza richiedeva l'intervento dei migliori artefici.

Nella regione della Mosa il crescere di grandi centri commerciali agli inizi del XII secolo fu accompagnato da una fiorente attività artistica che si esplicò particolarmente nel campo delle arti della fusione e della oreficeria i cui protagonisti poterono occupare importanti funzioni pubbliche e cariche rilevanti. Rénier de Huy, l'autore del fonte battesimale in bronzo della chiesa di Saint-Barthelemy a Liegi, un monumento di straordinaria importanza sia per la sua iconografia - vi si riprendeva adattandolo ai soggetti neo-testamentari il "mare di bronzo" descritto nella Bibbia - che per il suo precoce (1118) e compiuto classicismo apparteneva al patriziato urbano ed era probabilmente ministeriale del vescovo di Liegi. Sono gli stessi anni in cui degli orafi appaiono come protagonisti di straordinarie leggende come quella - narrata nelle Gesta Sancti Servatti scritte intorno al 1126 - del capo-reliquiario di San Servazio fatto eseguire dall'imperatore Enrico III. L'opera avrebbe destata la collera dell'illustre committente, che gettò in prigione i suoi artefici, perché gli occhi del santo, ottenuti con pietre preziose, producevano nel volto venerato un effetto di strabismo. Nella notte il santo apparve all'imperatore mostrandogli il suo volto e affermando che le mani degli artisti lo avevano reso così come Dio lo aveva voluto. L'intervento miracoloso liberò dalla prigione i due orafi, capaci - ed è questo un significativo omaggio di rendere le fattezze umane come Dio le aveva plasmate.

Gli orafi mosani godevano di una straordinaria fama: Sugerio di Saint Denis, uno dei più straordinari e illuminati committenti del Medioevo ne chiamò sei o sette a lavorare all'abbazia da lui parzialmente ricostruita attorno al 1140 e sontuosamente dotata di nuovi ornamenti: vetrate, oreficerie, sculture, porte bronzee. Sugerio, pur arrestandosi a lungo nella enumerazione e nella descrizione delle opere d'arte, del loro aspetto, della loro iconografia sulla straordinaria qualità delle ricchissime oreficerie, delle vetrate sfavillanti, dell'architettura luminosa, non fa il nome di alcun artista, non ricorda che il suo che ritorna in tutte le iscrizioni, sulle vetrate, le oreficerie, le porte, che puntualmente trascrive.

Ma proprio negli stessi anni in cui Sugerio mostrava di non tener in molto conto le personalità degli artefici e soprattutto di non volerne consegnare i nomi alla storia abbiamo un'altra singolarissima testimonianza rivelatrice del rapporto particolarmente stretto che può legare un orafo al proprio committente. É quella contenuta in uno scambio di lettere che ebbe luogo nel 1148 tra l'abate Wibaldus di Stavelot e un orafo il cui nome cominciava per G', probabilmente il grande Godefroy de Huy detto anche Godefroy de Claire.

Scrive il vescovo: "Gli uomini della tua arte hanno spesso l'abitudine di non mantenere le promesse a causa del fatto che accettano più lavori di quanti non ne possano fare. La cupidigia è la radice di ogni male, ma il tuo nobile ingegno, le tue mani alacri ed industri rifuggono da ogni sospetto di falsità. Che la fiducia accompagni la tua arte, che la tua opera sia accompagnata dalla verità. A che scopo dunque questa lettera? Semplicemente perché tu ti applichi con cura esclusiva ai lavori che ti abbiamo commissionato, scartando ogni altro compito che potrebbe ostacolarli fino a che non siano compiuti. Sappi dunque che noi siamo pronti nei nostri desideri e che ciò che vogliamo lo vogliamo senza ritardo. "Dà due volte chi dona in fretta" scrive Seneca nel suo trattato De Beneficiis. In seguito ci proponiamo di scriverti più a lungo intorno alla condotta della tua casa, al regime e alla cura della tua famiglia, al modo di dirigere tua moglie. Addio".

Risponde l'orafo: "Con gioia e ubbidienza ho ricevuto gli avvertimenti ispirati dalla tua grande benevolenza e dalla tua saggezza. Essi meritano la mia attenzione e per la necessaria insistenza e per il prestigio di colui che me li ha inviati. Li ho dunque incisi nella memoria e ho preso nota del fatto che la fiducia debba raccomandare la mia arte, la verità marcare la mia opera e che le mie promesse debbano essere coronate da effetto. Chi promette tuttavia non sempre riesce a mantenere le sue promesse specie quando colui al quale la promessa è stata fatta ne rende impossibile o ne ritarda l'adempiersi. Perciò se, come dici, tu concepisci rapidamente i tuoi desideri e vuoi immediatamente ciò che vuoi, affrettati per parte tua affinché possa mettermi rapidamente ai tuoi lavori. Perché mi affretto e sempre mi affretterò se la necessità non mette ostacoli sul mio cammino. La mia borsa è vuota e nessuno di coloro che ho servito mi paga. Dunque soccorrimi nelle mie difficoltà, usa il rimedio, dà in fretta in modo da dare

doppiamente e mi troverai fedele, costante, e tutto dedito al tuo lavoro. Addio".

E la lettera termina con un poscritto ironico e allusivo: "Considera quanto tempo ci sia dall'inizio di Maggio fino alla festa di Santa Margherita e di qui fino a quella di San Lamberto. Sapienti sat dictum est!" (che si potrebbe tradurre "a buon intenditor poche parole").

Lo scambio di lettere illustra i rapporti che un celebre orafo del XII secolo intratteneva con il suo committente, ne mostra le difficoltà economiche e la situazione precaria, ma nel contempo la raffinata cultura letteraria, l'ironia e gli artifici retorici cui ricorre per rispondere alle esortazioni del potente abate. Un comportamento che sembrerebbe in armonia con la figura di Godefroy de Huy ricordato nel giorno della morte dal necrologio dell'abbazia di Neufmoutier - di cui era divenuto canonico onorario - come "vir in aurifabricatura suo tempore nulli secundus", autore di opere celebri e donatore egli stesso all'abbazia di un prezioso reliquiario. Gilles d'Orval, storico duecentesco dei vescovi di Liegi, insiste a lungo sulle capacità, i meriti, i viaggi e le opere di "Godefroid maistre d'orfeivrie, li miedre et li plus expers et subtils ouvriers que on sawist en monde à chel jour, et qui avoit cherchiez toute regions...".

Accanto agli orafi un posto di rilievo hanno coloro che lavorano i metalli, gli specialisti della fusione. La Vita di Gauzlino abate di Fleury ricorda come attivo all'abbazia e autore di opere importanti un "Rodulfus in ogni arte fusoria peritissimo" chiamandolo un altro Beseleel. Il nome del mitico autore dell'Arca dell'Alleanza che il libro dell'Esodo (XXXI, 2; Xxv, 30) dice capace di lavorare con l'aiuto di Dio l'oro, l'argento, il bronzo, il marmo, le pietre preziose e i legni di tutte le essenze era stato già evocato ai tempi di Carlo Magno per Eginardo, che si era occupato delle costruzioni imperiali, e in seguito verrà di nuovo impiegato per indicare artisti capaci in molte tecniche. Non è anzi da escludere che dietro la prodigiosa polivalenza attribuita dalle fonti medievali a certi artisti ci sia il modello biblico diventato un topos.

Con frequenza sono ricordati poi i nomi, e in certi casi addirittura presentate le fattezze degli autori delle grandi porte di bronzo, queste imprese straordinarie guardate con ammirazione per tutto il Medioevo. Sulla porta di San Zeno a Verona è rappresentato, senza nome, il modellatore al lavoro, su quelle della cattedrale di Santa Sofia a Novgorod, gettate e lavorate da artefici sassoni appare il fonditore Riquin con una

bilancia per pesare i metalli, il giovane Waimuth che tiene con la pinza un crogiuolo pieno di metallo bollente e un terzo maestro, Abraham, anch'egli con un crogiuolo e un maglio nell'altra mano.

Conosciamo anche i nomi e le immagini di un certo numero di miniatori del periodo romanico. Alcuni di loro lasciarono la propria firma e talora - ma di rado - anche la propria immagine nei testi, di altri ci parlano testimonianze contemporanee. Ma il posto più importante e di più alto prestigio sociale all'interno di uno scriptorium è quello dello "scriptor", del copista. Di essi abbiamo molti nomi e molte immagini; il loro lavoro è considerato più elevato ed intellettuale di quello manuale del pittore: copisti delle parole divine, degli scritti dei santi, su essi si riflette la luce del Verbo. Un codice di Cambridge ha una pagina che segna l'apogeo dello scriba: lo splendido ritratto del monaco Eadwinus assiso al suo scrittoio, intento alla sua opera, è circondato tutt'intorno da un'iscrizione che si rivolge al lettore mettendo in scena Eadwinus e le sue creature: le lettere. Lo "scriptor" si proclama principe dei copisti, dalla fama e dalla gloria imperiture e invita a interrogare le lettere per chieder loro chi egli sia. La lettera proclama che la fama manterrà vivo per sempre Eadwinus, rappresentato nell'immagine, del cui ingegno è testimone la bellezza del volume il cui dono prega Iddio di accettare. La forma di questo altissimo elogio fa pensare che più di un ritratto fatto mentre Eadwinus era in vita si tratti di un omaggio postumo che lo scriptorium di Canterbury ha voluto rendere al più celebre e capace dei suoi copisti.

Tra i primi autoritratti di miniatori è quello in cui il monaco Hugo si rappresenta sullo scorcio dell'XI secolo in un testo di san Gerolamo (Oxford, Bodl' Ms 717) con penna e raschietto secondo lo schema del ritratto dello scriba, ma si afferma pittore e illuminatore dell'opera. Era probabilmente un monaco della grande abbazia normanna di Jumièges e su un altro codice (Paris, B' Nat') si trova la sua immagine con la scritta: "Hugo levita". Altro autoritratto di un miniatore dello stesso tempo è quello di Robertus Benjamin che si rappresenta inginocchiato e si firma in un'iniziale di un commento ai Salmi di sant'Agostino nella Biblioteca della cattedrale di Durham (Ms B II 13). Nell'intimità dell'atelier ci introduce una piccola scena di genere disegnata nell'ultima pagina di un manoscritto della Città di Dio di sant'Agostino della Biblioteca capitolare di Praga, scritto intorno al 1140. Su un leggio sorretto da un leone è appoggiato un libro. Di fronte ad esso, su un imponente trono sta seduto un personaggio con

splendide vesti lunghe (una tunica dai bordi ornati, una clamide) che una scritta indica come Hildebertus. Egli si rappresenta come uno "scriptor", come amanuense, una penna appoggiata dietro l'orecchio, altre penne, due corni con inchiostro e minio sul leggio, un raschietto. L'immagine volutamente ricorda quella di un evangelista, cui rimandano il trono e il leone che regge il leggio come nelle rappresentazioni dell'evangelista Marco. Più in basso sta Everwinus, un aiuto, seduto su un basso sgabello che dipinge un fregio a fogliami su un foglio di pergamena.

Poco distante una tavola apparecchiata messa a soqquadro da un topo che ha fatto cadere un pollo arrosto e un bacile e sta apprestandosi a portar via un grosso pezzo di formaggio. Distratto dal suo lavoro Hildebertus si volta furibondo con la mano levata in alto per scagliare una spugna contro il topo. Il libro sul leggio riporta la sua irata esclamazione: "Che Dio ti perda pessimo topo che tante volte mi hai fatto arrabbiare!". Ritroviamo lo stesso Hildebertus, che si designa qui "H pictor", in compagnia di Everwinus, rappresentato nella miniatura di un altro codice, il cosiddetto Orologio di Olumuc, un volume collettaneo oggi alla Biblioteca Reale di Stoccolma. Nella parte inferiore di una pagina, sotto la grande miniatura in cui è rappresentato san Gregorio in mezzo a una folla di personaggi, Hildebertus si rappresenta mentre sta dipingendo un cartiglio cui dall'altra parte lavora un monaco-scriba, più in basso il discepolo gli porge i vasi dei colori.

Poteva avvenire che lo "scriptor" fosse anche miniatore o che il miniatore fosse attivo in altre tecniche. La firma di Sawalo, monaco di Saint-Amand, si trova ripetuta in ben sei manoscritti usciti dallo "scriptorium" abbaziale verso il 1160-70 e con la medesima forma ("Sawalo monachus me fecit") compare sull'impugnatura intagliata in avorio di un piccolo coltello, oggi al museo di Lille. La maestria in molte tecniche che le fonti celebrano in tanti artisti medievali non dovette essere solo un topos ispirato dalla figura biblica di Belezeel.

La possibilità di entrare nell'atelier di un artista del XII secolo, di conoscere la concezione che egli ebbe del proprio lavoro, del suo ruolo nella società, della relazione che esso ha con la religione, con i doni dello Spirito Santo, di intendere l'entusiasmo che portò per la propria attività, di conoscere le sue preferenze estetiche, la sua cultura letteraria e tecnica, e nello stesso tempo i modi, i procedimenti, i segreti del suo mestiere ci viene data dal trattato De diversis artibus scritto sotto lo pseudonimo di Theophilus da un monaco artista di nome Ruggero operoso in un convento

tedesco agli inizi del XII secolo, forse identico con Ruggero di Helmarshausen, un monaco maestro nelle tecniche del lavorare i metalli, attivo intorno al 1100 e di cui ci restano alcune opere.

Il testo di Teofilo si divide in tre libri, il primo riguarda la pittura, le sue tecniche e i suoi materiali e si estende dalla miniatura alla pittura murale a quella su tavola, il secondo è consacrato al vetro, al modo di lavorarlo e alle sue applicazioni, dalle suppellettili alle vetrate, il terzo ai modi di lavorare i metalli. É questa la parte più lunga del trattato, parla del lavoro del ferro, del rame, dell'argento e dell'oro, delle varie tecniche che vi si possono applicare, dei vari tipi di oggetti, degli smalti, della scultura in avorio e osso, e del come lavorare le pietre preziose.

Non si tratta di un ricettario, quali sono altri testi tecnici medievali come il De coloribus et artibus romanorum di Eraclio, la Mappae clavicula e altri scritti sulla pittura e sui colori, ma di una sorta di autobiografia dove l'autore parla del suo lavoro, delle sue intenzioni, della sua fede, delle sue convinzioni, in un modo personale, coinvolgente, appassionato. Il trattato fa toccare con mano le multiformi capacità e le varie competenze e i diversi terreni su cui un artista romanico poteva applicare le proprie capacità e accanto alla lettera dell'orafo G all'abate di Stavelot conferma l'alto grado di cultura letteraria che poteva possedere un artista del XII secolo.

Il sistema gerarchico delle arti è ormai entrato in crisi. Nel Didascalicon di Ugo di San Vittore, nelle opere di Onorio di Autun, nel Poly -craticus di Giovanni di Salisbury le arti meccaniche, pur nelle ripetute affermazioni della loro inferiorità, cominciano a trovare un loro spazio, anche se lo stesso Ugo di San Vittore che pur le illustra le considera adatte solo per "plebei et ignobilium filii". Più avanzata è la situazione in Italia dove Ottone di Frisinga, il biografo del Barbarossa, afferma che anche persone attive nel campo delle arti meccaniche - questa peste - potevano ottenere elevate posizioni militari e civili. É un momento questo in cui in Italia in particolare, troviamo una grande quantità di firme di artisti.

Da quanto detto fin qui emergono dati contraddittori e molti problemi: il primo riguarda quello della posizione dell'artista: libero o servo, laico o ecclesiastico; il secondo quello di grandi personaggi: vescovi, arcivescovi, abati coinvolti direttamente, e non solo come committenti, nella produzione artistica; il terzo quello della gerarchia delle tecniche e della versatilità degli artisti attivi in molte di esse, il quarto quello delle prime biografie degli artisti e dell'apprezzamento della loro opera.

L'artista innanzitutto: ne abbiamo visti di ecclesiastici che fanno splendide carriere come sant'Eligio o san Dunstano o Johannes celebre pittore italiano chiamato alla corte di Ottone III e fatto vescovo, ma non mancano i laici nelle città (un capitolare dell'846 di Carlo il Calvo conferma i privilegi agli orafi parigini), nelle corti (in quella di Carlo il Calvo nell'862 lavoravano due mastri vetrai laici con mogli e figli, Baldricus e Ragerulfus) ma anche nei monasteri. La pianta del monastero di San Gallo del Ix secolo mostra che due fabbricati all'interno della cinta abbaziale erano adibiti ad albergare artigiani e artisti laici e una sorta di censimento della "familia ecclesiae" del monastero di Corvey dà il numero e le qualifiche dei laici operosi nel convento, orafi, maestri di fusione, pergamenari ecc.. Uno dei massimi artisti dell'età carolingia, l'orafo Vuolvinus dovette esser laico a giudicare dagli abiti con cui si rappresenta nell'altare di Sant'Ambrogio. Del resto il confine tra i due stati è abbastanza permeabile, può accadere che lavorando per monasteri e sedi vescovili un laico sia fatto canonico onorario come accade a un maestro vetrario che lavora per il vescovo Godefroid di Auxerre nell'XI secolo, e nel XII a Godefroy de Huy e a quel Daniel "pauper vitri tractor et fere laicus" che intorno alla metà del secolo sostituisce l'abate di Ramsey Abbey, è quindi nominato abate di Saint-Benet-at-Holme e quasi riesce, con l'appoggio del re, a diventare arcivescovo di Canterbury. Per un lungo periodo, fino alla fine dell'XI secolo molti degli artisti di cui ci è conservata particolare memoria sono ecclesiastici, ma ciò dipende anche dalla selezione fatta dalle fonti, cronache vescovili o abbaziali. La situazione si modifica in ogni modo con il rapido sviluppo delle città, dalla fine dell'XI secolo.

Un documento significativo di questo momento riguarda la condizione sociale e la ricompensa di un artista. Si tratta di una convenzione tra Girardus, abate di Saint-Aubin di Angers e un certo Fulco "pictoris arte imbutus" che si impegna a decorare tutto il monastero secondo i soggetti che gli verranno indicati e a farne le finestre vetrate. A queste condizioni Fulco diverrà frate converso del monastero e uomo libero dell'abate. E l'abate e il monastero gli concederanno in feudo una vigna e una casa a patto che egli le tenga mentre è in vita e dopo la sua morte ritornino al monastero a meno che non abbia un figlio che pratichi l'arte paterna e quindi serva Saint-Aubin.

Le condizioni proposte a Fulco non sembrano di particolare larghezza ma il tipo di compenso con lui pattuito che permetteva di vincolare un

artista vita natural durante non era raro in questo periodo. Un documento del 1095, e quindi pressoché contemporaneo, sancisce infatti la restituzione al vescovo di Grenoble di una vigna che era stata concessa agli antenati del donatore impiegati dai vescovi come muratori per la costruzione di chiese. Migliore trattamento è promesso al lombardo Raimondo che si impegna con il vescovo di Urgel di condurre a termine entro sette anni la Chiesa della Vergine e che, come compenso personale, riceverà una rendita vitalizia dell'ammontare della prebenda di un canonico. Dopo sette anni, se l'opera sarà terminata, Raimondo sarà libero di fare ciò che vorrà con l'onore e con il denaro che avrà guadagnato nell'impresa. É però passato quasi un secolo (siamo nel 1175) dall'episodio di Fulco e Raimondo è un tecnico più ricercato, è capace di costruire una chiesa ed è a capo di un gruppo di cinque suoi compatrioti.

É certo che gli artisti ebbero in certi casi la possibilità di guadagnare abbastanza da poter essere essi stessi donatori di opere d'arte. Troviamo, nel corso del XII secolo, degli artisti donatori di opere preziose a monasteri, Godefroy de Huy per esempio che presenta alla chiesa di Neufmoustier un preziosissimo reliquiario contenente una reliquia del Battista che gli era stata data dal vescovo di Sidone, o Gherlacus, pittore di vetrate, che, intorno alla metà del XII secolo, dona all'abbazia premostratense di Arnstein sulla Lahn una splendida vetrata con storie di Mosè. In basso si è rappresentato egli stesso in uno dei più straordinari autoritratti del Medioevo, intento a dipingere con in mano il pennello e tutto intorno un'iscrizione in cui si raccomanda al signore: "Rex regum clare Gherlaco propiciare" (O illustre re dei re sii propizio a Gherlaco).

Il problema degli artisti ecclesiastici si lega strettamente a quello dei vescovi, degli abati e di altri personaggi delle alte gerarchie religiose che furono non solo committenti, ma che intervennero direttamente nel campo della produzione artistica. I dubbi sono sempre possibili in quanto le varie formule che si incontrano nelle fonti quali "fecit", "accomplevit" e simili possono riguardare sia la persona dell'artista che quella del committente, così come termini quali "aedificator", o "fabricator" o addirittura "architectus". Nicolaus Pevsner ha sottolineato come la personalità creativa non interessasse sufficientemente il Medioevo perché valesse la pena di insistere su una distinzione terminologica tra committente e artista. Le fonti tuttavia non permettono di dubitare dell'esistenza di grandi personaggi ecclesiastici che intervennero personalmente e si vorrebbe dire

professionalmente nell'attività artistica. Il caso più celebre è quello di Bernwardus vescovo di Hildesheim all'inizio dell'XI secolo la cui competenza sia nel campo delle arti liberali che di quelle meccaniche è sottolineata fin dal primo capitolo della sua biografia in cui si afferma: "...e quantunque il suo animo ardesse di vivacissimo fuoco per ogni scienza liberale tuttavia si dedicò a studiare quelle arti di minor peso che vengono chiamate meccaniche. Risplendette prima nella scrittura ma esercitò la pittura, le tecniche fabbrili e quelle della fusione...".

Le varie capacità del vescovo sono sottolineate nel testo della biografia scritta da Thangmarus, decano del capitolo di Hildesheim e rettore della scuola cattedrale che di Bernwardus era stato maestro. Egli descrive le sue abilità, nello scolpire in pietre dure e cristallo di rocca, nel cesellare oreficerie, scrigni, teche, reliquiari, calici, rilegature di codici, insiste sulle sue capacità di pittore, costruttore, architetto. Il suo nome ricorre su un certo numero di opere e in particolare sulle superbe imposte bronzee di Hildesheim. Oltre la biografia scritta da Thangmarus abbiamo alcuni brani autobiografici di Bernwardus medesimo, assai interessanti per chiarire le intenzioni della sua committenza. Che si esercitò in modo talmente attivo, impegnato e coinvolgente da far pensare che egli abbia veramente dato ben più che delle indicazioni agli artisti che per lui lavorarono, e che, in molti modi, sia stato direttamente coinvolto nel loro lavoro.

Di altri personaggi ecclesiastici esistono biografie che ne sottolineano il personale impegno artistico. Agli inizi dell'XI secolo, ai tempi dunque di Bernwardus, l'abate Eccheardo Iv di San Gallo in una storia dell'abbazia traccia un rapido profilo del monaco Tuotilo, vissuto nel Ix secolo. Di lui si sottolineano le innumerevoli virtù che avevano fatto rimpiangere all'imperatore il fatto che un tale uomo si fosse fatto monaco: la bellezza e la nobiltà dell'aspetto, la corporatura atletica, la voce chiara ed eloquente, le conoscenze musicali, la cultura, le capacità linguistiche. Istruttore dei giovani nobili del monastero le sue attività sono soprattutto artistiche: pittore, scultore in avorio, orafo, è autore di molti preziosi oggetti per la cattedrale di Costanza, altari, scrigni-reliquiari e di una croce d'oro tempestata di gemme. Per la sua abbazia scolpì ammirevoli tavole d'avorio (che ancora si conservano), per San Castore di Magonza un prezioso antependio, per Metz una immagine della Madonna col Bambino per la cui realizzazione la Vergine stessa, apparsagli miracolosamente, sarebbe stata di modello e di guida.

Altra biografia artistica è quella del pittore Johannes, chiamato dall'Italia, di cui era originario, da Ottone III per dipingere la cappella palatina di Aquisgrana. La Vita di Balderico vescovo di Liegi - scritta intorno al 1050 e quindi una cinquantina d'anni dopo l'avvenimento - invita il lettore ad andare ad ammirare le pitture, ancorché danneggiate dal tempo, che ivi aveva lasciato il pittore e ne ricorda altre eseguite a Liegi, città dove volle essere sepolto.

Narra anche come per ricompensare i suoi meriti, l'imperatore lo nominasse vescovo di una diocesi italiana di cui era morto il titolare, ma come Giovanni rinunciasse alla carica e preferisse vivere lontano dalla patria alla corte dove entrò a far parte della "famiglia" dell'imperatore e fu da questi trattato con particolare amicizia, pur di non essere costretto a sposare la figlia del duca della regione cui era destinato come vescovo, violando così la regola del celibato ecclesiastico.

Una biografia che testimonia l'impegno architettonico di un vescovo è quella di Benno di Osnabrück (1028-1084) soprintendente alle costruzioni degli imperatori Enrico III ed Enrico IV. Secondo il suo biografo Benno "architectus praecipuus caementariae operi solertissimus erat dispositor" (primo tra gli architetti era peritissimo costruttore di strutture murarie) si impegnò sia sul piano progettuale che su quello vero e proprio della tecnica costruttiva dirigendo il cantiere della cattedrale di Spira e importanti costruzioni a Goslar e a Hildesheim, dove fu prevosto del Duomo.

Agli inizi del XII secolo un nuovo atteggiamento verso l'artista si fa strada in Italia. A Pisa, a Modena iscrizioni estremamente elogiative poste sulle mura delle nuove cattedrali celebrano gli artisti che vi hanno lavorato. A Modena una lapide dettata da Aimo maestro della scuola cattedrale è posta sull'abside a ricordare la fondazione dell'edificio. Essa vanta la chiesa, dove riposa il corpo di san Geminiano, che brilla in ogni sua parte per i marmi scolpiti e ne celebra l'architetto, Lanfranco, celebre per il suo ingegno, dotto e capace che dell'opera è capo, rettore, maestro ("Est operis princeps huius rectorque magister"). Lanfranco è celebrato anche nella relazione sulla traslazione del corpo di san Geminiano, una testimonianza contemporanea che illustra le prime fasi della costruzione. Qui si sottolinea la ricerca compiuta per trovare un architetto capace di progettare una tale opera, di costruire una tale struttura ("tanti operis designator, talis structure edificator") e le straordinarie capacità di Lanfranco, ammirevole artefice, mirifico costruttore ("mirabilis artifex, mirificus edificator"). Lanfranco è

rappresentato nelle miniature che accompagnano e illustrano il testo, mentre impartisce gli ordini a sterratori, manovali, muratori ("operarii, artifices") e partecipa agli atti e alle cerimonie più solenni in compagnia del vescovo o della contessa Matilde. Le vesti lunghe, il cappello, la verga nella mano, la posizione isolata, l'atteggiamento di chi impartisce degli ordini distinguono la sua figura dalle altre nelle immagini che illustrano le prime fasi della costruzione. Le miniature appartengono tuttavia agli inizi del XIII secolo e non è detto che ne riproducano altre più antiche. É anzi probabile che l'immagine che in esse viene data di Lanfranco risponda alla concezione duecentesca dell'architetto.

Sulla facciata della stessa chiesa un'altra lapide, anch'essa dedicata a ricordarne la fondazione, porta, in calce, il nome dello scultore Wiligelmo e lo celebra tra tutti: "Inter scultores quanto sis dignus onore claret scultura nunc Wiligelme tua" (Quanto tu sia degno d'onore tra gli scultori lo rende patente ora, o Wiligelmo, la tua scultura). La nuova cattedrale è così marcata nelle sue parti più significative, l'abside e la facciata, dal nome degli artisti che vi lavorarono.

Bene in evidenza a Pisa, sulla facciata del Duomo è la tomba del suo primo architetto, Buscheto, un sarcofago antico sormontato da un'epigrafe laudatoria i cui versi mostrano Buscheto uscire vittorioso dal confronto con Ulisse, perché il suo ingegno è dedito alla costruzione e non, come quello dell'eroe greco, alla distruzione, e con Dedalo, costruttore in Creta dell'oscuro labirinto, mentre candido è il nuovo tempio: "Non habet exemplum niveo de marmore templum" (non ha esempio una chiesa di marmo bianco come neve). Il confronto dell'architetto con Dedalo non è una novità: già in epoca carolingia un labirinto fu progettato nell'abbazia di San Gallo e, riferendosi all'architetto che lavorò all'abbazia al tempo di Ludovico il Pio, un testo afferma "...quid este Winihardus nisi ipse Dedalus?". Ma l'iscrizione di Pisa afferma addirittura la superiorità dell'architetto della cattedrale sul mitico greco. Le capacità tecniche e l'ingegnosità di Buscheto sono esaltate attraverso la rievocazione di episodi salienti, i congegni che resero possibile a dieci fanciulle di spostare pesi che invano mille buoi avevano tentato di smuovere, il trasporto per mare e il recupero da una nave affondata di immense colonne.

La tomba di Buscheto è posta sulla facciata della cattedrale e poiché l'attuale facciata non è quella della originale costruzione buschetiana ne risulta che essa venne spostata e rimontata sulla nuova costruzione, un fatto

che mostra la volontà di mantenere nel tempo il ricordo del grande architetto. Sulla stessa facciata si trova anche il nome di chi riprese i lavori dell'edificio, ampliandolo e costruendone la parte anteriore compresa, appunto, la nuova facciata, le cui eccezionali qualità vengono sottolineate da un'iscrizione che suona: "Hoc opus eximium tam mirum tam pretiosum Rainaldus prudens operator et ipse magister constituit mire sollerter et ingeniose" (Quest'opera esimia tanto meravigliosa quanto preziosa la eresse Rainaldo maestro e prudente costruttore in modo ammirevole, abile e ingegnoso).

Una iscrizione propiziatoria corre sotto la scritta che esalta Rainaldo e incornicia una tarsia marmorea dove una figura che tiene in mano una croce è rappresentata in mezzo a due mostruose fiere: "De ore leonis libera me domine et a cornibus unicornum humilitatem meam" ("liberami o signore dalle fauci del leone e proteggi la mia umiltà dalle corna degli unicorni") e va intesa come una formula apotropaica, come una preghiera dello stesso "prudens operator et ipse magister". Pisa dunque e Modena sono luoghi privilegiati per seguire la vicenda dello statuto sociale dell'artista agli inizi del XII secolo e non per nulla si tratta di due importanti comuni. Il fiorire delle firme degli artisti va visto in rapporto con le grandi iniziative artistiche ed edificatorie dei comuni: il fatto di essersi assicurati i migliori artefici e di aver realizzato grazie al loro concorso le più straordinarie costruzioni, va a vanto eterno della collettività, aumenta il prestigio della città. L'artista vede crescere la propria posizione sociale e il proprio ruolo attraverso il suo rapporto con questo nuovo committente collettivo.

Le iscrizioni con firme di artisti abbondano nel corso del XII secolo, in Italia soprattutto, ma anche in Francia e in Germania, sia pur con diversa rilevanza e diverso carattere.

In Italia sono architetti, lapicidi e scultori che firmano le loro opere. Una iscrizione monumentale corre sulla facciata del Duomo di Foligno ricordando come nel 1133, sotto il vescovo Marco, il Duomo fosse stato rinnovato da Atto, lapicida ("lathomus"), uomo importante ("magnus vir"), e comarca ("Extitit vir magnus lathomus Acto chomarcus quos" il vescovo Marco e il lapicida Atto Christus salvet benedicat, adiuvet. Amen"). Lo stesso Atto appone la sua firma sulla facciata della chiesa di San Pietro in Bovara non lontano da Foligno affermando di aver fatto di sua mano ("sua dextra") la chiesa e il rosone ("Atto sua dextra templum fecit atque fenestram cui deus eternam vitam tribuat atque supernam"). Il caso di Atto

è estremamente interessante in quanto si tratta di un lapicida che è un alto personaggio cittadino ("magnus vir chomarcus") e che afferma di aver posto direttamente mano, e non solo sul piano progettuale e direttivo, all'impresa ("sua dextra templum fecit").

La distinzione delle funzioni di ideatore, direttore dei lavori e lapicida e/o scultore era già presente nelle iscrizioni modenesi e pisane a proposito di Lanfranco (nella lapide "operis princeps huius rectorque magister", nella cronaca "operis designatori, structure edificator" e anche "mirabilis artifex, mirificus edificator"), e di Rainaldo ("prudens operator et ipse magister") e ciò permette di scorgere più da vicino la divisione e la sovrapposizione dei compiti.

Ci sono architetti che progettano e dirigono i lavori, ci sono costruttori che sono abili lapicidi e che intervengono di persona nel taglio delle pietre (e il superbo apparecchio murario della cattedrale di Foligno giustifica la fierezza di Atto), che sono maestri di muro e carpentieri, ci sono artefici che sono prima di tutto scultori e come tali si firmano, ma che possono avere anche una personale e diretta responsabilità nella costruzione. A seconda dei casi l'accento sarà messo su una o un'altra qualifica.

Nel XII secolo in Italia emerge accanto a quella dell'architetto la figura dello scultore. Scultore è Wiligelmo, scultore Niccolò.

Questi, nel portale dello Zodiaco all'abbazia di San Michele della Chiusa si rivolge al pubblico invitandolo ad ammirare i viluppi vegetali da lui scolpiti in cui si nascondono belve e mostri ("flores cum beluis comixti cernitis") e a comprendere il significato della sua opera ("hoc opus intendat quisquis bonus exit et intrat") scrutando le immagini e leggendo le iscrizioni («...vos legite versus quos descripsit Nicolaus»). Una iscrizione sulla cattedrale di Ferrara afferma la bravura di Niccolò e gli auspica gloria nei secoli («artificem gnarum qui sculpserit haec Nicolaum hic concurrentes laudent per secula gentes»).

In Toscana Guglielmo, sul pulpito che tra il 1159 e il 1162 scolpì per la cattedrale di Pisa, - e che fu inviato a Cagliari quando Giovanni Pisano ebbe scolpito, un secolo e mezzo dopo, il nuovo pulpito - proclama la sua priorità tra i moderni nell'arte («prestantior in arte modernis»). Anche la sua tomba, come quella di Buscheto, venne posta sulla facciata della cattedrale dove oggi una iscrizione ne ricorda la collocazione («sepolcro di maestro Guglielmo che fece il pergamo della cattedrale»), e tra Pisa, Lucca e Pistoia, l'uso della firma si allarga e si diffonde per tutto il secolo: a più

riprese firma le sue opere, in modo ricercato e classicheggiante Biduino («Hoc opus quod cernis Biduinus docte perfecit» - l'opera che vedi l'ha sapientemente compiuta Biduino - sull'architrave di San Cassiano a Settimo), Gruamonte, in compagnia del fratello Adeodatus, si firma «Magister bonus» sull'architrave di Sant'Andrea a Pistoia, «in arte peritus» si dichiara Roberto sul fonte di San Frediano a Lucca e qui Guidetto lascia la sua firma sulla facciata della cattedrale, mentre a Milano l'architetto Anselmus, «Dedalus alter», e lo scultore Girardus, «pollice docto», lasciano, con tali paludamenti classici, il loro nome sulla porta Romana ricostruita dopo le distruzioni del Barbarossa.

Rispetto alla situazione italiana le firme degli scultori e degli architetti sono, tra XI e XII secolo, assai più rade. Un Umbertus lascia il suo nome su un capitello di quella torre che l'abate Gauzlinus aveva voluto tale da esser d'esempio a tutte le Gallie e si tratterà probabilmente di uno degli artisti che l'abate aveva fatto venire a Fleury. Più tardi, verso la fine dell'XI secolo, Bernardus Gelduinus - probabilmente uno scultore in avorio o un orafo che scolpisce anche in marmo, materia più pregiata della pietra - firma la mensa dell'altare maggiore della chiesa di Saint-Sernin a Tolosa.

Una delle creazioni più spettacolose del romanico francese, il timpano con il Giudizio Universale della cattedrale di Autun è firmato da un Gislebertus cui, per ragioni stilistiche, si possono attribuire gran parte dei capitelli all'interno della chiesa. Sempre a Autun un monaco Martinus firma in modo più elaborato la tomba di San Lazzaro, mentre un Brunus lascia il suo nome a Saint-Gilles, un Gilabertus si proclama a Tolosa «vir non incertus» e un Robertus firma i bei capitelli di Notre Dame du Port a Clermont. La lista potrebbe continuare, ma non troveremmo alcun nome per alcuni dei più spettacolosi monumenti della scultura romanica francese, il chiostro e il portale di Moissac, il portale di Souillac, quello di Conques, quello di Vezelay e via dicendo, quasi che la situazione dello scultore fosse assai diversa in Francia rispetto all'Italia per quanto riguarda il suo ruolo. E non è certo un caso se, come più tardi vedremo, nelle grandi cattedrali gotiche i nomi degli scultori spariranno completamente.

Numerosi i nomi di scultori romanici anche in Germania dove a Goslar sulla superstite facciata del Duomo una firma specifica «Hartmannus statuam fecit basisque figuram», mentre nel coro orientale della cattedrale di Worms un rilievo è firmato «Otto me fecit» e nella cripta della cattedrale di Freising appare il nome di un Liuptpreht. Più singolare l'iconografia e le

iscrizioni del timpano della chiesa di Larrelt, nella Frisia orientale. Qui in questa marca di frontiera, in questa terra di missioni, il centro del timpano è occupato dall'immagine del committente, il prete Ippo e da quella del costruttore Meinhard.

Appare anche il nome dello scultore Menulfus, autore del rilievo.

Un'iscrizione afferma «Ippo non parcus fuit - Artifici mihi largus» (Ippo non è stato parsimonioso, ma generoso verso di me, l'artista).

La presenza per immagini o per nomi di questo singolare trio che rompe il tradizionale schema iconografico che avrebbe voluto il timpano occupato dall'immagine di un santo è un fatto reso possibile dalla situazione periferica dell'edificio, la cosa non sarebbe stata possibile in un luogo dove le tradizioni e il controllo da esse esercitato fossero stati più forti.

Nel corso del XII secolo, in modo ineguale, ma seguendo una tendenza che sembra generalizzarsi, appaiono di nuovo, in tutt' Europa, i nomi e le firme degli scultori, a testimoniare della rinnovata importanza della scultura monumentale e di un precisarsi del ruolo dello scultore. Questa comune vicenda avrà però svolgimenti diversi: in Italia assumerà una precisa fisionomia e prenderà importanza il ruolo dello scultore-architetto, in Francia sarà la figura dell'architetto a prevalere e a dominare la situazione.

Un grande artista, operoso alla fine del XII secolo nell'Italia settentrionale, è uno scultore, appartenente al gruppo dei «Magistri Antelami», lapicidi lombardi originari della Val d'Intelvi, che in una lastra con la Deposizione dalla Croce nel Duomo di Parma (1178) si firma Benedetto («Antelami dictus sculptor fuit hic Benedictus»).

Ma anche se si proclama scultore Benedetto Antelami è pure un architetto geniale e abilissimo, autore del Battistero di Parma, aperto ad esperienze moderne; sarà lui il primo artista gotico in Italia. Questo doppio registro di attività è comune a molti artisti che si proclamano scultori ma che sono in grado di dirigere il cantiere di un grande edificio, di una cattedrale, è il caso di Niccolò a Ferrara, di Benedetto Antelami, di Nicola e di Giovanni Pisano e via dicendo (numerosissimi sarebbero i casi nel XIV secolo).

Il fatto che si proclamino e siano prima di tutto scultori è significativo del prestigio che ha assunto una tecnica di cui in Italia si avverte lo stretto rapporto con la cultura classica ed è rivelatore di una certa concezione della architettura in cui molto rilevante è l'aspetto plastico-decorativo. Diversamente procedono le cose altrove.

Nel corso del Duecento in Francia la figura dell'architetto assume grande importanza. Il suo ruolo in un grande cantiere, è distinto da quello del tagliapietra o del muratore, egli progetta l'edificio e coordina le attività dei differenti gruppi di mestiere e dei vari artisti, scultori, pittori, maestri di vetro, orafi, fabbri, carpentieri e via dicendo. Un sermone di Nicolas de Biard (1261) lo mostra giungere sul cantiere con i guanti e la verga nella mano, indicare al lapicida come deve tagliare una pietra e, senza mettere direttamente la mano all'opera, riscuotere un maggiore salario.

Questo comportamento giudicato riprovevole dal predicatore domenicano che lo prende ad esempio per accusare certi moderni prelati, è in realtà un segno di modernità, di un'avanzata divisione del lavoro. A partire dai primi decenni del Duecento conosciamo molti nomi degli architetti che dirigono i cantieri delle grandi costruzioni gotiche: Robert de Luzarches e poi Thomas de Courmont e Renault de Courmont ad Amiens, Jean e Pierre Deschamps a Clermont Ferrand, Jean le Loup, Jean d'Orbais, Gaucher de Reims, Bernard de Soissons a Reims, Gauthier e Pierre de Varinfroy e Nicolas de Chaumes a Meaux e a Sens, Jean e Pierre de Chelles, Pierre, Eudes e Raoul de Montreuil, Jean Ravy e Jean le Bouteiller a Parigi (a Notre-Dame, a Saint-Denis, alla Sainte-Chapelle), Jean d'Andely a Rouen. I nomi sono ora scolpiti sugli edifici (sul transetto Sud di Notre Dame a Parigi un'iscrizione ricorda come questa parte della cattedrale fu cominciata nel febbraio del 1257 dal maestro Jean de Chelles), ora ricordati nelle epigrafi tombali, ora nei meandri dei labirinti disegnati sui pavimenti delle chiese. Il labirinto - la casa di Dedalo, del mitico progenitore della professione - venne rappresentato nelle cattedrali di Amiens e di Reims, con al centro e negli angoli le figure dei vari architetti che si erano avvicendati nella direzione dei lavori. L'associazione del nome dell'architetto con quello di Dedalo era già presente agli inizi del XII secolo nell'iscrizione sulla tomba di Buscheto alla cattedrale di Pisa, e l'immagine di un labirinto si trova precocemente nel portico della cattedrale di San Martino a Lucca sì da far pensare che l'Italia abbia avuto un certo ruolo in questa vicenda. Le immagini e le iscrizioni sulle tombe esaltano la figura dell'architetto, Guillaume nella sua tomba nel coro di Saint-Etienne di Caen è chiamato «petrarum summus in arte», Pierre de Montreuil, l'architetto della chiesa abbaziale di St'-Denis, di Saint-Germain-des-Près e della Sainte-Chapelle di Parigi, è chiamato, nella lastra tombale del 1267 nella cappella della Vergine in Saint-Germain-des-Près «doctor lathomorum», venendo posto

implicitamente sullo stesso piano di un universitario quasi a contrastare, con i suoi stessi mezzi, l'offensiva della scolastica contro le arti meccaniche. Hugues Libergier, architetto della chiesa - oggi distrutta - di Saint-Nicaise a Reims è rappresentato sulla lastra tombale vestito con un abito d'apparato che assomiglia a una toga accademica e con in mano il modello della chiesa da lui costruita, un privilegio questo finora concesso solo ai committenti.

I caratteri nuovi e spettacolosi dell'architettura gotica francese esercitano un grande richiamo e gli architetti francesi sono ricercati in tutt'Europa: Guillaume de Sens inizia assai precocemente (1178) la costruzione nel nuovo stile del coro della cattedrale di Canterbury, Etienne de Bonneuil è chiamato da Parigi in Svezia nel 1287 per lavorare alla cattedrale di Uppsala, intorno al 1270 la ricostruzione in «opere francigeno», secondo i dettami dello stile gotico, della chiesa di Wimpfen im Tal ai margini della Foresta Nera è affidata a un «peritissimo architectoriae artis latomo» venuto da Parigi, mentre verso la metà del secolo Villard de Honnecourt si reca in Ungheria. Di quest'ultimo ci è restato il libro di modelli dove gli schizzi di piante, e di alzati, prospetti e particolari di edifici, da Meaux a Laon, a Reims a Losanna, si alternano con disegni di sculture, di monumenti antichi, di macchine. La varietà dei soggetti negli schizzi di Villard conferma che il responsabile di un grande cantiere duecentesco in Francia coordinava e dirigeva le attività dei diversi specialisti, fornendo a ciascuno disposizioni, spunti, suggerimenti. É probabilmente per questo che in Francia non troviamo nel XIII secolo alcuna firma di scultore, pur numerose nel secolo precedente, e una sola firma di maestro vetrario, quel Clemente vetrario di Chartres che lascia il suo nome in una vetrata della cattedrale di Rouen. É possibile che alcuni dei responsabili dei grandi cantieri gotici siano stati prevalentemente degli scultori, così Gaucher de Reims, capomaestro alla cattedrale di Reims tra il 1247 e il 1255, che - ci viene tramandato - «ouvra aux voussures et portaux» e quindi verosimilmente eseguì molte delle sculture dei portali e degli archivolti, così forse Etienne de Bonneuil chiamato a Uppsala per «ouvrer de taille de pierre». Si direbbe che nel Duecento gli unici artisti che in Francia, accanto agli architetti, conservino il diritto ad avere un nome siano gli orafi, anch'essi ricercatissimi in tutta Europa e anche più lontano se si pensa all'avventura di Etienne Boucher che recatosi - come Villard de Honnecourt - in Ungheria vi venne preso prigioniero dai tartari e diventò in

Cina orafo del gran Khan, come ci racconta Guglielmo de Rubruquis in una sua relazione di viaggio in Oriente.

Nella corte francese, e in quelle che seguirono il suo modello, si verifica, sul finire del Duecento e agli inizi del Trecento, un fenomeno nuovo e inusitato: la nobilitazione dell'artista. Questa constatazione riposa per ora su troppo pochi dati e occorreranno più ampie ricerche per intenderne la portata. Sta di fatto che nel 1270 Filippo il Bello attribuisce al suo orafo di corte Raoul un predicato nobiliare e nel 1289 il nome di Pierre d'Agincourt, architetto alla corte angioina di Napoli, appare in un documento seguito dal titolo di «miles». A meno che non si tratti di un caso di omonimia è possibile che questo avvenga anche a Simone Martini durante il suo soggiorno napoletano. C'è da chiedersi se gli artisti entrati a far parte della «familia» del sovrano fossero ricompensati e nobilitati in grazia della loro arte o se si -tratti di casi particolari in cui si nobilita il funzionario più che l'artista. Certo è che in Francia, in Inghilterra e a Napoli con lo sviluppo e la riorganizzazione delle corti appare sempre più frequentemente un nuovo personaggio, quello dell'artista di corte. É certo questa una strada verso una nuova posizione sociale, un nuovo riconoscimento dell'artista, ma la situazione che permetterà ad Albrecht Dürer di esclamare durante il suo soggiorno veneziano: «Hier bin ich ein Herr», qui sono un signore, si delineerà con maggiore chiarezza, in modo più pregnante e carico di futuro in Italia.

Rispetto alla Francia la situazione si presenta affatto diversa in Italia. Non c'è qui la schiacciante egemonia di un centro come Parigi, al contrario le città comunali arrivate all'apice della loro potenza economica, marcano il panorama generale con i segni di un vivacissimo e indomabile policentrismo. Parallelamente non esiste affatto qui quella assoluta supremazia dell'architetto che caratterizza la situazione francese.

L'attività dei pittori si sviluppa e si estende, particolarmente nelle città della Toscana: Pisa, Lucca, Firenze, Siena, Arezzo, Pistoia ne sono centri importanti, abbiamo un gran numero di firme di pittori, Giunta Pisano, Bonaventura Berlinghieri, Coppo di Marcovaldo, Meliore, Guido da Siena, Margarito d'Arezzo, Manfredino da Pistoia per non citarne che alcuni, per altri esistono documenti e testimonianze. Abbiamo i primi contratti per opere di pittura, come quello per la Madonna Rucellai a Duccio o quelli che riguardano l'attività di Coppo di Marcovaldo a Pistoia. Le commissioni papali e cardinalizie chiamano artisti a Roma in quella sorta di luminosa

estate di san Martino che la città visse negli ultimi decenni del Duecento, la decorazione della basilica di San Francesco ad Assisi vede impegnati artisti di diverse provenienze, mentre altri luoghi di richiamo e di convergenze di artisti sono le corti dell'Italia meridionale, quella sveva di Federico II prima, quella angioina a Napoli poi.

Anche in questa situazione dinamica, policentrica, piena di iniziative colui che in modo più rivelatore e significativo fa comprendere quali potessero essere le nuove ambizioni dell'artista, quale la coscienza che egli aveva di sé e della propria opera è, ancora una volta, uno scultore: Giovanni Pisano, uno dei massimi nomi dell'arte medievale e, nello stesso tempo, un caso limite, un artista che ha un enorme senso dell'importanza della propria opera, uno sconfinato orgoglio, e non esita a entrare in diretto conflitto e a rompere con i committenti, un artista il cui comportamento sembra voler infrangere i limiti e le pastoie che poterono costringere e mortificare l'artista medievale.

Scontri drammatici con i committenti li ebbe a Siena, dove abbandonò la sua carica di capomaestro della cattedrale lasciando bruscamente la città e, anche se in modo meno definitivo, a Pisa. Ma, al di là del suo comportamento, il suo orgoglio e la coscienza che ebbe di sé si manifestano nelle iscrizioni che lasciò nelle sue opere. Sul pulpito di Sant'Andrea a Pistoia nel momento stesso in cui sottolinea i suoi legami familiari afferma la propria superiorità e si proclama contro ogni abitudine in nome di una strategia non ancora sperimentata, migliore del padre: «Scolpì Giovanni che mai fece opere scadenti *qui res non egit inanes*, nato da Nicola, ma dotato di migliore scienza *Nicoli natus sientia meliore beatus*, dotto al di là di quanto mai si vide *doctum super omnia visa*». Un comportamento ben diverso da quello di un Tino di Camaino che una ventina d'anni dopo nell'iscrizione della tomba che fece nella cattedrale di Firenze per il vescovo Orso dichiara di non voler farsi chiamare maestro finché è in vita il padre, Crescentino («*Hunc pro patre genitivo decet inclinari - ut magister illo vivo nolit appellari*»).

Nelle due iscrizioni del pulpito della cattedrale di Pisa Giovanni consegna ai posteri una drammatica autobiografia. Nella prima esprime le sue idee sull'arte e la creatività che considera un dono divino («Laudo deum verum per quem sunt optima rerum - Qui dedit has puras hominem formare figuras»). Creando splendide opere in tecniche e materie diverse («sculpens in petra, ligno, auro splendida») e incapace, anche se lo avesse voluto, di

scolpirne delle brutte («tetra sculpere nescisset vel turpia si voluisset») egli mostra come di questo dono divino sia in sommo grado dotato («Criste miserere cui talia dona fuere»). Molti sono gli scultori, ma fra tutti a lui vanno gli onori della lode per aver fatto eccelse sculture e figure variate: «Plures sculptores: remanet sibi laudes honores. - Claras sculpturas fecit variasque figuras. - Quisquis miraris tunc recto iure probaris».

Nella seconda iscrizione Giovanni svolge una sorta di personale apologia, rievocando le critiche ingiuste che dovette sopportare.

L'inizio allude all'opera, al suo significato cosmogonico, al suo autore: «Circuit hic amnes mundi partesque Johannes»: Giovanni ha qui iscritto i fiumi e le parti del mondo, esse sono le sculture degli Evangelisti e delle Virtù che sostengono il pulpito, identificate allegoricamente con i fiumi del paradiso e le parti del mondo.

L'opera e il suo autore sono inscindibilmente legati e l'accento biografico apologetico con l'evocazione degli sforzi sostenuti, delle esperienze fatte («plurima temptando gratis discenda, parando queque labore gravi») prevale immediatamente, in particolare là dove è questione delle accuse e delle calunnie patite, e della poca cautela («non bene cavi») esercitata. Nella conclusione afferma la propria assoluta superiorità sfidando calunniatori e critici: «Se probat indignum reprobans diademate dignum - Sit hunc quem reprobat se reprobando probat» (Mostra di essere indegno colui che critica chi è degno di una corona, chi riprova prova a sua volta di essere riprovevole).

Le opere, le azioni, le confessioni drammatiche di Giovanni Pisano annunciano, prefigurano, sono, anzi, già quelle di un artista rinascimentale, ma il suo rimarrà per il momento un caso isolato senza immediate conseguenze. La via che permetterà alle arti figurative di uscire dalla loro situazione, malgrado tutto ancora subordinata, sarà un'altra e passerà attraverso quella che potremmo chiamare l'alleanza degli artisti con gli intellettuali, con i letterati, con quelli che sono i custodi e i legislatori di quel campo privilegiato cui per secoli solo i cultori delle arti liberali avevano avuto accesso.

Il termine universitario di «doctor» di cui era stato insignito sulla sua tomba Pierre de Montreuil era stato già usato per un artista, precisamente per quel Solsternus che nel 1207 disegnò il grande mosaico sulla facciata della Cattedrale di Spoleto e che vi viene proclamato «Doctor Solsternus - hac summus in arte modernus».

Epiteti come «doctus» e «doctissimus» si trovano come si è visto, riferiti a scultori e lapicidi durante il XII e il XIII secolo: il pollice dotto dello scultore Gerardo a Milano e la dotta mano di Nicola Pisano sono espressioni retoriche con cui gli artisti cercano di uscire dal ghetto delle arti meccaniche; ma un'autentica rottura in questa situazione è rappresentata dal passaggio di Dante in cui, nell'undicesimo canto del Purgatorio, paragonandoli con quelli di letterati evoca i nomi di due miniatori, Oderisi da Gubbio e Franco Bolognese, e di due pittori, Cimabue e Giotto. Il fatto che nomi di letterati e di pittori siano posti nel medesimo contesto è un fatto importantissimo e ancor più lo è il fatto che questi nomi appaiano in un testo destinato ad avere una rapida e larghissima fortuna, come la Commedia. Di fatto la parziale liberazione degli artisti dalla situazione subordinata in cui li poneva il loro rapporto con attività meccaniche ha qui un suo momento privilegiato e trova nella cultura fiorentina lo spazio dove questo avvenimento può verificarsi. Da una parte c'è il peso delle parole di Dante, dall'altra quello dell'arte profondamente innovatrice di Giotto. Intorno a lui si stabilisce presto una rete di complicità e di ammirazione. Il modo in cui il suo nome e le sue opere vengono indicate nelle testimonianze contemporanee è un indice della sua fama straordinaria: un testamento del 1312 ricorda il Crocifisso in Santa Maria Novella dipinto dall'egregio pittore Giotto di Bondone, mentre nel 1313 un letterato molto interessato alla pittura come Francesco da Barberino citerà l'Invidia dipinta nello zoccolo della Cappella degli Scrovegni. Nel 1330 lo si trova indicato, mentre lavora a Napoli, come familiare del re, «protopictor», «protomagister» e in occasione della sua chiamata a Firenze, tre anni prima della morte, si dichiara solennemente che nessuno più capace di Maestro Giotto fiorentino può essere trovato sì che grazie al suo stabilirsi nella città la sua scienza e il suo insegnamento profitteranno a molti e molta bellezza ne verrà a Firenze. La chiamata a Firenze viene fatta per affidargli la carica di architetto del comune e questo significa che, se da una parte era questa la carica più alta che il comune poteva offrirgli, dall'altra si riconosceva che la sua capacità grafica e progettuale poteva essere applicata in differenti terreni.

Il celebre passo di Dante venne svolto, ripreso e variamente interpretato dai commentatori della Commedia e non mancò chi si meravigliò del fatto che il poeta avesse citato personaggi di tanto umile condizione; nel corso del secolo i letterati si impadronirono della sua figura fino a farne un loro

pari, un artista che appartiene a una élite e che da questa élite è compreso. Boccaccio in una novella del Decameron che vede Giotto come protagonista afferma che «avendo egli quell'arte ritornata in luce, che molti secoli sotto gli errori di alcuni che più a dilettare gli occhi degli ignoranti che a compiacere allo 'ntelletto de' savi, dipignendo era stata sepulta, meritatamente una delle luci della fiorentina gloria dirsi puote» e Petrarca, lasciando nel 1370 nel suo testamento una tavola di Giotto al signore di Padova nota che la bellezza di essa non compresa dagli ignoranti, stupiva i maestri («cuius pulchritudinem ignoranti non intelligunt, magistri autem stupent»).

Questa discriminazione tra dotti e ignoranti, operata nei confronti del pubblico e che interviene quindi sul terreno della ricezione servirà eccellentemente come strumento valutativo.

Attraverso di essa le arti figurative si avvicineranno alla dignità delle arti liberali dopo il lungo sforzo di auto-legittimazione che gli artisti avevano portato avanti sottolineando nelle loro firme il carattere colto, dotto, non meccanico ma intellettuale del loro operare. Petrarca accosterà i nomi di Virgilio e di Simone Martini nella allegoria virgiliana che aveva fatto dipingere a Simone sul primo foglio di un codice di Virgilio fortunosamente ritrovato sottolineando come Mantova avesse generato Virgilio «qui talia carmina finxit» e Siena Simone, «digito qui talia pinxit» in cui, anche se il gioco tra «finxit" e «pinxit» e la menzione dell'opera fatta con le dita alludono sottilmente all'antica distinzione, resta il fatto capitale rappresentato dall'accostamento. Sulla fine del secolo Filippo Villani includerà Giotto e altri pittori fiorentini nell'elogio degli uomini illustri della propria città «stimando molti non a torto che certi pittori non fossero inferiori di ingegno a coloro che furono maestri nelle arti liberali». La menzione degli intellettuali, di coloro cioè che esercitavano attività per definizione liberali, avrà un gran peso portando Firenze a un precoce allargamento del campo artistico e a una sua più complessa e moderna strutturazione.

Riferimenti bibliografici

Victor Mortet - Paul Deschamps, Recueuil de textes relatifs à l'his -toire de l'architecture et à la condition des architects en France au Moyen-âge, XI'me-XIII'me siècle, Paris 1911.

Hans Huth, Künstler und Werkstatt der Spätgotik, Augsburg 1923.

Henri Stein, Les architects des cathédrales gothiques, Paris 1929.

N' Pevsner, The Term "Architect" in the Middle Ages, in "Speculum", 1942, p' 549.

H' Wentzel, Glasmaler und Maler im Mitteltalter, in "Zeitschrift für Kunstwissenschaft", III, 1949, pp' 53 sgg'.

D' Knoop - G'P' Jones, The Medieval Mason, Manchester 1933 (#:a ed' 1967).

P' Du Colombier, Les chantiers des cathédrale, Paris 1953, #;a ed' Paris 1973.

Jean Gimpel, Le Batisseurs des Cathédrales, Paris 1958 (trad' it' Costruttori di cattedrali, Milano 1982).

Ettore Camesasca, Artisti in bottega, Milano 1966.

Virginia Wylie Egbert, The Medieval Artist at Work, Princeton 1967.

J' Larner, The Artist and the Intellectual in 14th-Century Italy, in "History", Liv, 1969, pp' 13 sgg'.

Andrew Martindale, The Rise of the Artist in the Middle Ages and Early Renaissance, London 1972.

Martin Warnke, Bau und Ueberbau. Soziologie der mittelalterlichen Architektur nach des Schriftquellen, Frankfurt 1976.

Günther Binding - Norbert Nussbaum, Der mittelalterliche Baubetrieb nördlich der Alpen in zeitgenosicchen Darstellungen, Darmstadt 1978.

A' Middeldorf Kosegarten, The Origins of the Artistic Competition in Italy, in Lorenzo Ghiberti nel suo tempo, Firenze 1980, I, pp' 167 sgg'.

Aa' Vv', Bauwerk und Bildwerk im Hochmittelalter (a cura di K' Clausber), Giessen 1981.

Aa' Vv', Lanfranco e Wiligelmo. Il Duomo di Modena, Modena 1984.

A' Legner (a cura di), Ornamenta Ecclesiae. Kunst und Künstler der Romanik, Köln 1985, vol' I.

P'C' Claussen, Magistri Doctissimi Romani. Corpus Cosmatorum, 1987.

Artistes, artisans et production artistique au Moyen-âge, Actes du Colloque de Rennes, 1983, Paris 1987.

VII - Il mercante (di Aron Ja' Gurevic)

- Avvertenza del traduttore - Di deliberato proposito tutte le citazioni sono tradotte dal russo.

La strada percorsa dal ceto mercantile dell'Europa occidentale nel corso dei secoli XI-XV riflette le modificazioni di straordinaria importanza che in quel periodo si produssero nell'economia, nella struttura sociale e nella cultura. Da elemento notevole, ma purtuttavia secondario di una società in prevalenza agraria, qual era il mercante all'inizio del Medioevo, egli si trasformò gradualmente in una figura di primo piano, nel portatore dei nuovi rapporti che minavano i fondamenti tradizionali del feudalesimo. Noi qui, però, ci occuperemo non tanto dell'attività economica dei mercanti di per sé, quanto del mercante come tipo umano. La mentalità dei mercanti si distingueva sotto molti aspetti in modo sostanziale da quella dei cavalieri, del clero o dei contadini. Il quadro del mondo, formatosi a poco a poco nella coscienza del ceto mercantile via via che esso andava sviluppandosi, entrava in contrasto con la visione del mondo degli altri strati e ceti della società feudale. La professione e il modo di vita degli uomini d'affari favorirono il formarsi di nuovi orientamenti etici, di un tipo diverso di condotta.

1

All'inizio dell'XI secolo in Europa, quando la stragrande maggioranza della popolazione viveva nelle località di campagna, esistevano le città e c'era una componente della società costituita dai mercanti. Anzi, il loro ruolo non era affatto di poco conto. I sovrani, i prelati, l'aristocrazia e in parte anche strati più ampi della popolazione necessitavano di articoli e mercanzie di vario genere, i quali non potevano essere prodotti sul posto e dovevano, perciò, essere importati da altri luoghi, talvolta lontani. Non solo vesti e tessuti di lusso, vasellami pregiati e altre rarità, capaci di soddisfare i bisogni di prestigio dell'élite dirigente, ma anche merci ordinarie venivano

spesso fornite dai mercanti lungo le vie d'acqua o di terra. I mari dell'Europa meridionale e settentrionale, i grandi fiumi e qua e là anche le strade ereditate dai tempi dei Romani, venivano utilizzati come arterie commerciali.

Il mercante dell'alto Medioevo è un personaggio radicalmente diverso dal mercante del Medioevo sviluppato e tardo. In questo senso sono paradigmatici i commercianti che operavano nell'Europa settentrionale nell'età dei Vichinghi. Il Vichingo è guerriero, conquistatore, predatore, navigatore ardito e colonizzatore. Gli abitanti della Francia e dell'Inghilterra, dell'antica Rus' e del Mediterraneo patirono gli attacchi dei Vichinghi provenienti dalla Scandinavia. Là dove comparivano i loro drappelli, bruciavano i villaggi e le città, cadevano in rovina i monasteri, soccombevano uomini e bestiame. I Vichinghi s'impadronivano di ricchi bottini, compresi i tesori delle chiese e gli schiavi. In Europa s'innalzavano preghiere a Dio per la protezione dagli assalti normanni. Ma non si deve dimenticare che le spedizioni vichinghe erano strettamente legate al commercio. Non di rado il viaggio di un Norvegese o di uno Svedese nel paese limitrofo rappresentava una specie d'impresa mista.

Egli portava con sé merci - i prodotti della caccia o dell'artigianato - e le scambiava con le cose necessarie. Tra i numerosi reperti dell'età vichinga gli archeologi hanno trovato, oltre alle armi, bilance con pesi di cui si servivano i navigatori scandinavi, e certo non tutti i numerosi tesori di monete d'argento e d'oro ritrovati nel Nord, erano il risultato di rapine - una parte del denaro proveniva dal pacifico scambio mercantile. Ma, come risulta dalle saghe islandesi, il viaggio commerciale dello Scandinavo si concludeva spesso con il suo assalto contro gli abitanti locali e quello che egli non scambiava, lo strappava loro con la forza. Commercio e rapina andavano di pari passo.

Ma anche i mercanti del primo periodo medievale non coinvolti nel brigantaggio, non potevano essere del tutto privi di bellicosità.

Essi dovevano recarsi con le loro carovane in paesi lontani, peregrinare tra genti e popoli stranieri, imbattendosi in molti pericoli di diverso genere, dai predoni ai signori locali, assai simili ai briganti, che si davano da fare per mettere le mani sulle loro ricchezze, o pressandoli con dazi o semplicemente togliendo loro mercanzie e guadagni. I mercanti soffrivano per le burrasche del mare e per le afflizioni dei transiti di terra a causa dell'impraticabilità delle strade. Il profitto delle merci rare poteva essere

assai elevato, ma non minore era anche il rischio ad esso collegato. Nel colloquium dello scrittore ecclesiastico e abbate inglese Aelfric (inizio dell'XI secolo), nel quale sono caratterizzate le varie professioni, oltre al monaco, all'agricoltore, al pastore, al tessitore, al salinatore, al pescatore, al cacciatore, al fabbro, è citato anche il mercante. Sulle sue labbra sono poste le parole: «Sono utile al re, al nobile, al ricco e a tutto il popolo. Salgo sulla nave con le mie merci e navigo fino ai paesi d'oltremare, vendo la mercanzia e acquisto le cose pregiate che non si trovano qui nel nostro paese. Le trasporto con grande rischio e faccio talvolta naufragio, perdendo ogni avere e salvando a stento la vita». Il mercante porta vesti e tessuti costosi, pietre preziose e oro, vino e olio, avorio, ferro e altri metalli, vetro e una gran quantità di altre cose. L'interlocutore gli chiede: «Vendi queste merci al prezzo al quale le hai comprate?»

«No. Che cosa altrimenti mi darebbe la mia fatica? Vendo più caro di quanto ho comprato proprio allo scopo di trarne un profitto e mantenere così moglie e figli».

Ciò nondimeno, nella valutazione di Aelfric, per la società è più importante il lavoro dell'aratore che sfama tutti. Il «pensiero economico» dell'alto Medioevo non usciva dall'orizzonte tracciato dall'economia naturale. Esattamente allo stesso modo i teorici della società feudale in formazione, rappresentandola in guisa di un sistema trinominale con a capo il monarca, menzionavano soltanto il clero («coloro che pregano»), i cavalieri («coloro che combattono») e i contadini («coloro che arano la terra»). La popolazione urbana, gli artigiani e i mercanti sfuggono alla loro attenzione. Non perché, s'intende, il loro ruolo fosse affatto insignificante, ma perché nella società dei secoli XI-XII, nella quale predominava la tradizione, i vecchi schemi concettuali conservavano fino a tal punto il loro antico vigore da poter ignorare la viva varietà della realtà concreta. Se per il funzionamento dell'organismo sociale il lavoro dell'agricoltore è altrettanto necessario delle preghiere dei monaci e dei chierici, e delle gesta belliche dei guerrieri, le occupazioni urbane, in particolare il commercio, restano dubbie e circospette dal punto di vista dell'etica dominante. La sfiducia dei contadini e la boria sprezzante dei nobili verso il mercante trovavano sul piano ideologico un parallelo e una motivazione nell'insegnamento della Chiesa.

L'atteggiamento della società verso il mercante era estremamente contraddittorio. Da un lato era difficile farne a meno. Le istruzioni date dal

padre al figlio nello Speculum regale, che descrive i diversi ceti e categorie sociali della Norvegia dal punto di vista di un Norvegese istruito del primo terzo del XIII secolo, iniziano con la caratterizzazione dell'attività del mercante. «L'uomo che si propone di diventare mercante - dice il padre - espone la sua vita a molti pericoli, sia sul mare sia in terre pagane e tra popoli stranieri. Egli deve perciò attenersi costantemente alla prudenza là dove si trova. Sul mare è necessario saper prendere decisioni immediate ed essere dotati di grande coraggio. Quando invece giungi in una località commerciale o in un altro posto qualsiasi, devi mostrarti persona educata e ammodo per conquistarti la simpatia generale». Bisogna studiare con cura gli usi legati al commercio dei luoghi in cui si arriva. In particolare è importante conoscere bene il diritto commerciale. Per conseguire successi nel proprio commercio il mercante deve conoscere le lingue, innanzi tutto il latino e il francese perché sono le più diffuse. Al mercante-navigatore occorre sapersi orientare nella disposizione degli astri e nell'avvicendamento del tempo nelle ventiquattr'ore nonché discernere i punti cardinali. «Non lasciar passare nemmeno un giorno senza apprendere qualcosa di utile per te e se davvero vuoi acquistare la reputazione di saggio devi imparare continuamente». Il mercante è tenuto allo spirito di pace e alla riservatezza, «ma, se le circostanze ti costringono allo scontro con l'avversario, non aver fretta di abbandonare il luogo; dopo aver valutato con attenzione tutto, agisci a colpo sicuro». Una particolare cautela va manifestata nella scelta dei soci nel commercio. «Una parte del profitto deve essere sempre devoluta a Dio onnipotente e alla Santa Vergine Maria nonché ai santi ai quali tu sei solito rivolgerti per aiuto».

Osservando tutti questi consigli ci si può arricchire. L'autore dello Speculum regale, nel riconoscere il grande rischio al quale è collegato il commercio d'oltremare, raccomanda al giovane mercante: «Allorché vedrai che come risultato dei viaggi commerciali la tua ricchezza è davvero aumentata in maniera consistente, la cosa migliore sarà sottrarre agli affari due terzi del capitale e investirli in un solido possesso terriero, poiché questo genere di bene sembra il più sicuro sia per il proprietario sia per i suoi posteri».

La cosa curiosa è che un simile consiglio venga dato in Norvegia, un paese dove manca lo spazio per l'agricoltura. Ma gli stessi investimenti nelle proprietà agricole dei capitali creati con le attività mercantili si riscontravano anche nei paesi del continente europeo, dalla Germania

all'Italia. Le occupazioni commerciali sono importanti, ma i pericoli d'ogni genere che le insidiano e il rischio sociale ed economico della professione spingono i mercanti a ritornare alla più garantita sfera della proprietà terriera.

D'altro lato il prestigio sociale dei mercanti è assai modesto. Il ricco desta invidia e malevolenza, la sua onestà e coscienziosità ispirano seri dubbi. In generale il mercante restava, a detta di uno storico contemporaneo, un «paria» della società medievale nella fase iniziale del suo sviluppo. In che cosa propriamente consiste la giustificazione del suo profitto? Egli acquista la merce a un prezzo e la rivende a uno più alto. Qui si celano le possibilità dell'inganno e dell'ingiusto lucro; i teologi ricordavano volentieri le parole: «il mestiere del mercante non è grato a Dio». Poiché, secondo i padri della Chiesa, è difficile che nei rapporti di compravendita non s'insinui il peccato. Negli elenchi delle professioni, qualificate «disoneste», «impure» - queste liste venivano stese dai teologi - quasi sempre figurava il commercio. Nel respingere il mondo terreno, nello svalutarlo dinanzi al mondo celeste, il clero non poteva non condannare il commercio, occupazione che perseguiva l'obiettivo del profitto.

Questa fu la posizione della Chiesa almeno fino a che non le toccò di prendere in considerazione, in misura maggiore di prima, le mutate condizioni della vita reale. Tale cambiamento divenne sensibile nel XIII secolo. Non è indicativo il fatto che nei suoi sforzi d'imporre e rafforzare la propria dottrina etico-religiosa la Chiesa si trovò ora costretta a trasferire il centro di gravità dalla campagna alla città? I nuovi Ordini mendicanti dei Francescani e dei Domenicani avevano le loro basi soprattutto nelle città e la loro predicazione, che non ignorava affatto gli altri ceti sociali, era rivolta in primo luogo agli strati urbani. Poiché, secondo la definizione di un rappresentante della Chiesa, è in città che si concentra la massa della popolazione, ad essa tendono anche gli abitanti della campagna ed è in essa - è questa la cosa principale - che alligna di preferenza il terreno nutritivo dell'eresia che qui va sradicata. Ma anche in questo periodo l'atteggiamento verso la professione del mercante restava sommamente contraddittorio. Pur riconoscendo l'importanza del commercio per l'esistenza del corpo sociale, pur assicurandogli di tanto in tanto protezione e traendone profitto, la Chiesa nello stesso tempo conservava nei suoi confronti tutti i suoi pregiudizi. «Il commercio ha in sé qualcosa di vergognoso», scriveva Tommaso d'Aquino che ne riconosceva in pieno la necessità per la società.

Questa contraddittorietà della posizione del mercante medievale è messa perfettamente in luce nella predicazione dei frati mendicanti.

Non si dimentichi che il fondatore dell'ordine dei Francescani proveniva da una famiglia di ricchi mercanti-drappieri. Pervaso dalle idee della povertà evangelica, Francesco d'Assisi rigettò il patrimonio e ruppe con la famiglia, fondando una confraternita di seguaci, trasformatasi presto in ordine monastico. Dinanzi al crescente scontento del popolo per le ricchezze della Chiesa, della nobiltà e dei ceti alti urbani - scontento che generava le eresie la Chiesa trovò opportuno prendere sotto la sua protezione i frati mendicanti e incorporare il movimento nella sua struttura ufficiale.

Essa voleva che «gli ignudi seguano il Cristo ignudo» sotto la sua egida e non nell'alveo dei movimenti eretici. La predicazione dei nuovi ordini metteva i ricchi dinanzi a un acuto dilemma morale. Il regno dei cieli è destinato a coloro che hanno ripudiato i beni terreni e l'avidità, fonte delle ricchezze, è uno dei peccati mortali più gravi. I predicatori non si stancavano di lanciare fulmini sulle teste dei cupidi e dei ricchi.

2

Particolare sdegno destavano quei ricchi che prestavano denaro a interesse. Ed erano i mercanti a ricorrere più spesso a questo sistema di moltiplicazione del capitale. Invece dei viaggi commerciali in terre lontane, collegati a non piccolo rischio (o accanto al commercio), molti abbienti preferivano prestare denaro a chi ne aveva bisogno. E ne avevano bisogno tutti: dai sovrani ai nobili, ai piccoli commercianti, agli artigiani e ai contadini. Gli autori cristiani avevano sempre condannato l'usura preannunciando agli usurai le pene dell'inferno nell'altro mondo. Nel 1179 la Chiesa proibì ufficialmente ai cristiani l'usura. Con tali divieti si spiega soprattutto il ruolo svolto dagli ebrei nella vita economica dell'Occidente. In quanto infedeli essi potevano occuparsi di un'attività che nella pratica era necessaria, ma veniva decisamente condannata dalla Chiesa come una professione non cristiana. Ciò nondimeno anche molti cristiani erano usurai. Nella predicazione del secolo XIII e di quelli successivi è contenuta una recisa critica sociale. Partendo dai principi dell'etica cristiana i frati bollano senza pietà coloro che se ne distaccano, e tali sono praticamente tutti: i sovrani, i cavalieri, i cittadini, i contadini e lo stesso clero, nessuno è senza

peccato. Le invettive più minacciose vengono però lanciate sulle teste degli usurai. Negli exempla, cioè nei brevi aneddoti che, inclusi nelle prediche e mutuati dal folklore o dalla letteratura del passato, contenevano un ammaestramento edificante, l'usuraio viene descritto come un mostro morale. Gli exempla sugli usurai giocano continuamente con la stessa idea: l'usuraio è nemico di Dio, della natura e dell'uomo. I frati letteralmente divoravano il denaro guadagnato ingiustamente e messo nello stesso bauletto che custodiva gli oboli delle elemosine. Durante un viaggio per mare una scimmia, arrampicatasi sull'albero della nave, dopo essersi impossessata della borsa dell'usuraio, annusa le monete e scaraventa in mare quelle che egli ha accumulato con le operazioni d'usura. Il giudizio dell'anima dell'usuraio ha luogo nel momento della sua morte e i demoni dall'aspetto terrificante trascinano la sua anima direttamente all'inferno, cacciandogli nello stesso tempo in bocca monete roventi. L'usuraio è il servo più fedele del diavolo e costui appare subito dietro la sua anima senza dare all'infelice la minima dilazione per risarcire il danno causato o farsi perdonare i peccati a furia di preghiere.

Ricordiamo le scene dei tormenti infernali inflitti agli usurai nell'Inferno dantesco. Nulla può salvare l'anima del finanziere vissuto sugli interessi se non la totale distribuzione a chi ha sfruttato in vita, della ricchezza accumulata ingiustamente. Nessuna compensazione parziale può aiutarlo.

L'usuraio è ripugnante agli occhi di Dio e dell'uomo prima di tutto perché non esiste un altro peccato che non conceda mai un po' di riposo: gli adulteri, i libertini, gli assassini, gli spergiuri, i bestemmiatori, si stancano dei loro peccati, mentre l'usuraio continua a ricevere senza interruzione il profitto. Con la sua attività egli nega il normale avvicendamento del lavoro e del riposo.

L'usura distrugge il legame tra la persona e la sua pratica, poiché anche quando l'usuraio mangia, dorme o ascolta la predica, gli interessi continuano ad aumentare. Il Signore comanda all'uomo di guadagnarsi il pane quotidiano con il sudore della fronte, mentre l'usuraio si arricchisce senza lavorare. Commerciando l'attesa del denaro, cioè il tempo, egli ruba il tempo, patrimonio di tutte le creature, e perciò chi vende la luce del giorno e la quiete della notte, non deve possedere ciò che ha venduto, vale a dire la luce e il riposo eterni.

Il peso della maledizione gravante sull'anima dell'usuraio è tale che ai funerali di uno di loro i vicini non ebbero la forza di sollevarne il corpo. I

preti rifiutavano di seppellire i profittatori nella terra consacrata e, quando issavano il cadavere dell'usuraio sull'asino, questi lo portava fuori dalla città e lo gettava su un mucchio di letame sotto la forca. Esiste un exemplum nel quale il ricco usuraio sul punto di morte tenta di persuadere la propria anima di non lasciarlo, promettendole oro e argento, ma, non essendoci riuscito, sdegnato la manda all'inferno. Gli usurai che hanno coscienza del carattere peccaminoso della propria professione, sono talvolta visitati da terribili visioni. Uno di loro, mentre giaceva a letto, si vide improvvisamente dinanzi al Giudizio Universale e udì la sentenza che lo affidava nelle mani dei diavoli. Risvegliatosi, in un attacco di follia corse fuori di casa rifiutando di pentirsi e di risarcire il danno; ed ecco apparire sul fiume una nave che procedeva veloce contro corrente senza pilota. L'usuraio gridò che la nave era piena di diavoli ed essi immediatamente lo afferrarono e lo portarono seco.

L'ira suscitata dall'usura è nei predicatori incommensurabile. Come spiegare tale foga accusatoria? Perché proprio nella predicazione era necessario ritornare senza posa all'usuraio? É dubbio che la questione si riducesse alle sole ragioni dottrinali. Si deve piuttosto supporre che l'argomentazione critica dei teologi che istruivano sulla peccaminosità dell'usura, fosse derivata, una sorta di giustificazione scientifica dell'odio che l'uditorio dei predicatori nutriva nei confronti degli usurai. É poco probabile che si possa affermare che tutte le storie sugli usurai di cui abbondano le prediche, appartengano agli autori degli exempla. Non avevano esse, sia pur parzialmente, origine nell'opinione pubblica? In alcuni exempla traspare l'ostilità degli abitanti delle città verso colui che presta a interesse. Un prete, volendo dimostrare che l'usura è un mestiere tanto vergognoso che nessuno osa riconoscervisi pubblicamente, disse durante la predica: «Voglio darvi l'assoluzione dai peccati secondo la professione e l'occupazione di ciascuno. Si alzino i fabbri». I fabbri si levarono dai banchi e ricevettero l'assoluzione. Dopo di loro l'assoluzione fu elargita anche agli altri artigiani. Infine il predicatore proclamò: «Si alzino gli usurai e riceveranno l'assoluzione». Sebbene ce ne fossero di più che nelle altre professioni, nessuno si alzò, ma tutti si nascosero e si appiattarono. Tra le risate generali gli usurai si allontanarono vergognosi. Lo smascheramento degli usurai viene spesso descritto negli exempla come un avvenimento che si pone al centro della vita cittadina, come uno scandalo pubblico. Così, nel corso di una cerimonia nuziale, a Digione nel 1240, un usuraio morì sulle

porte della chiesa. La testa gli era stata squarciata dalla borsa di pietra, caduta dall'alto, di un usuraio, la cui figura era rappresentata sul portale occidentale del tempio dove usa esserci la scena del Giudizio Universale.

L'odio per gli usurai era totale. Un cronista della prima metà del XIII secolo, Matteo da Parigi, scriveva dei Lombardi - così si chiamavano nei paesi a nord delle Alpi i banchieri e gli usurai italiani -: «I Lombardi, grandi furboni sono traditori e impostori. Divorano non solo gli uomini e gli animali domestici, ma anche i mulini, i castelli, le proprietà terriere, i prati, le macchie e i boschi. Tengono in una mano il foglio di carta e nell'altra la penna; con il loro aiuto pelano la gente del luogo e del suo argento si riempiono le borse. Ingrassano sui bisogni altrui e loro stessi sono come lupi che divorano gli uomini».

Le persecuzioni e gli eccidi degli usurai italiani in Occidente, in particolare in Francia nel corso dell'ultimo quarto del XIII secolo e nel XIV sono un fenomeno altrettanto frequente e diffuso dei pogrom ebraici, con l'unica differenza che questi ultimi venivano giustificati, oltre che con l'odio verso i ricchi usurai di fede diversa, anche con motivi religiosi. Del resto nella Cronaca di Strasburgo (fine del XIV-inizio del XV secolo) si legge: «Se i Giudei fossero poveri e i signori non fossero indebitati con loro, non li brucerebbero».

L'usura perde non solo le anime dei profittatori, ma anche quelle dei loro figli se hanno ereditato la ricchezza ingiusta e non hanno risarcito i danni causati dai padri. Un tale ebbe una visione: dal ventre di un uomo giacente tra le fiamme dell'inferno, cresce un grande albero dai cui rami pendono uomini divorati dal fuoco. Che cosa significa? Colui che sta in basso è il padre di tutte queste generazioni elevatesi mercé l'usura, mentre i discendenti soffrono perché hanno seguito le orme del padre. Un prete proclamava nella sua predica: «Non pregate per l'anima di mio padre che fu un usuraio e non volle restituire i beni accumulati con l'usura. Sia maledetta l'anima sua e soffra per l'eterno nell'inferno così da non poter mai scorgere il volto di Dio né sfuggire dalle grinfie dei demoni».

In una società gerarchica, divisa in ceti, si dava valore in primo luogo alla nobiltà dell'origine e al coraggio cavalleresco con essa collegato. Il cittadino, anche se ricco mercante, era circondato dal disprezzo dei nobili, da lui non ci si aspettava virtù cavalleresca.

Agli occhi dei cavalieri e delle dame nobili egli è pari a una canaglia, a un villano. Tuttavia i ricchi delle città, i mercanti e gli usurai cercavano di

raggiungere una posizione elevata attraverso la ricchezza. L'aneddoto, raccontato da un predicatore francese del XIII secolo, può servire da testimonianza di come i nuovi ricchi non aristocratici salivano nella stima dei circostanti. Un ragazzo coperto di tigna, giunse elemosinando in città, dove divenne noto con l'appellativo di «tignoso». Ma via via che arricchiva con le operazioni d'usura, il suo prestigio sociale mutava. Dapprima lo si chiamò Martinus scabiosus, poi domnus Martinus, quando divenne uno dei primi ricchi della città fu dominus Martinus per essere in seguito meus dominus Martinus. In francese questi titoli suonavano: maître, seigneur, Monseigneur. Nell'exemplum tale ascesa dell'usuraio lungo la scala sociale si conclude naturalmente con la sua caduta nell'inferno.

La cupidigia è il più abominevole dei vizi. «Tu puoi ricevere la croce dal papa, attraversare il mare, combattere contro i pagani, conquistare il Sacro Sepolcro e morire per la causa di Dio e persino essere sepolto nel Sacro Sepolcro - così si rivolge a un usuraio atterrito dalla sua predica il francescano tedesco Bertoldo di Ratisbona - eppure, nonostante tutta la tua santità, la tua anima è perduta». Poiché nulla può salvare l'usuraio se non il risarcimento completo, fino all'ultimo soldo, del danno da lui inferto.

L'atteggiamento della Chiesa nei confronti dell'usura restò negativo anche nei secoli successivi. Se l'arcivescovo di Firenze, Antonino, nei suoi trattati teorici faceva alcune concessioni all'attività finanziaria, che nelle città italiane dei secoli XIV e XV aveva raggiunto il suo massimo sviluppo, nelle prediche di Bernardino da Siena viene delineato un quadro impressionante della condanna dell'usuraio da parte di tutte le forze sacre e in genere dell'universo intero: «tutti i santi, i beati e gli angeli esclamano in paradiso: "nell'inferno, vada nell'inferno!"; i Cieli urlano con le loro stelle: "nel fuoco, vada nel fuoco!"; i pianeti invocano: "nel profondo dell'inferno, nel profondo dell'inferno!" e gli elementi insorti contro di lui gridano: "al supplizio, vada al supplizio!". E la casa nella quale giace il morente? l'usuraio non cessa, insieme con i muri e le travi, d'invocare contro di lui i castighi».

La predicazione e la condanna della professione degli usurai non potevano porre limiti alla loro attività, anche se essi erano costretti a ricorrere a espedienti per evitare la pubblica ignominia.

Ma, d'altra parte, sarebbe profondamente sbagliato immaginare che queste accuse non avessero alcuna importanza - la loro influenza era principalmente psicologico-sociale. La coscienza della contraddizione tra la

lucrosa prassi economica e la sua valutazione morale estremamente bassa non poteva non costituire una fonte di sdoppiamento del mondo spirituale dell'usuraio, almeno finché rimaneva forte la sua religiosità.

L'etica dell'accumulazione non entrava in conflitto solo con la dottrina religiosa. Essa risultava in netta contraddizione anche con gli orientamenti fondamentali dell'aristocrazia. Per quest'ultima il disporre palesemente e con ostentazione delle ricchezze, la loro pubblica dissipazione, costituiva una virtù. Le spese, che non consideravano gli introiti reali, erano il segno di nobiltà e generosità. Mentre il mercante non può non essere parsimonioso ed economo, egli deve accumulare il denaro e spendere assennatamente le sue risorse sperando nel profitto. Alla metà del XIV secolo in Inghilterra fu composto un poema anonimo, Una nuova breve disputa tra l'Accumulatore e il Dissipatore. Il primo incarna il mercante, il giurista; il secondo è la personificazione del cavaliere, dell'aristocratico. L'Accumulatore che gioisce nella contemplazione delle ricchezze accumulate, fa gli elogi di chi spende poco. Lui stesso sa vivere parcamente e fare affari. La stravagante sconsideratezza dello Scialacquatore che si manifesta nel vestire, nel mangiare e nel bere, suscita in lui incomprensione e indignazione. La lista dei piatti serviti al banchetto in casa dello Scialacquatore, è una specie di trattato culinario. Le persone, che senza avere un soldo in tasca, acquistano ciò nonostante pellicce rare, tessuti preziosi e altri costosi oggetti di lusso, ispirano all'Accaparratore diffidenza e avversione. Egli rimprovera il Fannullone di non badare alla coltivazione delle terre e di svendere gli strumenti di lavoro per pagarsi le avventure militari e gli svaghi di caccia. La crapula e l'ubriachezza sono la causa della dissipazione delle eredità fondiarie. Inutilmente egli invita lo Scialacquatore a limitare le spese, a stare attento al fallimento e ad avvezzare i suoi familiari al lavoro. L'interpretazione dell'Accaparratore è: nella dissipazione delle ricchezze è la «boria» a muovere lo Scialacquatore.

Dal canto suo, costui rivolge all'Accumulatore il rimprovero che i tesori da lui raccolti non sono utili a nessuno. «Che ne viene da queste ricchezze se non le si spende? Una parte arrugginisce, un'altra imputridisce oppure diventa preda dei ratti». Egli esorta l'Accaparratore nel nome di Cristo a smetterla di riempire bauli e a cedere ai poveri una parte del suo argento. Il Dissipatore insiste sulla vanità delle ricchezze e parla del male che possono causare: quanto più un uomo è agiato tanto più è vile. Non è preferibile una vita breve, ma felice?

La disputa tra l'Accaparratore e il Dissipatore, portata al giudizio del re d'Inghilterra, rimane irrisolta. Certo, lo Scialacquatore e l'Accumulatore sono non tanto dei tipi socialmente definiti, quanto personificazioni di diversi principi di vita e di sistemi contrapposti di valori. Ma non c'è dubbio da quale parte in questa lite vada cercato il mercante.

3

Come è già stato detto gli autori ecclesiastici dei secoli XI e XII, nel caratterizzare la società, ricorrevano allo schema trifunzionale «oranti-guerrieri-aratori». Tuttavia, nel secolo XIII, questo schema arcaizzante era già entrato in palese contraddizione con la realtà sociale. Nella predicazione dei frati mendicanti ci si imbatte nel riconoscimento della varietà professionale e di ceto della popolazione. La rinuncia alla precedente comprensione della struttura sociale era legata innanzi tutto all'ascesa della popolazione urbana e, in particolare, del suo strato mercantile. Il tentativo più interessante e più consistente d'intendere in modo nuovo la complessità e la multiformità del sistema sociale appartiene al summenzionato Bertoldo di Ratisbona.

Egli vede gli ordini e i ceti come una specie di analogia della gerarchia celeste dalla quale l'organizzazione sociale terrena riceve giustificazione e fondamento. Ai nove cori angelici descritti un tempo dallo Pseudo-Dionigi, corrispondono nove ordini comprendenti gli individui che svolgono i vari servizi. Come i cori inferiori degli angeli servono quelli superiori, così gli ordini inferiori degli uomini sono sottomessi a quelli superiori. Se nella gerarchia angelica tre cori sono i superiori, esattamente nello stesso modo tre ordini di uomini s'innalzano al di sopra di tutti gli altri, poiché lo stesso Creatore li ha scelti affinché tutti gli altri li ubbidiscano. Questi tre ordini sono i sacerdoti con a capo il papa, i monaci e i giudici laici, comprendendo l'imperatore, i re, i duchi, i conti e tutti i signori secolari. I primi due hanno cura delle anime dei cristiani, il terzo del loro benessere terreno, difendendo anche le vedove e gli orfani.

Quali sono gli altri sei ordini i cui rappresentanti debbono adempiere ai propri uffici e servire fedelmente quelli superiori?

Rileviamo innanzi tutto che nel caratterizzarli il predicatore rinuncia a vederli gerarchicamente; essi vengono come posti l'uno a fianco dell'altro, schierati «orizzontalmente». La gerarchia che conserva il suo significato per

il mondo celeste, perde ai suoi occhi ogni senso per il mondo umano quale nella predica risulta essere l'universo cittadino. Il primo di questi sei ordini o «cori» è costituito da tutti coloro che fabbricano vesti e scarpe. Gli artigiani che lavorano con strumenti di ferro (gioiellieri, coniatori di monete, fabbri, falegnami, muratori) formano il secondo «coro». Il terzo «coro» sono i mercanti. Essi portano le merci da un regno all'altro, solcano i mari, fanno venire una cosa dall'Ungheria, un'altra dalla Francia. Il quarto «coro» (e quarta funzione) è costituito dai venditori di cibi e bevande che riforniscono la popolazione delle provviste necessarie. Il quinto «coro» sono i contadini. Il sesto i medici. Questi i nove «cori». Ed esattamente come il decimo coro degli angeli si è staccato da Dio per abbandonarsi a Satana, così il decimo «coro» degli uomini comprende i mimi e gli attori, tutta la vita dei quali è indirizzata al male e predestina le loro anime alla perdizione. Non è difficile convincersi che Bertoldo rileva la varietà delle occupazioni prevalentemente nelle città, individuando diverse categorie professionali: artigiani, grandi mercanti, piccoli commercianti. Il predicatore tedesco si rivolge a tutte le categorie di cittadini nonché ai contadini, esortandoli a lavorare e servire onestamente e senza inganno. La separazione dei grandi mercanti, che svolgono il commercio sulle lunghe distanze, dai piccoli commercianti è un tratto imprescindibile della città medievale. Sono le professioni urbane al centro dell'attenzione di Bertoldo ed egli, pur scagliando incessantemente maledizioni contro gli «avidi» e i ricchi, giustifica però pienamente l'esistenza del commercio e dei mercanti - essi sono necessari al funzionamento del tutto e le loro occupazioni sono interpretate come una vocazione predeterminata dal Creatore, esattamente come quella dell'agricoltore, del giudice o del monaco. Un commercio onesto: questo è l'ideale di Bertoldo di Ratisbona così come degli altri predicatori del XIII secolo.

L'orientamento del pensiero «sociologico» di questo frate francescano verso la popolazione urbana emerge non solo nella sua descrizione della struttura sociale. Altrettanto interessante è la sua interpretazione della parabola evangelica dei «talenti» affidati dal Signore ai suoi servi. In questa predica si può vedere come la vita spinga il predicatore a immettere un nuovo contenuto nella forma tradizionale di esegesi di un testo sacro. Che cosa sono queste «libbre» o «talenti» che sono stati donati dal Creatore all'uomo? La prima «libbra» è la «nostra persona» che il Signore ha creato a sua immagine e somiglianza e ha nobilitato concedendole il libero arbitrio.

La seconda «libbra» è il «tuo servizio (mansione) al quale ti ha predestinato Dio che a ogni uomo ha donato il proprio servizio». La società consiste di uomini i quali svolgono le funzioni sociali loro assegnate e ogni compito, grande o piccolo che sia, è importante e necessario per l'esistenza del tutto. Si noti che, mentre il vecchio schema trifunzionale presumeva degli «ordini» anonimi e intesi nel senso collettivo di massa, Bertoldo di Ratisbona si riferiva a degli individui che svolgono determinati servizi. Il punto di partenza dei suoi ragionamenti è la persona, non il ceto. Le funzioni sono distribuite con saggezza, secondo la volontà del Signore, e nessuno può abbandonare il proprio servizio e passare da un ordine sociale a un altro. Ma esistono delle occupazioni che non sono una «mansione» cioè una chiamata stabilita da Dio; esse sono l'usura, l'incetta, l'inganno e il furto. A questo punto Bertoldo vitupera i commercianti che spacciano l'acqua per il vino, vendono «aria invece di pane», contraffanno la birra e la cera e usano falsi pesi e misure. E così, se il primo dono di Dio all'uomo è la sua persona, il secondo non è altro che la funzione sociale dell'individuo, la sua vocazione di ceto e professionale. Nella concezione di Bertoldo la persona rappresenta la personalità socialmente definita, le sue qualità sono coordinate in modo strettissimo con la sua appartenenza a una classe, un ceto, un gruppo sociale. Invece degli appelli alla passività ascetica e al ritiro dal mondo il predicatore francescano insiste sulla necessità di un'attività socialmente utile come base dell'esistenza della società.

La terza «libbra» o «talento» affidato da Dio all'uomo, è il tempo assegnatogli per la vita e Dio vuole sapere come lo spendiamo. Il tempo ci è donato per le fatiche e non bisogna consumarlo invano. Si deve rispondere del tempo che trascorre inutilmente. Bisogna sfruttare il tempo per salvarsi e non per moltiplicare i tormenti in questo mondo.

Il quarto «talento» concesso da Dio sono i beni terreni. É necessario usufruirne con senno e amministrarli rettamente. La proprietà è ciò che si acquista in modo legittimo, con il lavoro onesto. I fulmini scagliati da Bertoldo sulle teste degli «avidi», dei «ladri» e dei «truffatori», sono provocati non dalla diseguale distribuzione della proprietà, ma dal suo cattivo uso. Poiché il Signore ha creato quanto è sufficiente per nutrire tutti. La disuguaglianza dei beni e la presenza dei ricchi e dei poveri passano in secondo piano rispetto all'assoluta uguaglianza degli uomini dinanzi al Creatore. Tutto proviene da Lui e a Lui alla fine ritornerà. Perciò il predicatore non riconosce il pieno, assoluto, diritto di proprietà. I beni sono

affidati da Dio al possessore alla pari della sua persona, del tempo e della mansione; egli è solo l'amministratore della sua ricchezza e dovrà rispondere del suo impiego.

Il quinto dono («libbra») infine è l'amore per il prossimo che bisogna amare come se stessi. E presto si vedrà in che modo.

E così i cinque doni affidati all'uomo e costituenti i principali valori del cui uso bisogna rispondere dinanzi all'Altissimo, sono la persona, la vocazione, il tempo della vita, i beni terreni e i rapporti con gli altri uomini. E l'anima? Non è menzionata, ma in questo ragionamento del predicatore è presente in qualità di centro invisibile al quale convergono tutti gli elencati doni del Creatore.

Ma ciò che è rilevante è qualcosa d'altro: nella sequela concettuale entro la quale, nella predica, viene fissato il «servizio», esso è una qualità dell'uomo altrettanto imprescindibile della sua persona.

La persona non si riduce all'unità di anima e corpo, poiché include in sé la funzione sociale dell'uomo. E in modo del tutto logico il terzo dono del Creatore risulta il tempo della vita umana. Certo, nella predica il tempo non è secolarizzato, non si è trasformato completamente da «tempo della Chiesa» in «tempo dei mercanti»; è il tempo del Signore e dinanzi a Lui l'uomo è obbligato a rispondere di come ha speso quello assegnatogli. Il tempo della vita terrena, il tempo della salvezza, non è diventato ancora, agli occhi del predicatore, un valore autonomo terreno; è una valenza della vita ultraterrena e chiaramente si degrada quando il discorso si concentra sull'eternità. Ciò nondimeno, il fatto che nella predica Sulle cinque libbre il tempo venga immesso nella sequela dei valori centrali della vita umana, come una condizione dell'adempimento del servizio, della vocazione, è altrettanto significativo e gravido di conseguenze. Il tempo è considerato un parametro inscindibile della persona.

Evidentemente, per i predicatori che appartenevano agli Ordini mendicanti e svolgevano la loro attività in un contatto molto stretto con l'ambiente dei borghesi il tempo cominciava ad acquisire un nuovo valore e anche se essi recepivano come in precedenza questo valore nella tradizionale chiave teologica, il fatto stesso di unire la categoria del tempo della vita umana con le categorie della persona e della vocazione, era assai sintomatico. Si può supporre che l'alto apprezzamento del tempo come anche dell'appartenenza alla corporazione, naturale per i circoli mercantili-artigianali della città dell'alto Medioevo, esercitava la propria influenza

sulla predicazione, la quale trasferiva sia il tempo che la mansione e la ricchezza sul piano morale-religioso.

É indicativo che nel rivolgersi ai fedeli delle città, Bertoldo di Ratisbona non poteva più parlare della ricchezza soltanto in senso negativo come era proprio della predicazione del periodo precedente.

I beni servono a soddisfare i bisogni dell'uomo e della sua famiglia.

Certo, bisogna aiutare i poveri e i miseri, compiere buone azioni, ma senza dimenticare se stessi. Bertoldo ritorna a più riprese in varie prediche all'idea che la ricchezza è distribuita in modo diseguale; alcuni ne hanno molta, altri poca o nulla. Ma quali conclusioni pratiche derivano da questa constatazione? L'abbiente che possiede parecchie vesti è obbligato a dividerle con gli indigenti? Questa domanda la pone al predicatore uno dei suoi personaggi immaginari e sente in risposta: «Sì, ho un bel vestito e non te lo dò; ma vorrei che tu avessi non di meno e persino più di quanto ho io. L'amore per il prossimo consiste nel desiderare per lui quello che si desidera per sé. Per te agogni al regno celeste, agognalo anche per lui». Ai tempi dell'attività di Bertoldo la dottrina secondo la quale chi ha due camicie deve dividerle con i poveri, era già considerata un'eresia. Nella coscienza dei mercanti, degli abitanti delle città, la ricchezza si saldava tanto strettamente alla persona e alla sua «mansione», alla sua predestinazione che «l'amore per il prossimo» acquistava un carattere di gran lunga più anemico e inerte di prima.

Si può forse mettere in dubbio che in questa rivalutazione dei valori cristiani si manifesta la sotterranea influenza della nuova etica del lavoro e della proprietà, formatasi nella città? Gli ideali del predicatore, la cui attività si svolgeva prevalentemente nell'ambiente urbano, si distinguono radicalmente dai tradizionali ideali monastici. Nella predica sui «talenti» siamo di fronte ad un'indiscutibile contraddizione, ad una specie di rapporto teso tra la tradizionale visione teocentrica del mondo e la visione del mondo gradualmente formatasi nella coscienza sociale dei borghesi, al centro della quale sta l'uomo con le sue aspirazioni e i suoi interessi terreni. Il nuovo quadro del mondo, che sta nascendo, non nega affatto il ruolo del Creatore e in questo senso è anch'esso teologico, ma include già in sé potenzialità nuove. Bertoldo di Ratisbona non poteva non percepire gli impulsi provenienti dall'ambiente dei borghesi, dei mercanti. Qui non è superfluo ricordare che le città della Germania meridionale dove si svolgeva la sua

attività di predicatore (Augusta, Ratisbona e altre) nel XIII secolo erano grossi centri commerciali con un ricco ceto mercantile.

In questo periodo il cristianesimo, secondo l'espressione di un medievista contemporaneo, da «religione degli ecclesiastici» diventa «religione delle masse». Restando teologo e predicatore, Bertoldo di Ratisbona si atteneva rigorosamente al senso del cristianesimo medievale. Ma questo stesso senso, impercettibilmente per i contemporanei, mutava, si spostavano gli accenti e nei «vecchi otri» cominciava ad affluire «nuovo vino». Queste modificazioni si fanno più sensibili nel XIV secolo, ma i loro presupposti e presagi si possono rinvenire già nel predicatore tedesco della metà del XIII secolo. Le idee da lui sviluppate davano una formulazione etico-religiosa alle speranze e alle aspirazioni degli uomini che non erano ancora pronti a esprimerle in modo autonomo. Il fatto che queste esigenze trovavano nei suoi discorsi un fondamento teologico, imprimeva loro particolare forza e significanza. Le preoccupazioni terrene e gli interessi materiali ricevevano una sanzione superiore, erano elevati al rango di adempimento di prescrizioni divine. La persona umana, che cominciava a prendere coscienza di sé, percepiva se stessa, la sua vocazione sociale e professionale, la sua proprietà e il suo tempo come doni di Dio, come «libbre», «talenti» che bisognava restituire al Creatore conservati e moltiplicati. La persona non poteva ancora trovare fondamenti in sé, ma nella sua sottomissione al Creatore si celava la fonte della sua persuasione che i valori che essa possedeva, erano assoluti. Difendendoli l'individuo prendeva parte personale, diretta alla lotta universale tra il Bene supremo e il Male metafisico.

Sia con la loro predicazione, sia nei manuali per confessori e nelle summae teologiche, i teologi, i frati degli Ordini mendicanti contribuirono non poco alla giustificazione etico-religiosa del commercio e dei mercanti.

4

Il XIII secolo e il primo terzo del XIV sono il periodo della fioritura del ceto commerciale. In molte città dell'Europa il vertice mercantile, che concentrava nelle sue mani enormi ricchezze, forma lo strato dirigente delle città, il patriziato, che esercita un'influenza decisiva sul governo cittadino. Pur costituendo una componente insignificante della popolazione urbana, questi mercanti e imprenditori detengono tutto il potere nella città. Essi

riempiono i consigli cittadini, svolgono una politica tributaria a loro vantaggio, controllano la giustizia e la legislazione locale. Da loro dipendono masse di operai salariati, servi, piccoli artigiani e commercianti. A Firenze questa oligarchia porta l'espressivo nome di «popolo grasso» al quale si contrappone il «popolo minuto». Secondo un cronista italiano il «popolo» (populus) è «la parte della popolazione che vive di compravendita»; chi, invece, «vive con il lavoro delle sue mani», egli non lo considera «popolo». Un cronista tedesco nel fare il racconto della rivolta di Magonza, definisce questa plebe «massa appestata» (pestilens multitudo), «turba pericolosa».

La nobiltà del cavaliere poggiava innanzi tutto sulla sua origine.

In determinati casi anche il mercante poteva appellarsi ai suoi operosi e fortunati antenati o genitori (tra i mercanti c'era anche gente di estrazione aristocratica), ma in generale egli doveva contare sulla propria intraprendenza. Il commerciante di Lubecca, Bertold Ruzenberg, non senza orgoglio scriveva nel suo testamento (1364) di non aver ereditato nulla dai genitori e di essersi procacciato tutte le ricchezze che aveva con un intenso lavoro.

Naturalmente nello spirito dell'epoca il mercante fortunato era incline a spiegare l'incremento dei suoi redditi con la benevolenza di Dio. Non l'origine, ma le capacità e il loro intelligente uso costituivano la principale virtù del mercante. Il mercante è un self-made man.

Ma che cosa rappresenta questo nuovo ricco intrufolatosi tra i patrizi? É ben noto che lo sfruttamento dei contadini da parte dei proprietari terrieri nobili poteva essere estremamente duro e che i signori spesso consideravano i loro soggetti con malcelato disprezzo e persino con odio, negando loro ogni dignità umana. Tuttavia, nella natura dei rapporti feudali entrava il momento personale; erano rapporti interpersonali, non impersonali e non anonimi. I rapporti tra i ricchi che operavano nel commercio e nell'industria, e i piccoli produttori da loro dipendenti erano organizzati secondo il medesimo modello feudale? A questa domanda bisogna rispondere di no.

La piccola gente, gli artigiani, la plebe, gli elementi pre-proletari della città medievale erano sottoposti a uno sfruttamento sfrontato e sfrenato. Se nella sfera agraria la struttura stessa dei rapporti signorili presumeva una certa patriarcalità, nell'ambito della città medievale la caccia al denaro sonante la escludeva.

Soffermiamoci, a questo proposito, su una sola figura, del resto sufficientemente caratteristica, sul drappiere fiammingo Jehan Boinebroke, morto intorno al 1286. Non c'era mezzo al quale non ricorresse per aumentare i suoi proventi questo patrizio di Douai. I piccoli artigiani e i lavoratori che egli sfruttava senza pietà, erano, ai suoi occhi, esclusivamente strumenti per ricavare profitto.

Spogliandoli e mandandoli in rovina Boinebroke li umiliava in tutti i modi, li oltraggiava e li sbeffeggiava, non riconoscendo loro nessun valore umano e sfruttandone la totale dipendenza da lui. Lo studioso dell'archivio di Boinebroke lo descrive: era un uomo di denaro, che aspirava solo all'arricchimento come unico scopo della sua vita; a questo obiettivo erano subordinati tutti i suoi pensieri, le sue parole e le sue azioni. L'amoralità e il cinismo dei mezzi ai quali ricorreva, fino alla frode, al furto e al ricatto, non lo preoccupavano assolutamente. Il principio cui si atteneva: non pagare i debiti e appropriarsi di ciò che non gli apparteneva. Le persone e le circostanze non lo interessavano. Boinebroke si comportava come uno sfrenato tiranno, come un «vero bandito industriale», conclude lo studioso sottolineando che in questa sua valutazione non c'è alcuna esagerazione. Ciò nondimeno, questo drappiere non poteva non rendersi conto che alla sua anima era predestinato nell'altro mondo il castigo e, seguendo le clausole del suo testamento, i suoi eredi risarcirono coloro che egli aveva derubato in vita.

Non generalizzeremo oltre misura, ma a giudicare dagli scoppi di odio che scossero le città dell'Europa occidentale nel corso dei secoli XIII e XIV, Boinebroke non rappresentava un'eccezione. Un profittatore altrettanto smoderato fu anche Bertran Mornewech, un povero arricchitosi con rapidità vertiginosa che divenne membro del Consiglio di Lubecca. Egli morì nello stesso anno di Boinebroke e la sua vedova si ritrovò creditrice di molte famiglie ricche.

Un'eccezione fu piuttosto Godrich von Finchale, un mercante vissuto alla svolta dei secoli XI e XII; eccezione, s'intende, non nel senso che da minuto mercante divenne in breve tempo un grande commerciante che scorazzava ovunque per il Baltico e lucrava grandi proventi con la rivendita di merci rare, ma nel senso che questo nuovo ricco, dopo aver fatto fortuna, alla fine rinunciò al fruttuoso commercio, ritirandosi a vita religiosa per la salvezza della sua anima e, dopo la morte, fu proclamato santo. Del resto, neanch'egli è un'eccezione.

Un secolo dopo fu dichiarato santo il mercante Omobono da Cremona, che si occupò di commercio fino alla fine dei suoi giorni, ma divenne santo grazie al suo testamento. Nel 1360 il mercante senese Giovanni Colombini, abbandonati gli affari, fondò l'Ordine mendicante dei Gesuati. Qui sovviene involontariamente un personaggio della prima novella del primo giorno del Decamerone, ser Ciappelletto da Prato, noto spergiuro e bestemmiatore, il quale sul letto di morte, con l'aiuto di una falsa confessione, trasse in inganno il frate. Così che dopo la scomparsa lo proclamarono santo.

Non si dovrebbe, tuttavia, perdere di vista il fatto che Ciappelletto prima di morire si caricò l'anima di un altro peccato in più, per senso di solidarietà con gli usurai fiorentini...

Gli «uomini nuovi» fattisi avanti nell'attività commerciale e finanziaria, si distinguevano per l'energia, lo spirito d'iniziativa, la prontezza, ma anche la sfrontatezza, l'egoismo, l'atteggiamento disinvolto nei confronti di tutte le norme patriarcali del tempo. Il possesso della sola ricchezza mobiliare non assicurava però ancora stima e prestigio nella società feudale. Ecco un caso caratteristico per intendere il disprezzo con il quale i nobili trattavano il vertice agiato urbano. Quando in una città tedesca un membro del Consiglio cittadino si permise delle osservazioni critiche nei confronti di un cavaliere influente, costui esclamò: «Anche se il padrone e i porci si trovano sotto lo stesso tetto, continuano a non aver nulla in comune». Come quando un borghese di Ravensburg cercò in una lettera di «dare del tu» a un cavaliere allo stesso modo di come il cavaliere faceva con lui, costui lo mise al suo posto ricordandogli la propria antica nobiltà, mentre il suo corrispondente non era altro che un «borghese» e un mercante. Andasse pure in birreria e s'informasse sui carichi in arrivo da Alessandria e Barcellona, ma non si mettesse a provare la sua origine! In Italia il confine tra la nobiltà e il patriziato era se non caduto, almeno eroso, mentre in Germania non lo era ancora.

É comprensibile, perciò, che il patriziato urbano aspirasse ad attenuare le barriere di ceto che lo separavano dall'aristocrazia. A una parte dei mercanti la strada «verso l'alto» veniva aperta dall'acquisto di vaste proprietà terriere e dai matrimoni misti cui ricorrevano i cavalieri impoveriti, che desideravano rimettere in sesto gli affari attraverso il matrimonio con le figlie di mercanti abbienti. A qualche cittadino riusciva anche di acquistare la dignità cavalleresca. Caratteristica dei mercanti-patrizi è l'aspirazione a vivere nel lusso. Per elevare il proprio prestigio e

fare impressione sulla società, essi si costruiscono case di pietra e palazzi cinti da torri. Gli edifici tardo-gotici del patriziato della Germania meridionale e i palazzi rinascimentali dei mercanti italiani avrebbero potuto suscitare l'invidia dell'aristocrazia. Alle finestre delle case patrizie compaiono i vetri, le stanze sono riccamente arredate, le pareti vengono ornate di arazzi. Seguendo l'esempio della nobiltà i mercanti si danno alla caccia, lo «sport dei nobili».

Con l'aristocrazia essi rivaleggiano nelle vesti e negli ornamenti nonché nelle cerimonie funebri che allestiscono con la massima pompa.

Sui loro sepolcri vengono innalzati lussuosi monumenti; il patriziato si affretta a immortalare la sua gloria. Alcuni cadono nell'eccentricità. In un inventario, risalente al 1415, di spese per il matrimonio di un patrizio di Pistoia sono dettagliatamente specificati i suoi esborsi che comprendevano il pagamento di un seguito di otto paggi a cavallo, l'acquisto di sei abiti con guarnizioni di pelliccia e argento per la fidanzata, bauli, gemme, biancheria da letto ecc' - per tutto questo fu pagata un'intera fortuna: quasi seicento fiorini.

Del vertice mercantile e imprenditoriale deve tener conto anche il potere monarchico che ha bisogno del suo appoggio finanziario e politico. Alcuni dei mercanti di maggiore successo sono vicini alla corte. Il banchiere Jacques Coeur, «il primo magnate finanziario d'Europa» (circa 1395-1456), che ha investito i suoi capitali in tutte le possibili imprese di lucro e ha interessi nell'Europa intera, diventa tesoriere e ministro del re di Francia, Carlo VII, partecipando all'attuazione delle riforme dello Stato nonché alla politica militare e diplomatica francese. L'ascesa e il tracollo senza precedenti di Coeur, che dopo essere caduto in disgrazia dovette fuggire dalla Francia e morire in esilio, produssero un'impressione indelebile sui contemporanei sollevando dopo la morte di questo mercante reale il dubbio di François Villon circa il posto riservato nell'aldilà all'anima di Coeur.

La vita di Jacques Coeur è piena d' avventure e vicissitudini. Ma lo è anche quella di un commerciante di livello incomparabilmente più modesto come Buonaccorso Pitti, un contemporaneo più anziano di lui (1354-1430). Egli prese parte attiva agli affari pubblici di Firenze e, sentendosi alla pari con la più alta aristocrazia, partecipò alle guerre e agli intrighi politici, immischiandosi nella lotta dei partiti nella sua città natale. Alla ricerca della «fortuna» Pitti si muove da Firenze a Nizza, da Avignone all'Aja e a Bruxelles, da Augusta a Zagabria, svolge incarichi diplomatici a Londra e a

Parigi, presso la corte dell'imperatore del Sacro Romano Impero, occupa alti uffici nella repubblica fiorentina. Mercante avveduto, è anche un accanito giocatore di dadi, il quale perde e vince somme di denaro che poi annota con meticolosa cura. Pitti è un avventuriero, un uomo d'affari e uno scrittore il quale ha lasciato memoria di sé in una Cronaca che scrisse riempiendola di notizie su tutti gli avvenimenti della sua vita ricca d' avventure, sui membri della sua famiglia e sui parenti prossimi e lontani, sui duelli e gli intrighi ai quali partecipava, ma anche sulle collisioni politiche di cui gli capitò di essere testimone.

In nessun altro posto in Europa il ceto mercantile raggiunse altrettanta potenza economica e politica come nelle città italiane.

In nessun altro posto uno strato tanto vasto di popolazione fu coinvolto nell'attività mercantile. Un viaggiatore passato per Venezia poco prima della Grande Peste del 1348, giunse alla conclusione: «tutta gente sono mercatanti». Dei Genovesi si diceva: «genovese, dunque mercante». Tali giudizi sono giusti nel senso che proprio il grande ceto mercantile dava il tono a tutta la vita economica, sociale e politica in queste città dell'Italia. Nelle città italiane la professione del mercante era moralmente riabilitata e Jacopo da Varazze, vescovo di Genova e autore della famosa Legenda aurea (come anche Federigo Visconti, vescovo di Pisa) paragonava il mercante a Cristo in persona: Egli arriva sulla nave della croce per dare agli uomini la possibilità di scambiare le transeunti cose terrene con quelle eterne. La ricchezza non ha più un senso negativo, poiché, come afferma Jacopo da Varazze, furono ricchi sia i patriarchi biblici che Cristo stesso.

Nel XIII secolo e più tardi non pochi furono i mercanti che intrapresero lontani e arrischiati viaggi per mare. Basta ricordare il celebre Marco Polo. Nel 1291 i fratelli genovesi Vivaldi intrapresero un viaggio nel quale, secondo le parole di un contemporaneo, «nessuno prima di loro si è arrischiato»: salpano verso Occidente oltre Gibilterra per scoprire l'India dalle favolose ricchezze, o nelle acque occidentali dell'Atlantico, o dopo aver circumnavigato l'Africa - in ogni caso non avevano né predecessori né punti d'orientamento che potessero far loro da guida. Erano l'India, la Cina, i paesi dell'Africa, il Vicino Oriente ad attrarre questi coraggiosi scopritori e viaggiatori che combinavano la caccia al lucro con la curiosità di conoscere e lo spirito d'avventura. Il mercante si trasforma facilmente in corsaro. Si rammenti la quarta novella del secondo giorno del Decamerone: dopo essere stato assaltato e rapinato, lo stesso mercante si dà alla pirateria,

ritornando a casa arricchito. I mercanti partivano armati nei viaggi di commercio, e nel 1344 a Genova fu approvata una legge che vietava loro di recarsi inermi oltre la Sicilia o Maiorca.

Il commerciante che intraprende lontane peregrinazioni in cerca di mercanzie e sottopone al rischio le sue ricchezze e la sua stessa vita, è il personaggio di molti favolelli. Nel rilevare il carattere redditizio della professione di mercante, i loro autori sottolineano nello stesso tempo le sue qualità: abilità, energia, coraggio, amore per le avventure pericolose. Secondo Il racconto dei mercanti (Le dit des Marchéants) costoro meritano ogni considerazione, poiché i loro servizi sono importanti e per la Chiesa e per il ceto cavalleresco e per la società intera. Affrontando i pericoli, essi portano merci rare, peregrinando di paese in paese e di provincia in provincia. Nei favolelli, come in altre fonti, i mercanti di regola sono contrapposti agli altri cittadini ricchi: questi conducono una vita sedentaria, mentre quelli sono gente errabonda e irrequieta. Il ricco parigino, già in età, che alla fine del XIV secolo compose un libro di istruzioni per la giovane moglie, le consiglia, nel caso che, rimasta vedova, si risposi con un mercante, di preoccuparsi delle comodità del marito poiché costui è costretto a errare sotto la pioggia, nella tempesta e sotto la neve, sperimentando tutte le avversità del cammino. Egli non dimentica neanche di rammentarle di togliere le pulci dalla stanza e dal letto...

Il mercante doveva essere pronto ad andare incontro al pericolo: esso costituiva il lato imprescindibile della sua professione e, di conseguenza, la coscienza del rischio, della minaccia non lo abbandonava mai. Il pericolo si celava nei viaggi a lunga distanza, soprattutto quelli per mare: i naufragi, gli assalti dei pirati o dei mercanti concorrenti. Il pericolo proveniva anche dalle perturbazioni del mercato. Ma il pericolo lo nascondevano anche le persone con le quali il mercante entrava in rapporti di diverso genere. É per questo che negli appunti e negli ammaestramenti usciti dalla penna dei mercanti-scrittori si pronunziano insistenti avvertimenti nei confronti delle controparti, dei concittadini, degli amici e persino dei parenti. Al mercante si raccomanda di essere continuamente all'erta. Un ricco di Prato, Francesco Datini, sul far della vecchiaia avvertiva il suo coadiutore: «Tu sei giovane, ma quando avrai la mia età e avrai avuto da fare con tanta gente con quanta ne ho avuto io, comprenderai che l'uomo rappresenta di per sé un pericolo e che è rischioso aver da fare con lui». Secondo le parole di un mercante di Kiel, egli aveva trascorso la vita nelle fatiche, nei pericoli e nelle

preoccupazioni. La formazione delle compagnie commerciali a compartecipazione al rischio, in caso di perdita, del mercante-proprietario del capitale commerciale da un lato e del mercante-navigatore dall'altro fu dovuta in misura notevole alla coscienza del pericolo incombente: il primo rischiava denaro e mercanzie, il secondo la vita e i mezzi più modesti che investiva nell'impresa: la «colleganza» (a Venezia), la «commenda» (a Genova), la «Widerlegunge» (nella Germania settentrionale).

Gradualmente, però, si verifica una modificazione del tipo dominante del grande mercante: dall'imprenditore che peregrina per terra e per mare, sottoposto a tutti i pericoli, al mercante che sta nella sua azienda e svolge gli affari soprattutto attraverso gli agenti e la corrispondenza. Questa trasformazione ebbe conseguenze di lunga portata per l'intera figura del mercante, la sua psiche e la sua cultura.

5

Finora abbiamo udito solo sulle labbra di coloro che mercanti non erano, la caratterizzazione degli uomini d'affari occupati nel commercio e nell'usura. Ed è del tutto naturale, dal momento che per un lungo periodo il saper leggere e scrivere restò privilegio, se non monopolio, del clero. A partire dal XIII secolo la situazione comincia a cambiare ovunque, dalle Fiandre all'Italia. L'attività commerciale richiedeva preparazione, compreso il possesso di un'istruzione. Il mercante analfabeta avrebbe difficilmente potuto svolgere con successo i propri affari. Nelle città, e non solo in quelle grandi, ma anche nelle relativamente piccole fanno la loro comparsa le scuole laiche; i figli dei possidenti abbienti vi imparano a leggere, scrivere e far di conto. Mentre nella scuola religiosa si studiavano i testi sacri e l'aritmetica veniva richiesta soprattutto per osservare il calendario, nella nuova scuola urbana le conoscenze si acquistavano per scopi pratici. Di conseguenza mutarono anche i metodi d'insegnamento. Nell'istruzione il centro di gravità si spostò dalle scienze classiche alle applicate. I bisogni del ceto mercantile contribuirono al passaggio dalle cifre romane alle arabe, più adatte per la contabilità commerciale, e all'introduzione dello zero. Gradualmente si forma la «mentalità aritmetica» (secondo l'espressione di uno studioso contemporaneo) - l'inclinazione e il gusto per il calcolo, per la precisione, qualità non altrettanto caratteristiche del precedente periodo del Medioevo. L'aritmetica si sviluppava non solo negli studioli degli uomini di

scienza e nelle cancellerie erariali dei re, ma anche negli uffici dei mercanti e un satirico del XIII secolo altera scherzosamente questa parola in «aerismetica», cioè «l'arte monetaria». Nel testamento di un mercante veneziano (1420) si legge: i suoi figli dovranno frequentare un corso di abaco «per imparare il commercio». Questo genere di «abachi», guide per i conti commerciali, talvolta ritmate - cosa che doveva facilitare l'apprendimento - cominciano a essere composti a partire dal XIII secolo. Il mercante e banchiere Giovanni Villani, cronista fiorentino della prima metà del XIV secolo, primo autore che abbia manifestato interesse per la statistica, contava nella sua città natale da otto a diecimila studenti i quali frequentavano sei scuole cittadine dove si studiava la matematica. A Londra si obbligava con uno speciale statuto gli apprendisti degli orefici a frequentare la scuola. Nelle scuole urbane s'insegnava il latino, ma le lettere e i documenti sovente venivano già stesi nella parlata popolare. Il più antico dei testi oggi noti in lingua italiana è il frammento di un conto commerciale da Siena (1211). Il cambiamento del carattere dell'alfabeto, il ritorno nel corso dei secoli XII e XIII dalla «minuscola carolingia» al «corsivo» fu direttamente legato allo sviluppo della corrispondenza d'affari, in particolare commerciale.

I figli degli uomini d'affari entravano volentieri nelle università. Il consiglio cittadino d'Amburgo istituì borse di studio nell'università di Rostock per i figli dei bürger. Diciotto giovani appartenenti a tre generazioni della famiglia di un consigliere di una piccola città tedesca del Nord, frequentarono l'università. Ma certo non tutti i figli dei commercianti, dopo aver ricevuto un'istruzione superiore, ritornavano alle occupazioni dei padri.

Alcuni diventavano ecclesiastici, medici, giuristi; nel 1360 il figlio di un mercante lionese di drappi ottenne il grado di dottore in diritto romano. Altri, divenendo membri dei consigli cittadini oppure borgomastri, non abbandonavano il commercio. Circa la metà dei componenti di alcuni consigli di città tedesche possedeva un'istruzione universitaria.

Notevole importanza veniva attribuita allo studio delle lingue straniere; i figli dei mercanti italiani imparavano l'inglese e il tedesco; i tedeschi della Hansa apprendevano anche il russo necessario per svolgere proficui affari a Novgorod, nonché l'estone per comunicare con i contragenti nei territori prospicienti il Baltico. Per i bisogni dei mercanti si compilavano vocabolari e frasari, compresi manuali per lo studio delle lingue orientali. Le lingue più

correnti di comunicazione internazionale erano l'italiano (nel Mediterraneo) e il tedesco medio-basso (nel Baltico).

Il libro, un tempo possesso monopolistico degli ecclesiastici, fa la sua comparsa nella casa del mercante, del ricco borghese. E anche se fino alla fine del Medioevo in questo ambiente i libri non erano largamente diffusi e restavano piuttosto degli oggetti di lusso, ciò nondimeno in Sicilia, per esempio, delle centoventitré biblioteche dei secoli XIV e XV, conosciute dagli storici, più di cento erano possedute da cittadini. Quali libri componevano la biblioteca del mercante? Innanzi tutto le vite dei santi, la Bibbia, il Salterio, ma anche le opere di Boezio, di Cicerone, dei poeti romani, la Divina Commedia e persino Boccaccio. Biblioteche solide, per il metro di allora, erano già a disposizione dei consigli cittadini della Germania.

Nel suo registro di contabilità il mercante segnava, accanto alle uscite e alle entrate, anche le notizie più diverse di avvenimenti che, a suo parere, erano degni di menzione. Il suo orizzonte si era ora allargato non solo in seguito alla frequentazione degli altri paesi e città, ma anche a causa dell'istruzione. Nello studiare i mercati europei od orientali egli veniva di concerto a conoscenza delle consuetudini e delle istituzioni dei diversi popoli ed era in grado di raffrontarli con la storia e la cultura della propria città e del proprio stato.

Sorsero anche guide pratiche dell'attività commerciale, nelle quali si elencavano le merci, le misure e i pesi, si indicavano i corsi delle monete e i dazi doganali nonché i modi d'imbrogliare le autorità che riscuotevano le imposte dai mercanti; vi si davano descrizioni delle vie commerciali, modelli di conti e calendari, e, infine, consigli per la fabbricazione di articoli di vario genere.

Non una conoscenza scolastica, astratta e sdegnosa della vita quotidiana, ma informazioni sul concreto, l'applicato e il misurabile - ecco che cosa si trova al centro dell'attenzione degli autori di queste guide per mercanti e imprenditori.

L'uomo d'affari intrattiene costantemente una vasta corrispondenza.

Egli scrive le lettere da solo o gliele compone il segretario sotto dettatura. Il saper leggere e scrivere è la prima condizione per condurre con successo gli affari. Salpando con il loro carico, le navi mercantili trasportavano solitamente anche la corrispondenza commerciale. Nell'archivio del già menzionato Francesco Datini, grandissimo mercante di

Prato (morto nel 1410) si sono conservate più di 150 mila lettere d'affari. Il fiorentino Paolo da Certaldo, che negli anni Sessanta del XIV secolo compilò una raccolta di istruzioni nella quale i consigli devoti si mescolano agli ammaestramenti di contenuto puramente pratico, attribuisce grande importanza alla corrispondenza d'affari. Non appena ricevi delle lettere, dice egli, leggile e, nel caso sia necessario, disponi senza porre indugi che si mandi un corriere se esse riguardano una compra-vendita. Ma tu non consegnare le lettere altrui che ti vengono recapitate prima di aver provveduto ai tuoi affari; possono contenere informazioni atte a recarti danno e tu non devi servire gli altri mentre badi ai tuoi affari.

In Paolo da Certaldo l'etica mercantile è espressa con grande precisione. Il denaro bisogna saperlo guadagnare, ma è ancora più importante saperlo spendere in modo giusto, assennato. Nella sua opera, secondo quanto ha osservato uno studioso, le parole chiave sono: «amante del lavoro», «operoso», «tenace», «solerte». Certaldo è convinto che la ricchezza guadagnata con i propri sforzi è preferibile a quella ereditata. Egli, come gli altri mercanti, che scrivevano nel secolo XIV, è religioso. Ma di che religiosità di tratta? L'inferno minaccia gli incauti, e poiché non si può non temere la morte, bisogna esservi costantemente pronti, cioè tenere in perfetto ordine tutti gli affari, e prima del trapasso fare i conti con Dio e con i soci. Nella coscienza di Certaldo il debito dinanzi a Dio sta perfettamente alla pari con tutti gli altri obblighi del mercante. Certo, allo sguardo di questo mercante-scrittore non sfuggono le contraddizioni tra le esigenze della vita quotidiana e gli ideali etico-religiosi, ed egli oscilla tra questi due poli, senza farne però un dramma e risolvendo implicitamente questo conflitto a favore della coscienza mercantile.

Non c'è nulla di sorprendente nel fatto che nell'ambiente dei mercanti emergano gli autori di «cronache familiari». Resta non del tutto chiaro se queste cronache nascessero sotto l'influenza delle opere storiche che spesso venivano compilate (in particolare a Firenze) anch'esse da autori di estrazione mercantile e riflettevano l'interesse degli «uomini d'affari» per l'economia, la statistica e la precisione fattuale oppure se la «grande storia» si sviluppasse parallelamente alla «piccola» storia delle famiglie dei commercianti; si è comunque in presenza di un movimento intellettuale unitario nella grande città europea, legato allo sviluppo dell'autocoscienza individuale e collettiva della parte più evoluta, agiata e attiva della sua popolazione, gli uomini d'affari.

L'essenziale è che le «cronache familiari» che contenevano annotazioni sulle nascite, i matrimoni, le morti dei componenti della famiglia, su lucrative transazioni commerciali e sulle elezioni alle cariche cittadine, comprendessero anche informazioni di carattere puramente storico. Caratteristico è il titolo di una di queste opere: Libro di Giovenco Bastari di tutti i suoi fatti, creditori, debitori e ricordanze notabili. Gli affari degli autori-mercanti spesso dipendevano direttamente dalla congiuntura politica e dalle perturbazioni che si verificavano nella città e nel paese.

Alle note del già ricordato Bonaccorso Pitti, che egli stese fino all'ultimo giorno di vita, non si addice del tutto la definizione di «cronaca familiare», poiché al centro delle sue annotazioni appare immancabilmente la sua persona. Si tratta piuttosto di un'autobiografia e l'egoistico «io» di Pitti parla di sé da ogni pagina delle sue memorie.

La personalità e i principali valori di vita del mercante italiano della fine del XIV-inizio del XV secolo emergono non meno chiaramente nei Ricordi di Giovanni di Pagolo Morelli (1371-1444), abbraccianti il periodo tra il 1393 e il 1421. Questo rampollo di tintori e di drappieri non apparteneva alle famiglie eminenti dell'oligarchia fiorentina né possedeva grandi ricchezze. Mercante di medio rango che con operosità e parsimonia aveva messo insieme un certo patrimonio, nelle sue memorie non destinate alla pubblicazione, espose in maniera sufficientemente aperta i suoi principi, i quali erano senza dubbio anche quelli di molti suoi compatrioti-confratelli di classe.

A differenza di Pitti che vive nel vortice degli avvenimenti politici di Firenze e dell'Europa e s'immischia negli intrighi più inaspettati, Morelli è un uomo estremamente cauto e prudente. Egli insegna come arricchirsi senza rischio e senza correre dietro al profitto se ciò è pericoloso. In questo senso Morelli è forse più rappresentativo del ceto mercantile tardo-medievale con la sua fedeltà al principio della «moderatezza». Il patriottismo di Morelli viene respinto in secondo piano dall'amore per la propria casa e la propria famiglia. Le sue Memorie abbondano di consigli di questo genere: cerca di nascondere al comune l'entità dei tuoi redditi per evitare di pagare le tasse e dimostra con ogni mezzo di avere solo la metà di ciò che effettivamente possiedi (sovviene qui il personaggio della novella di Franco Sacchetti, che si fingeva rovinato per non pagare le imposte); sii sempre amico di chi sta al potere e aderisci al partito più forte; non fidarti di nessuno, né dei servi, né dei parenti, né degli amici, poiché gli uomini sono

viziosi e pregni di inganni e tradimenti; quando si tratta di denaro o di un altro bene, non si trova un familiare o un amico che si preoccupi di te più di quanto possa fare tu stesso; se sei ricco accontentati di comprare gli amici col denaro dal momento che non puoi acquistarteli in altra maniera. Morelli dà consigli su come bisogna rifiutare i prestiti e le malleverie, come fare perché i parenti non stramangino e come tenere d'occhio i servi. L'usura di per sé non è, ai suoi occhi, biasimevole quanto pericolosa per la cattiva fama che può acquistare l'usuraio. La morale egoistica del profittatore cinico si staglia sotto la penna di Morelli con estrema chiarezza.

Ai suoi occhi il bene s'identifica con l'utile, la virtù non rappresenta altro che il tornaconto e il male le perdite. Lo studioso delle Memorie sottolinea il fatto che Morelli non ricorda bene quanti figli ha sua nuora, ma ne indica con precisione l'ammontare della dote.

Similmente ai mercanti dell'età moderna Morelli attribuisce grande importanza alla contabilità rigorosa. Ma nello stesso tempo egli non è disposto a ridurre il sapere alle sole esperienze pratiche. Oltre alla contabilità e alla grammatica è bene conoscere Virgilio e Boezio, Seneca e Cicerone, Aristotele e Dante, per non parlare della Sacra Scrittura. É utile viaggiare e conoscere il mondo. Questo individualista mercantile, che poneva al vertice del suo sistema di valori l'arte di arricchirsi, era contemporaneo di un vasto movimento culturale che non lo lasciava indifferente. Pur favorendo lo sviluppo delle capacità necessarie all'attività imprenditoriale, la cultura gli procura anche il piacere spirituale. In verità, Morelli trasferisce il metro del mercante anche a questa sfera della vita: «Studiando Virgilio - egli scrive potrai stare nella sua società quanto ti parrà opportuno ed egli ti insegnerà senza pretendere ricompense in denaro o in altro».

La fede di Morelli concilia Dio e la bramosia di denaro. Come egli rammenta, suo padre non perdeva nemmeno un minuto di tempo, adoperandosi sempre per meritare l'amore del Creatore e per accattivarsi nello stesso tempo l'amicizia delle persone buone, ricche e potenti. Dio aiuta i saggi ed essi si aiutano da soli.

Morelli prende il commercio fortunato per un servizio a Dio. Anche sotto questo aspetto egli non è, ancora una volta, del tutto originale. In quanti documenti d'affari che formalizzavo transazioni commerciali, troviamo invocazioni al Creatore, alla Madonna e ai santi: «Nel nome del

Signore nostro Gesù Cristo e della Santa Vergine Maria e di tutti i santi in paradiso, ci concedano Essi i beni e la salute, per mare e per terra, moltiplichino i nostri figli e le nostre ricchezze, e le nostre anime e i nostri corpi saranno salvi!». Nei libri contabili dei mercanti e delle compagnie commerciali si tenevano particolari «conti di Messer Domeneddio». Vi venivano riportate le somme che i mercanti regalavano per i poveri e gli istituti di beneficenza allo scopo di metter le proprie anime al sicuro dalle sgradevolezze dell'aldilà. Si trattava il Creatore come un membro della compagnia commerciale e la quota che gli era dovuta dipendeva dall'entità del profitto ricevuto dalla compagnia. Così, Dio era direttamente interessato a donare agli imprenditori il massimo introito! Un modo affatto razionale di indurre il Creatore a prestare ascolto alle preghiere dei mercanti e dei banchieri. Come rileva giustamente uno studioso, la pietà dei mercanti è impregnata di spirito commerciale allo stesso modo in cui la caccia ai beni terreni è da loro intesa come una faccenda divina. L'onesta conduzione degli affari commerciali non solo non ostacola, ma, al contrario, agevola la salvezza dell'anima. Tale, in ogni caso, la convinzione dell'autore di un'iscrizione sull'edificio, eretto nel XV secolo, della compagnia commerciale a Valencia: il mercante che non pecca con la lingua, osserva i giuramenti fatti al prossimo e non presta denaro a tassi d'usura «arricchirà e meriterà la vita eterna».

Sui sigilli dei mercanti inglesi erano impressi motti del tipo: «La destra del Signore mi ha innalzato», «O Dio, aiuta quest'uomo migliore!». Nei loro testamenti essi ricordano il patrimonio «che Dio ha loro concesso».

Ma ritorniamo a Giovanni di Pagolo Morelli. Come molti suoi contemporanei egli è profondamente pessimista. Gli uomini sono cattivi per natura, la vita è dura, il destino crudele e oggi più che mai. I mercanti italiani di allora vedevano il «secolo d'oro» nel tempo passato. Nella società e negli affari regnano l'inganno e la slealtà. Lo studioso delle Memorie parla di «pessimismo commerciale» di Morelli: egli conta non sul profitto e l'arricchimento, ma sulla conservazione di quanto possiede. In queste condizioni l'unico rifugio è la famiglia. La vita viene intesa da questo mercante come un dramma, come una lotta ininterrotta e spietata. Il pessimismo di Morelli è assai indicativo della percezione del mondo degli uomini del Rinascimento. In contrasto con la persistente immagine dell'ottimismo rinascimentale e della fede nell'onnipotenza dell'uomo che per la prima volta in quell'epoca avrebbe scoperto il proprio mondo

interiore e il mondo nel quale viveva, oggi si enuncia, con sempre maggiore insistenza e argomentazione, il punto di vista opposto: gli uomini del Rinascimento, che conoscevano da vicino la morte e ogni avversità, non erano affatto permeati di sentimenti di gioia né di stati d'animo festosi. La coscienza dell'instabilità e della vulnerabilità della vita umana, una visione desolata della natura dell'uomo sono naturalmente presenti in molti umanisti come in scrittori-mercanti del tipo di Giovanni Morelli.

L'«epopea mercantile» di Morelli nasce all'interno della complessa crisi economico-sociale che interessò l'Italia dalla metà del XV secolo. Sullo sfondo di questa crisi si svolge il Rinascimento italiano. Dall'utilitarismo mercantile del popolano «grasso» all'umanesimo corre una distanza enorme. Gli umanisti sono chiusi nell'universo artificiale della cultura, mentre i mercanti vivono d'interessi puramente terreni. Il mondo dei valori ideali dei primi è debolmente correlato con il mondo esclusivamente pratico-affaristico dei secondi. La cultura creata dai poeti, dagli artisti e dai pensatori, è profondamente distante dalla civiltà edificata con la partecipazione attiva degli uomini d'affari. E purtuttavia tra questi mondi tanto diversi e persino opposti un legame esisteva. Non si trattava tanto del fatto che non pochi umanisti erano coinvolti negli affari commerciali e bancari. La comprensione del mondo formulata dagli umanisti non era forse, in fondo, l'espressione sublimata e trasformata nell'arte e nella letteratura delle esigenze di quella stessa borghesia che nei suoi sfoghi intimi metteva a nudo un'indole diversa di sé, non idealizzata e utopistica, ma particolarmente terrena e prosaica? Nei quadri e nei ritratti dei maestri italiani e fiamminghi i ricchi mercanti ci appaiono uomini solennemente eleganti e pii, donatori munifici, fondatori di ospedali e mecenati delle decorazioni di chiese e di altri edifici pubblici, mentre nelle memorie personali e nelle «cronache familiari» appalesano il loro spietato egoismo e il loro atteggiamento di cinismo strumentale verso i concittadini e le controparti nelle transazioni commerciali. L'uomo d'affari del Rinascimento possedeva entrambe queste indoli. Egli combinava la cultura con il commercio, la religiosità con la razionalità, la devozione con l'amoralità. Liberando la politica dalla morale fu davvero un «machiavelliano prima di Machiavelli».

Egli cercò di riorganizzare i rapporti tra la morale e la religione in modo che la fede in Dio non fosse d'ostacolo alle sue operazioni non troppo pulite.

Questo, in verità, non sempre gli riusciva e c'erano parecchi mercanti e banchieri che la paura delle fiamme della geenna spingeva, anche se all'ultimo momento della vita, a donare le proprie ricchezze ai poveri e alla Chiesa. La «malinconia» che s'incontra tanto spesso nei trattati filosofici e nell'arte del Rinascimento, non è tristezza sentimentale, ma, come appare in particolare dalla lettura delle «cronache familiari» e dei testamenti dei mercanti, la paura, molto più dolorosa e inestinguibile, della maledizione eterna; un timore fondato sulla sfiducia nella possibilità della salvezza. Alla fine del periodo studiato la «melanconia» diventa un'espressione largamente usata per designare gli stati d'animo dominanti nelle cerchie mercantili. Gli studiosi definiscono il Rinascimento il «secolo d'oro della malinconia» e sottolineano che la parola «disperazione», adoperata abbastanza raramente nei testi del periodo precedente, diventa molto frequente nei testi del Rinascimento. La «coscienza impura» dell'uomo d'affari, i suoi timori degli alti e bassi del destino umano, esasperati dalla paura dei castighi dell'oltretomba, sono i sintomi e i compagni di viaggio dello sviluppo dell'individualismo.

Le preoccupazioni della salvezza dell'anima non costituivano, però, per i mercanti mediterranei un impedimento al loro commercio con i nemici del cristianesimo: i musulmani. Ai mercanti spagnoli e italiani non costava nulla violare il divieto di esportare armi agli Arabi e ai Turchi. Il commercio degli schiavi cristiani dava favolosi profitti e Petrarca parlava avvilito della «sporca gentaglia» di schiavi che gremiva le calli di Venezia e profanava quella stupenda città.

Questi fatti significano, forse, che la caccia al profitto non metteva il mercante e il finanziere nella difficile posizione di dissidio morale? Le molteplici condanne delle operazioni usurarie indussero le autorità di Firenze a limitare il tasso d'interesse consentito; si considerava usurario il profitto che superava il 15 o 20 per cento. Le autorità di Costanza vietarono ai cittadini di percepire sui prestiti più dell'11 per cento. I testamenti di molti uomini d'affari sollevano il velo che cela le loro afflizioni di coscienza e le paure dei castighi d'oltretomba: essi rinunciano a favore dei poveri a una notevole porzione dei loro beni. Francesco Datini si dedicò in vecchiaia alla penitenza, compì pellegrinaggi, digiunò e alla fine lasciò quasi tutto il suo enorme patrimonio (75 mila fiorini) ad opere di carità; il che, però, non lo liberò dal senso di colpa e di «melanconia». Tra i dogi veneziani si

contarono alcuni che abbandonarono i loro uffici per ragioni morali; vi furono dei ricchi che, chiuse le botteghe, si ritirarono nel monastero.

Naturalmente, non tutti i mercanti sentivano con uguale intensità gli impedimenti all'accumulazione sfrenata. Si è rilevato, in particolare, che gli Italiani cercavano più attivamente degli Anseatici le vie per eludere i divieti ecclesiastici dell'usura.

Il Medioevo mutuò dall'antichità l'immagine della Fortuna, incarnazione del destino cieco che fa continuamente girare la ruota, la quale ora solleva ora precipita i ricercatori del successo che vi si afferrano. Nella società medievale questa immagine forse a nessuno si attagliava meglio che al mercante. La parola «fortuna» conserva due significati: quello di destino, successo e quello di grande somma di denaro, ricchezza. E non a caso. Il senso di rischio, sempiterno nel mercante, era legato al pensiero del destino che gioca con l'uomo. L'idea medievale della sorte che a proprio arbitrio dispensa agli uomini successi e rovesci, diventa particolarmente intensa e insistente sia nei mercanti che avevano sperimentato un rapido arricchimento e un'ancora più rapida rovina (si ricordi il fallimento delle più grandi compagnie bancarie di Firenze, i Bardi e i Peruzzi) sia nei pensatori del Rinascimento. Naturalmente, non era più l'antica Fortuna, ma una forza-accidente di Dio. Un mercante di Augusta scriveva che Dio aveva donato al suo antenato «misericordia, successo, profitto» (gnad, glück, gwin). Ma nelle condizioni di crescente crisi il concetto di «fortuna» assume con sempre maggiore insistenza un'interpretazione unilaterale: di forza distruttrice, funesta, impregnata di mortale pericolo, di non-destino.

Per difendersi dall'instabilità del destino i mercanti avevano bisogno di protezione e trovarono in Nicola di Mira il santo patrono del commercio e della navigazione. Dalla fine dell' XI secolo le sue reliquie si conservavano a Bari, attirando masse di pellegrini. Nel frattempo i mercanti veneziani affermavano che le vere reliquie di san Nicola erano quelle conservate nella loro città: la concorrenza commerciale trovava il suo proseguimento anche nel culto del santo.

Ma san Nicola era venerato come patrono dei mercanti anche nell'area settentrionale dell'Europa, in tutto il bacino del Baltico. É stato rilevato che con l'inasprirsi del senso d'insicurezza economica aumentò negli abitanti delle città italiane il bisogno di dare ai propri figli nomi di santi, che li proteggessero dalle avversità della vita. Si cominciò ad attribuire con una

certa frequenza nomi di santi anche alle imbarcazioni mercantili, il che costituiva una specie di «assicurazione» contro il naufragio.

In relazione con la congiuntura commerciale meno favorevole una parte dei mercanti, nel tentativo di evitare il rischio legato al commercio a grande raggio d'azione, passa a un sistema più garantito d'investimento del denaro. Non è forse paradigmatica la storia della famiglia veneziana dei Barbarigo? Se già il mercante Andrea il Vecchio alla fine della sua vita preferiva comprare terre, suo figlio Niccolò lasciò scritto nel testamento al figlio Andrea il Giovane di non investire affatto capitali nel commercio. Similmente Matteo Palmieri, autore Della vita civile (1438-39), pur lodando il commercio mercantile, pone al di sopra di tutto le occupazioni nell'agricoltura, che garantiscono una vita tranquilla.

La rinuncia al commercio a favore delle finanze e della proprietà terriera stornò gli uomini d'affari italiani dalla partecipazione alle scoperte nell'Oceano Atlantico. Le scoperte geografiche alla svolta dei secoli XV e XVI coincisero con l'inizio della decadenza economica dell'Italia che si trovava distante dalle nuove grandi vie commerciali.

Il calo dell'attività economica, il colossale decremento della popolazione in seguito alla Grande Peste del 1348-49 (intesa dai contemporanei come la manifestazione dell'ira divina per i peccati degli uomini) costituirono la fonte di una seria crisi psicologico-sociale e morale che colpì anche il ceto mercantile. La morte diventa una vicina conoscente e una permanente minaccia. Le divertenti storie raccontate nel Decamerone, quest'«epopea mercantile» non potrebbero essere correttamente intese sottraendole alla prospettiva nella quale le pone Boccaccio. Il sinistro quadro con il quale si apre il primo giorno del Decamerone, di generale devastazione e d'inselvatichimento umano causati dalla peste, di disgregazione di tutti i rapporti umani compresi quelli familiari, crea lo sfondo per l'ulteriore svolgersi della narrazione. I casi curiosi e le frivole avventure di cui abbonda quest'opera, sono raccontati nell'imperversare della terribile peste per sfuggire alla quale dieci ragazzi e ragazze hanno abbandonato Firenze. Le storie da loro riferite sono solo il lato artisticamente trasformato della realtà; ma non si può perdere di vista quello spaventoso rovescio della vita che è presente sia nella narrazione di Boccaccio sia nella coscienza dei suoi contemporanei e dei suoi lettori e che si può definire il trionfo della morte. Nella prefazione alle sue novelle Franco Sacchetti scrive apertamente che gli uomini vogliono ascoltare storie che gli arrechino agio e consolazione in

mezzo a tante sciagure, alla peste e alla morte. Per raffigurarsi fino a quale grado gli uomini del Rinascimento furono ossessionati dall'idea della morte e del conseguente castigo, basta ricordare l'opera di un amico di Boccaccio, il drappiere Angelo Torini, dedicata alla descrizione della calamitosità e precarietà dell'esistenza umana.

Nelle penitenze in massa, nelle vampe di frenetica pietà e di fanatismo, accompagnate da pubbliche processioni di flagellanti, che improvvisamente dilagarono per i paesi dell'Europa nell'«autunno del Medioevo», era coinvolto anche il vertice dirigente urbano. Di tanto in tanto esso era incline anche all'eresia, sebbene il ruolo e il peso specifico del ceto mercantile in questi movimenti non siano chiari. D'altro canto la ricca borghesia era invariabilmente oggetto dell'odio dei poveri che essa sfruttava. Basti ricordare la rivolta dei Ciompi a Firenze (1378) che già recava i caratteri della lotta di classe del proletariato contro la borghesia. Un secolo più tardi Firenze, appena liberatasi dalla tirannia dei Medici, divenne l'arena degli attacchi contro i ricchi e il clero del riformatore e apostolo dell'ascetismo, Savonarola. Il suo ideale era la città trasformata in un gigantesco monastero dal quale fossero banditi il lusso, la ricchezza e l'usura insieme con l'arte e la letteratura profane. Ma si trattava di eccessi, di casi estremi di manifestazioni d'odio verso i ricchi. In generale, l'ideale del Medioevo nei confronti del commercio s'incarnava piuttosto nella piccola produzione orientata verso un mercato circoscritto, e nello scambio commerciale moderato che rispondesse ai requisiti del «giusto prezzo» e del «profitto moderato»; questo non avrebbe dovuto superare il risarcimento delle perdite del mercante e dei bisogni della sua famiglia. Tuttavia, simili esigenze ideali erano in acuta contraddizione con la realtà. La religiosità del mercante s'intrecciava con la sete di lucro, con la brama di possesso delle ricchezze e a questa sete, in ultima analisi, era soggetta tutta la sua etica.

Si sono già riportate le parole della predica di un prete che chiedeva ai parrocchiani di non pregare per l'anima di suo padre poiché costui era stato usuraio e doveva essere perciò maledetto in eterno. Queste parole si trovano in un exemplum edificante e certo non si può dubitare che siano inventate. Ma si tratta di un'invenzione che non fa che anticipare la prassi della vita. Poiché nel testamento del mercante fiorentino, Simone di Rinieri Peruzzi, noi troviamo quasi letteralmente la stessa maledizione parentale, con l'unica differenza che è diretta non dal figlio al padre, ma dal padre al figlio: «Sia il figlio mio maledetto per l'eternità, da me e da Dio! Sia così! Se dopo la mia

morte egli sarà ancora in vita e io non potrò punirlo meritatamente, gli piombino addosso i castighi di Dio in quanto infedele e traditore». Qual è la causa di una tanto terribile ira paterna che uno studioso non senza ragione ritiene la più spaventosa maledizione mai scritta nel Medioevo? Il figlio aveva sottratto dalla cassa del padre una manciata di monete d'argento!

Ma sarebbe errato concludere da simili fatti che la famiglia del mercante non fosse dotata di una solida base emotiva. Al contrario, proprio in questo ambiente cominciano a delinearsi i contorni della famiglia dell'età moderna. Il mestiere esercitato dal capofamiglia è il mestiere di tutta la famiglia il quale passa per eredità dal padre ai figli. Proprio in queste famiglie, conseguentemente al riconoscimento del dominio del padre, centro del nucleo familiare diventa il bambino, continuatore della sua professione. La famiglia era il principale elemento strutturale nell'organizzazione del grande commercio e del credito e le compagnie che dominavano nella vita economica dei secoli XIV e XV, erano innanzi tutto società familiari.

Le famiglie degli abbienti della città erano per eredità i titolari delle massime cariche nella giunta municipale. Per esempio, a Colonia nei secoli XIII e XIV i componenti della famiglia Overstolz per 25 volte occuparono il posto di borgomastro. Le «cronache familiari» sono uno degli indici più chiari di una elevata «autocoscienza familiare»; in esse sono suggellati i meriti della famiglia, è celebrato l'onore familiare. Tali cronache venivano composte anche nelle città tedesche (Norimberga, Augusta, Francoforte). In queste opere la famiglia e l'individuo, la città e lo stato, la storia e la contemporaneità vengono viste con viva coscienza storica. Il trattato dell' Alberti Della famiglia (1432-41) è solo una delle numerose testimonianze dell'accresciuta attenzione per la vita familiare, del consolidamento delle forze centripete interne alla famiglia. É davvero un caso che alla fine del Medioevo anche nella pittura religiosa aumenti l'attenzione per la rappresentazione di scene di storia sacra nella forma di scene di vita familiare? Proprio in questo periodo in pittura l'interno della casa diventa sempre più il luogo dell'azione, il focolare domestico emerge come centro d'attrazione. La famiglia borghese è il soggetto del ritratto di gruppo, che si afferma nell'arte del tempo. Il ritratto di famiglia in un interno è un fenomeno nuovo. Nella loro aspirazione a immortalarsi, i mercanti e i finanzieri commissionano i loro ritratti e gli artisti li raffigurano in situazioni concrete nell'interno della casa, nel loro ufficio, con le mogli e i figli.

L'attività degli uomini d'affari che necessitava di un nuovo sistema di valori e favoriva la sua nascita, ottenne tutt'altro che subito il riconoscimento in letteratura. Dante guardava i mercanti dall'alto in basso, freddamente, con aristocratico disprezzo; Petrarca semplicemente non li notava. La vita commerciale urbana straripa senza freno invece nelle pagine della novellistica italiana dei secoli XIV e XV. Un noto specialista di storia della letteratura italiana aveva tutte le ragioni di definire il Decamerone «una vera e propria Odissea del commercio». Al posto dell'antico portatore del principio eroico - il cavaliere, il guerriero - giunge il nuovo eroe - il mercante intraprendente ed energico, l'«autentico pioniere del tardo Medioevo». Questi «cavalieri del commercio» ponevano le fondamenta del nuovo mondo e Boccaccio fu il primo a rendere loro il dovuto in letteratura.

La circolazione monetaria trasforma la tradizionale mentalità medievale, per nulla incline a quell'approccio mercantile verso l'uomo che ora si sta facendo strada. Nell'Italia e nella Francia del XV secolo erano già in voga espressioni come questa: «un uomo che vale tante migliaia di fiorini (franchi)». Il pensiero di tipo mercantile, la propensione a scorgere i lati più diversi della vita attraverso il prisma del calcolo e dell'interesse si rivelano in tutto. Nel libro di conti del veneziano Jacopo Loredano è contenuta un'annotazione: «Il doge Foscari mi è debitore della morte di mio padre e di mio zio». Dopo aver eliminato l'avversario e suo figlio il mercante sulla pagina a fronte segna con soddisfazione: «Pagato».

Ma il calcolo e l'interesse penetrano anche nella sfera dell'ultraterreno. Il XIII secolo è il tempo in cui nella geografia cattolica del mondo d'oltretomba si afferma un nuovo regno: il purgatorio. Se nel precedente periodo del Medioevo all'anima del morto, secondo le idee di allora, erano destinati (o immediatamente o dopo il Giudizio Universale) il paradiso o - prospettiva incomparabilmente più probabile - l'inferno, ora dinanzi ad essa si apriva una nuova possibilità: capitare in cielo dopo aver subito tormenti più o meno prolungati nel purgatorio. Per abbreviare il tempo della permanenza nel fuoco del purgatorio, si celebravano messe funebri, si effettuavano generose donazioni alla Chiesa, si prestava aiuto ai poveri. Nei testamenti dei secoli XIV e XV i ricchi proprietari dispongono che subito dopo la loro morte gli esecutori testamentari e gli eredi debbano far

celebrare un'enorme quantità di messe (centinaia e migliaia) affinché le loro anime siano il più presto possibile liberate dai tormenti del purgatorio e accedano in paradiso. I compilatori dei testamenti sono letteralmente ossessionati dall'idea della necessità di fare pressione con la maggior quantità possibile di messe. La paura dei tormenti d'oltretomba è una delle fonti della diffusione, alla fine del Medioevo, della pratica dei testamenti. Si afferma l'idea della proporzionalità tra le «buone azioni» sulla terra e le ricompense nell'aldilà. Il ricco, il mercante, si sforza di sistemarsi, per quanto possibile, con tutte le comodità anche nel mondo ultraterreno.

La nuova visione del mondo trova la sua espressione nel fatto che in pittura trionfa la prospettiva lineare la quale risponde alla forma dello spazio organizzata dalla vista individuale. Nella nuova pittura prospettica il punto di fuga è la posizione dello spettatore, il cui sguardo penetra attivamente nello spazio profondo, pluridimensionale, innanzi tutto lo spazio urbano.

Alle esigenze dei mercanti-navigatori rispondevano i portolani, le guide e le descrizioni dei porti e delle vie marittime - e le carte dell'Europa e del mondo; furono i viaggi e le navigazioni dei secoli XIV e XV a dare impulso allo sviluppo della cartografia e a un dominio più razionale dello spazio.

La frequentazione delle fiere, lo sfruttamento della congiuntura favorevole per condurre con profitto le operazioni commerciali e finanziarie e i successi nelle speculazioni - tutto esigeva un'elevata attenzione per il tempo. Il mercante pensa in giorni, non in secoli, secondo l'espressione di uno storico contemporaneo. É del tutto naturale che fianco a fianco con la riorganizzazione dello spazio procedano anche i mutamenti nella percezione del tempo.

Abbiamo visto che il tempo storico penetra nelle «cronache familiari». Il mercante e patrizio di Norimberga, Ullmann Stromer, proprio alla fine del XIV secolo, scrive la storia della sua famiglia iniziando con il ricordo dell'antenato-cavaliere vissuto all'inizio del XIII secolo. Il ritratto che si afferma nella pittura, è l'espressione dell'aspirazione a fissare ed eternare un determinato momento del tempo della vita individuale. Il «tempo dei mercanti» proclama deciso la propria autonomia nei confronti del «tempo della Chiesa»; quest'ultima comincia a perdere le proprie posizioni nel controllo sul tempo. Agli uomini d'affari non si confà più il calendario ecclesiastico con le sue feste mobili e l'inizio dell'anno oscillante tra il 22

marzo e il 25 aprile; gli è necessaria una forma di suddivisione per calcoli temporali più esatti e in relazione a questa loro esigenza l'inizio dell'anno viene fissato nel giorno della circoncisione di Cristo: il 1° gennaio.

Ma i mercanti hanno bisogno anche di una misurazione precisa e uniforme dei piccoli intervalli di tempo, quindi di orologi i cui quadranti siano divisi in parti equivalenti. Inventati alla fine del XIII secolo, si installano sulle torri dei municipi cittadini e delle cattedrali gli orologi meccanici: nel 1300 a Parigi, nel 1309 a Milano, nel 1314 a Caen, nel 1325 a Firenze, tra il 1326 e il 1335 a Londra, nel 1344 a Padova, nel 1354 a Strasburgo e Genova, nel 1356 a Bologna, nel 1359 a Siena, nel 1362 a Ferrara... D'ora in poi le giornate sono divise in 24 ore contrassegnate dal rintocco dell'orologio o, come a Strasburgo, dal chicchiricchì del gallo meccanico. La nuova invenzione assicurava vantaggi pratici, ma, soprattutto, simboleggiava il passaggio del tempo al servizio dei bürger, dei patrizi, delle autorità laiche. Nel XV secolo fanno la loro comparsa gli orologi meccanici per uso personale. In sostituzione del tempo impreciso, approssimativo del Medioevo, un tempo sacrale, legato alla liturgia, giunge il tempo secolarizzato e misurabile, diviso in intervalli di uguale lunghezza. Il tempo «teologico» viene respinto dal tempo «tecnologico». Si fa più acuta la sensazione del corso del tempo. I notai genovesi nel redigere i documenti segnavano non solo il giorno, ma anche l'ora della loro formalizzazione.

Aumenta la valutazione del tempo e, se prima esso aveva il valore di patrimonio di Dio (in questo senso vanno intese le parole di san Bernardo: «Non c'è nulla di più prezioso del tempo»), ora viene percepito come patrimonio della persona umana. A questo punto si rendeva opportuno richiamare alla memoria le parole di Seneca: «Nulla ci appartiene tanto pienamente quanto il tempo; tutte le altre cose ci sono estranee, solo il tempo è nostro». «Esistono tre cose che l'uomo può definire di sua appartenenza» - scrive Leon Battista Alberti - esse sono donate dalla natura, e «non si separeranno mai da te». La prima è l'anima; la seconda lo «strumento dell'anima» - il corpo. La terza è la «cosa più preziosa. Essa è più mia di queste mani e questi occhi è il tempo». Ed egli aggiunge: tutto ciò che si perde può essere risarcito, meno che il tempo. L'anziano borghese di Parigi, sopra menzionato, autore del libro di istruzioni indirizzate alla giovane consorte, le ricorda come nell'aldilà ognuno risponderà del tempo sprecato invano. Allo stesso modo Giannozzo Manetti, membro del governo

fiorentino, sottolinea che alla fine della vita ognuno dovrà render conto di come ha utilizzato il tempo assegnatogli da Dio; anzi il Signore chiederà conto a ciascuno non solo degli anni e dei mesi, ma anche dei giorni, delle ore, degli attimi. Questo il giudizio dell'umanista. Ed ecco il consiglio di Francesco Datini, banchiere e imprenditore: «colui supera gli altri che meglio sa spendere il proprio tempo». L'amico di Boccaccio, Paolo da Certaldo, nel suo Libro di buoni costumi fissa il momento in cui raccomanda di comprare e vendere i vari prodotti. Il paradiso e l'inferno coesistono nella sua opera con i prezzi del grano, dell'olio e del vino, l'eternità con i periodi del ciclo commerciale annuale. Un secolo dopo un mercante veneziano a sua volta annota in quali mesi dell'anno cresce la domanda di denaro, e, quindi, lo si può impiegare con il massimo profitto: a Genova in settembre, gennaio e aprile, allorché le navi prendono il mare, mentre a Valencia in luglio e agosto, in seguito al raccolto del grano; a Montpellier il bisogno di denaro è massimo nel periodo delle fiere, che qui si tengono tre volte all'anno... Nel calcolare le proprie risorse e i modi di moltiplicarle, i mercanti hanno concomitantemente lo sguardo fisso sul calendario. Il tempo è denaro!

Naturalmente il «tempo dei mercanti» non è affatto lo stesso del «tempo degli umanisti», e gli uomini d'affari stimavano il tempo per ragioni incomparabilmente più prosaiche di quelle dei poeti o dei filosofi. Ma lo spirito che compenetra le enunciazioni sul tempo degli uni e degli altri è in ultima analisi identico. Il tempo si soggettivizza, si «umanizza» e l'esigenza di «farlo proprio», di possederlo la sentono in ugual misura sia gli uomini d'affari che gli scienziati, i poeti, gli artisti i quali pregiano il tempo in vista del raggiungimento del sapere, per «diventare di giorno in giorno ciò che non si era prima».

Gli uomini d'affari di Firenze e delle altre città italiane costituivano la principale base sociale dell'Umanesimo. Il loro mecenatismo, le loro commissioni, accanto alle ordinazioni dei papi, dei tiranni e degli altri signori aristocratici, assicuravano materialmente l'attività artistica degli architetti, degli scultori e dei pittori che innalzavano cattedrali e palazzi, li decoravano con affreschi e statue. Tendendo a imitare l'aristocrazia e ad assimilarlesi, i ricchi non lesinavano i quattrini per esaltare la città natale e con ciò se stessi. L'iniziazione alla vita artistica accrebbe il loro prestigio sociale e contribuì al poderoso ampliamento del loro orizzonte spirituale. Il mondo mitologizzato, utopistico della cultura creato dai maestri del

Rinascimento, gettò il suo riflesso sulla vita quotidiana dei mercanti e degli imprenditori e la nobilitò. Sapendo calcolare e accumulare il denaro, questi uomini sapevano anche spenderlo generosamente per coltivare intorno a sé un mondo di alti valori spirituali. L'istruzione del mercante non era limitata dai bisogni strettamente utilitaristici; egli trovava soddisfazione individuale nel contemplare le opere d'arte e nel leggere la letteratura. I rapporti degli uomini d'affari con gli artisti e i poeti variavano ampiamente, andando dalla venerazione all'utilizzazione in qualità di lavoratori salariati simili a tutti gli altri artigiani occupati nel lavoro manuale. Ma essi non potevano non riconoscere che l'arte immetteva nella loro vita pratica un elemento di festosità, di animazione, la impregnava di un senso superiore. La nuova comprensione della natura, la capacità di osservarla interiormente, l'assimilazione prospettica dello spazio e il gusto per il dettaglio reale, il senso profondamente mutato del tempo e l'intelligenza della storia, l'«umanizzazione» del cristianesimo, infine, la nuova alta valutazione dell'individualità umana: tutto questo rispondeva alla visione più razionalistica del mondo e alle profonde necessità della nuova classe: la protoborghesia. La pratica dei mercanti e l'attività creativa dei geni rinascimentali erano separati da un abisso, così come negli umanisti e negli uomini d'affari era diversa la comprensione del principio individuale, del valore, della virtù. Ma gli uni e gli altri contribuivano a un'opera comune, partecipavano alla creazione del nuovo mondo.

La posizione degli uomini d'affari nella società medievale era estremamente contraddittoria. Imprestando denaro ai nobili e ai monarchi (la cui insolvenza o la refrattarietà a pagare furono spesso causa di fallimento delle grandi banche), acquistando proprietà terriere, concludendo matrimoni con le famiglie dei cavalieri e brigando alla ricerca di titoli e blasoni nobiliari, il patriziato mercantile si radicò profondamente nel tessuto connettivo della società feudale costituendone una componente imprescindibile e fondamentale. L'artigianato e il commercio, la città e le finanze sono elementi organici del feudalesimo sviluppato. Ma nello stesso tempo il denaro minava le basi tradizionali del predominio dell'aristocrazia terriera e guerriera, pauperizzava gli artigiani e i contadini. Nelle grandi imprese, fondate dai mercanti, si affaticavano operai salariati. Il denaro, fattosi potente forza sociale, il grande commercio internazionale, lo spirito di lucro che muoveva i mercanti, diventarono alla fine del Medioevo gli araldi di un nuovo ordine economico-sociale, il capitalismo.

Per quanto il grande mercante si sforzasse di «radicarsi» nella struttura feudale, di adattarvisi, egli era un tipo psicologico-sociale opposto al signore feudale. Era un cavaliere del profitto il quale rischiava non sul campo di battaglia, ma nella sua azienda, nel suo ufficio, sulla nave mercantile o in banca. Alle virtù guerriere e all'affettazione impulsiva dei nobili egli contrappone il calcolo sensato e la previsione, all'irrazionalità la razionalità. Nell'ambiente degli uomini d'affari si elabora un nuovo tipo di religiosità che combina paradossalmente la fede in Dio e la paura dei castighi ultraterreni con l'approccio mercantile alle «buone azioni», per le quali si attendevano indennizzi-ricompense esprimentisi nella prosperità materiale.

Se alla fine del Medioevo l'Europa si staccò dalle altre civiltà del mondo, sapendo superare la barriera del tradizionalismo e dell'arcaicità, e iniziò la sua espansione mondiale che alla fine mutò radicalmente il volto del nostro pianeta e inaugurò la tappa della vera storia mondiale, tra coloro che maggiormente contribuirono alla realizzazione di questo stacco inaudito e senza precedenti, vanno in primo luogo ricordati i mercanti.

Riferimenti bibliografici

Ives Renouard, Les hommes d'affaires italiens du Moyen âge, Paris 1949.

Armando Sapori, Le marchand italien au Moyen âge, Parigi 1952.

Jacques Le Goff, Marchands et banquiers du Moyen âge, Parigi 1956.

Jacques Le Goff, The Usurer and Purgatory, in The Dawn of Modern Banking, New Haven and London 1979, pp' 25-52.

Jacques Le Goff, La Bourse et la vie, Paris 1986 (trad' it', La borsa e la vita, Roma-Bari 1987).

Christian Bec, Les marchands écrivains. Affaires et humanisme à Florence, 1375-1434, Parigi-La Haye 1967.

Erich Maschke, La mentalité des marchands européens au Moyen âge, in "Revue d'histoire économique et sociale", vol' XIII, n' 4, 1964, pp' 457-84.

Benjamin Z' Kedar, Merchants in Crisis. Genoese and Venetian Men of Affair and the Fourtheenth Century Depression, New Haven and London 1976.

Mercanti scrittori. Ricordi nella Firenze tra Medioevo e Rinascimento (a cura di Vittore Branca), Milano 1986.

VIII - La donna e la famiglia (di Christiane Klapisch-Zuber)

Al limite del nostro periodo, verso il secolo XI, lo schema tripartito che domina le concezioni della società cristiana non accorda nessun posto specifico alle donne. Gerarchizza «ordini» o «condizioni» - cavalieri, chierici, contadini - ma questa piramide, in cui coloro che pregano e quelli che combattono o amministrano la giustizia gareggiano per la conquista del primo posto, non prevede una «condizione femminile».

Tuttavia gli uomini del Medioevo a lungo hanno concepito «la donna» come una categoria; ma solo tardi hanno fatto intervenire distinzioni sociali e attività professionali per conferire delle sfumature ai modelli di comportamento che le proponevano. Prima di essere contadina, castellana o santa, «la donna» è stata caratterizzata in base al suo corpo, al suo sesso, alle sue relazioni coi gruppi familiari. Che si tratti di spose, di vedove o di vergini, la personalità giuridica e l'etica quotidiana è stata tratteggiata nel rapporto con un uomo o con un gruppo di uomini.

Questo saggio eviterà dunque di giustapporre in una galleria di ritratti, le molteplici figure che le donne, nel corso di mezzo millennio, hanno assunto sulla scacchiera sociale. Cercherà piuttosto di situarle nella cornice che i contemporanei assegnavano loro di primo acchito, nel complesso delle costrizioni che la parentela e la famiglia hanno imposto all'affermazione delle donne come individui dotati di piena personalità giuridica, morale ed economica.

Limitandosi al contesto familiare, questo studio guarderà ai rapporti di sesso dove sono più evidentemente e quotidianamente in giuoco: nella divisione dei compiti e delle responsabilità domestiche, che esprimono le finalità e le speranze della cellula familiare e della parentela.

Potrà sembrare che questo progetto adotti un punto di vista troppo influenzato a un tempo dagli accecamenti e dai pregiudizi del Medioevo e da quelli dei medievalisti di ieri e di oggi! Non evoca forse la donna custode del focolare, il peso di una tradizione che a lungo si è imposta come regola e che ha imprigionato, senza ammettere discussione, le donne nella

soffocante atmosfera domestica, in una sfera di attività priva di rilievo? Si dirà che rinunziando a trarre le conseguenze dal lustro conferito ad alcune donne dalla cultura monastica, dall'eredità delle funzioni feudali, dalla nascita principesca, dalla vita spirituale o mistica, ci si condanna a collocare una volta di più «la» donna dal lato del corpo e della Natura, a rispedirla al grigiore della vita di tutti i giorni, delle occupazioni casalinghe e materne che non sono né una fonte di gloria né un mestiere - ad assumere, insomma, un atteggiamento di commiserazione che ignorerebbe buona parte dei fatti, rafforzando, tutto sommato, una visione riduttrice della «condizione femminile».

I rischi di questo tentativo sono evidenti. Proporremo dunque in primo luogo al lettore di vedere nella famiglia un complesso di parentela che oltrepassa i limiti dell'ambiente domestico. Infatti, per le donne, non tutto si svolge in questo spazio ristretto. Sollecitazioni e ingiunzioni dirette a loro maturano in una sfera più ampia, più fluida, anche, in cui i legami non si fondano soltanto sul sangue e sul matrimonio, ma sull'amicizia, sulla collaborazione economica o gli scopi politici.

Qui non se ne fa l'inventario, ma i contributi dell'antropologia sociale hanno arricchito il ventaglio dei problemi, degli strumenti e delle idee di cui disponevano gli storici della famiglia e della condizione femminile, tradizionalmente collocati sul terreno della storia del diritto. Hanno consentito loro di spingersi ad indagare le modalità e le prospettive dell'affinità, e di rivedere l'interpretazione del suo potere di controllo nel corso del tempo.

Qui si comincerà dunque in primo luogo a chiedersi qual posto le donne occupino nella parentela e nei rapporti di affinità.

Cercheremo poi di mettere in luce le speranze e le paure suscitate negli uomini dalle donne della loro famiglia utilizzando il materiale, eterogeneo e spesso di difficile interpretazione, che gli storici della popolazione hanno accumulato per questi secoli ancora oscuri. Per incerte e disperse che siano, le informazioni della demografia storica rinnovano la visione che si può avere, per esempio, delle pratiche sessuali e coniugali, delle relazioni di coppia e fra generazioni, del senso che si aveva dell'intimità e dell'onorabilità; visione che, per epoche più remote, limita necessariamente la sua informazione alle fonti repressive o normative, ma che, nel basso Medioevo, può fondarsi su una scelta infinitamente più ricca di documenti di origine amministrativa, giudiziaria o familiare.

Pochi di questi testi, tuttavia, poche immagini della donna e della famiglia ci rendono la voce delle principali interessate. L'eco dei piaceri e delle pene quotidiane, delle gioie o della guerriglia domestica ci viene, colorito di comprensione, di malizia o di aperta ostilità, molto più spesso dagli uomini che dalle donne. A questo primo e fondamentale limite, si aggiunge una seconda restrizione che riguarda qualunque inchiesta sulla famiglia e le donne: tutto ciò che ne sappiamo risente dell'informazione e della deformazione delle fonti provenienti dagli strati superiori della società, la classe cavalleresca per il periodo più antico, la borghesia delle città per la fine del Medioevo. Ora, la cortesia signorile o la derisione borghese non delineano meglio degli ammonimenti e delle penitenze dei chierici dell'alto Medioevo la banalità dei comportamenti e dei sentimenti. Non dobbiamo dunque confidar troppo nella fedeltà del quadro che riusciamo a darne: le nostre osservazioni sono evidentemente schiave della ricchezza, della cultura e dell'identità sessuale dei nostri informatori.

Nel Medioevo il rapporto d'alleanza matrimoniale ha, alla sua origine, una «pace». Al termine di un processo di rivalità, talvolta di guerra aperta, tra famiglie, instaura e sigilla la pace. Dare una donna al lignaggio con cui ci si riconcilia pone la sposa al centro dell'intesa. A questo pegno e strumento di concordia si assegna un ruolo che oltrepassa il suo destino individuale e le sue aspirazioni personali.

Mantenere l'alleanza fra i due gruppi evitando qualunque comportamento reprensibile, operare alla perpetuazione del lignaggio in cui entra procreando per esso, assicurargli fedelmente l'uso del suo corpo e dei beni che gli porta: ecco ciò che si impone a lei con una forza forse maggiore dei doveri verso il marito. Ci vorrà una lenta maturazione della riflessione, nata negli ambienti ecclesiastici, sui fondamenti dell'unione coniugale, ci vorrà anche il sopraggiungere di sconvolgimenti economici e sociali molto profondi perché, in seno a questa rete di costrizioni, compaia l'immagine della coppia e perché, in seno alla coppia, si precisi la figura della «buona moglie».

Abbondano gli esempi di matrimoni che, utilizzando le donne, instaurano o restaurano dei legami d'amicizia fra due lignaggi. I primi a ricercare simili unioni sono certamente i capi stessi della cristianità: un re di Francia, Enrico I, nel secolo XI, va a cercarsi una sposa nel lontano principato di Kiev, in Russia. G' Duby ha mostrato, a un livello sociale un po' più basso, tutte le propaggini diplomatiche di una tale concezione della

parentela acquisita negli scambi di donne che le dinastie feudali dei secoli XI e XII hanno largamente praticato secondo le loro ambizioni territoriali e le loro preoccupazioni politiche.

A un grado ancora più basso della gerarchia sociale, negli ambienti patrizi cittadini dei secoli XIII-XV, vecchi odii, interminabili vendette, si concludono allo stesso modo con uno scambio spettacolare di donne, mentre, simmetricamente, guerre, private o no, divampano talvolta quando un'unione fallisce. A Firenze, verso il 1300, la parte bianca si coagula attorno all'unione conclusa nel 1288 fra un Cerchi e una Adimari, unione che pone fine a una vecchia inimicizia, mentre il disaccordo del capo dei Neri con la prima moglie, per l'appunto una Cerchi, e poi il suo secondo matrimonio con una cugina, ricca ereditiera presa nel partito opposto, riaccendono le passioni e la guerra civile. Qualche anno dopo, nel 1312, un altro Fiorentino, Giotto Peruzzi, riporta nel suo Libro segreto la parte con cui ciascun membro del suo lignaggio deve contribuire al pagamento dell'enorme dote che sua figlia porterà agli Adimari, famiglia nemica con cui i Peruzzi hanno da poco concluso una pace solenne, «con asembiamento d'amici del'una parte e del'altra i' su la piaza de' priori». Anche qui, spostata sulla scacchiera di famiglia, la donna garantisce il rispetto dell'accordo; è il simbolo stesso della pace, questa grande aspirazione medievale. Abbondantemente descritte dalle cronache e dal materiale documentario, le strategie matrimoniali sono di rado materia della formulazione di teorie, al di fuori di una letteratura ispirata da chierici o dovuta alla loro penna. Questa deriva largamente dalle affermazioni di sant'Agostino, che assimila l'obbligo di sposare persone con cui non si hanno legami di parentela, ossia l'ingiunzione di esogamia, alla necessità di garantire il vincolo sociale, di fondare la coesione della società sulla «carità» e l'amore che due persone unite in matrimonio si devono a vicenda; le solidarietà del sangue, al contrario, rischiano di mettere gli uni contro gli altri gruppi familiari troppo chiusi in se stessi.

Questa prospettiva non contrasta con le pratiche familiari che osserviamo quando esse rispondono a una preoccupazione di pace e di equilibrio sociale. La Chiesa tuttavia vi ricorre per giustificare le sue prescrizioni costantemente ribadite tra il secolo Vi e l'inizio del XIII, vietando il matrimonio tra persone imparentate. Con questo si fa beffe di uno dei più pressanti obblighi di lignaggio: conservare ai discendenti il patrimonio ricevuto dagli avi. I laici sono pronti a dimenticare i legami di

parentela già esistenti per unire in matrimonio i loro figli, se la fortuna familiare lo esige, anche quando gli uomini di chiesa dichiarano incestuosa l'unione progettata.

L'aspirazione alla pace e il suo corollario, l'obbligo di scambiare delle donne, non hanno dunque le stesse implicazioni per gli uomini di chiesa e per la società laica. Per i primi, essi escludono qualunque matrimonio tra parenti troppo vicini, mentre per la seconda possono al contrario rappresentare un incoraggiamento. Il conflitto tra i due atteggiamenti scoppia a proposito dei matrimoni reali e principeschi, alla fine del secolo XI. Con l'andare del tempo la Chiesa mitigherà le sue esigenze; nel 1215 il Iv Concilio Laterano porta il divieto esogamico dal settimo grado di parentela al quarto: si potrà ormai sposare la discendente di un quadrisavolo comune. In compenso il più umile cristiano non potrà più fingere d'ignorare i suoi rapporti di parentela: la Chiesa mette in opera un mezzo per rafforzare il suo controllo sul carattere lecito dell'unione istituendo le pubblicazioni di matrimonio da farsi in precedenza per esser sicuri che l'«incesto» non aspetti al varco dei fidanzati poco informati.

Giuramento o promessa di pace, il matrimonio impegna anche lo statuto e l'onore delle famiglie. Che diano o che ricevano una donna esse valutano, naturalmente, la considerazione e i vantaggi materiali che ricaveranno da un'unione. Ciò che qui c'importa è il fatto che la donna data in sposa spesso, nel medesimo tempo, è soggetta a un doppio spostamento: un movimento di traslazione, che la porta a casa di suo marito a cui si aggiunge uno spostamento verticale - verso l'alto, cioè verso una famiglia che occupa un grado più alto nella scala sociale, o verso il basso. Si è potuto dimostrare che le strategie matrimoniali più correnti nella classe cavalleresca nei secoli XI e XII, o nelle aristocrazie e borghesie cittadine dei secoli XIV e XV portano i padri a scegliere per nuore ragazze di nascita più elevata. Una gran parte, la maggioranza forse delle donne, si trova così declassata dal matrimonio, data a mariti inferiori per sangue o per posizione a cui dovranno tuttavia obbedienza.

La donna litigiosa e inasprita che senza posa rimprovera al marito la sua nascita più modesta è un tema costante della letteratura medievale, come la paura maschile di affrontare un simile drago bardato di stemmi e genealogie. Boccaccio ne ha offerto una gustosa caricatura nella sua vedova rimaritata del Corbaccio, quando ella esalta senza fare una piega «la nobiltà

e le magnificenze de' suoi» come se fosse «della casa di Soave» o «di legnaggio reale»; un contemporaneo, Paolo da Certaldo, consiglia anche lui di prendere in seconde nozze una donna «che non sia meglio nata che la primaia, sì ch'ella non ti possa dire: "É si conviene più a me ch'a lei, perché sono di maggiore casa nata e di più orrevole parentado"".

Il passaggio di una donna da un lignaggio a un altro non comporta solamente il suo transfert fisico, ma anche quello di ricchezze.

L'onore delle famiglie si muove sui due piani. Per essere socialmente riconosciuto il matrimonio esige, in effetti, qualunque sia l'ambiente, l'epoca e il sistema giuridico in vigore, che dei beni, per piccoli che siano, vengano «dati» da un gruppo all'altro quando si prepara e poi si realizza la cessione della donna. Durante l'alto Medioevo questi beni erano dati dal marito o dalla sua famiglia a quella della sposa in «compenso» della perdita che questa famiglia subiva cedendo una delle sue figlie. In seguito sono dati alla sposa stessa che, come contropartita, continua a portare in casa del marito effetti, beni immobili, somme di danaro che «dà» allo sposo o che restano in suo possesso. Così sarà assicurato il suo mantenimento dopo la morte del marito. Detto questo, l'intento riposto di tali scambi di prestazioni e controprestazioni sta in altro: essi tendono a legare molto saldamente le due famiglie impegnate nel gioco di doni e di ricambi che, sapientemente graduati, significano la loro amicizia, mentre, al tempo stesso, specificano le rispettive posizioni sociali.

A partire dal secolo XII la dote portata dalla donna si accresce e assume un po' alla volta più consistenza in confronto alla dote maritale o ai doni e agli apporti del marito: alcuni di questi ultimi sono anche soppressi d'autorità, come la «tertia» genovese d'origine franca (che era il diritto della vedova sul terzo dei beni del marito) abolita nel 1143. Sul manoscritto della cronaca che riferisce l'avvenimento lo scriba ha scarabocchiato due donne in atto di lamentarsi! La dote finisce per costituire, soprattutto nei paesi dove sono richiamati in vita i principi del diritto romano, la prestazione centrale degli scambi, attorno a cui si elabora tutto il diritto dei rapporti patrimoniali fra sposi alla fine del Medioevo.

Senza mai abolire ogni traccia dei vecchi rapporti del marito, occupa oramai una posizione di proscenio. L'evoluzione è compiuta nei secoli XIV e XV, quando la donna maritata, nel Sud della Francia, in Italia, e finalmente anche in Spagna, si classifica per la dote data dalla sua famiglia; più a Nord il doario costituito dal marito sussisterà fino all'epoca moderna.

Aggiungiamo che, in un caso come nell'altro, la donna perde in genere il diritto di disporre liberamente dei beni che apporta o di quelli che le sono «dati» dal marito, mentre prima ne godeva liberamente quando restava vedova e spesso durante la sua vita coniugale. Da vivo, ormai, il marito li amministra e dispone delle loro rendite; dopo la sua morte, la vedova non ne ha che l'usufrutto e non può trasmetterli tutti per testamento a chi vuole.

Le ragioni di una tale «espropriazione» ai danni delle donne sono complesse. Spesso si adduce come motivo che la feudalizzazione dei rapporti con la terra esclude le donne dalla trasmissione dei beni, castelli e feudi. Negli ambienti cittadini, che vivono di commercio e di artigianato, la chiusura corporativista dei mestieri riserva attività e responsabilità a individui di sesso maschile. Il fatto di ricevere una dote consente di privarle dell'eredità del patrimonio vero e proprio: esse vi rinunciano in favore dei fratelli e, una volta maritate, abbandonano il controllo attivo su beni che teoricamente sono loro proprietà. Con molte varianti legate alla regione e alla consuetudine, il senso dell'evoluzione è un po' dappertutto lo stesso: le donne sono molto meno padrone delle ricchezze, e delle loro ricchezze, alla fine del Medioevo di quanto non lo fossero in epoche più antiche.

Il deteriorarsi della loro funzione economica e della loro capacità di amministrare la propria fortuna non manca di tradursi in un deprezzamento del loro «valore». La misoginia che impregna tanti testi nei tre ultimi secoli del Medioevo ha certo ben altre ragioni che il declino della loro posizione patrimoniale e giuridica - non foss' altro l'irriducibile angoscia dei chierici davanti al sesso vietato. Tuttavia, causa ed effetto a un tempo di questo clima ostile, il rifiuto di lasciar accedere le donne alla libera disposizione dei beni registrati a loro nome, la limitazione perfino delle ricchezze che potevano ricevere, hanno contribuito alla diffusione dei luoghi comuni sfavorevoli a loro riguardo e alla generalizzazione di atteggiamenti convenzionali piuttosto diffidenti e negativi.

In buona parte dell'Europa urbanizzata le famiglie si lasciano trascinare alla fine del Medioevo in una vera e propria spirale inflazionistica delle doti, fonte di nuove recriminazioni maschili: Dante è il primo a deplorare che sia passato il «buon tempo antico» quando «non faceva, nascendo, ancor paura& la figlia al padre; che 'l tempo e la dote non fugian quinci e quindi la misura». Se le famiglie cedono a questo andazzo, di cui fanno ricadere le responsabilità sull'avidità e la vanità femminile, è perché la dote e le altre prestazioni legate al matrimonio permettono loro di affermare la

propria posizione sociale e di ottenere il riconoscimento di questo statuto dalla collettività. Per dirla in breve, permettono di accrescere e di tutelare il loro «onore». Per le donne, che la dote accompagna da uno sposo spesso senza speranza di una contropartita, la conseguenza di questa evoluzione, in termini mercantili, è che maritarle costa molto caro. Questo investimento senza compenso non raddolcisce lo sguardo dei maschi della famiglia che devono provvedere alla loro sorte. A ogni unione si paga l'onore delle famiglie; ma, senza esagerare, si può dire che gli uomini impegnati alla ricerca di quest'onore hanno fatto pagare alle donne un duro prezzo.

Quest'onore, d'altra parte, non risiede soltanto nella potenza materiale e nel prestigio del lignaggio: ha una forte componente sessuale e dipende anche dal comportamento delle donne, attraverso cui il rapporto di affinità si realizza. Mentre si afferma il principio di successione in linea maschile, viene anche ripresa la discussione delle teorie mediche ereditate dall'Antichità sul carattere, attivo o passivo, della funzione femminile nella concezione. Per molti, il «sangue» paterno deve mantenere tutta la sua purezza nella donna fecondata, che si limita a portare a maturazione e a modellare il bambino. Ogni «buon lignaggio» teme che un sangue estraneo s'introduca in lui a sua insaputa. I figli di un uomo nati al di fuori del matrimonio inceppano, certo, il delicato meccanismo delle eredità; ma sono bene individuabili. I figli adulterini di una moglie, tanto più pericolosi quanto più la loro madre sa nascondere il suo delitto, sono nati da una frode e, quando sopravvivono, incorrono nel doppio biasimo di essere nati dal peccato della carne e dal tradimento della madre verso la famiglia in cui è entrata. La fedeltà sessuale delle donne è proprio al centro del dispositivo familiare: il loro corpo richiede una sorveglianza impeccabile per evitare delle azioni fraudolente che danneggerebbero il gran corpo del lignaggio.

Sistemate nella scomoda situazione di unioni spesso disuguali, le donne maritate devono lealtà e devozione agl' interessi delle due famiglie che, per loro mezzo, si sono imparentate. Simili esigenze possono entrare in conflitto con l'affetto e l'obbedienza che devono anche al marito, dato che intervengono qui le idee che la gente di chiesa si fa dell'accordo coniugale. Verso la fine del nostro periodo, la coscienza che ne prendono i laici intacca l'obbedienza al lignaggio.

Finché è ragazza, alla donna si chiede di obbedire senza fiatare al padre, al fratello o al tutore, tacendo le sue intime aspirazioni per accettare l'uomo

che le hanno scelto. Ma la Chiesa che, come si è visto, interviene per dissuadere dallo sposare una cugina, insiste anche, con voce sempre più ferma dalla fine del secolo XI in poi, sulla necessità di ottenere in buona e debita forma il consenso dei giovani sposi e di non farli sposare a un'età in cui il loro consenso non avrebbe alcun valore. Per lei, la fondazione di una nuova famiglia può aver luogo solo nel rispetto della libertà dei contraenti che, in primo luogo, non sono i lignaggi ma i futuri sposi. Questo spostamento del punto di vista determina, almeno in teoria, una notevole rivoluzione: accorda alla donna lo stesso posto del marito nella somministrazione del sacramento matrimoniale.

Tuttavia dobbiamo misurare gli effetti pratici di un simile sconvolgimento.

L'uso di appropriarsi delle donne con la violenza, così diffuso durante l'alto Medioevo, diventa più raro verso la fine del periodo e difficilmente ottiene la sanzione sociale e religiosa. Tuttavia, il rapimento - spesso praticato per forzare l'accordo delle famiglie - o il silenzio femminile, interpretato dai migliori teologi come un pudico consenso, mettono in guardia contro un'interpretazione troppo ottimistica delle condizioni in cui le donne hanno acquistato voce in capitolo. Ancora in pieno Rinascimento i testi rigurgitano di storie abbastanza sinistre di ragazze date al marito o al monastero contro la loro volontà. Persino i riti, creati o adattati dalla Chiesa per garantire la libertà del consenso, si trovano a volte sviati ad altri fini.

Fra i secoli XI e XIV i riti matrimoniali si sono concentrati su parecchi momenti cruciali del processo, talvolta molto breve, ma spesso lunghissimo che porta alla formazione della nuova coppia. In Normandia, per esempio, la tradizionale consegna della ragazza fatta dal padre o dal tutore al marito, cerimonia strettamente privata durante tutto l'alto Medioevo, è investita dalla Chiesa da riti complementari e trasportata dalla dimora privata al portico della chiesa parrocchiale: là il prete accoglie i promessi sposi che scambiano davanti a lui il consenso. La pubblicità del luogo, il concorso dei testimoni, il carattere solenne introdotto dalla presenza del prete conferiscono certo un peso non abituale alla voce femminile. Voce che tuttavia non si esprime dappertutto, né in tutti gli ambienti, in condizioni così protette: i potenti, per esempio in Italia, continueranno ancora in pieno Cinquecento a celebrare questa cerimonia in una cornice tutta familiare e davanti al solo notaio.

Per il suo stesso formalismo, il rituale religioso che circonda lo scambio dei consensi, rivela i limiti dell'influenza pratica della Chiesa in un campo in cui le famiglie hanno lottato palmo a palmo per mantenere la loro libertà d'azione e di controllo. Occorreranno dei secoli di pastorale prima che si interiorizzi l'idea di un'unione non solo accettata al di fuori di qualunque pressione, ma fondata sull'intimo slancio e la reciproca attrazione.

Ora, i fini che la Chiesa assegna allora al matrimonio le vietano di considerarne con fiducia le basi affettive e sensuali. «Meglio sposarsi che bruciare», aveva detto san Paolo, giustificando la coniugalità pur affermando l'idea che il matrimonio è un ripiego.

Perché, agli occhi di un chierico del Medioevo, bruciare nel matrimonio è appena meglio delle passioni carnali ricercate fuori dal suo ambito. Solo la preoccupazione di procreare una discendenza legittima giustifica che si entri in questo stato inferiore. La sua concezione del sacramento del matrimonio porta tuttavia la Chiesa a dichiarare valida e dunque indissolubile un'unione che si fondi su un reale accordo degli sposi, espresso davanti a testimoni, ma con motivazioni del tutto carnali e con forme rituali che mettono in crisi quelle che essa tenta di imporre. Promesse di matrimonio pubblicamente pronunziate, sigillate da un bicchiere di vino, da un frutto diviso o dallo scambio dei piccoli regali che si fanno dei giovani costituiscono ai suoi occhi degl' impegni di matrimonio tanto validi quanto il fidanzamento religioso che s'ingegna di instaurare. I processi intentati davanti alle corti episcopali che avevano giurisdizione in materia mostrano la sincerità di molti di questi innamorati che si davano l'uno all'altra mediante riti di legame popolare e che spesso consumavano la loro unione senza aggiungervi altro. Mostrano anche che certuni utilizzano questi riti per far sposare i figli prendendoli alla sprovvista. I chierici che disapprovavano le passioni della carne e che altrettanto aborrivano l'abuso del potere familiare si trovavano tuttavia ad esser presi nel loro tranello: dovevano spesso legittimare simili coppie, unite ritualmente, anche se condannavano le preoccupazioni a cui si erano ispirate. A chiarire nel secolo XVI l'ambiguità delle posizioni religiose è il Concilio di Trento; le ravvicinerà a quelle delle famiglie mettendo così un termine al relativo liberalismo che caratterizza l'utilizzazione del rituale alla fine del Medioevo.

É dunque giusto insistere sulla carica esplosiva che rappresentava per i rapporti familiari e per quelli tra i sessi il carattere necessario del consenso,

compreso quello delle donne. Tuttavia, come ha decisamente sottolineato René Nelli, non sono stati i religiosi a inventare il matrimonio d'amore. Dei giovani abbastanza audaci per prendere l'iniziativa hanno certamente potuto far riconoscere le loro aspirazioni personali ricorrendo a gesti e parole rituali impiegati consapevolmente - la passione carnale di cui tanto diffidavano i chierici ha potuto insinuarsi quasi alla chetichella nelle crepe del dispositivo nuziale -; resta il fatto che la diffidenza verso la sessualità ha impedito loro di ammettere tutte le implicazioni della loro dottrina dei fondamenti del sacramento del matrimonio.

Forse, come ha sostenuto di recente l'antropologo Jack Goody, la Chiesa desiderava che si contraesse il minor numero possibile di unioni matrimoniali, espediente, come si è detto, destinato ad assicurare la sopravvivenza dell'umanità fino alla fine dei tempi, e che la maggior parte di esse rimanessero poco feconde, per moltiplicare le occasioni in cui i beni delle parti interessate le toccherebbero? Queste mire alquanto machiavelliche rafforzano nei chierici la paura della sessualità e del corpo femminile e fanno sì che essi accumulino gli ostacoli sul percorso della vita coniugale.

Si ritengono giudici delle pratiche sessuali anche nei legami matrimoniali, i soli a legittimare la sessualità. E i laici sono facili da convincersi?

Dall'alto Medioevo più remoto, come ha messo in luce J.L. Flandrin, gli uomini di Chiesa hanno stabilito un calendario, teoricamente molto limitato, dei momenti in cui la coppia può unirsi senza sollevare le loro obiezioni. Verificare poi l'effetto di tali proibizioni, note soprattutto attraverso la letteratura repressiva dei penitenziali che prevedono la pena da attribuirsi a ciascuna infrazione possibile, è un'altra faccenda. Nelle epoche più tarde che c'interessano qui, le direttive dei confessori tengono un conto meno meticoloso dei giorni vietati, ma restano all'erta circa la liceità delle pratiche, delle posizioni e dei momenti dell'amore coniugale.

Almeno una volta l'anno, a partire dal secolo XIII, il fedele deve venire a render conto davanti al confessore delle sue trasgressioni alla norma. Quindi, il giudice delle deviazioni delle persone sposate dovrebbe essere un celibe, e un celibe a cui i riformatori del movimento gregoriano non cessano di ricordare, dal secolo XI in poi, il personale impegno di castità e purezza sessuale - un uomo che dovrebbe aver rinunciato a fondare una famiglia e a qualunque piacere della carne. Tuttavia i preti che mantengono concubine e

discendenza sono ancora molti nel secolo XIII; le *Lamentations de Mahieu*, opera di un prete di Boulogne che il Concilio di Lione nel 1274 costringe a scegliere tra moglie e prebende, testimoniano della loro difficoltà a dividersi tra le aspirazioni profane e gli obblighi dello stato ecclesiastico. Non c'è dubbio che la presenza di tanti chierici che facevano vita di coppia (per non parlare dei preti troppo abili nel sedurre le loro belle parrocchiane, preti il cui archetipo sarebbe il curato di Montaillou) abbia portato i laici a considerare cum grano salis, e anche a prendere allegramente in giro, come fanno i fabliaux e le novelle, le loro incursioni sule sabbie mobili della morale sessuale e coniugale.

Dal lato dei laici, l'ordine familiare, per quanto lo riguarda, si adatta a iniziazioni ed esperienze sessuali che più tardi, a generazioni di uomini di chiesa e di osservatori «scientifici» sembreranno somigliare a una sfida al buon senso. Come ammettere che famiglie così severe a proposito del matrimonio e della «sistemazione» dei loro figli consentissero a forme di corte amorosa molto spinte? Che il giovane vassallo, mentre apprendeva l'uso delle armi in casa del suo signore si iniziasse anche alle delizie e ai tormenti d'amore presso la dama del castello? Che la fanciulla dei romanzi cortesi accogliendo nella sua casa perduta nella foresta il cavaliere spossato, lo prendesse nel suo letto e gli prestasse il suo corpo per tutti i giuochi d'amore «tranne uno»? Che, in molti luoghi, i giovani contadini dividessero a coppie il medesimo giaciglio nel tepore della stalla senza che nessuna gravidanza ne seguisse? In tutte queste relazioni amorose sotto autocontrollo sono le donne a guidare il giuoco, segnando il confine da non oltrepassare tra sogno, desiderio, possesso. Resta il fatto che le famiglie tolleravano queste avventure, che non sono tutte pura letteratura, il che ci obbliga a sfumare un po' la valutazione delle loro strategie matrimoniali: esse non escludono né l'inclinazione né l'iniziazione o i giuochi d'amore, dato che il gruppo mantiene l'ultimo controllo sull'investimento in un'altra famiglia, del corpo e delle ricchezze della donna. Tutto il resto, infine, riguarda solo i chierici o i poeti.

Generare dei buoni eredi: ecco la grande sfida che le famiglie devono raccogliere in un'epoca in cui la morte colpisce duramente e spesso. Il cuore della casa medievale è la camera, dove la donna se ne sta, lavora, concepisce, partorisce, e dove morirà. Sappiamo ancora pochissimo sulla vita biologica della donna maritata, sugli effetti che hanno sul suo corpo e

sul suo comportamento le funzioni che le vengono assegnate. Le fonti sono eterogenee, disperse e spesso contraddittorie. Per lo meno si vede dappertutto che il suo ruolo nella riproduzione del gruppo è quello che suscita le più frequenti discussioni e censure, le maggiori precauzioni e lodi.

La chiave che immette in questo ruolo è dunque il matrimonio.

Durante l'alto Medioevo, leggi barbariche e statuti sinodali, racconti agiografici e descrizioni di vaste aree danno l'impressione di un'età press'a poco uguale e di una certa maturità dei giovani alle loro prime nozze; fa eccezione, senza dubbio, l'aristocrazia, in cui le ragazze venivano maritate in età molto tenera. Nel periodo centrale del Medioevo si verifica senz'altro un rovesciamento: da un capo all'altro dell'Europa le ragazze appena adolescenti vengono date a un marito decisamente maggiore d'età. In Fiandra o in Inghilterra, in Italia, nella Francia del 1200, l'aristocrazia e il patriziato cittadino maritano le figlie appena raggiunta l'età dello sviluppo.

Un'età che varia tra i dodici e i tredici anni - età che, secondo il diritto canonico, consente d'impegnarsi nel vincolo matrimoniale o di pronunciare dei voti monastici - torna abitualmente sotto la penna degli agiografi delle sante che, è vero, sono nella grande maggioranza nate da buone famiglie. Più rare sono, prima del secolo XIV, le informazioni relative al matrimonio nelle classi rurali e popolari. Ma pare che anche in queste l'età delle ragazze al loro primo matrimonio sia di rado al disopra dei diciassette o diciotto anni, nonostante la pressione demografica che spinge a ritardare un poco le nozze.

Dalla fine del secolo XII in poi, gli uomini, per parte loro, sembrano farsi prendere nella «rete del matrimonio» a un'età più avanzata di prima. I rampolli della classe cavalleresca ne danno l'esempio, aspettando di essere installati in un feudo, di avere ereditato o scovato l'ereditiera che permetta loro di sistemarsi.

Le informazioni sono ugualmente rare sugli usi seguiti nelle altre classi prima del secolo XIV; la letteratura dei fabliaux, tuttavia, a partire dal secolo XIII trae un immenso partito dai matrimoni con differenza d'età che uniscono un vecchio barbogio a una giovanetta.

L'informazione si fa più ricca dopo la peste nera, nella seconda metà del secolo XIV e nel secolo XV. Censimenti più frequenti, che troppo di rado presentano la ricchezza e l'omogeneità dei «catasti» fiorentini del secolo XV, lasciano tuttavia capire qual è l'età matrimoniale media. Per le donne è inferiore a diciotto anni, con una tendenza, fra i contadini e il proletariato

urbano, ad aumentarla di uno o due anni e, presso i ricchi, a portarla verso i quindici anni.

La letteratura familiare dei diari e delle ricordanze, soprattutto toscani, permette infine di calcolare con certezza l'età matrimoniale femminile: nella borghesia fiorentina, tra il 1340 e il 1530, circa 136 giovani spose si sono maritate a un'età media di 17,2 anni. Le variazioni su questo lungo periodo sono modeste, anche se è sensibile la tendenza a ritardare un po' le nozze: verso il 1500 le Fiorentine, in media, si maritano un anno dopo rispetto a quel che avveniva prima del Quattrocento. Tuttavia la stabilità complessiva è più accentuata di questo tardivo rialzo.

Calcoli analoghi eseguiti su un gruppo altrettanto consistente di giovanotti provenienti dalle stesse famiglie di borghesia mercantile ce li presentano di un'età media superiore ai ventisette anni al momento della celebrazione delle loro prime nozze. Questa età subisce oscillazioni più marcate di quella delle ragazze: per esempio, dopo le crisi di mortalità si abbassa, e nell'ultimo terzo del secolo XV segue una curva opposta a quella delle donne. Tuttavia il fatto importante è che una buona decina d'anni, quasi costantemente, l'ha separata dall'età femminile.

Un uomo che si avvicina ai trent'anni, un adulto, porta dunque nella sua casa un'adolescente: questa è la situazione asimmetrica del basso Medioevo, una situazione che ricorda stranamente i costumi romani dell'età classica. E allora, che c'è da stupirsi del riemergere, nella letteratura moralistica e nei trattati di economia domestica della fine del Medioevo, di ammonimenti direttamente ispirati alla *Politica* di Aristotele o all'*Economico* di Senofonte?

Razionalizzando le pratiche del loro ambiente e del loro tempo uomini come L.B. Alberti nei suoi *Libri della famiglia*, erigono a modello i fatti: l'uomo aspetterà di aver raggiunto la pienezza dell'età perfetta prima di maritarsi, la donna, al contrario, sarà data giovane «fanciulla», a uno sposo, perché non abbia a pervertirsi nell'attesa del matrimonio, «ché le donne divengono viziose quando non hanno quello che la natura richiede». Alcuni deplorano un'evoluzione che giudicano recente e che ha portato i contemporanei a cedere le figlie a un'età sempre più precoce. Tutti convengono tuttavia nell'affermare che per meglio imporre la propria autorità in famiglia e per generare figli più belli, l'uomo troverà un vantaggio nel ritardare il momento delle nozze. Una età ritardata per il matrimonio - che continuerà a caratterizzare la popolazione dell'Europa

occidentale nell'epoca moderna - sembra dunque, tra il Duecento e il Quattrocento, al tempo stesso la pratica e la norma della sola parte maschile.

La proporzione quasi inesistente di prime nascite avvenute nelle famiglie fiorentine prima dell'ottavo mese successivo al matrimonio sta a indicare il rigore della sorveglianza esercitata dalle famiglie su queste ragazze giovanissime, che talvolta vedevano il promesso sposo solo il giorno in cui dovevano riceverne l'anello nuziale. Ma, simmetricamente, lo scarto relativamente pronunciato fra le nozze e la prima nascita dimostra che queste adolescenti non avevano certo raggiunto una maturità fisiologica sufficiente per restare subito incinte, il che non impediva del resto ai mariti di iniziarle senza indugio alla vita coniugale. Ma, dopo il primo bambino, gravidanze e nascite si tenevano dietro con ritmo accelerato. Così a ventinove anni, nel 1461, una borghese di Arras restò vedova dopo aver messo al mondo dodici figli in tredici anni di matrimonio. Nulla di straordinario in questo: i rari diari francesi e le numerose «ricordanze» italiane adducono numerosissimi esempi, fra il Trecento e il Quattrocento, di questa fecondità molto spiccata che caratterizzava per lo meno le donne degli ambienti cittadini agiati. Una Fiorentina di buona famiglia, che si fosse sposata a diciassette anni e che non avesse perduto il marito prima dell'età della menopausa, poteva sperare di mettere al mondo una media di dieci figli prima di raggiungere i trentasette anni, ossia un figlio di più delle contadine francesi dell'epoca moderna, che si sposavano tra i sette e i dieci anni più tardi delle italiane di città. Maritare sistematicamente le ragazze molto giovani ha dunque un sensibile effetto sul livello complessivo della fecondità e sul numero totale delle nascite. Abbassando l'età matrimoniale le famiglie cercavano, più o meno consapevolmente, di colmare le terribili brecce aperte dalla mortalità dell'epoca.

Tuttavia le loro speranze erano molto fragili, perché, anche nelle famiglie protette come quelle della borghesia di una delle più ricche città d'Europa, molte unioni erano prematuramente spezzate, e il numero dei figli procreati inferiore alla decina indicata per le coppie dotate di longevità. In complesso, le coppie fiorentine, colpite o no dalla morte prematura di uno dei coniugi, mettevano al mondo un numero totale di figli la cui media è di sette; cifra ancora notevole, ma, come vedremo, in questa discendenza rapidamente decimata pochi sopravvivevano ai genitori.

Sottolineiamo per il momento che le gravidanze occupavano circa la metà della vita delle donne maritate prima della quarantina. In alcune famiglie di notabili del Limousin francese, anch'esse ben note attraverso i loro diari, l'intervallo medio tra due nascite è di circa ventuno mesi. E questa è anche la media fiorentina calcolata su 700 nascite in famiglie così agiate. Cade anche al di sotto dei diciotto mesi se si eliminano gli scarti eccezionali dovuti evidentemente all'assenza del marito per ragioni d'affari, o se si considerano le sole coppie che percorrono tutto l'arco della loro fertilità naturale. Nel caso fiorentino, come in quello del Limousin, le concezioni si succedevano più rapidamente che non due o tre secoli dopo. Praticamente ciò significa che la gestazione conclusa col parto e con la purificazione, costituiva condizione abituale di una donna nove mesi su diciotto.

Altra conseguenza: per metà della sua vita coniugale, in teoria, la coppia non avrebbe dovuto avere rapporti per paura di danneggiare il feto, per lo meno a partire dal momento in cui questo si muoveva: violare quest' interdetto non era forse più di un peccato veniale, dal tempo di Alberto Magno in poi, verso la metà del Duecento; tuttavia era pur sempre peccato. Se la madre allattava, la coppia avrebbe ugualmente dovuto astenersi, perché la nascita di un altro bambino rischiava di abbreviare l'allattamento, e dunque la vita, del fratello maggiore. Le coppie dei nostri esempi francesi e italiani rispettavo ancora queste proibizioni antichissime? É difficile giudicare. I contemporanei richiamano talvolta degli antichi tabù, che sembrano ancora agire ma che riguardano piuttosto il pericolo dei rapporti sessuali durante i cicli femminili: il grande predicatore Bernardino da Siena e il mercante Paolo da Certaldo ricordano all'unisono, l'uno alle donne, l'altro agli uomini, che «se si generasse in tal tempo, nascono poi figliuoli mostruosi o lebrosi», figli «malatti o tignosi», «e mai la creatura che nasce generata in tal tempo, non è senza grande e notabile difetto»; la macchia ricadrà sul padre che non ha rispettato il divieto: «E anche puoi fare male a te grandissimo...».

L'obbedienza ai divieti religiosi è più evidente e più direttamente misurabile in ciò che concerne l'osservanza dei «tempi proibiti», cioè l'Avvento e la Quaresima, in cui la Chiesa vietava di celebrare le nozze e raccomandava, senza farne un obbligo, la continenza. É un uso classico quello di verificare l'effetto di simili proibizioni dal numero dei matrimoni e delle concezioni. Ora, nel Limousin come in Toscana, constatiamo dei vuoti

significativi nella curva delle nozze in dicembre e in marzo, e una diminuzione delle concezioni in tempo di Quaresima. Per lo meno presso la gente di città, buon bersaglio dei predicatori, le ingiunzioni della Chiesa erano dunque ascoltate.

Le coppie dei nostri esempi, francese e toscano, suggeriscono infine che non cercavano di evitare di concepire ricorrendo ai diversi mezzi - pozioni abortive, unguenti, preservativi, incantesimi - a cui, secondo i loro clienti e i loro giudici, facevano appello prostitute e donne accusate di magia e di stregoneria. Tutti i concili, dall'alto Medioevo al secolo XII hanno rafforzato senza posa i divieti e le pene che colpivano i comportamenti indirizzati a prevenire o a sopprimere una nascita. A partire dal secolo XIII, la conoscenza dei trattati di medicina arabi e la voga d'Ovidio hanno forse diffuso in certi ambienti delle pratiche contraccettive; in ogni caso la loro discussione porta i teologi ad attenuare un poco la severità delle proibizioni. Certi non vietano più l'unione di una coppia sterile, o ammettono il coitus reservatus: una coppia può dunque cercare il piacere e non la procreazione. Altri non assimilano più la contraccezione all'infanticidio. Tuttavia, fino alla fine del nostro periodo, i predicatori tornano costantemente sul peccato mortale di un'unione sessuale «contro natura», che va contro «la forma del matrimonio». Bernardino precisa, rivolgendosi alle sue uditrici: «Ode: ogni volta che usano insieme per modo che non si potrebbe ingenerare; ogni volta è peccato mortale. Alla chiara, te l'ho detto? peggio fa costui a usare in tal modo, che colla madre propria col debito modo. E però, o donna, impara questo stamane, e legatelo al dito: se tuo marito ti richiede di nulla che sia peccati contra a natura, non li consentire mai». Il solo caso in cui la donna può e deve infrangere il suo dovere d'obbedienza verso il marito, sia pure a rischio della vita, si verifica dunque quando egli le impone nell'unione carnale una posizione che «rompe l'ordine di Dio», fa sì che la donna «trasmutasi in bestia o vero in maschio», e le impedisce di concepire.

Sodomitiche o no, le pratiche «contro natura» degli sposi cristiani sono combattute da questi direttori di coscienza perché attribuiscono ad esse fini contraccettivi. Non pare tuttavia che tali rapporti abbiano avuto un'incidenza percettibile sulla fecondità delle coppie del tempo! Gl' intervalli medi tra le nascite restano molto costanti fino al penultimo figlio, il che dimostra che i coniugi non cercavano di sottrarsi in misura molto consistente, con un artificio o con l'altro, al loro dovere di procreare. É vero che i notabili del Limousin o i mercanti fiorentini avevano i mezzi per

provvedere all'educazione della prole. Anche a questo proposito, siamo nell'impossibilità di generalizzare, partendo dal loro esempio, circa la situazione complessiva delle province e dei vari ambienti sociali dell'Europa medievale.

C'è un mezzo perfettamente naturale e legittimo di rallentare il ritmo delle nascite: lasciare che la madre allatti il suo poppante.

Ora, negli ultimi secoli del Medioevo, la nutrice, personaggio familiare delle chansons de geste e dei romanzi cortesi, non è più privilegio dei signori. Per citare di nuovo Firenze, le famiglie patrizie, nel secolo XIV, ospitano abitualmente una nutrice, e nel secolo seguente si è generalizzato in tutta la media borghesia l'uso di ricorrere ai servigi di una donna che sta in campagna. Doppia conseguenza: le donne povere che allattavano a lungo il proprio bambino, quando questo moriva, davano latte dietro compenso; così guadagnavano, oltre a un salario, la possibilità di ritardare la data di una nuova nascita. I ricchi, i possidenti in cerca di eredi che, al contrario, valorizzano le famiglie prolifiche e la fecondità delle loro donne, possono ravvicinare le nascite dei figli, e dunque moltiplicarli. Del resto è proprio sotto i tetti dei più facoltosi che, all'inizio del Quattrocento, si censiscono in Toscana le più alte percentuali di bambini. Il letto della miseria è meno fecondo, allora, di quello dei potenti.

Punteggiata di nascite, la vita feconda di una donna adulta sposata prima dei diciotto anni si conclude, come abbiamo detto, una ventina d'anni più tardi. Tuttavia, di tutti i figli che ha messo al mondo pochi sono presenti insieme sotto il tetto paterno. La maternità medievale è una sorta di linea punteggiata. Le madri che danno a balia fuori di casa i loro piccini subito dopo il battesimo non li recuperano, se sono sopravvissuti, se non un anno e mezzo o due anni dopo.

Nell'intervallo, qualcuno dei fratelli maggiori avrà potuto soccombere alle malattie o alle epidemie di peste che dissanguano periodicamente la popolazione. Dimodoché le enormi discendenze dieci, quindici figli - restano affatto teoriche: sono il frutto della ricostruzione effettuata sulla carta dagli storici della demografia! Nel quotidiano succedersi delle nascite e delle morti, le case della fine del Medioevo ospitano in media poco più di due figli viventi, come fanno vedere i censimenti, e i sopravvissuti che il padre o la madre mettono nel proprio testamento, di rado, sono al di sopra di questo magro bilancio.

I diari lasciano vedere che, nella classe mercantile, almeno un quarto dei piccoli Fiorentini dati a balia muoiono presso la nutrice.

Ma c'è di peggio: il 45 per cento dei figli messi al mondo in queste famiglie facoltose non raggiungono i vent'anni. La morte minaccia allora una nuova vita e spia la madre che la dà alla luce. Le partorienti muoiono forse più di rado di quanto spesso non si dica durante il parto. Tuttavia anche le donne ricche attraversano allora uno dei momenti più rischiosi della vita: una su tre delle mogli fiorentine che muoiono prima del marito soccombe mettendo al mondo un bambino o muore per le conseguenze immediate del parto. Aggiungiamo a queste le donne che in seguito trascineranno per anni un «mal della matricha», come diagnostica nel 1512 un marito a cui la sfortunata moglie ha dato quindici figli in ventitré anni; e, in totale, in queste famiglie tuttavia ben agguerrite, una donna su sette o otto se ne va vittima dei suoi doveri di procreatrice. E, di certo, per lo più porta con sé nella morte il neonato.

Il fardello delle gravidanze e dei parti sbocca così, solo una volta su due, sulla speranza di portare il bambino all'età adulta. Si capisce l'accento di rassegnazione cristiana dietro cui si trinceravano i genitori che perdevano una volta di più un bambino, una rassegnazione che ci spinge ad accusarli un po' frettolosamente di insensibilità. Certo l'invio dei poppanti subito dopo la nascita presso una balia lontana non favoriva lo sbocciare del sentimento materno o dell'interesse paterno: la notizia della loro morte non squarciava quel tessuto affettivo che crea la quotidiana osservazione dello sviluppo del bambino e di cui testimonia, spesso con forza, il dolore del padre quando il bambino che vive in casa viene a sparire.

Come non credere alla sincerità del padre di questa bambinetta di tre anni, Falchetta Rinuccini, morta nel 1509, che scrive: «Sono cierto che è volata al cielo» e prega perché «questa cholombina santa prieghi la divina bontà e la sua dolcissima madre per noi»; o all'angoscia di Giovanni Morelli, quando nel 1406 muore il figlio di dieci anni: «Non arei mai potuto istimare che l'avere Idio doviso da me il mio sopra iscritto figliuolo, passando di questa vita ad altra, mi fusse suto e mi sia sì gravoso coltello»? Tuttavia neanche le formule convenzionali e più aride che accompagnano l'annunzio della morte presso la balia nascondono del tutto la delusione profonda, il senso di frustrazione che vivevano così spesso questi genitori, per lo meno nel loro desiderio di perpetuare il nome e la famiglia.

«Piacque a Dio chiamare a sé il detto Lucha, a dì 11 d'aghosto 1390, il quale esso abbia ricevuto con beneditione sua e colla mia, ecc'», questa è l'orazione funebre di un padre; e un'altra le fa eco: «E a dì 14 detto mese e anno il recò la balia di Pian di Ripoli morto: pensammo l'affogasse. Sotterrossi in San Iacopo tra le fosse: Idio benedica lui e li altri nostri passati...».

Al di fuori di questi ambienti privilegiati, che sanno esprimere le loro speranze e le loro pene, le testimonianze dirette sui rapporti tra genitori e figli sono rare. Nella stragrande maggioranza della popolazione le madri allattano i loro neonati; tuttavia numerose sono quelle che si trovano costrette dalla miseria, dalla malattia, dalla pubblica disapprovazione, ad abbandonare più o meno in fretta il proprio bambino. Ma, prima della fine del Medioevo, come misurare il reale abbandono e distinguerlo dall'infanticidio? Si è molto discusso dell'esistenza di pratiche differenziali d'infanticidio che avrebbero selezionato, nelle vaste aree dell'epoca carolingia, i bambini di sesso femminile ritenuti indesiderabili: si è cercato così di render conto dello squilibrio fra i gruppi dei due sessi che vi si riscontravano. Più tardi, a metà del Medioevo, il problema dell'infanticidio e dell'abbandono, spesso confusi dai loro censori, restano molto mal documentati. Dell'uno e dell'altro si ha testimonianza e, fin dal secolo XIII, gli ospizi di certe città sono delegati alla nuova missione di porre un rimedio all'infanticidio, delitto tanto più grave in quanto evita per l'eternità di essere accolto in paradiso al bambino morto senza battesimo; queste istituzioni accoglieranno dunque accanto ai poveri, ai pellegrini, alle partorienti, gli orfani e i trovatelli. Ma bisogna aspettare gli ultimi secoli del Medioevo per intravedere l'estensione e le conseguenze dell'abbandono dei neonati attraverso gli archivi ospitalieri, i censimenti, i primi frammenti di stato civile.

Senza raggiungere mai il carattere massiccio del fenomeno in epoca moderna, il rifiuto del neonato sembra una pratica largamente diffusa per lo meno nelle città. La alimentano le gravidanze delle domestiche, libere o schiave, e la povertà, cronica o legata a crisi di sussistenza: i miserabili lasciano all'ospizio della città i loro figli legittimi cullandosi talvolta nella speranza che li riprenderanno più tardi e che l'ospizio potrà salvarli dalla morte meglio di quanto non potrebbero loro. Tuttavia la mortalità è terribile nei primi ospizi specializzati, come quello degli Innocenti di Firenze. Abbandonare un bambino significa senza altro moltiplicare le sue

probabilità di morire presto - insomma un infanticidio differito, in cui, rimettendo a Dio e alle anime caritatevoli la salute terrestre del piccino, i genitori sperano di prolungare un po' la sua vita e di promettergli la vita eterna. Fra i «trovatelli», i bambini di sesso femminile sono più numerosi: esiste una discriminazione che, fin dalla nascita, accorda un leggero vantaggio ai maschi. Ma è difficile capire le motivazioni inconsapevoli, mai spiegate dai biglietti attaccati ai cenci del bambino, che spingono la madre o i genitori a privilegiare i maschi.

Se nascite accolte a malincuore incitano numerosi genitori a rinunciare ai loro compiti educativi, la necessità di allattare mette anche alla prova il loro senso di responsabilità verso i neonati.

Come si è visto, i dottori della Chiesa esortano i genitori alla continenza nel periodo dell'allattamento. Quest'appello alla previsione e alla temperanza attira ostinatamente l'attenzione di coloro che procreano sulla sorte della loro progenitura e prepara lentamente le famiglie a considerare con meno fatalismo il destino individuale della loro discendenza. Il clero mette anche l'accento su un altro aspetto delle responsabilità dei genitori. Lottando con vero accanimento, a partire dal secolo XV, contro l'«oppressione» dei poppanti, soffocati nel letto dei genitori o della balia, ripetendo ai genitori che essi sono allora colpevoli di un delitto di negligenza e persino sospetti di premeditazione, curati e confessori hanno evidentemente risvegliato presso i laici, che consideravano questi accidenti con indulgenza o con disinvoltura, la preoccupazione salutare della sopravvivenza del piccino.

Insomma, la fine del Medioevo vede lentamente maturare delle prese di coscienza che renderanno possibili, molto più tardi, i primi veri comportamenti anticoncezionali. L'aspetto paradossale sta nel fatto che all'origine di questo risveglio della responsabilità dei genitori, che dopo il Seicento li porterà a distanziare le nascite, ci sia stato il rispetto assoluto della vita predicato dai più decisi avversari di qualunque pratica che ne impedisse la comparsa.

Fra tante prescrizioni e proibizioni sessuali che pretendono inquadrare i rapporti fra uomini e donne fino in seno alla coppia, le persone sposate della fine del Medioevo tengono conto soprattutto dell'appello alla moderazione, che le «autorità» mediche raccomandano anch'esse fin dall'Antichità a chi vuole una discendenza sana e numerosa. Questo non

significa che ogni matrimonio sia stato dettato dalla riflessione, e che ogni moto passionale sia stato bandito dalla «vita familiare». Ma l'ideale del buon matrimonio che la letteratura morale o satirica tende a imporre ai tre ultimi secoli del Medioevo deplora gli eccessivi ardori, l'intemperanza dei desideri, assimilati a un'ingordigia alimentare che distruggerebbe l'equilibrio interno degli umori. «Usa temperatamente con lei la tua moglie, e non ti lasciare punto trasandare»: questo consiglio di un Fiorentino ai suoi figli eviterà (a ciascuno di) loro di «guastarsi lo stomaco e le reni», di aver solo figlie oppure figli «tisichi», di vivere lui stesso «tedioso e ontoso e maninconico e tristo...».

Il buon uso delle mogli vuole in effetti che si diffidi costantemente delle loro esigenze. Il loro corpo, così necessario alla sopravvivenza dei lignaggi, è sottomesso a una natura troppo incostante. Mal governato dalla ragione incompleta che è tipica delle donne, questo corpo esige dal suo signore, il marito, una soddisfazione prudente e regolare degli appetiti senza che il marito stesso si abbandoni alla vertigine dei sensi; il che rovinerebbe la sua autorità...

L'autorità: ecco un'altra parola-chiave che domina la visione maschile dei rapporti tra coniugi - la sola che ci sia stata tramandata direttamente. Prima creazione, immagine di Dio più vicina all'originale, natura più perfetta e più forte, l'uomo deve dominare la donna. Questi temi ripetuti con insistenza trovano la loro applicazione nel campo chiuso della vita familiare. Giustificano, con la subordinazione femminile, la divisione dei compiti che ne deriva.

L'uomo ha un'autorità «naturale» sulla moglie. Base teorica della riflessione di numerosissimi trattati dal secolo XIII in poi, la debolezza e inferiorità della natura femminile impongono, fin dall'Antichità, che il campo in cui le donne dispongono di una certa autonomia sia ben circoscritto.

Questo campo è in primo luogo, senz'altro, la casa, spazio a un tempo protetto e chiuso e, nella casa, certi spazi più segreti, la camera ricordata in precedenza, la stanza da lavoro, la cucina a volte isolata, in certe regioni, collocata alla sommità o al lato della casa. Introdurvi la novella sposa comporta sempre certi riti che sanzionano la sua ammissione, ma che anche la tagliano fuori dal mondo esterno. La fragilità e la debolezza della donna esigono protezione e sorveglianza. I suoi andirivieni all'esterno devono limitarsi a percorsi ben controllati: chiesa, lavatoio, forno pubblico o

fontana, luoghi che variano a seconda della condizione sociale, ma esattamente designati. Luoghi, anche, che suscitano curiosità e angoscia negli uomini, a tal segno hanno l'impressione che le parole che vi circolano sfuggano alla loro sorveglianza. Ne sono testimoni testi come l'Evangile des quenouilles, dove si manifesta a briglia sciolta la temibile saggezza delle comari riunite, o come le Quinze joies de mariage, quando evocano lo sbigottimento e la disapprovazione dei mariti davanti al cicaleccio delle donne che circondano la partoriente, che partono insieme in pellegrinaggio, che ovunque complottano la loro rovina.

Tenere dunque ed occupare le donne in casa, ecco l'ideale maschile diffuso. Ne è impregnato l'orientamento dei compiti che si assegnano ad esse. Quando i mariti, «quelli che guadagnano», devono ammassare fuori di casa beni e ricchezze, i luoghi comuni della letteratura medievale d'economia domestica attribuiscono alle loro compagne la cura di conservare e trasformare per il consumo familiare, in proporzione ai bisogni, i prodotti che essi incamerano. La gestione quotidiana delle provviste, la sorveglianza e la previsione del loro impiego, le cure che preparano al loro uso, ecco altrettante attività in cui possono dispiegarsi i talenti che si attribuiscono alle donne quando sono opportunamente incanalati dalla loro docilità e ponderazione. Una buona moglie, una donna accorta, dolce e temperante, saprà regolare la circolazione interna dei beni che, per opera dell'uomo, affluiranno dall'esterno verso la casa.

Ingranaggi essenziali del buon funzionamento sociale, le donne che assumono pienamente la loro funzione garantiscono dunque l'armoniosa assimilazione dei prodotti dell'industria maschile. Qualunque eccesso nelle loro spese danneggia l'intero corpo sociale e il complesso degli scambi. Così le leggi suntuarie, che vegliano a preservare le manifestazioni dell'ordine sociale, infieriscono contro gli scarti femminili. Vanagloria, ingordigia, lussuria, sono tutti peccati che traggono alimento da un disordine degli appetiti che la vita domestica animata dalle donne dovrebbe al contrario regolare ed arginare.

La familia è anche tutto un complesso di persone su cui la moglie deve vegliare ordinandone i ritmi e le attività. In primo luogo il marito, che conta di trovare, nel calore del focolare, il riposo e i piaceri del bagno caldo, della tavola servita, del letto pronto quando torna esausto dalle sue tribolazioni legate alla vita fuori di casa; poi i servitori, quando la famiglia è abbastanza agiata per averne. La sposa ha la missione di dirigerli e di punirli quando il

loro comportamento rischia di danneggiare gl' interessi dei padroni; in poche parole, deve farli cooperare all'onore della casa. I bambini anche, la cui prima educazione le spetta senza discussione; un'educazione che trova un incentivo nel suo esempio e nella sua pietà, molto più che nella sua attitudine ad avviarli ai rudimenti della lettura. La sposa deve assicurare la coesistenza pacifica di tutti questi individui dai bisogni diversi: è lei la signora dell'ordine domestico, della pace familiare.

La pace, in effetti, dovrebbe fare della casa un riflesso dell'armonia del mondo se... se la natura femminile, a dispetto delle briglie che le si impongono, dei sermoni che le si indirizzano, non venisse subdolamente a turbare ciò che sarebbe suo compito di promuovere. Le donne, infatti, sono in grado eminente false, volubili e ingannatrici, e «tutti i grandi disinori, vergogne, peccati e spese s'acquistano per femine; e acquistasene le grandi nimistà, e perdonsene le grandi amistadi». Il rimprovero maschile, ripetuto in forma ossessiva, ha radice nel senso di essere sempre messi nel sacco da loro. La loro chiacchiera riempie la calma della casa, ne fa trapelare i segreti al di fuori; aiutato dalla loro folle ed egocentrica prodigalità il loro spirito litigioso disperde tra mille preoccupazioni trascurabilissime la più solida ragione maschile.

Tutte queste forme di vituperio derivano da un profondo senso di fallimento in confronto alle illusioni di stabilità e autorità domestica tanto agognate dagli uomini del tempo.

L'insubordinazione delle donne, del resto, non è solo oggetto del biasimo dei mariti; incorre anche nella sanzione collettiva. Le infrazioni dell'ordine normale delle cose, gli arrovesciamenti troppo urtanti dell'autorità naturale sono passibili di un giudizio e di un castigo simbolico imposto dalla comunità. Dall'inizio del Trecento, le prime menzioni di scampanate rituali attestano questo controllo pubblico sulle scelte matrimoniali; il secondo matrimonio delle vedove o, più generalmente, le unioni multiple di uno stesso individuo, attirano così le folgori dei giovani su coppie giudicate male assortite o intemperanti. Attraverso tutta l'Europa, soprattutto il rito della cavalcata dell'asino, viene a punire il troppo palese arrovesciamento dei ruoli coniugali: se la donna domina il marito, lo strapazza o lo mena per il naso, lo sposo, o chi ne fa le veci, dovrà percorrere lo spazio del villaggio seduto alla rovescia sulla derisoria cavalcatura tenendone la coda. L'insubordinazione della donna mette in pericolo l'ordine stesso del mondo e suscita quei riti in cui la redenzione

passa attraverso lo scherno. Non c'è sfera privata in cui gl' individui regolino i loro contrasti senza dover fare i conti con l'intervento di censori esterni.

La mancanza di docilità o la doppiezza dei figli, in compenso, non suscitano gli stessi interventi della comunità. Il fatto che i figli mettano in dubbio il potere del padre offre materia di tragedia piuttosto che di scherno, e questa situazione provocherà il consiglio degli «amici» e della parentela senza dare agli estranei il diritto di ficcare il naso negli affari di famiglia che implicano naturalmente dei problemi di eredità. La morale dei fabliaux dedicati ai problemi generazionali ha una tonalità molto cupa, ben diversa dalle novelle tra dolci e amare o licenziose che narrano come la donna copre di ridicolo l'uomo. Al padre che si disfà troppo presto dei suoi beni, e quindi della sua autorità, in favore dei figli, il novelliere ripete che «non ci si deve fidare di questi, - perché i figli sono senza pietà», oppure che «il figliuolo sta al padre soggetto e sottomesso e umile infino a tanto che 'l padre tiene la signoria de la casa e de l'avere suo; e quando il padre ha data la signoria al figliuolo di governare il suo avere, egli soprastà al padre e hallo in odio e pargli mille anni il dì che si muoia per non vederlosi innanzi».

Il quadro che precede rimanda a ideali e ad angosce propri soprattutto del «massaio» borghese. Tuttavia, dall'alto al basso della scala sociale, le donne non restano così confinate in casa e sottomesse allo sposo quanto desidererebbero i mariti ed i teorici della «santa masserizia». Le contadine lavorano duramente nei campi, le artigiane nella bottega del marito, che talvolta rilevano alla sua morte. Anche dentro la casa, signorile o borghese, non si lasciano in ozio figlie e mogli. Per finire bisogna sottolineare un aspetto importante di quest'attività femminile.

Gli educatori rivelano l'utilità dei lavori d'ago o di fuso che dovrebbero sempre occupare il tempo in cui la donna non ha altre faccende da sbrigare. Questi lavori hanno il compito di immobilizzare il corpo femminile, di intorpidire i pensieri della donna, evitando che essa non si perda in fantasticherie pericolose per il suo onore e per quello della casa. Fin dalla più tenera età le donne fileranno, tesseranno, cuciranno e ricameranno senza posa; e quanto migliori saranno le loro origini, quanto più esse saranno dotate d'onore, tanto meno tempo si accorderà loro per giocare, ridere, danzare.

Pertanto anche le ragazze della nobiltà occupano le loro mani e la loro pazza mente nei delicati ricami di pianete o di paliotti; ci guadagnano per lo meno in anni di purgatorio il compenso del loro interminabile lavoro. Per giustificarlo si dice che il padre deve provvederle di un'arte che consenta loro di sopravvivere se cadessero in povertà; tuttavia la preoccupazione più profonda che affiora in questi testi è di neutralizzare la natura femminile instabile e fragile costringendola in un'attività senza fine. Secondo Francesco da Barberino, che scrive una specie di trattato di educazione delle donne all'inizio del Trecento, la figlia d'un «cavaliere di scudo o di solenne iudice o di solenne medico o d'altro gentile uomo li cui antichi ed ello usati sono di mantenere onore» dovrà imparare a «borse fare o cucir o filar sì che, poi che sarà con suo marito in casa, possa malinconia con ciò passare, oziosa non stare e anco in ciò alcuno servigio fare».

Quest'incessante attività tessile ha certo ugualmente una funzione economica. Risponde alle necessità del consumo domestico; ed è anche volta verso la ricerca di guadagni che vengono dal di fuori. Molti, tra i poveri, cercano di equilibrare il loro magro bilancio col prodotto dei lavori femminili o coi salari delle donne che lavoro in filanda. Come dice più di un contribuente toscano del Quattrocento, «cholla rocca fa la donna» sopravvivere l'uno e «chol filato delle sue fanciulle» sopravvive l'altro.

Molte donne esercitano, soprattutto prima delle crisi del Trecento, un'attività più autonoma, fuori della famiglia. Per la maggior parte la necessità di lavorare è direttamente collegata con la loro condizione matrimoniale o con la perdita della protezione familiare.

Per mettere insieme la dote o il corredo, le figlie di famiglie povere vanno a servizio talvolta ancora bambine, più spesso adolescenti. Vanno a costituire il nucleo principale degli eserciti di lavoratrici soprattutto le vedove, troppo spesso minacciate dalla solitudine e dalla miseria. Anche nelle classi agiate della società medievale la vedovanza minaccia le donne di un rapido declassamento per cui precipitano nella povertà quando non possono ottenere dagli eredi del marito il rispetto dei loro diritti. Qui il parentado non è l'ultimo a spogliare la vedova e l'orfano. «Sono rimasta soletta senza un amico», lamenta in una ballata celebre la prima donna che sia vissuta della sua penna, Christine de Pisan, rimasta vedova a venticinque anni con tre bambini. Seguendo il suo esempio, i romanzi medievali abbondano di cupi destini di donne sole che devono sopravvivere nelle

situazioni più avventurose; ma, del resto, vengono rappresentate come del tutto capaci di trarsi d'impaccio.

Sono donne senza famiglia quelle, che si collocano fuori dell'ordine «naturale» assegnato al sesso femminile dalla società medievale. Tanto più vulnerabili perciò, e la loro reputazione è senz'altro macchiata. Vedove isolate, indigenti che guadagnano il loro pane filando, domestiche, recluse che vivono fuori di una comunità religiosa, tutte sono presto sospettate di cattiva condotta e facilmente accusate di prostituzione. Le donne senza radici che, nel secolo XI, seguono dei sant' uomini come Robert d'Arbrissel, il fondatore di un monastero «misto» di cui affida la direzione a una donna, quelle che nel Trecento si aggregano alle compagnie dei flagellanti, si reclutano nelle legioni di coloro che la situazione matrimoniale, il genere di vita e talvolta l'indipendenza economica bastano a designare come elementi al margine.

Il discredito in cui son tenuti il lavoro fuori casa, le manifestazioni troppo autonome della devozione, l'andare errando delle donne mostrano con evidenza che le società della fine del Medioevo hanno concepito con difficoltà la «condizione femminile» al di fuori del quadro matrimoniale. Senza dubbio la coppia ha acquistato in questo periodo una certa autonomia all'interno dei gruppi di parentela: ma vizi e virtù, macchie e comportamenti femminili sono stati visti in rapporto alla famiglia di cui la coppia diventa il fondamento. Le donne sono rimaste un ingranaggio subordinato alla riproduzione familiare. Tuttavia, senza essere negata, questa subordinazione si è trovata più spesso ad essere giustificata, spiegata, per dirla in breve, discussa. Non è stata più del tutto una cosa pacifica.

Riferimenti bibliografici

Histoire de la famille, diretto da A' Burguière, Ch' Klapisch-Zuber, M' Segalen e F' Zonabend, t' I, A' Colin, Parigi 1986.

Georges Duby, Le chevalier, la femme et le prêtre. Le mariage dans la France Fèodale, Hachette, Parigi 1981; trad' it', Il cavaliere, la donna, il prete. Il matrimonio nella Francia feudale, Laterza, Roma-Bari 1982.

Jean-Louis Flandrin, Un temps pour embrasser. Aux origines de la morale sexuelle occidentale (Vi'me-XI'me siècles), Parigi 1983.

Jack Goody, Famiglia e matrimonio in Europa, Milano 1984.

David Herlihy, Medieval households, Harvard University Press, Cambridge (Mass') 1985; trad' it', La famiglia nel Medioevo, Laterza Roma-

Bari 1987.

René Nelli, L'érotique des troubadours, Parigi 1963.

Maria Consiglia De Matteis (a cura di), Idee sulla donna nel Medioevo. Fonti e aspetti giuridici, antropologici, religiosi, sociali e letterari della condizione femminile, Patron editore, Bologna 1981.

Benedetto Vetere e Paolo Renzi (a cura di), Profili di donne, mito, immagine, realtà fra medioevo ed età contemporanea, Congedo editore, Galatina 1986.

IX - Il santo (di André Vauchez)

Uno dei compiti specifici dello storico consiste nello smascherare le false continuità postulate, almeno implicitamente, dal linguaggio che, indicando con le stesse parole realtà diverse secondo le epoche, rischia di farci perdere il senso del mutamento. Questo atteggiamento guardingo s'impone specialmente nel campo della religione, soprattutto quando si tratta del cattolicesimo, incline a mettere l'accento sulla costanza delle sue credenze fondamentali e del suo quadro istituzionale nel corso dei secoli. Così si crede talvolta di sapere cosa fu un vescovo dell'Antichità o un sacerdote del Medioevo riferendosi alle persone che esercitano oggi queste funzioni nella Chiesa. Ma questo tipo di ragionamento per analogia trae facilmente all'anacronismo, nella misura in cui l'identità dei vocaboli fa perdere di vista mutamenti che possono, in certi casi, esser stati notevoli.

Questo problema si pone con forza particolare nel caso dei santi.

In effetti la natura stessa dei documenti su cui si è portati a fondarsi per studiarli accentua ancora i rischi di deformazione e di appiattimento della realtà inerente a qualunque ricerca storica. Le vite dei santi e le raccolte di miracoli mirano a conformare i servitori di Dio a modelli ciascuno dei quali corrisponde a una categoria riconosciuta della perfezione cristiana - martiri, vergini, confessori, ecc' - e, al di là, alla figura del Cristo. Ogni santo o santa che meriti questo nome ha in effetti cercato in vita, se non di identificarsi con la persona del figlio di Dio, per lo meno di accostarsi al massimo a questa norma assoluta. Non c'è dunque da stupirsi, da questo punto di vista, se si somigliano tutti e se i miracoli che si attribuiscono loro fanno pensare a quelli descritti dai testi evangelici, dalla moltiplicazione dei pani alla resurrezione dei morti. Partendo dai racconti il cui obiettivo preciso è di cancellare le particolarità degli individui e di trasformare la loro vita in frammenti d'eternità, è difficile immaginare cosa abbia potuto essere l'esistenza concreta di questi personaggi, che si riduce spesso a un mucchio di stereotipi. Quindi l'agiografia, e poi una certa storiografia, sono state inclini a presentare i santi, non solo come esseri d'eccezione, ma soprattutto

come figure ripetitive nella vita delle quali il solo elemento suscettibile di variare era la cornice spazio-temporale in cui s'inserivano, essa stessa, d'altra parte, tratteggiata in modo schematico, come una specie di scenario adatto a valorizzare la perfezione dell'eroe o dell'eroina.

Alla fine del secolo scorso, reagendo a queste concezioni che, a forza di mettere l'accento sul carattere extratemporale della santità, finivano per privarla di qualunque dimensione storica, una corrente critica che in Francia ha trovato la sua principale espressione in P. Saintyves, ha voluto al contrario vedere nei santi cristiani i successori degli dei del paganesimo. Sulla base di certe continuità di culto in luoghi già considerati come sacri nell'Antichità (sorgenti, rocce o boschi), quest'autore affermò che, sotto una patina di cristianesimo, si erano prolungati fino al tardo Medioevo i culti che i Gallo-romani votavano a semidei o a genii che incarnavano le forze della natura. Anche se certe apparenze sembrano confermare questa tesi, essa presenta, come la precedente interpretazione, l'inconveniente di sottrarre il santo alla storia facendo del suo culto un semplice paravento al cui riparo sopravvivono riti di un'altra epoca. Ma definire il culto dei santi in termini di sopravvivenza porta fatalmente a farne una superstizione, concetto vago che, in ogni caso, non basterebbe a spiegare il posto che la devozione ai servi di Dio ha tenuto nell'universo religioso medievale. Inoltre, questa visione delle cose, sotto il manto della mitologia o dell'etnologia comparata, finisce col trascurare la molto profonda evoluzione che ha contrassegnato la cristianizzazione nel campo delle relazioni fra l'uomo e la natura. Distruggendo i boschi sacri e sostituendo il culto dei santi a quello delle fontane e delle sorgenti, la Chiesa si è lanciata, dalla fine dell'Antichità, in un'impresa di lungo respiro il cui fine era niente meno che di antropomorfizzare l'universo e di sottomettere all'uomo il mondo naturale. I santi hanno avuto in questo processo una parte importante. Accostarsi scientificamente ed oggettivamente a questo problema significherà mettere immancabilmente in evidenza questo aspetto fondamentale della loro azione che troppo a lungo è stato trascurato.

1. Il posto del santo nel cristianesimo medievale: l'eredità dell'Antichità e dell'alto Medioevo

A inventare il culto dei santi non è stato il Medioevo, anche se lo ha notevolmente sviluppato, e si rischierebbe di non capir nulla di questo aspetto fondamentale del cristianesimo posteriore all'anno Mille se non si tenesse conto dell'eredità dei primi secoli.

I martiri mediatori e patroni

Tutto procede in effetti dal culto dei martiri che per un pezzo sono stati i soli santi venerati dai cristiani e che conserveranno nella Chiesa, anche quando altri modelli si saranno affermati, un considerevole prestigio. Nonostante certe analogie superficiali, non avevano nulla di comune con gli eroi greci o romani. Nell'Antichità classica la morte costituiva in effetti una frontiera invalicabile tra uomini e dei. Ora, nella prospettiva cristiana, è proprio perché erano morti come esseri umani, seguendo Cristo e impegnati nella fedeltà al suo messaggio, che i martiri avevano poi accesso alla gloria del paradiso e alla vita eterna. Il santo è un uomo mediante cui si stabilisce un contatto fra cielo e terra. Il suo compleanno commemora la sua nascita a fianco di Dio al di là della morte, ed è la festa cristiana per eccellenza poiché rinnova il sacrificio salutare dell'unico Mediatore. Così, lungi dal costituire la moneta spicciola della nuova religione o una concessione delle élite cristiane alle masse pagane per facilitare la loro conversione, il culto dei martiri si è radicato in ciò che il cristianesimo aveva di più autentico e di più originale in rapporto alle altre religioni con cui era allora in concorrenza.

Ciò non significa tuttavia che abbia inventato tutto ex nihilo in questo campo. Esisteva infatti nella tarda Antichità una credenza abbastanza diffusa nell'esistenza di spiriti legati alla protezione degli individui: demoni, genii, angeli, ecc'. Trasferendo su esseri umani, i santi, il tipo di relazioni che le generazioni precedenti avevano mantenuto con esseri disincarnati, alcuni grandi vescovi del Iv secolo, come Paolino da Nola e Ambrogio da Milano proposero ai fedeli e alle comunità cristiane di prendere come intercessori quegli uomini e quelle donne che avevano meritato con la fede eroica di avere Dio come protettore personale. Il culto dei martiri si «democratizza» attraverso il santo patrono, che fonda le proprie caratteristiche sulle medesime nozioni della relazione di clientela: lealtà del protetto, «amicizia» e dovere di protezione da parte del patrono nei confronti di colui che si è raccomandato a lui. In una società minacciata di disintegrazione, in cui gli individui erano angosciati dall'idea di perdere la

loro identità e la loro libertà, i santi venivano a proposito per restituire fiducia e offrire prospettive di salvezza a livello di vita quotidiana.

Fra le affermazioni più discusse dello storico inglese P. Brown sull'origine del culto dei martiri figura la sua ipotesi secondo cui esso si sarebbe in un primo tempo organizzato sul piano privato, per essere, in un secondo tempo, adottato dai responsabili delle chiese locali, preoccupati da queste devozioni familiari che proliferavano attorno alle tombe col rischio di mettere in pericolo l'unità della comunità cristiana. Di fatto, la testimonianza dell'archeologia permette di rado di risalire al di là delle prime forme di culto, che sono sempre di tipo liturgico. Ma nondimeno resta stabilito che i vescovi hanno avuto una gran parte nella diffusione del culto dei martiri e gli hanno assegnato una funzione essenzialmente ecclesiastica ponendolo sotto il loro controllo. Così si spiegano tanto la manomissione delle catacombe romane da parte del papa Damaso, quanto l'invenzione delle reliquie dei santi Gervasio e Protasio a Milano, nel 385, e la loro immediata appropriazione per parte di Ambrogio a vantaggio della Chiesa episcopale. Diventando patronus celeste della cattedrale e della città il santo rafforzava il prestigio del suo rappresentante e ben presto successore in questo mondo: il vescovo. Inoltre gli onori sempre più notevoli di cui furono oggetto le reliquie in occasione delle feste ritmate dal calendario e delle traslazioni offrirono l'occasione alla comunità urbana per mostrare la sua unità e per integrare i gruppi marginali, contadini o barbari. Per la via traversa delle processioni nuovi legami s'intessono tra la città ed i suburbia dove si trovavano i cimiteri ed anche i martyria, piccoli santuari che ospitavano le reliquie dei martiri. Grazie a questa liturgia in pieno sviluppo, le donne, che vi tengono un gran posto, escono dal loro isolamento, mentre i poveri si staccano dalle tradizionali clientele, in piena crisi a partire dalla fine del secolo Iv, per collocarsi sotto la protezione di un santo e, più tardi, entrare nella sua familia. Ma c'è posto anche per i potenti: a partire da quest'epoca e fino alla fine del Medioevo uno degli obblighi di coloro che detengono il potere, nella società cristiana, sarà di costruire chiese per ospitare le reliquie dei servi di Dio passati dalla tomba agli altari.

Prestigio dell'ascetismo: l'incanto dell'Oriente

Mentre l'Occidente, dopo la fine delle persecuzioni scivolava, com'era molto logico, dal culto dei martiri a quello dei vescovi che ne erano i custodi e gli organizzatori, l'Oriente conosceva un'evoluzione molto diversa

che doveva avere in seguito profonde ripercussioni sul complesso del mondo cristiano. Accanto ai martiri vi comparvero infatti, nell'epoca che seguì a Costantino, dei nuovi tipi di santi: i confessori della fede, come santo Atanasio (morto nel 1371) che fece della Chiesa d'Alessandria la lancia spezzata della lotta contro l'eresia di Ario, e soprattutto gli asceti che andavano ormai a cercare fuori del mondo una perfezione a cui era difficile giungere nel quadro di una società superficialmente cristianizzata, ma che restava profondamente estranea allo spirito del Vangelo. Gli eremiti del deserto d'Egitto, il più celebre dei quali fu sant'Antonio (morto nel 356), l'eroe della Tebaide, e gli stiliti della Siria appollaiati sulle loro colonne incarnano, a partire dal Iv secolo, un ideale di santità destinato a un brillante avvenire: quello dell'uomo di Dio (vir Dei) che rifiuta i valori dominanti del suo tempo (potere, ricchezza, danaro, vita cittadina) per rifugiarsi nella solitudine e menarvi una vita totalmente religiosa, ossia consacrata alla penitenza e alla macerazione. Era nella cornice del deserto che il servo di Dio, come ce lo presentano i più antichi testi agiografici, per esempio le Vitae patrum, aveva conquistato, resistendo alle tentazioni di ogni specie che lo assalivano da ogni parte, i poteri che esercitava poi a beneficio dell'umanità. Molto rapidamente infatti, e nonostante tutti gli sforzi volti a dissimulare i propri carismi, questi personaggi divennero celebri in ragione delle eccezionali privazioni a cui si sottoponevano.

Abbandonato il mondo della cultura per quello della natura, si nutrivano quasi esclusivamente di erbe e frutti selvatici mangiati crudi e non dedicavano al loro corpo nessuna cura. Violando i limiti della condizione umana in materia di nutrizione, di sonno, e anche, nel caso degli stiliti, di equilibrio e di movimento, si presentavano ai loro contemporanei come esseri straordinari. Ma, a differenza degli altri individui al margine a cui somigliavano sotto certi rispetti, la loro costanza nella preghiera e la loro intimità con Dio non solo li preservava dalla follia, ma, agli occhi di chi li vedeva vivere, valeva loro un gran prestigio d'ordine soprannaturale, giusta ricompensa di un'esistenza di rinuncia.

Questo concetto orientale della santità fu rapidamente conosciuto e diffuso in tutto il mondo romano. Sotto l'influenza d'Ilario di Poitiers e degli amici aquitani di san Girolamo, a cui tennero dietro più tardi Cassiano di Marsiglia e i monaci provinciali di Lérins, le influenze ascetiche venute dall'Egitto e dalla Siria penetrarono in Occidente nella seconda metà del Iv secolo e vi ottennero un successo che riflette la più importante opera

agiografica di questo periodo, la Vita Martini (vita di san Martino di Tours, morto nel 397) stesa da Sulpicio Severo all'inizio del V secolo. Quest'opera, che doveva esercitare un'influenza profonda sull'agiografia medievale, mira infatti a presentare il suo eroe come il sant'Antonio dell'Occidente.

Ci si vede trionfare l'ideale di perfezione dell'ascetismo gallo-romano concepito, secondo l'espressione di Paolino di Nola (Ep. 2, 12), come un «martire che non stilla sangue». Come i solitari del deserto egiziano, l'ufficiale della Pannonia è stato iniziato alla scienza dell'ascesi da un «abate», nel caso specifico Ilario di Poitiers, e ha vissuto a Ligugé un'esperienza di eremitismo cenobitico. Diventato vescovo di Tours nel 371, impegna un'energica lotta contro tutte le forze del male: l'eresia ariana, il paganesimo rurale, il culto dei falsi martiri venerati localmente dal popolo; la sua azione missionaria è sostenuta da numerosi miracoli. Ma proprio per questi aspetti la Vita Martini si stacca dai suoi modelli orientali: l'esistenza di Martino è una «vita mista» nella misura in cui egli fu a un tempo un monaco amante della solitudine e un apostolo impegnato nell'evangelizzazione. Inoltre Sulpicio Severo, a differenza dell'agiografia orientale i cui eroi di rado sono dei preti, mette l'accento sulla dimensione sacerdotale del suo personaggio: il monastero di Marmoutier sulle rive della Loira fondato da lui fu un vivaio di vescovi. Quindi, fin dall'origine, la santità occidentale rivestì un carattere ecclesiastico, che la distinse da quella dell'Oriente, in cui, prescindendo da qualche grande prelato, i chierici non furono considerati personaggi carismatici.

Dalla fine del V secolo, in effetti, i luoghi e le persone in cui risiedeva il potere spirituale non sono più gli stessi nelle due parti dell'antico Impero romano, che si muovono ormai in direzioni diverse: mentre in Oriente il prestigio sacro dell'imperatore, capo del popolo cristiano, cresceva parallelamente a quello degli eremiti e dei monaci, nell'Occidente, sommerso dalle invasioni barbariche, diviso in parecchi regni barbarici, i vescovi, custodi delle reliquie e difensori delle città, divengono le figure centrali della vita della Chiesa. Che si tratti di san Leone a Roma, di sant'Aignan a Orléans o di san Didier a Cahors, il capo della chiesa locale si pone già da vivo al primo piano dell'attualità politica, sociale e religiosa, e tende molto naturalmente a rimanere dopo morto il punto di riferimento obbligato attraverso cui la città manifesta la sua unità e la sua volontà di vita collettiva. Il tempo dei martiri è passato; quello degli eremiti di tipo orientale, in Occidente, non sarà che una moda letteraria e i penitenti

solitari e poveri saranno ben presto mal visti da una Chiesa gerarchica che non concepisce più la pratica dell'ascetismo se non nel quadro del monachismo cenobitico.

Mentre il santo della tarda Antichità era un adepto della vita passiva, che cercava la perfezione attraverso la rinuncia al mondo, l'Occidente dell'alto Medioevo è stato soprattutto caratterizzato da figure di capi religiosi e di fondatori profondamente impegnati nella vita attiva. In quest'epoca, effettivamente, la Chiesa era diventata l'animatrice della società, in particolare nelle città, dove i buoni vescovi si distinguevano per il loro zelo nella difesa degli abitanti contro l'arbitrio del re e dei suoi funzionari. Rappresentante di Dio in una società profana e brutale, il santo prelato di quel tempo si presentava prima di tutto come l'uomo della carità attiva ed efficace. Sostegno dei deboli, lotta contro l'oppressione e le violazioni del diritto diventando così un estremo rimedio contro l'arbitrio per le popolazioni civili e non esitando a minacciare del castigo divino i potenti della terra. Questa evoluzione si tradusse di fatto nell'istituzione del diritto d'asilo nelle chiese, spazi di libertà in cui i fuggiaschi si trovavano ad essere posti sotto la protezione delle reliquie del servitore di Dio che ci si venerava.

Era stata favorita per il passaggio alla Chiesa di quelli che, in termini moderni, si potrebbero chiamare servizi sociali: ospizi (xenodochia) e ospedali, case per trovatelli, liste - o matricole di poveri assistiti dalla comunità locale. Ma il campo in cui principalmente si esercita l'intervento dei santi è l'assistenza ai prigionieri che spesso erano tenuti in schiavitù: un san Césaire d'Arles o un san Germain di Parigi vendettero il loro vasellame prezioso e anche degli ornamenti ecclesiastici per riscattare dei prigionieri e pare che questo tratto di misericordia sia stato uno degli elementi della fama sanctitatis che non tardò a circondarli. La cosa non riguardava solo i prigionieri di guerra: la vita di san Didier di Cahors (morto nel 655) ce lo mostra nell'atto di aprire le porte delle prigioni, senza fare distinzione tra colpevoli e innocenti, incaricandosi di inserire nella vita sociale quelli che aveva così liberato, facendoli battezzare se non erano battezzati e distribuendoli fra le sue chiese e i suoi chiostri. Certi missionari, come sant'Amand (morto nel 670) non esitavano a fare istruire degli schiavi liberati per farne dei chierici e dei monaci. Certo, alla medesima epoca, gli abati e i vescovi erano annoverati fra i più grandi padroni di servi, ma a

quei tempi non si coglieva la contraddizione che poteva sussistere tra i due atteggiamenti.

Se il santo diventa allora una risorsa per i diseredati e per le vittime dell'ingiustizia, non si presenta tuttavia - a eccezione di qualche martire altamente politicizzato come san Leger d'Autun (morto nel 678) - come avversario del potere temporale. Al contrario, uno dei tratti caratteristici dell'epoca è la simbiosi che si stabilisce tra le classi dirigenti ecclesiastiche e laiche. Si è talvolta utilizzato il termine «agiocrazia» per indicare il periodo che va dalla fine del secolo Vi alla fine dell'VIII, tanto questo è stato ricco di santi associati, talvolta molto strettamente, al potere, come san Eligio in Francia o, a Roma, san Gregorio Magno che si sostituì alla vacillante autorità imperiale e prese nelle sue mani la difesa e l'amministrazione della città. Si tratta, qui, di un caso limite e, a Nord delle Alpi, la situazione era sensibilmente diversa: non sono tanto gli esponenti della Chiesa che accedono al potere quanto l'aristocrazia franca, anglosassone o germanica che stabilisce la sua manomissione sulla Chiesa, pur aiutandola a impiantarsi nelle regioni rurali che fino a quel momento erano sfuggite alla sua influenza e sostenendo attivamente l'impresa di cristianizzazione condotta presso le popolazioni germaniche ancora pagane da missionari come san Bonifacio in Turingia e san Corbiniano di Freisling in Baviera.

La principale conseguenza di questa stretta collaborazione fra clero e quadri dirigenti fu, come ha ben dimostrato K' Bosl, la legittimazione religiosa della situazione sociale eminente dell'aristocrazia nei confronti del resto degli uomini, liberi o no.

La credenza che si affermò allora, secondo cui un santo non può essere che nobile e che un nobile ha più possibilità di diventar santo di un altro qualunque, non era, almeno all'origine, una sovrastruttura ideologica imposta dalle classi dominanti o dalla Chiesa. Essa aveva radice nella convinzione, comune al cristianesimo tardo-antico e al paganesimo germanico e condivisa tanto dai dominanti quanto dai dominati, che la perfezione morale e spirituale poteva difficilmente svilupparsi al di fuori di un illustre lignaggio. Di qui lo stretto legame che si stabilì a questa epoca nei fatti, e che diventerà in seguito un luogo comune agiografico estremamente difficile da rimettersi in discussione, fra santità, potere e nobiltà del sangue.

La prima conseguenza di quest'affermazione dell'Adelheilige - il santo nobile - fu l'esclusione della gente d'origine sociale oscura da quelle vie regie della santità che costituivano allora l'episcopato e la dignità abbaziale. Ormai, e per un pezzo, gli umili - questa massa anonima di servi che agli occhi dell'aristocrazia non aveva né pensiero né libertà - non potranno accedere alla gloria degli altari se non per la via eremitica che, fino al secolo XI, non fu molto diffusa in Occidente. In una società dove povertà ed estrema ascesi si trovavano ad essere relegate al margine, i servitori di Dio di cui si conservava il ricordo dopo la morte furono soprattutto fondatori di chiese o di monasteri, poiché la gratitudine dei chierici e dei monaci si manifestava con la redazione di una Vita o con l'istituzione di un culto in loro onore. Le famiglie nobili stimolarono d'altronde spesso il loro zelo distribuendo esse stesse delle reliquie dei loro membri più illustri. Così fecero, per esempio, i primi Carolingi col loro antenato sant'Arnolfo, vescovo di Metz (morto nel 640) o con santa Gertrude di Nivelles (morta nel 659), figlia del maestro di palazzo di Pipino di Landen e di santa Itta, sorella di santa Begga. In questi personaggi, dell'uno o dell'altro sesso, e attraverso le loro biografie si esprime una nuova concezione della santità, fondata su una nascita illustre, l'esercizio dell'autorità e il possesso di ricchezze spesso considerevoli, messi al servizio della diffusione della fede cristiana. Talvolta, specialmente negli uomini, ci si aggiungeva la bella presenza fisica e una grande affabilità nelle relazioni sociali. Siamo molto lontani dall'ideale ascetico del V secolo e più ancora dai santi delle origini cristiane.

In complesso, l'Occidente doveva ereditare dall'alto Medioevo tutta una serie di rappresentazioni mentali nel campo della santità, che solo lentamente e parzialmente saranno rimesse in discussione nel corso dei secoli seguenti. Tra questi tratti fondamentali figurano la preponderanza maschile (il 90 per cento dei santi dell'epoca è di uomini), quella degli adulti l'infanzia non suscitava allora nessun interesse particolare - e soprattutto gli stretti legami tra nascita aristocratica e perfezione morale e religiosa.

2. Dalla santità di funzione all'imitazione del Cristo

Re santi e monaci angelici (secoli X e XI)

In questo contesto religioso molto particolare, riflesso di una società nobile in corso di affermazione e della stretta alleanza tra la Chiesa e il potere che caratterizza l'epoca carolingia e postcarolingia, compaiono i primi re santi. L'alto Medioevo già ne aveva conosciuto qualcuno, come san Sigismondo (morto nel 523), re dei Burgundi, che, abiurato l'arianesimo, aveva fondato l'abbazia di Saint-Maurice d'Agaune, nel Valais, o sant'Edmondo (morto nell'839), re dell'East Anglia, ucciso dai Danesi e considerato in seguito un martire della fede cristiana. Ma al di fuori di questi pochi casi particolari, il prestigio conferito dalla santità non aveva molto interessato i sovrani d'Occidente finché avevano potuto contare sul perdurare di una sacralità pagana o magica legata al potere reale o a certi attributi dei suoi detentori, come la lunga capigliatura presso i Merovingi. In compenso le nuove dinastie che si stabilirono in Europa fra l'VIII e il X secolo - Carolingi, Ottoni, Capetingi, ecc' - scelsero l'appoggio della Chiesa per la loro legittimazione. Per far questo, rinnovarono le tradizioni dell'Impero cristiano come sopravvivevano a Bisanzio e le completarono col rito dell'unzione e dell'incoronazione stabiliti in Spagna per l'incoronazione dei re visigoti. Attraverso la consacrazione che riceveva in quel giorno il re si distingueva dall'aristocrazia laica e si spostava dal lato degli oratores, divenendo una specie di «vescovo esterno» di cui la Chiesa si sforzava di orientare e di moralizzare l'azione. Attorno alla funzione reale si sviluppò, tanto in Inghilterra come sul continente, tutta un'ideologia del rex justus, molto influenzata dal Vecchio Testamento. Ne troviamo l'espressione più compiuta nella *Vita del capetingio Roberto il Pio* (morto nel 1031), scritta dal monaco Helgaud de Fleury che, passando sopra alla vita matrimoniale complicatissima e poco edificante di questo sovrano, mise l'accento sull'aspetto liturgico del re sacerdote. Se non riceve la qualifica di santo, Roberto si presenta bene in questo testo come giustamente famoso, come un intercessore privilegiato fra gli uomini e Dio, che gli aveva accordato il privilegio di guarire miracolosamente le scrofole col solo tocco reale. Così comincia in Francia la tradizione dei re taumaturghi, così bene studiata di recente da M' Bloch.

Alla medesima epoca, nei paesi periferici dell'Occidente cristianizzati di recente, il processo per cui il potere reale assumeva carattere sacro prese la forma di santificazione personale di certi sovrani. Fu il caso, in particolare, di alcuni di loro che perirono di morte violenta in circostanze tragiche, come san Venceslao, morto nel 929, in Boemia, assassinato per ordine della

madre e del fratello, o sant'Olaf in Norvegia, ucciso nel 1030 nella battaglia di Stiklestad. É molto difficile distinguere ciò che nella venerazione di cui ben presto questi personaggi furono circondati rientra in un senso pagano del sacro da ciò che è dovuto all'intervento della Chiesa. Olaf, per esempio, era l'ultimo discendente della dinastia degli Yngling che vantavano un'origine divina, ma era stato del pari l'artefice della cristianizzazione della Norvegia. I chierici, comunque, lo presentarono come un martire, assimilato al Cristo per la sua morte sanguinosa e per i miracoli che le tennero dietro. Doveva divenire più tardi il santo nazionale del suo paese, di cui sarà considerato, alla fine del Medioevo, come il rex perpetuus. Accanto alla Svezia e alla Danimarca, dove fino al secolo XIII si trovano parecchi casi analoghi, bisogna soprattutto menzionare l'Ungheria dove la dinastia dei discendenti di Arpad, dopo la sua conversione al cristianesimo, conservò il prestigio sacrale che aveva all'epoca del paganesimo: dal 1083 la Chiesa riconobbe la santità del re Stefano (morto nel 1038) che aveva fatto battezzare il suo popolo e quello di suo figlio Enrico (Imre, morto nel 1031); a questi venne ad aggiungersi un po' più tardi il re Ladislao (morto nel 1095). In Inghilterra il culto del re anglosassone Edoardo il Confessore (morto nel 1066) assunse dimensioni nazionali a partire dal secolo XII, quando i Plantageneti, a somiglianza della Francia, cercarono d'impiantarvi l'idea di una regalità sacra e taumaturgica. Anche nelle regioni centrali della cristianità, dove il tipo del santo re restò eccezionale, si assisté a tentativi più o meno riusciti di creare un'aura di santità attorno a certe principesse, come la regina Matilde (morta nel 968), sposa d'Enrico I, in onore della quale furono composte due Vitae successive in Sassonia all'epoca degli Ottoni, o l'imperatrice Adelaide (morta nel 999), vedova di Ottone I, che fu canonizzata da Urbano II nel 1097. Scaturiti da un incontro tra il desiderio di autocelebrare il proprio lignaggio da parte di dinastie giunte all'apice del potere e la gratitudine che dei monaci e delle monache desideravano ardentemente di manifestare alle loro benefattrici, questi culti sono l'espressione di una società in cui la Chiesa accettava di santificare gli antenati del re per difendere la sua legittimità e per rafforzare un potere minacciato, in certi casi, dalla crescente affermazione del feudalesimo.

All'epoca stessa in cui si affermava il successo di questo tipo di santità molto secolare, si vede svilupparsi tra i chierici un ideale che valorizza la professione monastica e che fa del chiostro l'anticamera del paradiso. Queste concezioni non erano nuove, ma acquistarono una reale credibilità

da quando il monachesimo benedettino, travagliato da fermenti spirituali molto attivi, intraprese la propria riforma. Questa restaurazione si attuò attraverso il ristabilirsi dell'osservanza della regola, in particolare nel campo liturgico, e attraverso l'esaltazione della verginità considerata come il punto centrale della perfezione cristiana. I monaci sono collettivamente santi perché pregano e perché sono casti. Quest'esistenza, che li rendeva simili agli angeli e che contrastava coi costumi poco edificanti del clero secolare, incontrò l'approvazione dei fedeli. Vero soldato di Cristo (miles Christi), il religioso, secondo Oddone di Cluny, nella rinunzia ad ogni proprietà, alla violenza e alla vita sessuale realizza il mistero della carità e rende possibile col suo sacrificio la salvezza dell'umanità peccatrice. Anticipazione del regno di Dio sulla terra, il monastero costituisce per eccellenza il luogo della santificazione e non è per caso che i grandi abati cluniacensi, come più tardi san Bernardo, cercarono di farvi entrare tutti quelli, chierici o laici, in cui scorgevano notevoli qualità umane e religiose; questo talvolta a danno di certi papi e vescovi che vedevano i migliori cristiani abbandonare per il chiostro un mondo in cui la Chiesa avrebbe avuto gran bisogno di loro.

In questo clima spirituale molto influenzato dal cenobitismo benedettino, è naturale che i personaggi che più attirarono l'attenzione dei contemporanei siano stati dei riformatori degli ordini monastici, come Gérard de Brogne (morto nel 959), che restaurò il monastero di questo nome nello Hainaut, il beato Jean de Gorze (morto nel 974) in Lorena e soprattutto i grandi abati di Cluny, sant'Odilon (morto nel 1048) e sant'Ugo (morto nel 1108) sotto il governo dei quali la congregazione borgognona attinse il suo apogeo.

Ma per dare una giusta idea dell'irraggiarsi della santità monastica converrebbe aggiungere a queste figure di primo piano i nomi di alcune decine di uomini, e, in misura minore, di donne, che con la ricchezza della loro vita spirituale hanno dato un'impronta a certe abbazie o a certi priorati. Bisognerebbe soprattutto sottolineare lo straordinario impatto dell'ideale monastico su tutte le altre forme di vita cristiana, da quella del vescovo e del prete fino ai laici, come bene lo dimostra l'esempio di san Géraud d'Aurillac (morto nel 909), un conte alverniate che il suo biografo Oddone di Cluny presenta come un monaco smarrito nel mondo.

Uno dei principali fattori dello straordinario successo riportato dal modello monastico agli inizi del feudalesimo sta nel fatto che rispondeva perfettamente all'idea che gli uomini del tempo si facevano della santità: essa costituiva ai loro occhi qualcosa che riguardava dei «professionisti». I figli di san Benedetto non erano forse i soli a comportarsi costantemente come uomini religiosi, a differenza dei comuni fedeli e persino dei chierici che lo facevano solo in modo più o meno episodico? Non ascendevano forse giorno e notte al trono di Dio le loro preghiere e il sacrificio eucaristico che offrivano per la salvezza delle anime? Quindi le masse, sentendosi squalificate a priori nella ricerca della santità, scaricavano su di loro la cura di assicurare questa funzione mediatrice tra il cielo e la terra senza cui, agli occhi degli uomini del tempo, nessuna società poteva sopravvivere.

Al seguito del Cristo: vita apostolica e perfezione evangelica (sec. XII XIII)

Tuttavia, dalla fine del secolo XI in poi, il modo di vita dei benedettini classici fu oggetto di severe critiche e gli spiriti più esigenti andarono in cerca di altre vie di santificazione, in particolare la vita eremitica che conobbe allora un notevole sviluppo. Questo non rispondeva soltanto a un bisogno di diversificazione delle esperienze religiose, molto naturale in una società che, uscendo da un lungo periodo di ripiegamento su se stessa, conosceva una rapida espansione nel campo demografico, economico e culturale. Di fatto, più in profondità, è la natura stessa della santità che allora si modifica: cessa di essere il frutto della contemplazione del mistero infinito di un Dio affatto diverso dall'uomo e quasi inaccessibile, per diventare un'imitazione del Cristo «immagine visibile del Dio invisibile» che va seguita passo passo per accedere un giorno alla beata eternità. Questa svolta, legata alla riscoperta della vita interiore, ebbe ripercussioni molto profonde nel campo spirituale. Anche se il monachesimo restò nel secolo XII la via regia che andava seguita per attingere la perfezione, esso subì tuttavia l'influenza del nuovo clima e si sforzò di rispondere meglio alle aspirazioni religiose dell'epoca. Ai cluniacensi si rimproverava in particolare di avere soppresso, mettendo troppo esclusivamente l'accento sugli aspetti liturgici ed escatologici della vita religiosa, la visione del mondo sotto l'angolazione del lavoro e dell'apostolato. Ritornando con Citeaux alla lettera e allo spirito della regola di san Benedetto, san Bernardo

vede prima di tutto nel monaco un penitente che si ritira dal mondo per piangere sui propri peccati. Non si tratta semplicemente di rinnovata austerità nei confronti di un reale o supposto cedimento nei comportamenti di Cluny: nella spiritualità dei nuovi ordini monastici e canonici che nascono agli inizi del secolo XII l'ascetismo è solo il punto di partenza di un processo - i sette gradi dell'amore - che permetterà ai religiosi di giungere a tappe alla deificazione, di cui l'abate di Clairvaux fa il termine ultimo dell'itinerario dell'anima a Dio.

Il permanere delle forme istituzionali del monachesimo e delle idee monastiche non deve nasconderci la profondità del mutamento che si verificò a quest'epoca. Se si vede allora accrescersi sensibilmente in Occidente il numero dei santi non è solo perché gli uomini e le donne dei secoli XII e XIII furono desiderosi di perfezione più dei loro predecessori. Ma prima si poteva diventar santo solo nel quadro di un ordo, essenzialmente l'ordo monasticus che possedeva in sé un valore santificante, oppure adempiendo in modo perfetto i doveri della propria funzione - ma questo valeva unicamente per i re, per le regine o per i detentori del potere. Al contrario la nuova mentalità che si afferma allora mette l'accento sulla necessità di un impegno personale dell'individuo: presso i cistercensi o premostratensi non si accettano bambini o oblati nei monasteri, ma solo dei «convertiti», cioè degli adulti che hanno scelto volontariamente di seguire il Cristo (sequela Christi). La santificazione diventa dunque, prima di tutto, un'avventura personale e un'esigenza interiore, avvertita sotto forme diverse a seconda delle persone e dei luoghi, ma che in tutti i casi obbedisce alla spinta dell'amore.

Le ripercussioni di questo nuovo stato d'animo furono notevoli: «seguire nudo il Cristo nudo», secondo la formula a cui si ispirarono allora predicatori itineranti come san Giovan Gualberto in Italia (morto nel 1073) o Roberto d'Arbrissel in Francia (morto nel 1116), significava in effetti vivere nella rinuncia e nell'ascesi, consacrarsi al servizio dei poveri e dei lebbrosi, riabilitare le prostitute. I poveri volontari si trovavano ad essere esaltati.

Inoltre, per ragioni particolari della Chiesa, Gregorio VII aveva sottolineato il carattere malefico del potere temporale e rimproverato a imperatori e re il loro comportamento poco cristiano.

Anche se tutti i chierici furono lontani dal seguirlo per queste vie estreme, il potere temporale uscì sconsacrato dalla lotta delle investiture e i

soli sovrani che la Chiesa riconobbe ormai come santi furono quelli che, come san Luigi (morto nel 1270), favorirono la sua azione dando in pari tempo l'esempio in materia di pietà e di morale personale. Al contrario, il declino della santità di funzione è attestato dal fatto che la canonizzazione di Carlomagno, realizzata nel 1166 da un antipapa su istanza di Federico Barbarossa, non fu mai ratificata dalla Chiesa romana.

Questa evoluzione verso una crescente spiritualizzazione della nozione di santità fu accentuata dallo sviluppo della procedura di canonizzazione che giunse a riservare al papa il diritto esclusivo di decidere in ultima istanza a questo proposito. All'inizio del secolo XIII era cosa fatta. Non si trattava solo di una vittoria della centralizzazione romana o di un problema di disciplina ecclesiastica.

La manomissione da parte della Santa Sede delle cause di santificazione si accompagnò in effetti all'istituzione di un controllo sulle virtù ed i miracoli dei servitori di Dio, sottoposti a un attento esame della curia, previa testimonianza di coloro che li avevano conosciuti e avevano beneficiato della loro intercessione, nel quadro di un processo di canonizzazione. Ormai ci saranno in Occidente due categorie di santi: quelli che, approvati e riconosciuti come tali dal papa, potranno essere oggetto di un culto liturgico e gli altri, che dovranno contentarsi di una venerazione locale.

Ora, è proprio il nuovo tipo di santità apostolica ed evangelica, fondato sull'ideale della sequela Christi, che la Chiesa romana si sforzò di promuovere nel secolo XIII, come dimostrano le canonizzazioni di san Francesco d'Assisi e di san Domenico, fondatori rispettivamente dei Frati Minori e dei Frati Predicatori e adepti della povertà mendicante. Ma questa aspirazione s'incarnò, a seconda delle regioni, in tipi umani molto diversi. A Nord delle ALpi il legame che sussisteva dall'alto Medioevo tra nascita aristocratica, potere e santità resta molto saldo e c'è una coincidenza quasi perfetta fra le gerarchie terrestri e quelle celesti. Certo, un numero crescente di laici e di donne salì a quest'epoca alla gloria degli altari, ma si tratta per lo più di re, come san Luigi, di imperatrici, come santa Cunegonda, moglie d'Enrico II, canonizzata nel 1200, o di principesse, come santa Elisabetta di Turingia (morta nel 1231), figlia del re d'Ungheria Andrea II e santa Edvige (morta nel 1243), duchessa di Polonia. Anche quando avranno avuto

definitivamente il sopravvento i valori religiosi di umiltà e povertà diffusi dagli Ordini mendicanti, il preconcetto in favore della nobiltà continuerà a sussistere e il reclutamento dei nuovi santi, dal punto di vista sociale, resterà estremamente elitario, tanto che gli agiografi di queste regioni si sforzeranno sempre di attribuire un'origine illustre ai servi di Dio con una nascita oscura ed incerta.

Molto diversa la situazione, alla medesima epoca, nei paesi mediterranei, e soprattutto in Italia, dove la proporzione di santi provenienti dalle classi dirigenti è molto meno elevata. I santi vescovi, numerosi nel Duecento in Francia e in Inghilterra, scompaiono a quest'epoca dall'ambito entro il quale l'opinione meridionale sceglieva i suoi eroi. In compenso la vox populi designò quasi esclusivamente uomini o donne che non si erano segnalati né per l'esercizio di una funzione né per una nascita illustre, ma per le prove sopportate per amore di Dio e del prossimo. Non si tratta più, salvo eccezioni, di morte violenta o di spargimento di sangue. Perché nasca una fama di perfezione contano soprattutto le privazioni e le sofferenze a cui i servi di Dio si sono sottoposti volontariamente.

La santità mediterranea si identifica con un tipo di vita e un modello di comportamento fondati sulla povertà e la rinuncia. Ma si tratta ormai di un ascetismo di conformità che mira a rendere l'uomo simile al Cristo «che non aveva dove riposare la sua testa» e alla pietosa vittima del Calvario. San Francesco (morto nel 1226), il poverello d'Assisi che alla Verna ricevette le stigmate, è certo colui che ha spinto più lontano questo sforzo di attualizzare il messaggio evangelico nell'esistenza terrena, al punto da riprodurre nella sua carne la Passione del Cristo. La sua vita costituisce l'espressione compiuta della nuova concezione della santità, frutto di un'esperienza interiore e di un amore che si sforzava di riscoprire in tutti gli uomini, e soprattutto nei più diseredati, il volto di Dio.

Nei paesi mediterranei questa percezione immediata della santità sulla base di una identificazione col Cristo che ama e soffre si è realizzata a beneficio di categorie molto diverse: eremiti e reclusi, pellegrini errabondi alla ricerca di Dio che muoiono in cammino, fondatori di ospizi e di ospedali, benefattori dei poveri come sant'Omobono da Cremona (morto nel 1197), il primo santo laico non nobile che sia stato canonizzato (1199). Attraverso le opere di misericordia numerosi laici di origini modeste o borghesi ascesero allora agli onori del culto locale. Ma, anche nelle regioni a Nord e ad Ovest delle Alpi, dove i modelli aristocratici conservavano una

preponderanza schiacciante, il contenuto dell'esperienza vissuta dai santi subisce, rispetto all'epoca anteriore, una notevole evoluzione.

Un paragone tra due figure di principesse sante, una del secolo XI, l'altra del XIII, permette di cogliere il mutamento che si è verificato tra le due epoche: quando il monaco Turgot, verso il 1105, scrisse la Vita di santa Margherita, regina di Scozia (morta nel 1093), si sforzò di dimostrare che aveva meritato di essere venerata per il suo comportamento esemplare come sposa, madre e sovrana, lodandola per i buoni consigli dispensati al marito ed ai figli e per non aver lesinato il suo appoggio agli uomini di chiesa. Meno di un secolo e mezzo più tardi santa Elisabetta (morta nel 1231), sposa del langravio Luigi IV di Turingia, divenne celebre in tutta la Germania, e ben presto anche al di là della Germania, per la sua carità. Ma, prescindendo dalla loro nobile nascita, le due donne, quando si approfondisce la loro biografia, non hanno molto in comune: la principessa ungherese non fondò né chiese né abbazie, ma un ospedale per i poveri. Prima di restar vedova aveva ben vissuto come una regina, ma solo in apparenza, perché partecipava ai banchetti senza mangiar nulla e faceva man bassa sugli avanzi per distribuirli ai poveri. Con grande scandalo del suo entourage, rifiutava persino di assaggiare cibi provenienti da certi luoghi dove il potere signorile veniva esercitato in modo ingiusto. Dopo la morte dello sposo, non si dette pace finché non ebbe abbandonato il castello familiare di Wartburg e i propri figli per andare a condividere le condizioni di vita dei malati e dei lebbrosi, per i quali dilapidò tutta la sua fortuna servendoli inoltre fino alla morte con le sue proprie mani.

Quindi appare pienamente il processo d'interiorizzazione della santità, fondato ormai - al di là delle differenze d'ambiente sociale - sulla comune devozione all'umanità del Cristo e sul desiderio di seguirlo imitandolo.

La parola ispirata: mistici, profeti e predicatori (secoli XIV e XV)

A partire dalla fine del Duecento, la corrente evangelica che si era incarnata qualche decennio prima negli Ordini mendicanti, entrò in conflitto con la Chiesa, come ben dimostra la rivolta degli Spirituali francescani contro il papato. Questo si distolse da un ideale diventato sospetto e di cui certi temi erano stati ripresi da movimenti ereticali, come quello di fra Dolcino, o da contestatori isolati. Con Avignone il processo di clericalizzazione della Chiesa e la sua trasformazione in apparato di potere si accentuarono ulteriormente. Per contraccolpo si assiste allora alla

comparsa di forme nuove di santità, al margine di una istituzione sempre meno capace di rispondere alle aspirazioni religiose dei fedeli. Va situato in questo contesto lo slancio della mistica che si affermò dalla seconda metà del Duecento in Germania, Fiandra e Italia, prima di estendersi al complesso della cristianità verso il 1300, e soprattutto l'ascesa del profetismo visionario, la cui influenza non cessa di accrescersi favorita dalle crisi conseguite al Grande Scisma del 1378.

L'aspetto senza dubbio più notevole di questo movimento è il posto che vi hanno tenuto le donne, soprattutto laiche. Escluse dal ministero della parola in seno alla Chiesa, esse se ne impadroniscono appellandosi a un'elezione divina. Pure ponendosi sotto la direzione di confessori e direttori di coscienza, non tardarono, molto spesso, a invertire a loro vantaggio questo rapporto d'autorità facendo di loro dei segretari e dei portavoce. I casi più antichi di santità femminile visionaria sono quelli di Margherita da Cortona (morta nel 1297), Clara da Montefalco (morta nel 1308) e Angela da Foligno (morta nel 1309). É significativo che nessuna di loro sia stata canonizzata nel Medioevo, benché abbiano goduto, tanto da vive che da morte, di grande prestigio spirituale, nella misura stessa in cui continuavano, trasportandole su un altro registro, le intuizioni fondamentali del francescanesimo. Comunque, fu all'epoca del processo di canonizzazione di santa Clara da Montefalco, in Umbria, che i fenomeni paramistici e le visioni furono presi per la prima volta in considerazione dalla Chiesa di Roma dando luogo a uno speciale esame.

Se la cosa non arrivò in porto si deve senza dubbio - al di là di tutti i motivi riscontrabili in ogni caso particolare - alla diffidenza che ispiravano ai chierici queste donne che, affermando la possibilità, già su questa terra, dell'unione con Dio nella fusione delle volontà attraverso l'amore, rischiavano di espropriarli della loro funzione di intermediari necessari fra gli uomini e l'aldilà. L'aspetto profetico della santità femminile si accentuò nel corso del secolo XIV, come si constata in una santa Brigida di Svezia (morta nel 1373) che, a partire dal 1343, ebbe e comunicò delle rivelazioni concernenti l'urgenza del ritorno del papato a Roma, la Riforma della Chiesa e la conversione degl' infedeli, o in una santa Caterina da Siena (1380) che perseguì con passione i medesimi obiettivi.

Per diverse che fossero la loro sensibilità e la loro cultura, queste donne - e molte altre, più oscure, che hanno avuto solo una risonanza locale - hanno seguito una strada comune: non cercarono di indirizzarsi al popolo,

ma di promuovere delle riforme partendo dall'alto. Di qui l'aspetto socialmente elitario dei loro interventi che assunsero la forma di appelli lanciati oralmente e per iscritto ai papi, ai sovrani, ai grandi della terra. Nella maggior parte dei casi le visionarie non mettono in discussione le istituzioni esistenti, anche se ne criticano l'insufficienza, ma, al contrario, si sforzano di trarle ad assolvere quello che dovrebbe essere il loro compito: che il papa non si lasci accaparrare dai problemi politici e dalle preoccupazioni del potere temporale! Che il re di Francia non perda di vista la sua sacra missione, nonostante le obiezioni dei suoi cattivi consiglieri! Attraverso la parola ispirata si esprime uno spirito evangelico che, non trovando più il proprio posto nelle strutture ecclesiastiche e sociali, cerca di diventare operante investendo i fastigi della gerarchia. Tutte queste sante aspettano dall'appello al papa e ai sovrani una riunione delle energie della cristianità indebolita dalle guerre intestine, e un soprassalto spirituale che permetta infine di intraprender quella riforma della Chiesa che tutti affermavano necessaria e desideravano, ma che, agli occhi degli uomini, appariva impossibile. Per imporre i loro punti di vista queste messaggere celesti disponevano solo di due armi: la minaccia della collera di Dio, esasperato dal peccato degli uomini e dal tradimento dei chierici, e il richiamo all'amore infinito e misericordioso dell'Agnello sacrificato che versò il suo sangue per la salvezza dell'umanità. Se ne servirono con vario successo, ma non c'è dubbio che nella cristianità del tempo, in via di sviluppo e di secolarizzazione, svolsero la funzione estremamente importante di testimoni dello spirituale che valse loro un considerevole prestigio.

Era pericoloso per la Chiesa lasciare che la santità si sviluppasse ai suoi margini e addirittura, talvolta, contro di lei, a forza di criticare le sue manchevolezze. Così, a partire dalla fine del Trecento, e soprattutto nel Quattrocento, si assiste a una riconquista dell'opinione da parte degli elementi più dinamici del clero sul terreno stesso su cui si erano posti i profeti e i visionari: quello della parola diventata un valore fondamentale in una società dove le masse andavano assumendo un peso crescente, ma restavano in larga misura escluse dal mondo della scrittura e della lettura. Quando si considera la lista dei principali santi della fine del Medioevo non si può non essere colpiti dal posto che vi tengono i grandi predicatori dell'epoca: Vincenzo Ferrier (morto nel 1419), Bernardino da Siena (morto nel 1444), Giovanni da Capestrano (morto nel 1456), Giacomo delle

Marche (morto nel 1476), ecc', tutti, d'altra parte, provenienti dagli Ordini mendicanti e legati al movimento dell'Osservanza che aveva riportato alla primitiva integrità questi ultimi dopo le crisi del secolo XIV. Certo, non si trattava di una novità assoluta e, già nel Duecento, la Chiesa aveva canonizzato oratori sacri come sant'Antonio da Padova presso i Frati minori e san Pietro Martire presso i Predicatori. Ma nel Quattrocento il fenomeno assume un'ampiezza senza precedenti: in tutto l'Occidente, i soli religiosi, salvo pochi eremiti, ad aver suscitato l'entusiasmo delle folle sono dei predicatori che consacrarono la loro vita e le loro forze al ministero della parola. Percorrendo l'Occidente, dall'Aragona alla Bretagna e dall'Italia alla Polonia e alla Croazia, questi religiosi si distinguevano nettamente dal clero a cui i fedeli erano abituati: spostandosi di città in città nella più grande povertà avevano tuttavia il tempo di farsi conoscere dai loro uditori, perché spesso consacravano loro tutto un ciclo di sermoni per esempio durante un'intera Quaresima - il che permetteva loro di familiarizzarsi coi problemi di questa o quella città e dei suoi abitanti. Più che a prediche i loro interventi fanno pensare a grandi spettacoli ben organizzati, veri e propri meetings o sedute di happening di cui erano a un tempo gli organizzatori e le vedettes.

Parlando in genere all'aperto, dall'alto di un palco in legno costruito per la circostanza, erano accompagnati da confessori che godevano del potere di assolvere i peccati riservati ai vescovi o al papa, e talvolta da schiere di penitenti - i convertiti della vigilia che compivano così una specie di pellegrinaggio espiatorio - che si dedicavano a esercizi di flagellazione o devozione prima che l'oratore prendesse la parola. Quest'ultimo trattava in genere delle grandi verità necessarie alla salvezza, ma più dal punto di vista morale che da quello dogmatico. Preoccupato di colpire e di commuovere degli uditori molto ampi, cercava prima di tutto di destare nei fedeli la coscienza dei loro peccati e di portarli a pentirsene. In caso di successo, il predicatore esigeva dei segni tangibili della rivoluzione spirituale che si era verificata sotto la sua influenza, e la missione spesso si concludeva con un autodafé in occasione del quale si bruciavano su un rogo i giuochi d'azzardo e gli ornamenti femminili superflui. Ma il desiderio di conversione che animava questi santi andava al di là della morale individuale: coscienti di vivere in un mondo dove i costumi erano solo debolmente influenzati dal messaggio cristiano, si sforzavano d'introdurre il Vangelo nella vita sociale. Perciò non esitavano a fungere da pacieri, riconciliando le famiglie nemiche

e i clan antagonisti e a tentar di rimediare ai mali di cui soffrivano i poveri e coloro che vivevano al margine. Nel solco della loro predicazione furono creati degli ospizi per i malati e soprattutto furono fondati dei Monti di pietà per lottare contro l'usura. Per dare a queste iniziative delle garanzie di stabilità i servitori di Dio chiamarono spesso in causa i pubblici poteri, facendo approvare dalle municipalità dei nuovi regolamenti o statuti comunali più conformi all'etica cristiana, in particolare contro il lusso sfacciato dei ricchi e le pratiche commerciali e finanziarie illecite della borghesia degli affari. Quindi, all'alba dei tempi moderni, la santità cristiana riprendeva la tradizione d'azione sociale ed evergetica dell'alto Medioevo, occultata per qualche secolo dal prestigio degli ideali monastici e spirituali.

Per dare un'idea esatta delle rappresentazioni della santità alla fine del Medioevo non è tuttavia possibile limitarsi ai personaggi che hanno beneficiato degli onori della canonizzazione, perché, a quest'epoca, si vedono delle serie discrepanze, in questo campo, tra la gerarchia ecclesiastica e i fedeli: il papato inclinò a riservare la gloria degli altari a un piccolo numero di santi scelti con cura il cui culto non sempre ottenne il successo previsto; il popolo, per parte sua, era spontaneamente portato a venerare degli uomini o delle donne, o anche dei bambini, il cui principale merito era stato di essere morti senza meritarlo di morte violenta. Fra questi «santi innocenti» un posto particolare va accordato ai pretesi «martiri» degli Ebrei, particolarmente numerosi in Inghilterra come nel mondo germanico, per esempio il giovane Werner di Bacharach (morto nel 1287), estremamente popolare nella valle del Reno e fino ai Paesi Bassi nei secoli XIV e XV, o Simone da Trento (morto nel 1475), il cui culto, largamente diffuso nelle regioni alpine e nell'Italia del Nord, divise profondamente il clero. In genere la Chiesa romana oppose allora un rifiuto a tutte le forme di santità legate allo spargimento di sangue. Ma trascurò anche figure che si situavano al centro della devozione popolare, come quella del santo pellegrino e taumaturgo, il cui più celebre prototipo fu allora san Rocco, invocato contro la peste a partire dalla metà del secolo XV.

Mentre chiese e cappelle si erigevano dappertutto in onore di questo personaggio dalla biografia tuttora misteriosissima, bisognò attendere il secolo XVII perché il papato dotasse il suo culto di uno statuto canonico in regola. Segno che alla fine del Medioevo, e nonostante il crescente controllo esercitato dal clero in questo settore, il popolo ha mantenuto la sua prerogativa di creare dei santi.

3. Funzioni dei santi nella cristianità medievale

Un morto d'eccezione

Per la maggior parte degli uomini del Medioevo, soprattutto prima del Duecento, un santo è in primo luogo un morto illustre, di cui non si conosce con precisione la storia ma di cui si sa che in vita ha sopportato persecuzioni e patimenti per l'amore di Dio. Di qui l'importanza fondamentale del corpo, solo punto di contatto fra i servi di Dio e i fedeli che li veneravano, nello sviluppo dei culti e delle leggende. É sul corpo, infatti, che i carnefici o talvolta i santi stessi si erano accaniti: smembrato, mutilato dalla malvagità dei pagani o dalla passione autodistruttrice degli asceti, dopo la morte ritrovava una misteriosa integrità, segno di elezione divina.

Nel Medioevo la santità è in primo luogo un linguaggio del corpo, un discorso della «carne impassibile», per riprendere la felice espressione di P. Camporesi.

É significativo al riguardo che nel 1387 un sinodo di Poitiers abbia ritenuto utile prendere delle misure «contro il popolo ingenuo che, dietro istigazione di certi infedeli, ha preso l'abitudine di adorare i corpi dei morti ritrovati intatti e di venerarli come si trattasse di santi». Anche per i chierici del tempo la buona conservazione del corpo al di là della morte era un criterio necessario ma non sufficiente - perché si potesse attribuire a un uomo il titolo di servo di Dio. Oltre alla caratteristica di non decomporsi e di mandare un buon odore, i resti dei santi possedevano la meravigliosa capacità, che condividevano solo con l'ostia consacrata, di poter essere divisi senza perdere nulla della loro efficacia, cioè dei poteri ricevuti da Dio al momento della morte benefica. Questi erano, a livello di mentalità comune, i fondamenti impliciti del culto delle reliquie, particelle di un corpo sacrificato e frammentato che, a somiglianza del Cristo, non cessava tuttavia di essere sorgente di vita e promessa di rigenerazione.

L'importanza delle traslazioni e dei furti di reliquie nella vita religiosa medievale si possono intendere solo in questo contesto. Per un pezzo, di questi trasferimenti o spostamenti spesso accompagnati da frode, o anche da violenza, non si sono presi in considerazione che gli aspetti pittoreschi. Di fatto, essi occupavano un posto di primo piano nella società del tempo, nella misura in cui il possesso di un corpo santo - e possibilmente di

parecchi - era per le collettività, tanto laiche che ecclesiastiche, una necessità vitale.

I santi stessi ne erano ben consapevoli e sceglievano spesso, per andarci a morire, sia il luogo dove erano nati, sia luoghi dove pensavano che la presenza dei loro resti potesse esercitare un'influenza felice.

Così l'eremita italiano Giovanni Bono (morto nel 1249), che aveva passato la maggior parte della propria esistenza vicino a Cesena, in Romagna, quando avvertì l'approssimarsi della fine, tornò nella sua città natale, Mantova, a un tempo per un sentimento di fedeltà alla sua patria e per combattere, con l'influenza postuma delle sue reliquie, gli eretici che a Mantova tenevano allora delle salde posizioni. In questo medesimo spirito, le leggende medievali formicolano di episodi dove si vedono i resti di un santo opporre, diventando all'improvviso molto pesanti, una ferma resistenza a un tentativo di traslazione disapprovato dal santo stesso. Di fatto il solo criterio assoluto in questo campo era il successo o il fallimento: la traslazione delle reliquie o il loro furto potevano sempre essere giustificati, indipendentemente dalle intenzioni iniziali dei servi di Dio, col fatto che quelli che le detenevano in origine le avevano tenute senza onorarle, in un luogo indegno. Portarle altrove, in questo caso, era solo una manifestazione di pietà più degna di lode che di biasimo.

Anche quando, nel secolo XIII, il papato, con Innocenzo III, affermò che «la falsità sotto il manto della santità non va tollerata», ed ebbe tentato di stabilire un minimo di disciplina in questo settore, i risultati furono ben lontani dall'essere all'altezza delle aspettative, tanto i fedeli erano convinti di essere nel loro buon diritto e di fare atto di pietà non abbandonando al loro destino le reliquie dei santi che ai loro occhi non costituivano oggetto di una venerazione sufficiente; nozione vaga che giustificava gli sforzi volti a impadronirsene con le buone o con le cattive maniere.

Queste concezioni furono tanto più tenaci in quanto avevano radice nella cultura folclorica, di cui si ritrova l'eco deformata, ma tuttavia presente, nell'agiografia, in particolare in certe vite di santi in lingua volgare dei secoli XII e XIII. Il servo, o la serva, di Dio, vi sono presentati come eroi immobili nel tempo, dotati fin dall'origine di tutte le perfezioni e abitati in permanenza dalla grazia divina; gli anni passati in mezzo agli uomini sono serviti solo a permettere che si facessero riconoscere come santi attraverso la manifestazione delle loro virtù e dei loro poteri taumaturgici. É significativo che gli autori di questi testi abbiano scelto quasi sempre di

celebrare i meriti di personaggi lontani nel tempo e nello spazio, mettendo l'accento su ciò che vi era di strano, e anche di inumano, nella loro esistenza. Rispondendo alle attese del loro pubblico, gli autori cercavano infatti di evocare delle figure che non ci si stancava di ammirare, ma che non si prestavano affatto ad essere imitate, nella misura stessa in cui la loro perfezione stava nell'omissione: il santo come lo presenta questa letteratura è uno che si astiene da tutto ciò di cui gli altri uomini godono, praticando la castità e l'ascetismo a un grado iperbolico e vivendo nella nudità corporea e nella rinuncia. Quindi l'archetipo della santità, a livello popolare, resterà l'eremita, uomo della privazione e della rinuncia. Di fronte a una perfezione inattingibile le masse reagiscono da consumatrici: si aspetta dall'uomo di Dio che faccia beneficiare l'umanità peccatrice e sofferente delle grazie che il suo sacrificio gli ha valso. É visto prima di tutto come un intercessore a cui spetta di proteggere quelli che lo invocano. I chierici, almeno fino al secolo XIII, condividevano questa convinzione e redigevano vite di santi e libri di miracoli col fine di far conoscere la fama di questo o quel santuario e di confermare le masse nella loro fede.

Una salvezza accessibile A partire dal secolo XII - e in Italia anche dall'XI - l'immagine della santità comincia a subire un mutamento lento ma profondo, in rapporto con le trasformazioni culturali e religiose che conobbe allora l'Occidente: accanto al culto delle reliquie, la cui voga non si smentirà fino alla Riforma, si assiste allora allo sviluppo di forme di devozione rivolte a uomini e donne a cui l'opinione pubblica accordava spontaneamente il titolo di santi in base alla loro esistenza. Non ci si contenta più di venerare degli intercessori illustri o oscuri la cui vita si era svolta in secoli lontani e in contrade misteriose: il popolo manifesta ormai, soprattutto nei paesi mediterranei, un crescente interesse per figure familiari e recenti.

Il santo non si riduce a un corpo dotato di straordinari privilegi; si presenta in primo luogo come un essere vivente. Più che col culto dei martiri, imperniato sulla morte dei servi di Dio, questa nuova concezione si collega con la tradizione di sant'Antonio, dei padri del deserto e delle penitenti che, da Maria Maddalena a Taide e Pelagia, avevano esercitato il loro fascino sulle anime nel mondo bizantino e nell'Oriente cristiano. Quindi non sorprende trovare che l'Occidente, dopo l'anno Mille, abbia riconosciuto come santi numerosi eremiti come san Romualdo e san Giovan

Gualberto in Italia, e, in genere, numerosi asceti e convertiti che il loro austero stile di vita aveva segnalato all'attenzione dei fedeli.

Il santo, in vita, si riconosceva in primo luogo dal fatto che aveva domato in sé la natura; da questo gli veniva in cambio un potere soprannaturale sugli elementi e sugli animali. Così gli eremiti fanno sprizzare delle sorgenti accanto alla loro cella e fiorire un pezzo di legno secco piantato in terra. Attraversano il fuoco senza bruciarsi e fanno tacere con un semplice gesto gli uccelli che disturbavano col loro canto una funzione religiosa. Si ritrova alla base di questo un modello antropologico comune a diverse religioni - in particolare l'Islam - fondamentalmente privo di qualunque connotazione morale o idea di esemplarità, in cui il riferimento al cristianesimo è spesso assicurato nell'agiografia solo da un'assimilazione delle privazioni ascetiche del servo di Dio alle sofferenze del Cristo. Non è certo che questo accostamento sia stato fatto spontaneamente dalle folle che affluivano per vederlo e toccarlo. Se un tale modello conobbe allora tanto successo, è in primo luogo in ragione della sua efficacia: mettendo la sua potenza soprannaturale al servizio degli uomini, e in primo luogo dei meno favoriti dalla sorte, malati e prigionieri, il santo si presenta anzitutto come l'uomo delle mediazioni riuscite. Con l'esorcismo espelle i demoni e reintegra coloro che vivono al margine e gli esclusi nei loro gruppi originari. Grazie al prestigio che possiede e al timore che ispira, arresta le vendette, riconcilia i nemici e restaura la concordia dove regnava l'odio e la divisione. Ma vedere in lui solo un abile negoziatore che seda i litigi col suo savoir faire, significherebbe diminuire l'importanza della sua funzione.

Di fatto la sua autorità dipende a un tempo dal suo genere di vita e dalla sua estraneità rispetto a quelli che sollecitano il suo intervento. Provenienti spesso dall'élite sociale e culturale, gli uomini di Dio erano in ogni caso estranei all'umanità comune. La loro ascesi, rendendoli «inumani», li dissociava da essa ancora di più.

Rotti i legami familiari ed economici che li legavano al mondo, alieni dalla compagnia delle donne che avrebbero potuto contribuire ad assegnar loro un posto ben definito, apparivano, in ultima analisi, come le sole persone totalmente libere e indipendenti in una società spesso paralizzata dalle sue tensioni interne e dalle sue contraddizioni. Quindi non stupisce che abbiano spesso costituito per questa l'estrema risorsa in caso di difficoltà grave o di crisi.

Uomini di fede che hanno giocato su una scommessa la loro esistenza, offrono con la loro sola presenza un rimedio all'ansia e una risposta al bisogno di certezza che anima chi si rivolge a loro. É a questo livello che si vede intervenire la dimensione religiosa della santità: si aspettava infatti dai servi di Dio che consacrassero l'energia soprannaturale che si era accumulata in loro a ristabilire relazioni normali fra gli uomini e fra questi e la natura, là dove il demonio le aveva distrutte. Attraverso il miracolo l'ordine del mondo perturbato dal peccato sarà ristabilito. Perché alla radice del male, quasi sempre, si situava una colpa che la lucidità spirituale dei santi permetteva loro di discernere e di mettere in evidenza. Quando questo peccato era troppo profondamente radicato, essi si contentavano di prevedere e di annunciare le catastrofi che non avrebbe mancato alla fine di determinare. Così l'uomo di Dio è, indissociabilmente, a un tempo un taumaturgo e un profeta.

Così i santi, morti o vivi, costituivano per i fedeli il sacro in quanto accessibile, indipendente da ogni mediazione clericale, poiché bastava, per beneficiare delle loro virtù, andare a trovarli quand'erano ancora di questo mondo o andare alla loro tomba dopo la loro morte. Ben presto - comunque a partire dal secolo XIII - non sarà più nemmeno necessario recarsi a un santuario per essere esauditi: una semplice invocazione, seguita da un voto che implichi la promessa di un'offerta, basterà a stabilire tra il fedele e il suo protettore celeste una relazione tale da far beneficiare il primo dell'intercessione del secondo. Ma quando si ricorreva a un santo vivente, come divenne sempre più frequente, soprattutto nei paesi mediterranei, si correva il rischio di vedere l'uomo di Dio tentare di spingersi al di là delle richieste di guarigione e di protezione che gli si rivolgevano. I fedeli, in genere, rifuggivano dal farsi trascinare su questo terreno, come ben dimostra la reazione di un notaio che era andato a trovare san Pietro di Morrone (il futuro Celestino V, morto nel 1294) nel suo ritiro in fondo all'Abruzzo: «Occupiamoci di ciò per cui siamo venuti», rispose seccamente all'eremita che sapendo di aver a che fare con un notorio dissoluto cominciava ad affrontare il tema della sua vita. Agli occhi del richiedente la funzione del santo era di guarire, non di convertire.

Ma per il suo interlocutore, il potere taumaturgico di cui era depositario era un dono di Dio, non un privilegio personale. Così si sforzava di subordinare la concessione di quanto richiesto all'abbandono, da parte del suo interlocutore, di certi comportamenti moralmente reprensibili. Quindi,

con l'aiuto di questi incontri, vediamo delinearsi un uso pastorale della santità che si svilupperà negli ultimi secoli del Medioevo.

Dei sostegni per la Chiesa e degli esempi per i fedeli A partire dal momento in cui la cristianità occidentale si rese conto che i santi non erano solo artefici di miracoli, o reliquie che facevano la fortuna di questo o quel santuario, ma, secondo l'espressione di san Tommaso, «i templi e gli organi dello Spirito Santo», gli onori e il culto che si rendevano loro assunsero un altro significato, che non eliminò i significati precedenti ma si aggiunse ad essi. Uno dei testi più notevoli in proposito è la bolla di canonizzazione di san Domenico, nel 1234. Il papa Gregorio Ix vi passa effettivamente in rivista le diverse categorie di servi di Dio che si sono susseguite dall'origine del cristianesimo in poi.

Comincia col ricordare i martiri «che hanno dato alla Chiesa innumerevolmente accresciuta figli di tutte le nazioni che sono sotto i cieli». Ma poiché in seguito «la presunzione seguì dappresso l'arrivo della moltitudine e il peccato della libertà», Dio suscitò san Benedetto e i suoi figli la cui milizia «ristabilì attraverso la felice società di una coabitazione piena di grazia il bene della vita comune che il numero eccessivo aveva fatto perdere di vista». A lungo andare, tuttavia, il monachesimo benedettino primitivo finì per esaurire la sua virtù e Dio, «quasi per restaurare il suo esercito stanco», promosse gli ordini di Citeaux e dei Florensi che ripristinarono in tutta la sua purezza la lode divina. «Ma ciò non bastò ad arrestare i progressi del male, tanto che "all'undicesima ora", quando già il giorno pendeva verso la sera Dio suscitò lo spirito di san Domenico e gli accordò la forza e la grazia della predicazione divina. Alla sua vista, tutta la setta degli eretici tremò, mentre trasalì di gioia tutta la Chiesa dei fedeli». A dispetto di una certa enfasi propria di questo genere di documenti pontifici, il testo contiene affermazioni molto importanti sulla funzione dei santi nella vita della Chiesa. Notiamo in primo luogo che per questo papa, che conobbe di persona san Francesco e san Domenico, la principale manifestazione di santità di quest'ultimo risiede nella creazione di un movimento religioso. Ai suoi occhi l'Ordine dei Frati Predicatori esprime la carità stessa di san Domenico realizzata nello spazio e nel tempo. Così insiste meno sulle virtù personali di san Benedetto, san Bernardo o san Domenico che sulla fecondità e le ripercussioni storiche della loro azione.

Questa coscienza del valore ecclesiale della santità esisteva già nell'Antichità cristiana, ma nella prospettiva di questa o quella chiesa

particolare, di cui un martire o un vescovo diventava dopo morto il protettore accreditato. Nel secolo XIII si tratta ormai della Chiesa universale diretta dal Vicario di Cristo che di recente si è riservato il diritto di canonizzazione. Per la Chiesa la comparsa di nuovi santi nel suo seno costituiva motivo di grande conforto, in un'epoca in cui molti affermavano che essa aveva fallito nella propria missione e preferivano seguire gli insegnamenti dei Perfetti catari o dei predicatori valdesi. Così il papato si applicò a diffondere in tutto l'Occidente il culto dei nuovi martiri, come san Tommaso Becket (morto nel 1170), l'arcivescovo di Canterbury assassinato nella sua cattedrale dagli sgherri del re Enrico II, e l'inquisitore domenicano san Pietro Martire, ucciso vicino a Milano nell'esercizio delle sue funzioni nel 1252, come pure quello di san Francesco d'Assisi (morto nel 1226) a cui il suo biografo Tommaso da Celano non esita a dar la qualifica di «nuovo evangelista». Nella vita di quest'ultimo un gran numero di cristiani, tanto chierici che laici, videro in effetti il segno dell'avvento dei «tempi nuovi», espressione che designava a un tempo il più attuale presente e il compimento della storia del mondo. Infatti, agli occhi dei contemporanei, il Poverello d'Assisi, e del resto anche san Domenico, apparve non come un semplice sostegno delle istituzioni ecclesiastiche, ma come un riformatore, e anche come qualcosa di più: il rinnovatore dell'antica santità cristiana che, collegandosi col messaggio evangelico, inaugurava una nuova ed ultima tappa nella storia della salvezza. Certuni, d'altra parte, in seno all'ordine dei Frati Minori, non esitarono a qualificare di secondo Cristo (alter Christus) colui che alla Verna aveva ricevuto le stigmate. Più in generale, i santi sono allora visti come individui la cui venuta «al momento opportuno» aveva svolto per la Chiesa un ruolo provvidenziale; e non è un caso che l'iconografia medievale si sia in seguito compiaciuta di illustrare il tema della visione del papa Innocenzo III che scorge in sogno un religioso (secondo i casi san Francesco o san Domenico) in atto di sostenere con le sue sole forze la basilica del Laterano minacciata di rovina. L'agiografia non tardò a subire il contraccolpo di questa nuova concezione della santità, anche se la cosa accadde con ritardo e lentamente. Ormai, nelle correnti agiografiche più moderne, si guarda a illustrare l'idea che ciascun santo ha una missione storica che consiste nel cogliere e dominare certe esigenze del suo tempo dal punto di vista dell'eternità e attraverso la sua esperienza del Cristo. Tale è, per esempio, il significato ultimo della povertà francescana che, di fronte all'orgoglio e all'avarizia del mondo nuovo - quello della città

e dell'economia mercantile - riafferma la primaria importanza del dono e della rinunzia. Nella nuova agiografia, che si sviluppa a partire dal secolo XIII, il cui prototipo è offerto dalla Vita della beghina mistica Maria d'Oignies (morta nel 1213), opera di Jacques de Vitry, e dalle prime biografie di san Francesco, l'accento è posto sulla vita dei servi di Dio più che sui loro miracoli. L'idea che essi siano degli esseri imitabili prevale un po' alla volta sull'ammirazione alquanto terrificata che aveva caratterizzato fino ad allora i rapporti tra i fedeli e i protettori celesti di cui imploravano l'intercessione. Proponendo questi testi ai chierici e, attraverso di loro, ai fedeli, i biografi mirano a dar loro i mezzi di accedere alla santità conformandosi, nei limiti del possibile, a questi modelli. E, nel medesimo spirito, i più antichi compagni di san Francesco, avendo appreso che i dirigenti dell'ordine dei Frati Minori volevano far redigere una raccolta dei prodigi attribuiti al fondatore dopo morto, scrissero nel 1245 al capitolo generale di Greccio per opporsi al progetto, non esitando ad affermare che «i miracoli non fanno la santità ma la manifestano». Sforzo notevole, anche se tutte le conseguenze non ne furono tratte sul momento, per fare uscire i santi dalla sfera magica e collocarli al centro della vita della Chiesa e degli uomini.

Protettori particolari

Queste idee erano lontane dall'essere accessibili a tutti i fedeli. Per la maggior parte di loro, negli ultimi secoli del Medioevo, i santi erano delle figure familiari e soccorrevoli a cui si sentivano legati da un legame di tipo affettivo, spesso fondato sull'appartenenza reale o supposta a una stessa comunità professionale, etnica o politica. Fin dai primi secoli del cristianesimo, in effetti, l'idea di un patronato speciale esercitato dai servi di Dio sul luogo dove si trovavano le loro reliquie aveva riscosso un grande successo. Ben presto ciascuna città episcopale, cominciando da Roma con Pietro e Paolo, aveva avuto il suo sanctus proprius, custode accreditato delle sue mura e dei suoi abitanti.

Dopo i martiri, i vescovi avevano assolto molto spesso questo compito: difensore della città e protettore dei poveri, il capo della chiesa locale ne diveniva molto naturalmente dopo morto l'intercessore privilegiato attraverso la mediazione delle sue reliquie.

A partire dal secolo XIII, questa aspirazione al patrono si ampliò estendendosi alle comunità profane: la più piccola città, la più modesta

confraternita vogliono ormai avere un santo patrono proprio.

Questo stato d'animo si manifestò con particolare vigore in regioni come l'Italia comunale o la Germania del Sud, dove il particolarismo locale e il patriottismo cittadino erano specialmente sviluppati; ma la rivendicazione non fu meno appassionata nei paesi periferici della cristianità, meno provvisti degli altri in fatto di santi e di reliquie. Quindi l'autore della Vita di san Nicola, vescovo di Linköping in Svezia (morto nel 1391) scriveva in modo significativo nel 1414: «Benché non possiamo solennizzare la festa di tutti i santi, è giusto che ciascuna regione o anche ciascuna città o parrocchia veneri con onori particolari il suo proprio patrono.

La Francia tributa il suo culto a Dionigi, l'Inghilterra a Tommaso, la Svezia a Sigfrido. E anche noi, nella nostra diocesi di Linköping, dobbiamo venerare il nostro padre Nicola e moltiplicare gli sforzi per farlo canonizzare».

La ricerca sfrenata di un patronato da parte di individui e di gruppi portò allora allo sviluppo di due forme particolari di devozione: il culto civico e il culto dinastico. Il primo si trova soprattutto nelle regioni dove le città godevano di una reale autonomia politica; il secondo nei paesi di tradizione monarchica, dove la coesione nazionale era già forte. L'esempio di san Sebaldo, patrono di Norimberga, chiarisce bene le forme e la natura della religione civica: si tratta di un eremita di origine sconosciuta, che visse nella regione a metà del secolo XI, all'epoca della fondazione della città per opera dell'imperatore Enrico III. Alla sua morte il suo corpo fu deposto in una cappellina del nuovo centro abitato, poi trasferito in una chiesa dove i mercanti e gli artigiani venivano a venerarlo. Non beneficiava allora di nessun culto: Norimberga non era una città episcopale e celebrava semplicemente le feste della diocesi di Bamberg sul cui territorio si trovava. Ma nel secolo XIII, come ha ben dimostrato A. Borst, Sebaldo uscì dall'ombra e cominciò a diventare l'incarnazione della libertà e della crescita della città, di cui Federico II riconobbe i privilegi nel 1219. Le autorità comunali fecero costruire in suo onore una grande chiesa che fu consacrata nel 1273. La festa di san Sebaldo, il 19 agosto, sarà ormai celebrata solennemente ogni anno e beneficerà di una indulgenza a partire dal 1256. Ma non lasciamoci ingannare: non si trattava di devozione popolare, ma di una religiosità politica, legata al patriziato cittadino che vedeva in Sebaldo il difensore della grandezza e dell'indipendenza della

città. Ed è questo che illustrano i primi canti ritmici in latino composti in suo onore, verso il 1280, da chierici al servizio del comune: il più grande miracolo che si attribuisca all'uomo di Dio è lo sviluppo di Norimberga che, da semplice borgata al momento della sua morte, è diventata grazie a lui una delle città più potenti e più ricche del mondo germanico. Testi posteriori fecero di Sebaldo un nobile che aveva abbandonato parenti e castelli per vivere povero e nascosto, poi il figlio di un re di Danimarca venuto là a morirvi in incognito. Di fatto è solo dopo il 1350, quando gli artigiani ebbero accesso al governo della città, che san Sebaldo diventò popolare. In effetti, come già si era verificato a Milano nei secoli XI e XII col culto di sant'Ambrogio, le classi nuove, dove affrontavano i vecchi strati dirigenti, si collocavano volentieri sotto l'insegna del santo patrono locale, in modo da manifestare la loro volontà di difendere i veri interessi della città e da dissimulare il carattere nuovo delle loro rivendicazioni sotto il manto di un appello agli intercessori tradizionali. Quindi l'importante sviluppo che conobbe alla fine del Trecento il culto di san Sebaldo servì a legittimare il disegno delle classi in ascesa di far accedere agli affari pubblici un maggior numero di cittadini. La chiesa che gli era consacrata fu ingrandita e statue e vetrate cominciarono a raffigurarlo, mentre prima d'allora era rimasto privo di iconografia. La sua Vita fu tradotta in tedesco; il nome Sebaldo diventò comunissimo a Norimberga e finalmente la sua effigie fu incisa sulle monete della città all'inizio del Quattrocento. A questo culto mancava solo il riconoscimento del clero che, fino ad allora, l'aveva guardato di malocchio rifiutando, pare, di accordare al santo un effettivo culto liturgico. Ma nel 1425, il magistrato di Norimberga ottenne dal papa Martino V la canonizzazione del suo eroe, che attinse così la pienezza degli onori. Si tratta tuttavia di una conclusione eccezionale: i comuni italiani, dove spesso questi culti civici si rivolgevano a personaggi vicini nel tempo, come il Beato Enrico da Bolzano (morto nel 1315) a Treviso, tentarono a più riprese di ottenere dalla Chiesa romana la canonizzazione dei loro nuovi santi patroni. Essa rifiutò quasi sempre, ma questo non impedì che venissero pubblicamente venerati come protettori accreditati, tanto era forte la convinzione dei governanti che, con la loro intercessione, la prosperità della città sarebbe assicurata e mantenuta la concordia tra i cittadini.

Un'attitudine analoga si riscontra nei paesi dove prevaleva il culto dinastico, che era tributato a santi o sante il cui destino postumo era in qualche modo legato a quello della famiglia regnante.

In effetti, man mano che si sviluppava una forte coscienza nazionale radicata nel sentimento monarchico, il patrono della famiglia reale tendeva a diventare quello dell'intera nazione. Dal secolo XIII san Dionigi, i cui resti erano venerati nell'abbazia vicina a Parigi che i Capetingi avevano sempre protetto, diventò il simbolo della Francia e, stranamente, san Luigi non lo soppiantò. La guerra dei Cento Anni, esacerbando le rivalità tra Stati, accelerò il processo: l'Inghilterra si riconobbe in san Giorgio, la Borgogna in sant'Andrea, come Venezia si era da un pezzo identificata con san Marco e col suo leone. Si potrebbero moltiplicare gli esempi: ci limitiamo a citare quello della Scandinavia, dove la coscienza nazionale norvegese si accentrò attorno al culto di sant'Olaf e dove la monarchia svedese riuscì a rendere popolare la figura di sant'Erik, un sovrano del secolo XII ucciso a tradimento dal suo rivale, ma le cui virtù cristiane non erano evidenti, il che spiega la viva ostilità manifestata da santa Brigida per il suo culto. Così i santi divengono allora una specie di divinità eponime della nazione.

Si può valutare in modi molto diversi la proliferazione dei culti civici e dinastici che caratterizza la fine del Medioevo. Un certo numero di anime buone, già a quei tempi, ci ha visto il segno di un declinare dell'universalismo cristiano. Così l'umanista fiorentino Franco Sacchetti, già alla fine del Trecento, denunciò lo stretto campanilismo che guidava ai tempi suoi la scelta dei nuovi intercessori, col timore, stando alle sue parole, che tutti questi santi nuovi non gli facessero perdere la fede negli antichi. Nel medesimo spirito, certi teologi ansiosi di riforma, come il tedesco Enrico di Langenstein e il francese Jean Gerson tentarono vanamente di far adottare in proposito dal Concilio di Costanza (1415) una disciplina restrittiva, mentre Nicola de Clemanges redigeva un Traité contre l'introduction de fêtes nouvelles il cui titolo parla da sé.

Tutti denunciarono la perversione dei loro contemporanei che si distoglievano dalle grandi figure del santorale della Chiesa evangelisti, apostoli, martiri dei primi secoli - per disperdersi fra devozioni minori, tributate talvolta a santi dubbi.

Guardando le cose a distanza, queste critiche che non erano prive di fondamento devono tuttavia essere sfumate. Certo, alla fine del Medioevo il culto dei santi si era così profondamente integrato alla vita sociale da divenirne un elemento essenziale, col rischio di banalizzarsi. Ma non è precisamente questa inestricabile sovrapposizione di sacro e profano, di politico e di religioso nel quadro della religione civica e delle confraternite

che gli ha permesso di mantenersi e di espandersi durante lunghi secoli in Italia e in Francia, come pure nella penisola iberica? Mentre a Nord delle Alpi, dove aveva mantenuto nell'insieme delle forme più liturgiche e tradizionali, la Riforma protestante, dove ebbe il sopravvento, non trovò difficile cancellare con un tratto di penna credenze e pratiche in cui la borghesia cittadina del Cinquecento volle vedere solo delle superstizioni alimentate dai chierici per serbare la loro autorità sulle masse.

Qualunque giudizio, in ultima analisi, si faccia del posto e della funzione dei santi nella società medievale, non si dimenticherà che, secondo l'eccellente formula usata da Robert Hertz a proposito del pellegrinaggio alpestre di S' Besse, in Val d'Aosta, attraverso il culto tributato ai santi si è espressa nel corso dei secoli «la fede che questo popolo oscuro aveva in se stesso e nel suo ideale, la sua volontà di durare e di superare i passeggeri cedimenti o l'ostilità degli uomini e delle cose». E, se certi santi del Medioevo hanno continuato talvolta a essere venerati o implorati fino ai giorni nostri, è senza dubbio perché le generazioni posteriori hanno riconosciuto che i loro predecessori avevano posto in questa devozione il meglio di sé collocandovi le loro successive concezioni della perfezione umana.

53 Riferimenti bibliografici

Beissel, St., Die Verehrung der Heiligen und ihrer Reliquien in Deutschland während der zweiten Hälfte des Mittelalters, Friburgo in B. 1892.

Bekker-Nielsen, H. (a cura di), Hagiography and Medieval Literature, Odense 1981.

Boesch-Gajano, S., Agiografia medievale, Bologna 1976.

Boesch-Gajano, S. e Sebastiani, L. (a cura di), Culto dei santi, istituzioni e classi sociali in età preindustriale, L'Aquila 1984.

Bosl, K., Der Adelheilige.

Idealtypus und Wirklichkeit, Gesell -schaft und Kultur im merowingerzeitliche Bayern des VII und VIII Jahrhunderts, in Speculum historiale. Festschrift J. Spörl, Friburgo 1965, pp. 167-87.

Boureau, A., La Légende Dorée. Le système narratif de Jacques de Voragine (m' 1298), Parigi 1984.

Brown, P., Il culto dei santi. L'origine e la diffusione di una nuova religiosità, Torino 1983.

Brown, P., Society and the Holy in Late Antiquity, Londra 1982.

Capitani, O. (a cura di), Temi e problemi nella mistica femminile trecentesca, Todi 1983.

Cazelles, B., Le corps de sainteté d'après Jehan Bouche d'Or, Jehan Paulus et quelques Vies des XIIme et XIII'me siècles, Ginevra 1982.

Cerulli, É e Morghen, R' (a cura di), Agiografia nell'Occidente cristiano, secoli XIII-XV, Roma 1981.

Chadwick, N.K., The Age of the Saints in the Early Celtic Church, Londra 1961.

Christian, W.A., Apparitions in Late Medieval and Renaissance Spain, Princeton 1981.

Corbet, L. Les saints ottoniens, Sigmaringen 1986.

Dalarun, J., L'impossible sainteté. La vie retrouvée de Robert d'Arbrissel (1045-1116), fondateur de Fontevraud, Parigi 1985.

Dufourcq, A., La christianisation des foules. étude sur la fin du paganisme et sur les origines du culte des saints, Parigi 1906.

Folz, R., Les saints rois du Moyen âge en Occident, Bruxelles 1984.

Gauthier, M.M., Le routes de la foi. Reliques et reliquaires de Jérusalem à Compostelle, Friburgo 1983.

Gelis, J., De la mort à la vie: les "sanctuaires à répit", in "Ethnologie française", II, 1981, pp' 211-24.

Gelis, J. e Redon, O' (a cura di), Les miracles miroirs du corps, Parigi 1983.

Golinelli, P., Culto dei santi e vita cittadina a Reggio Emilia (sec Ix-XII), Modena 1980.

Goodich, M, Vita Perfecta: The Ideal of Sainthood in the Thirteenth Century, Stoccarda 1982.

Graus, F, Volk, Herrscher und Heiliger im Reich der Merowinger.

Studien zur Hagiographie der Merowingerzeit, Praga 1965.

Heinzelmann, M, Translationsberichte und andere Quellen des Reliquienkultes, Turnhout 1979.

Jones, Ch'W, S. Nicholas of Myra, Bari and Manhattan, Chicago 1978.

Kedar, B.Z., Noms de saints et mentalité populaire à Gênes au XIVme siècle, in "Le Moyen âge", 73, 1967, pp. 431-46.

Kieckefer, R', Unquiet Souls: Fourtheenth Century Saints and their Religious Milieu, Chicago 1984.

Leonardi, C. e Menesto, É (a cura di), Santa Chiara da Montefalco e il suo tempo, Perugia-Firenze 1984.

Manselli, R., S. Francesco d'Assisi, Roma 1980.

Orselli, A., La città altomedievale e il suo santo patrono: (ancora una volta) il "campione" pavese, Roma 1979.

Passarelli, G. (a cura di), Il santo patrono nella città medievale: il culto di S. Valentino nella storia di Terni, Roma 1982.

Patlagean, É e Riché, P. (a cura di), Hagiographie, cultures et sociétés, Iv'me-XII me siècles, Parigi 1981.

Peyer, H.C., Stadt und Stadtpatron im mittelalterlichen Italien, Zurigo 1981.

Philippart, G., Les légendiers latins et autres manuscrits hagiographiques, Turnhout 1977.

Picasso, G. (a cura di), Una santa tutta Romana. Saggi e ricerche nel Vi centenario di Francesca Bussi dei Ponziani (1384-1984), Monte Oliveto Maggiore 1984.

Poulain, J.C., Les saints dans la vie religieuse au Moyen âge, in Les religions populaires, a cura di B. Lacroix e L. Boglioni, Quebec 1972, pp' 65-74.

Poulain, J.C., L'idéal de sainteté dans l'Aquitaine carolingienne d'après les sources hagiographiques (750-950), Quebec 1975.

Rezeau, P. Les prières aux saints en Français à la fin du Moyen âge, 2 voll., Ginevra 1982 e 1983.

Rusconi, R. (a cura di), Il movimento religioso femminile in Umbria nei secoli XIII-XIV, Firenze 1984.

Saintyves, É, Essais de mythologie chrétienne: les saints successeurs des dieux, Parigi 1907.

Schmitt, JC. (a cura di), Les Saints et les Stars: le text hagiographique dans la culture populaire, Parigi 1983.

Schmitt, J.C., La fabrique des saints, in "Annales ÉSC, 35, 1984, pp' 286-300.

Siebert, H., Beiträge zur Vorreformatischen Heiligen und Reliquienverehrung, Friburgo in B. 1907.

Sigal, P.A., L'homme et le miracle dans la France médiéval (XI'me -- XII'me siècle), Parigi 1985.

Sorelli, F., La santità imitabile: "Leggenda di Maria da Venezia" di Tommaso da Siena, Venezia 1984.

Sumption, J., Pilgrimage. An Image of Medieval Religion, Londra 1975.

Vauchez, A., La sainteté en Occident aux derniers siècles du Moyen âge d'après les procès de canonisation, Roma 1981. Réligion et société dans l'Occident médiéval, Torino 1981. Santità, in Enciclopedia Einaudi, t. XII, Torino 1981, pp. 441-53.

Ward, B., Miracles and the Medieval Mind: Theory, Record and Event, 1000-1215, Filadelfia 1982.

Weinstein, D. e Bell, R., Saints and Society, 1000-1700, Chicago, 1982.

Wilson, St. (a cura di), Saints and their Cults. Studies in Religious Sociology, Folklore and History, Cambridge 1983.

X - L'emarginato (di Bronislaw Geremek)

L'uomo emarginato non appare explicite nei documenti della coscienza sociale medievale. Manca negli scritti che analizzano le divisioni sociali dell'alto Medioevo; non è presente in quelle opere che illustrano «i ceti di questo mondo»; è assente nel quadro tardo-medievale della «danza della morte», dove uno scheletro organizza la sfilata dei gruppi e delle categorie sociali di quel tempo. Eppure, egli è presente nella vita delle società medievali come risultato della negazione individuale o di gruppo dell'ordine dominante, delle norme accettate di convivenza, delle regole e delle leggi vigenti. Si ha così un mondo sociale *an sich,* in verità poco unito all'interno, ma che la società percepisce come diverso. La tavolozza di tale diversità è ricca sia per quanto riguarda le varie attività o categorie, che in mancanza di altro termine possiamo definire professionali, sia per quanto riguarda la scala di separazione in rapporto alla società costituita. Gli emarginati ci vengono presentati dalla letteratura medievale come pure dall'arte di quell'epoca; contro di loro si rivolge la letteratura religioso-morale nonché la legislazione statale, ecclesiastica o municipale: assenti negli archivi della coscienza sociale, gli emarginati sono più che presenti in quelli giudiziari e polizieschi.

Durante il millennio medievale, mutarono le strutture di organizzazione sociale, i modelli amministrativi, i modi di governare; inoltre il ritmo di tali cambiamenti era diverso a seconda delle zone di sviluppo del continente europeo - e insieme con questi mutamenti, assumeva nuova forma il fenomeno dell'emarginazione.

Rinunciando ad una presentazione dettagliata di forme concrete assunte nell'Europa medievale dall'emarginazione sociale in periodi e in aree diverse, delineeremo qui il quadro essenziale in cui si sono avuti i processi di alienazione e d'esclusione dalle società, tentando anche di definire le variabili temporali che determinano la dinamica dei processi di emarginazione. In tal modo, emergerà a poco a poco l'immagine psicologica e sociale degli emarginati.

Isidoro di Siviglia, nel suo trattato etimologico, esamina il significato di uno dei concetti chiave dell'emarginazione nel Medioevo, vale a dire l'exsilium che egli fa derivare da «*extra solum»:* esilio vuol dire vivere fuori del proprio suolo, della propria terra, fuori dei confini della patria. É chiaro che in questo concetto è insito un elemento che supera, in misura notevole, l'immaginazione geografica. Esso definisce l'orizzonte socio-culturale delle persone in una società tradizionale. La condizione naturale è vivere nel territorio d'origine, dove le tombe dei padri costituiscono la continuità, e vivere nell'ambito di una comunità di vicini, unita dai vincoli di parentela e da quelli ambientali. Le società medievali erano lontane dalla stabilità spaziale. Le grandi ondate di migrazione e di colonizzazione di nuove terre, che per un certo tempo mettono in moto enormi masse di gente, e i processi di urbanizzazione, col deficit demografico che accompagna lo sviluppo delle città, provocano un continuo afflusso di popolazione dalla campagna alla città o da città più piccole a città più grandi. In molti casi, gli spostamenti da un luogo all'altro costituiscono parte integrante del processo di socializzazione o anche di apprentissage professionale (le peregrinazioni dei cavalieri, dei lavoranti artigiani, dei chierici, dei monaci...).

Ciononostante, nell'immaginazione sociale degli uomini del Medioevo, trova una valutazione favorevole il fatto di vivere in dimora fissa, durevolmente radicati in uno stesso luogo e in una stessa comunità di persone, poiché il senso dell'ordine e della sicurezza sociale si fonda sui vincoli di sangue e di buon vicinato.

La contrapposizione fra elementi originari di un luogo ed elementi estranei opera, tuttavia, in implicazioni ideologiche molto ambivalenti, in quanto ciò che è estraneo, nella dottrina cristiana dei primi secoli, viene valutato in modo positivo, ma anche negativo.

Nei *Moralia* di Gregorio Magno, commento al libro di Giobbe, è considerato diverso solo l'angelo traviato («Quis vero alienus nisi apostata angelus vocatur»), gli estranei appaiono come spiriti maligni. Ma, sempre nello stesso trattato, Gregorio, sulla scia della Sacra Scrittura, insegna che il cristiano su questa terra è solo «viator ac peregrinus» in cammino verso la sua vera - cioè celeste patria. Nella letteratura patristica, questo motivo di estraniazione del cristiano dalla patria terrena è ampiamente presente ed è d'altronde uno stimolo alla pratica della vita ascetica, il cui elemento essenziale è appunto il ripudio della patria. Tale ambivalenza nel valutare gli estranei e la diversità ritroviamo del resto negli atteggiamenti e nei

costumi tradizionali, che assicurano al forestiero ospitalità e aiuto, ma nel contempo manifestano una paura fondamentale degli stranieri.

Sebbene il viaggiatore sembri realizzare pienamente l'ideale del cristiano in quanto «viator» nella vita terrena, tuttavia nel concetto stesso di viaggio è insito un elemento di emarginazione o per lo meno il rischio dell'emarginazione. L'uomo che abbandona il proprio ambiente naturale si espone ai pericoli della strada, avrà rapporti con sconosciuti, andrà incontro alle insidie della natura. Yvain, il cavaliere errante del racconto di Chrétien de Troyes, vaga: *Par montaingnes et par valees Et par forez longues et lees Par leus estranges et sauvages Et passa mainz felons passages Et maint peril et maint destroit* (Yvain, vv. 763-767). Queste minacce accompagnavano non solo le avventure dei cavalieri, ma anche ogni viaggio che comportasse l'abbandono del proprio paese, cioè di uno spazio stabilizzato e sicuro. Il fatto di tracciare una rete stradale e d'assicurare con vari mezzi la protezione contro eventuali pericoli mirava ad ampliare lo spazio organizzato e a far acquistare familiarità con i luoghi situati fuori delle strutture abitative. Per gli stessi motivi, si costruivano ospizi di vario genere o funzionavano locande e taverne lungo le strade. Nello stesso tempo, nell'organizzare un viaggio si cercava di assicurare la continuazione dei vincoli sociali, quindi si partiva in compagnia di parenti, amici o servi; ci si univa a gruppi che viaggiavano insieme, si organizzavano carovane di mercanti. Il carattere emarginante del viaggio, e specialmente delle lunghe peregrinazioni, non poteva essere evitato con tali mezzi, che anzi causavano la sua limitazione sociale: subivano, però, questo processo soltanto coloro che facevano dei continui spostamenti il loro modo di vita, che fuggivano la vita sociale organizzata o che erano esclusi dalla comunità.

A quest'ultimo gruppo conviene riservare un po' d'attenzione già nel delineare i contorni generali dell'ambiente dell'emarginazione sociale, poiché questa gente pare rispondere nel modo più completo al concetto di emarginati. Si tratta dei banditi, di coloro, cioè, che una decisione della comunità, una disposizione di legge o la sentenza di un tribunale hanno privato del diritto di restare entro i confini di un determinato territorio o hanno messo tout court fuori legge.

Il bando si presentava in forme diverse nel diritto romano e in modo diverso veniva interpretato - basti pensare alla raccolta di pareri di giureconsulti, che troviamo nei Digesti di Giustiniano. L'ambito dell'esilio era definito in modo vario: poteva trattarsi di espulsione da un determinato

territorio, di confino in un luogo rigorosamente definito oppure di relegazione su un'isola («insulae vinculum»). Per quanto queste due ultime forme rientrino nelle categorie di «lunga durata» della tradizione penitenziaria, tuttavia la prima forma, ritenuta storicamente più antica, che conteneva il divieto di risiedere in una città o in un territorio, aveva conseguenze particolari. Il divieto di «acqua e fuoco» («interdictio aquae et ignis»), cioè la perdita dei benefìci di residenza o di ospitalità, simboleggiati dalla possibilità di dissetarsi e di riscaldarsi, non impediva di stabilirsi altrove e di condurre in altro luogo una vita normale.

Nella regione colpita da interdetto, il bandito era esposto alla minaccia di morte. L'interpretazione di questa pena è tuttavia ardua; in essa è contenuto il diritto «sui generis» all'impunità a condizione che si lasci il posto, e al tempo stesso vi è insito un elemento di esclusione sociale e di privazione per l'individuo di ogni diritto naturale. L'ambiguità dell'istituzione del bando sulla base del diritto romano può essere una prova della sua implicazione in un'antica tradizione che facilmente sfugge alla ricerca storica: occorrerebbe esaminare la problematica del tabù nell'ambito della civiltà mediterranea.

Nelle «leggi barbariche» e nelle consuetudini giuridiche dell'alto Medioevo, il bando compare rigidamente come esclusione. Esso sostituisce il sacrificio della vita, il quale potrebbe costituire un'indennità nella violazione di un ordine sacro. Il bando è dunque esclusione dal diritto alla pace, significa spogliare l'uomo dei suoi diritti naturali, privarlo della sua condizione vera e propria. La Lex Salica (55, 2) sentenzia che il bandito «vagus sit». Ciò vuol dire che va trattato come un lupo, quindi scacciato dalla collettività umana, e la sua uccisione sarebbe un mezzo legittimo di difesa. Ma anche in questo principio di diritto consuetudinario c'è la constatazione secondo cui l'uomo, fuori dei vincoli sociali e fuori della «patria», esposto ai rischi di un ambiente selvatico e soggetto alle regole di vita della macchia e dei luoghi disabitati, diviene quasi un lupo, un uomo-lupo: l'orco delle fiabe corrisponde nella vita all'uomo asociale che ha trasgredito le norme della vita sociale ed è venuto a trovarsi fuori di essa.

Analogamente alla pena del bando, il diritto canonico applicava la pena dell' interdetto e della scomunica, in forza della quale individui e gruppi venivano esclusi dalla Chiesa e dalla comunità cristiana. La cornice liturgica della scomunica e la sua struttura verbale drammaticamente stratificata conferivano una dimensione spaventosa a questa sanzione

ecclesiastica. Indipendentemente dal fatto che la Chiesa ricorreva a tali mezzi in particolari situazioni, e piuttosto per esercitare una certa pressione nei momenti in cui i suoi interessi potevano essere in pericolo, tuttavia era premessa di una completa emarginazione l'espulsione dalla comunità dei fedeli e il divieto di partecipare ai sacramenti, l'esclusione dallo spazio consacrato delle chiese e dai luoghi sacri nonché da ogni rito (soltanto Gregorio Ix, nel XIII secolo, formalizzò la distinzione tra «excommunicatio minor» e «excommunicatio maior», contemplando solo in questo secondo caso la totale esclusione dalla comunità cristiana). L'etnocentrismo cristiano relegava ai margini delle società europee le persone di religione diversa, ma queste trovavano appoggio nelle proprie comunità religiose e nei vincoli etnici, mentre la scomunica - almeno in teoria, ché in pratica i suoi effetti dipendevano dalla posizione sociale dell'interessato ed erano in proporzione facilmente reversibili - determinava l'isolamento della persona, tagliandola fuori dai rapporti comunitari mondani (perfino con i familiari dello scomunicato erano proibiti contatti di ogni tipo), e privandola della speranza della salvezza eterna.

In questa sede, parliamo del bando e della scomunica non nel loro aspetto istituzionale, ma in quanto processi che illustrano la classica situazione degli emarginati. Durante il Medioevo, queste due pene subirono una notevole evoluzione, nel corso della quale furono soggette a convenzionalizzazione e il loro originario potere d'esclusione venne annullato. Bisognerà tornare su questo argomento, trattando della morfologia sociale di tale fenomeno. Qui ci interessa la condizione del bandito come uomo che vive diversamente da quanti sono ammessi in una società organizzata. L'esclusione si aveva non come risultato di una pena, ma «via facti», cioè per il modo di condurre la propria vita con tutte le azioni repressive che ne derivavano. L'editto di Ilperico del 574 definiva i malfattori persone cattive, che commettono cose cattive, che non hanno dimora in nessun luogo, non posseggono nulla che si possa confiscare per i loro reati, e infine vagano per i boschi. Qui ha una certa importanza la mancanza di beni, da intendere in modo più esteso come mancanza di determinate fonti di reddito (e proprio a ciò si rivolge l'attenzione nelle formulazioni di legge del basso Medioevo). Gli altri due elementi riguardano tuttavia la mancanza di stabilizzazione. Nei capitolari di Carlomagno spesso si riscontrano diffidenza e ostilità nei riguardi dei vagabondi e dei viandanti. Perfino i pellegrini rientrano in questo caso,

come si può leggere nella Admonitio generalis in synodo Aquensi a' 789 edita: è meglio che chi abbia commesso qualche grave colpa rimanga in un solo e stesso luogo, lavorando, servendo e facendo penitenza, anziché viaggiare in abito da penitente affermando di voler cancellare in tal modo la propria colpa. La Chiesa, nei secoli posteriori, cercherà notevolmente di dare ai pellegrini strutture organizzative volte ad assicurare la «stabilitas in peregrinatione», a far quindi dei pellegrinaggi un elemento dell'ordine stabile.

La promozione della stabilità era un fenomeno comprensibile in un tipo di società le cui strutture di base si formavano nelle condizioni di grandi migrazioni che facevano del nomadismo uno stile di vita largamente diffuso. Indipendentemente dai cambiamenti al livello di mobilità, quali si hanno nel corso del Medioevo, l'associare la mobilità spaziale al senso di pericolo dell'ordine sociale rimane un elemento costante. In modo più chiaro, invece, appare la delimitazione sociale di queste associazioni negative che riguardano innanzi tutto gli strati popolari. Ma non esclusivamente, poiché il cavaliere errante non suscita soltanto ammirazione; il venditore ambulante è considerato un vagabondo, e i monaci viandanti che si trovano a seguire norme tipiche del vagabondaggio vengono esplicitamente condannati dalle regole monastiche come «gyrovagi».

É chiaro che la mobilità spaziale in sé non equivale alla vita asociale. Si può considerare come passaggio da territori abitati a zone non valorizzate o anche non adattate ai bisogni dell'insediamento umano. Durante i viaggi ci si ferma in luoghi del genere, e nelle migrazioni o nel corso di peregrinazioni è qui che si vive. Nell'immaginazione medievale, i luoghi deserti e le zone selvatiche coperte di boschi svolgevano un ruolo piuttosto notevole: suscitavano paura, costituivano la negazione naturale della vita sociale. La contrapposizione stabilità/mobilità non è poi così rigida, quando si pensa che esistevano persone che sceglievano le loro dimore in queste zone selvatiche, anche se ciò non toglieva che il loro modo di vivere venisse considerato asociale. In questi luoghi regnavano le forze demoniache, il che rafforzava la durezza della separazione; ma succedeva anche che qui si dirigessero coloro che cercavano la salvezza eterna fuggendo gli uomini. La santità, quindi, si incrociava con il regno del Male.

Il concetto di emarginazione derivante da metafore spaziali, nel Medioevo, in effetti, riguarda direttamente lo spazio, percepito nella

dicotomia «dentro» e «fuori», centro e periferia, dove è contenuto un giudizio di valore: al primo termine di questa dicotomia si attribuisce ogni carattere positivo. Questa immagine di differenziazione spaziale si sovrappone all'organizzazione sociale separando dal «centro», cioè dalla società organizzata in solidarietà familiari e di gruppo, gli emarginati di tutti i tipi: esclusi, malfattori, contestatori, eretici, dissidenti. Tale coscienza dicotomica può essere colta su scala massima: l'ecumene, il genere umano, il mondo cristiano. Allora, nella sfera della «diversità» ci saranno i mostri, i selvaggi, i pagani e gli infedeli. Sebbene questa vasta scala sia presente nella coscienza medievale e nella letteratura dell'epoca, tuttavia un significato fondamentale ha la «diversità» che poteva essere ricondotta alle strutture locali e alle realtà di vita quotidiana: la trasgressione delle norme giuridiche ed etiche, delle consuetudini e dei modelli, dei valori fondamentali conduceva all'emarginazione sociale. Talvolta questa andava di pari passo con l'emarginazione spaziale (l'esilio da città o campagna, i quartieri malfamati e i ghetti nelle città), ma è più importante notare il carattere relativo di questo tipo di separazione: in fondo continuavano ad esserci i contatti tra gruppi e persone che ubbidivano alle norme morali e sociali vigenti e coloro che invece le infrangevano.

Nella documentazione storica, gli emarginati lasciano poche tracce: non stabiliscono rapporti, non ereditano, non sono eroi di grandi imprese che possano passare alla storia. Sono presenti anzitutto negli archivi della repressione, quindi in un'immagine riflessa dove appare non soltanto la giustizia della società organizzata, ma anche il suo timore e il suo odio. Per questo, le informazioni riguardano prima di tutto la società stessa, e solo su un secondo piano quelli che sono oggetto di repressione. E poi le informazioni si riferiscono alle norme giuridiche più che alle persone. Per molti secoli del Medioevo conviene limitarsi a sapere ciò che il diritto consuetudinario ordinava di punire e come i gruppi sociali eseguivano tali ordini. La cosa si attuava dunque all'interno delle società locali, le cui decisioni emarginanti potevano avere carattere di stigmatizzazione (con l'impressione di un marchio), cosa che però accadeva di rado, oppure direttamente d'esclusione che significava essere bandito da una comunità. Di ciò non restavano tracce scritte: la consuetudine si ripeteva infatti senza bisogno di lasciare documenti. Perfino quando già erano abbastanza diffuse le procedure giudiziarie e si cominciavano ad usare i registri giudiziari, buona parte delle controversie venivano risolte per via extragiudiziale,

senza atti. A partire dal XII secolo nascono nell'Europa medievale gli archivi della repressione, e nel tardo Medioevo diventano ormai un fatto generale. Forniscono un quadro generale della delinquenza medievale come pure ritratti esistenziali delle persone emarginate.

Ma tutto ciò non dà affatto l'impressione di una rigida separazione tra comportamenti lodati e comportamenti punibili. Di solito abbondano liti e risse di vario genere. Le azioni violente sembrano costituire la struttura specifica della vita quotidiana dell'epoca soprattutto per quanto riguarda gli agglomerati urbani. Ad Anversa, nella seconda metà del XIV secolo, le cause concernenti varie forme di violenza fisica erano tre volte di più di quelle riguardanti i furti. A Gand, i registri municipali nel XIV secolo attestano la generalità di fenomeni quali le risse e le violenze fisiche nella vita della città, senza dimenticare che fatti del genere si hanno nell'ambiente dell'élite sociale e sembrano appartenere al modo di vivere delle giovani generazioni. Agli inizi del XV secolo, a Brescia, quasi la metà delle sentenze emesse dal podestà e dal «giudice dei malefici» riguarda risse, ferimenti, ingiurie, mentre i furti arrivano appena al 2 per cento dei verdetti. Gli archivi giudiziari sono più avari per quanto riguarda la situazione nelle campagne, ma in tal caso, se gli storici riescono ad avere un quadro d'insieme del fenomeno della criminalità rurale (Barbara Hanawalt, per l'Inghilterra del XIV secolo, ha raccolto oltre ventimila casi di criminalità), allora risulta che le azioni criminose rappresentano un fenomeno interno della vita sociale, un genere di attività collaterale o anche ripudio momentaneo, occasionale di un modo di vita regolare e stabilizzato.

Se nel caso dei reati comuni, specialmente furti di prodotti alimentari e roba spicciola, è chiaro il nesso col movimento dei prezzi (durante la carestia del 1315-1317 il numero dei crimini in Inghilterra è più che triplicato rispetto agli anni precedenti), comunque non si deve affermare che le azioni criminose caratterizzano innanzi tutto gli ambienti popolari. La clientela dei registri giudiziari - sia nell'ambito degli autori, sia in quello delle vittime - è costituita molto spesso da gente proveniente dal clero e dalle classi nobili. Lo storico inglese R.H. Hilton scrive addirittura che alla fine del XIII secolo, nei registri giudiziari inglesi, i membri di famiglie nobili appaiono così di frequente in rapporto al loro numero che la violazione dell'ordine si presenta quasi come attività fissa di questa classe.

Non si tratta quindi di sfiducia per concetti quantitativi globali in riferimento ad una statica documentazione storica, ma della diversità

essenziale del fenomeno dell'emarginazione e della criminalità. All'emarginazione di una persona, di una famiglia o di un gruppo conduce solo quel comportamento criminoso che comporta il declassamento e la desocializzazione. L'osservazione di questi processi esige penetrazione nelle biografie individuali, fornite appunto dagli archivi criminali sia pure in forma solo abbozzata.

Un registro giudiziario del Bedfordshire annota il caso di una rissa cruenta che ebbe luogo il 28 aprile 1272 a Dunton. Erano arrivati da quelle parti alcuni vagabondi - due uomini e due donne - che avevano cercato dapprima di vendere la pelle di un animale e poi, sempre invano, di ottenere ospitalità. Tra i due vagabondi scoppia una lite e uno di loro cade morto accoltellato. Una delle donne si rifugia allora in chiesa, approfittando del diritto d'asilo, e poi dichiarerà al coroner di aver commesso molti furti e che i suoi compagni sono ladri come lei.

L'assassino, condannato all'impiccagione, nel verdetto viene definito «vagabondo e persona non appartenente a nessuna decuria».

Della storia precedente di questo gruppo non sappiamo null'altro.

Si può solo aggiungere che provenivano da diverse parti dell'Inghilterra, il che rafforza l'opinione che si trattasse proprio di vagabondi. Spostandosi da un luogo all'altro trovano di che vivere rubando, chiedendo elemosina, cacciando se capita o lavorando occasionalmente. Il gruppo si forma dopo un incontro per strada, dopo aver mangiato insieme in osteria, talvolta organizzando insieme un furto. Il più delle volte si va da soli, talvolta insieme in coppie sposate. Coniugi vengono chiamati, nel suddetto gruppo, l'uomo proveniente da Berwick-upon-Tweed e la donna di Stratford; è lecito pensare che ciò fosse anche risultato di quei viaggi. La formulazione della sentenza che caratterizza il vagabondo-assassino come non appartenente a nessuna decuria (tithing) è eloquente, in quanto rivela un fatto di importanza fondamentale: ecco un tipo che non appartiene al gruppo locale e quindi viene a trovarsi fuori dei vincoli sociali. Ed è ciò che si considera come argomento della sentenza che condanna alla impiccagione.

Troviamo il ritratto del vagabondo «sui generis» in un registro giudiziario toscano in data 1375. Sandro di Vanni, detto Pescione, proveniente dal contado di Firenze, è definito ladro, falsario, uomo di cattiva fama, vagabondo senza fissa dimora né nella zona di Firenze né altrove, condannato del resto al bando da Firenze e dintorni. L'elenco dei suoi reati è lungo e comprende alcune decine di casi. Si tratta per lo più di

furti di biancheria e di sacchi, ripetuti molte volte, spesso ricorrendo ai raggiri: il ladro toscano si presenta come sensale o come questuante. Questi piccoli furti e truffe richiedono un continuo cambiamento di posti d'azione, ma Pescione opera entro un'area abbastanza limitata: non lascia la Toscana, e Firenze e Pisa sono luoghi dove si dirige per vendere la refurtiva o per trascorrervi l'inverno.

Gli atti giudiziari ci forniscono naturalmente un'immagine deformata, in quanto rivolgono l'attenzione, come è ovvio, ai fatti delittuosi che portano all'imprigionamento della persona sospetta.

Talvolta esistono moventi giuridici per la ricostruzione della biografia individuale. La donna che nel 1272 aveva confessato al coroner del Bedfordshire i suoi furti, l'aveva fatto sapendo che la legge riguardante il diritto d'asilo dava in tal modo al malfattore la possibilità di evitare il giudizio, confessando i propri crimini al magistrato, che in seguito avrebbe stabilito da quale porto avrebbe dovuto lasciare il Regno (lungo la via per il porto, il bandito avrebbe dovuto reggere in mano una croce senza modificare il suo cammino). Nelle francesi lettres de rémission troviamo di regola non soltanto la descrizione del crimine, per cui il beneficiario della lettera è stato incarcerato o condannato, ma anche l'elenco dettagliato dei reati compiuti durante tutta la vita; conformemente alla legge del re, la lettera perdeva tutto il suo valore, qualora un misfatto commesso dal beneficiario non figurasse nel documento; era quindi nel suo interesse confessare tutti i crimini commessi fino ad allora. Gli elementi biografici che in tal modo vengono alla luce sono scarsi: luogo di nascita, mestiere del padre e proprio, cambiamento di dimora. Talvolta, nei registri giudiziari compaiono malfattori dal chiaro profilo asociale che provengono da ambienti criminali e conducono in maniera stabile il tipo di vita proprio dei delinquenti. Il più delle volte, però, l'emarginazione per questa gente sembra avere carattere instabile, accidentale e quasi vicino alla normalità.

Le persone che troviamo negli archivi criminali sono fondamentalmente gente comune, inserita nel mondo del lavoro organizzato, in contesti familiari e di buon vicinato, ma che, ad un certo momento, all'improvviso o gradualmente ha rotto con tali strutture. Nel 1416, fu processato a Parigi un chierico - per un certo tempo era stato perfino carmelitano, ma poi si era smonacato accusato di furto e omicidio. I particolari della sua vita ci sono noti solo attraverso gli argomenti della controversia tra la giurisdizione ecclesiastica e la giurisdizione secolare, le quali si contendevano l'imputato.

Si trattava di un bastardo, fin dall'infanzia amante dei giochi d'azzardo, che, dopo aver lasciato l'abito carmelitano, si era arruolato in un reparto militare. Aveva lavorato anche come servitore alla corte di una dama e, prima di essere arrestato, si era esibito nelle Halles di Parigi in «farse pubbliche». Così, almeno, viene presentato questo malfattore e vagabondo dal procuratore del re, risalendo agli argomenti che riducono il diritto dell'accusato di godere dei benefici del privilegium fori. Il rappresentante della giurisdizione ecclesiastica afferma che, a causa della nascita illegittima, il chierico aveva ottenuto la dispensa dalla Chiesa e gli spettacoli li aveva fatti per divertimento e non per guadagno, così: «il n'est buffo ne gouliart ne jongleur ou basteleur» - quindi non c'entrano le obiezioni che escludono il diritto di godere del privilegio clericale. Tuttavia, resta indiscusso il conflitto fondamentale del curriculum vitae dell'eroe del processo. Era chierico, soldato, vagabondo, attore. Ogni tanto commetteva un furto ed era già stato in galera almeno quattro volte. É lecito supporre che quest'«uomo dai tanti mestieri» - precursore medievale del picaro - avesse avuto lunghi periodi di vita regolata, per lo meno nel senso che guadagnava per vivere ed avere un suo padrone. Allora, i momenti di violazione della legge costituivano soltanto situazioni accidentali che non definivo in generale uno stile di vita? Una sola cosa è certa: la società organizzata, che egli esprimeva e di cui custodiva l'apparato poliziesco-giudiziario, lo trattava come un vagabondo, come un individuo non stabilizzato, come un emarginato.

Nel caso qui narrato, si vede bene che anche un tipo di vita non criminale è da considerarsi emarginante, in quanto manca di stabilizzazione professionale, e inoltre i mestieri esercitati o sono ai limiti dell'accettazione sociale o vengono bollati d'infamia. Lo stesso discorso si potrebbe fare a proposito di un musicante parigino, che nel 1392 finì sulla forca. Non potendo mantenersi col suo mestiere a Parigi, a causa dell'età avanzata, si recò vagabondo in Normandia dove commise piccoli furti (rubò nelle case dei catini di stagno). Causa dell'emarginazione è dunque la vecchiaia, ma anche nel modo precedente di vivere è possibile rinvenire le radici (il vecchio era già stato incarcerato prima per alcuni furti). La situazione più frequente nella delinquenza urbana è dovuta alla presenza di diversi lavoratori, che si danno alle attività più svariate, spesso al di fuori del mondo delle corporazioni. Nella maniera di vivere non stabilizzata di tale categoria si hanno collateralmente o in modo alterno il lavoro a giornata, il

furto e l'accattonaggio. Ed ecco un operaio ed aiutante muratore («homme de labour et varlet à maçon»), attivo talvolta in città, talaltra in campagna, per lavori stagionali; ha moglie a Parigi dove vende formaggi; ebbene, quest'uomo ha commesso tutta una serie di furti sia a Parigi che nei dintorni. In alcune sue imprese è stato aiutato da un compare, di professione rosticciere, che nel corso di una spedizione militare è rimasto invalido (di qui il soprannome «au Court-Bras»); in seguito ha lavorato come scaricatore. Quando si è trovato senza lavoro, ha chiesto l'elemosina, infine ha commesso molti furti - da solo o in compagnia di complici. Nel 1390, fu imprigionato a Parigi un giornaliero che aveva rubato gli arnesi che gli erano stati affidati. Durante l'interrogatorio, dichiara di aver lavorato per tanti anni come carrettiere, trasportando vino a Bourges, nelle Fiandre, in Piccardia, in Germania. Torturato, ammette di aver commesso diversi altri furti, e così sale il patibolo. I giudici non hanno dubbi che si tratti di un vagabondo. Si può dire che in tal modo appunto venivano trattati i lavoratori a giornata, per lo più immigranti, coloro cioè che erano lontani dai vincoli locali o familiari ed erano anche esclusi dalle corporazioni. Se venivano accusati solo di sporadici crimini, erano però trattati con sospetto e ritenuti un peso per la società. Quei pochi che cadevano nelle grinfie dell'apparato poliziesco-giudiziario, venivano severamente puniti, comunque lo stile di vita di questo rilevante ambiente operaio univa, come è noto, guadagni onesti a crimini. Tale ambiente, destinato ad ampliarsi nel basso Medioevo, rimaneva in una situazione intermedia, in una certa «zona di confine» un po' sui generis (liminality), tra città e campagna, tra lavoro e delinquenza, tra libero vagabondaggio e stabilizzazione corporativa.

Esiste anche nel Medioevo una categoria di persone che si potrebbero definire «delinquenti di professione», vale a dire che basano in modo duraturo la loro esistenza sul crimine senza esercitare altro genere di lavori. É difficile, però, separare questa categoria in maniera precisa. Fra la delinquenza e il lavoro, a certi livelli, spariscono i confini: si tratta comunque di un lavoro di bassa qualifica, non rispondente ai criteri della specializzazione artigianale e senza un'organizzazione corporativa.

Inoltre, anche se far parte di una banda criminale organizzata può essere visto come attestato di delinquenza professionale, tuttavia anche in questo caso tale genere di vita può essere condotto soltanto per un certo tempo. Ad Amiens, per esempio, nel 1460, viene arrestata una banda di vagabondi, accusata di aver commesso numerosi furti durante fiere e feste, di possedere

inoltre case di tolleranza (furono condannati solo al bando, per insufficienza di prove). Non sappiamo chi fossero i componenti della banda; si sa solo che uno di loro era un bastardo di ventisei anni proveniente da Lens nell'Artois; un altro, di trent'anni, delle parti di Grammont nelle Fiandre; un terzo, di trentadue anni, è barbiere di Louvain; un quarto della zona di Tournai, sterratore («pyonnier, piqueur et manouvrier»), ha ventotto anni; un quinto di sedici anni fa il «sayeteur» ed è di Valenciennes.

Alcuni di loro sono definiti con un mestiere, altri no; tutti sono forestieri o immigranti in rapporto alla gente di Amiens.

Nel basso Medioevo, un processo di emarginazione di grande importanza è favorito dalla guerra, la quale crea possibilità di esistenza al di fuori del normale stile di vita dei contadini e degli artigiani - dapprima in reparti regolari e poi autonomamente. Tra il servizio militare normale e il brigantaggio, tra una compagnia dell'esercito e una banda di briganti le differenze non erano poi gran che. Una lettre de rémission del re del 1418 descrive il caso di un poveraccio tra i venti e i ventidue anni, aiutante carrettiere di professione («varlet charretier»), che, non potendo trovare lavoro nel suo campo, si arruolò nell'esercito (dalla parte dei «bourguignons» e contro gli «armagnacs»). Un giorno, in cammino tra Provins e Meaux incontrò insieme con altri soldati un monaco, che dalla lingua si rivelava straniero e che chiese loro informazioni sulla strada da prendere - ma i soldati lo depredarono. Così era certamente la vita dei soldati del tempo. Un altro documento di questo tipo ci parla di un giovane fabbro di Amiens, che nel 1415, dopo aver esercitato il suo mestiere per due anni, partì con una quindicina di compagni alla volta di Parigi per fare il soldato «come i giovani da due o tre anni sono abituati a fare». Lungo la strada, però, la banda assalì due commercianti di bestiame. Una semplice scaramuccia finita in un omicidio vede nel 1420 due compagni armati: il primo è bastardo di un nobile e barbiere di professione, l'altro invece è un ex vignaiuolo, ma si fa chiamare Coniatore (che può essere un cognome, ma può riferirsi alla sua attività di falsario) e conduce vita da brigante. Il motivo del conflitto non è senza valore: come è possibile che il primo sia realmente un bastardo nobile, dato che fa il barbiere? É significativo soprattutto il fatto che la guerra e il mestiere che ne deriva riescano a cancellare una precedente attribuzione professionale. E infine ancora un esempio.

Tre soldati, che avevano combattuto in diverse regioni della Francia, tornati dalla spedizione della Guienna, nel 1407 si trovarono senza lavoro. Perciò, di comune accordo, decisero di mettersi alla ricerca del denaro e poiché erano «poveri "compaignons" senza averi» partirono alla volta di Beauce per compiervi delle ruberie. É chiaro che la guerra - e qui si tratta proprio di quella dei Cent'Anni causava una generale depravazione. Ma si avevano innanzi tutto processi di declassamento: artigiani e commercianti, figli di nobili e braccianti, vagabondi e chierici trovavano nella guerra il gusto della vita facile e la sospensione dell'azione delle norme sociali e dei princìpi di divisione dei ruoli sociali. Anche quando si presenta la possibilità di stabilizzazione, le esperienze precedenti e i rapporti stretti prima tra la gente portano inevitabilmente ad un tipo di vita d'emarginazione. Nel 1457, a Digione si trovava in carcere un sellaio «bourrelier». Era stato soldato in Lombardia, dove la sua compagnia era stata al servizio del principe di Savoia contro Francesco Sforza. Tornato a Digione, era riuscito ad ottenere il posto di guardia municipale. Ma ciò era solo una copertura per la sua attività criminale. In Lombardia aveva conosciuto un soldato guascone che aveva già esperienza come falsario, brigante e scassinatore. Il guascone introdusse il nostro borgognone nell'ambiente dei delinquenti, facendolo entrare nella grande banda dei Coquillards (secondo i rapporti della polizia, questa operava in diverse regioni della Francia e contava almeno sessanta persone) - nel corso della perquisizione della casa di questo artigiano e guardia municipale, furono trovati due fiorini falsi e cinque grimaldelli (crochets), che si possono considerare per quel tempo un indubbio segno di delinquenza professionale.

Nel 1391, a Firenze fu condannato all'impiccagione un abitante della parrocchia di Santa Maria Maggiore, in quanto ladrone, assassino e traditore. Il verdetto enumera tutta una serie di reati commessi a Firenze o nei dintorni. Agiva di solito con l'aiuto di un complice o di qualche compare, e poi non si tratta di semplici furti, ma di rapine a mano armata, di aggressioni cruente, di brigantaggio, di rapimenti ed estorsione del riscatto. In occasione di uno degli assalti compiuto questa volta nel territorio di Siena, veniamo a sapere che egli - come già i suoi complici - è in una compagnia militare. Si può dunque affermare che il fenomeno del «gangsterismo cavalleresco», secondo la definizione di M.M. Postan, abbia avuto il suo seguito nel gangsterismo militare.

La guerra era quindi uno dei mezzi grazie ai quali si attuava l'emarginazione, era un particolare «rito di passaggio», accresceva il numero degli emarginati. Aveva, però, anche effetti contrari. Si può dire che la guerra determinasse una certa stabilizzazione sociale degli emarginati, in quanto tutti i vagabondi, tutti quelli generalmente considerati un peso per la società, una volta diventati soldati, trovavano un loro posto nell'organizzazione sociale. Ma tale processo, per così dire, di «de-emarginazione» era di breve durata; infatti, passata la guerra, quella gente diveniva ancor più pericolosa per l'ordine sociale. Le bande di briganti in Francia o nei paesi tedeschi nel XV secolo costituivano non soltanto la conseguenza della guerra, ma anche la sua continuazione - solo che era ormai ad uso privato.

Il fenomeno della professionalizzazione del mestiere di ladro dimostra anzitutto il consolidamento dell'emarginazione. Nel libro delle sentenze criminali della città di Wroclaw, in Slesia, del XV secolo compaiono generalmente ladri che si servono di grimaldelli e di altri arnesi: trapani e coltelli per aprire porte e casse, ganci per tirar fuori abiti. Nel 1469, un malfattore confessa di appartenere ad una grande banda di ladri, di cui quattro sono finiti sulla forca a Poznan e tre a Lublino. La banda operava quindi su una vasta zona, poiché le due città sono distanti l'una dall'altra molte centinaia di chilometri, e Poznan rimaneva con la Slesia fuori dei confini del Regno di Polonia. Nondimeno, si incontrano professionisti delinquenti in imprese individuali o con un «socio» più di frequente che non nelle grandi bande. Nel libro di Wroclaw, si parla di un ladro, Marcinko di Opole, specializzato in scassi nelle chiese. In una sola notte compie le sue gesta in ben quattro chiese rurali, approfittando dell'aiuto di alcuni conoscenti di quei villaggi; ma nella quarta località viene catturato dalla gente del posto «miraculose sanctis cooperatibus detentus et captus fuit non potens sacras res deportare». Condannato a morte, sarà bruciato come sacrilego nel 1454.

Negli atti del podestà di Firenze troviamo la descrizione dettagliata della carriera di un delinquente polacco, che si può definire professionista. Un certo Bartolomeo di Giovanni, detto Griffone, è un noto brigante di basso ceto e di cattiva fama. Nel 1441 è a Venezia insieme con due compari ladri venuti dalla Polonia; in combutta derubano un prete greco (gli portano via dodici fiorini), così Bartolomeo finisce nelle carceri veneziane; tuttavia riuscirà a fuggire con altri prigionieri impunemente. Nell'agosto del 1444, è

a Roma con due ladri polacchi e stavolta la vittima è un canonico di San Giovanni in Laterano (quattro fiorini). Nello stesso mese, rubano ad un canonico di Santa Maria Maggiore un calice d'argento per il valore di diciotto fiorini. Nell'ottobre dello stesso anno, è a Firenze, questa volta in società con un ungherese e ancora con un polacco, e qui derubano un taverniere. Poco dopo, insieme con quest'ultimo compagno polacco, si reca a Bologna, dove compie un furto di tre ducati; quindi si unisce ad un altro ungherese e insieme partono alla volta di Firenze. Per strada derubano un contadino, che dorme con loro in una locanda. Arrivato a Firenze, il ladro polacco abita nella casa affittata dal compagno ungherese. Un giorno, ruba ad un tedesco che abita a Firenze una lettera di Francesco Sforza; su questo modello ne ricava una falsa per sé, sapendo che così potrà girare indisturbato per tutto il mondo e commettere furti con facilità. Con l'urina di cavallo riesce a staccare il sigillo degli Sforza dalla lettera originale, quindi con cera calda lo appone sul documento falso. In seguito, si recherà col compagno ungherese a Siena, zona di passaggio dei pellegrini diretti a Roma. Alla fine, dopo esser tornato a Firenze, viene catturato, condannato e impiccato.

Non si sa per quali vie questo polacco fosse giunto al mondo della delinquenza. I contatti avuti con altri polacchi, ungheresi e italiani mostrano che era già di casa nell'ambiente criminale italiano, conosceva la gente che comprava gli oggetti rubati, sapeva dove e da chi si poteva rubare. É lecito pensare che l'attività delinquenziale del vagabondo polacco fosse in qualche modo prodotto collaterale dei pellegrinaggi e delle migrazioni per motivi di lavoro.

Negli atti giudiziari, nel definire i malfattori e i vagabondi, compare spesso la formula: persone «di cattiva fama» o anche «bollati d'infamia». La cattiva fama era risultato della diffusione delle notizie sulle azioni criminali di queste persone, e nello stesso tempo argomento essenziale del procedimento giudiziario, in quanto dimostrava che non si trattava di atti sporadici contro la legge, ma di uno stile di vita contrario alle norme della convivenza sociale.

Il concetto di infamia nel Medioevo valeva anche in un altro contesto; esso era legato allo svolgimento di alcune attività, che per la legge e per la coscienza sociale erano da considerarsi «disoneste» o «indegne», e infamanti tutti coloro che le esercitavano, in certi casi ciò si estendeva anche ai discendenti.

L'infamia è in tal caso un meccanismo d'esclusione dalla società molto affine alla situazione delle società divise in caste: i paria in India, gli «eta» in Giappone, o è, per lo meno, tendenza analoga in un tipo di civiltà.

Nel discorso ideologico medievale, il problema della valutazione delle varie attività è presente attraverso l'esaltazione di tre ordini, cioè della «divisione del lavoro» tra coloro che pregano, che combattono e che lavorano la terra, attraverso la celebrazione didattica del valore del lavoro in campagna, ma anche attraverso la condanna di certi mestieri. Tertulliano, per esempio, dimostra che dal punto di vista morale sono sospetti o addirittura inaccettabili per la cultura cristiana mestieri come quelli degli artisti che eseguono immagini divine, degli astrologi, degli insegnanti, dei mercanti; a quest'ultimo gruppo, che ritiene colpevole della diffusione della ricchezza, appartengono anche i mestieri di lusso.

Nelle opere dei Padri della Chiesa e negli scritti teologici muta la serie delle categorie professionali soggette a biasimo morale: in testa c'è adesso la condanna dell'usura, della prostituzione e dell'arte dello spettacolo. É da notare anzitutto il fatto che, oltre alla valutazione morale delle varie occupazioni, appariva anche la nozione di indegnità di alcuni mestieri, il che diveniva oggetto di una vasta esclusione dalla società cristiana. Di ciò si parlava anche nel diritto canonico ed era evidente nei costumi municipali.

Col termine di «mercimonia inhonesta» o anche di «vilia officia», veniva definito nel diritto canonico un certo numero di professioni ritenute inconciliabili con l'appartenenza ad un circolo e il cui esercizio privava via facti della possibilità di godere del privilegio del chiericato. La cosa riguardava non soltanto i preti, ma anche un gran numero di persone, che una volta terminata la scuola ottenevano gli ordini minori, potevano sposarsi senza perdere per questo i diritti dei chierici. L'elenco dei mestieri proibiti si presenta in forme diverse e dalle grandi raccolte del diritto canonico ai singoli statuti sinodali subisce una graduale riduzione.

Esso comprende giullari ed istrioni, le attività legate alla prostituzione, i mestieri che hanno a che fare col sangue, le carogne e la sporcizia; infine gli usurai o anche - nei primi documenti coloro che si occupano di commercio. Tra le persone, che per il mestiere che esercitano sono da ritenere «personnes diffamez», gli statuti sinodali e gli articoli del diritto consuetudinario menzionano spesso i locandieri, stregoni e maghi di vario genere («enchanteur», «sorcier»), infine coloro che erano addetti all'igiene urbana (quelli cioè che pulivano le latrine), ecc'. L'infamia che pesava su

tali mestieri non solo precludeva l'accesso alla carriera ecclesiastica, ma - in alcune città - privava anche del diritto di rivestire cariche civiche.

Negli statuti artigiani delle città tedesche è presente ampiamente il concetto di mestiere indegno che pesa sui discendenti. I «buoni natali», richiesti dagli statuti nel definire le condizioni per poter ottenere i diritti corporativi, implicano l'esclusione non solo dei figli illegittimi o dei genitori schiavi, ma anche della prole di alcuni appartenenti a certe categorie professionali. Il lungo elenco comprende anzitutto il mestiere di boia, aguzzini, aiutanti del boia e di alcuni funzionari di polizia urbana; becchino, macellaio; custode dei bagni pubblici; barbiere; prostitute e protettori; musicante, acrobata e buffone; tessitore di tela; follatore; pastore (nel folklore tedesco, il detto «Schäfer und Schinder Geschwisterkinder» - pastore e aguzzino come due cugini, è una prova eloquente della persistenza dell'infamia che pesa sul mestiere di pastore). L'esclusione «dei mestieri indegni» ha costituito un fenomeno di lunga durata, sopravvissuto allo stesso Medioevo, se è vero che ancora nel XVII e nel XVIII secolo la legislazione degli stati tedeschi doveva occuparsi della questione, e gli studi etnografici hanno dimostrato che il problema non è del tutto morto neppure oggi.

Tra le norme - sia del diritto canonico che del diritto municipale e delle consuetudini giuridiche dei mestieri e delle professioni - e la realtà sociale esisteva una certa discrepanza, e alcuni di quei mestieri considerati disonorevoli col tempo ottenevano un pieno e dignitoso status sociale. Il campo d'azione di tali norme sia nel tempo che nello spazio rimane poco studiato. L'importanza del fenomeno è comunque fuor di dubbio, e quanto documentato dal diritto canonico ha un suo peso particolare in un'epoca in cui la Chiesa modellava le principali strutture ideologiche e i comportamenti sociali. Sulle norme medievali riguardanti le attività indegne indubbiamente influiscono le prescrizioni del diritto romano concernenti l'infamia, come pure del diritto barbarico circa le persone private dei diritti. É chiaro che qui ci troviamo di fronte a tradizioni fortemente radicate riguardanti la violazione di tabù nonché di atteggiamenti culturali verso certe occupazioni professionali valutate secondo il criterio di «ciò che è puro» e di «ciò che è immondo». Queste tradizioni ed atteggiamenti hanno condotto all'emarginazione di persone a causa del mestiere da loro esercitato. Di alcune di queste occupazioni parleremo un po' più ampiamente.

Tra le categorie colpite, come già detto sopra, un'attenzione speciale merita quella dei professionisti dello spettacolo. Già se ne parla nel diritto romano, che considera privati di dignità tutti coloro che per guadagno calcano le scene; così pure nel diritto consuetudinario germanico, che tratta gli «Spielleute» e aiutanti come unrecht di professione, analogamente agli unrecht di nascita.

Nella tradizione dei primi cristiani, gli «histriones» sono trattati al pari delle prostitute, e sant'Agostino proibisce loro anche di accostarsi ai sacramenti. Gli attori e i musicanti sono ritenuti portatori di male e alleati del diavolo. I sinodi e i concili si esprimono in materia con chiara ostilità. Col passar dei secoli, cambiano i termini con cui vengono definite le attività artistiche, ma rimane la condanna sia negli atti giuridici sia nei trattati teologici o nell'oratoria sacra. I «giocolieri» e gli «istrioni» sono posti accanto alle infime categorie sociali, insieme con i mendicanti, i vagabondi e gli storpi. Tuttavia, nel contesto ideologico medievale del XIII secolo si ha a poco a poco la valorizzazione morale dell'arte del giocoliere.

San Tommaso d'Aquino è ben sicuro che siano da condannare tanto gli acrobati quanto i contastorie e gli attori e con loro anche quelli che suonano strumenti vari. Da quest'ultima categoria l'Aquinate esclude però gli «ioculatores» che raccontano le vite dei santi e le gesta dei principi con accompagnamento di strumenti musicali - questi potranno salvarsi l'anima. San Francesco d'Assisi andò ben oltre, definendosi «giullare di Dio» («ioculatore Dei»). La condanna di tale mestiere comunque durerà ancora. Nei paesi ortodossi, alla condanna morale segue anche la repressione diretta contro i giocolieri chiamati skomoròch. Il clima di ambiguità morale che circonda la professione dell'attore e dell'attrice nelle società moderne deriva senz'altro da questa lunga tradizione di condanne.

Ma è poi vero che nel Medioevo i giullari e i menestrelli fossero gente ai margini della società? Dipendeva dal loro reale stile di vita. Nelle strutture della vita comunale esistevano corporazioni organizzate di menestrelli, che lavoravano durante le feste cittadine e in occasione di nozze. Nelle corti, dove la giornata passava secondo un particolare ritmo, la presenza di questi professionisti dello svago aveva carattere permanente e sovente anche stabilizzato.

Nondimeno, continuavano ad esserci gruppi di giocolieri che per il tipo di vita nomade si avvicinavano o addirittura venivano identificati con i vagabondi. Nelle biografie criminali precedentemente riportate, spesso

ricorre questo genere di occupazione insieme a quelle tipiche dei vagabondi. La diffidenza ideologica della Chiesa verso una professione che danneggiava il suo monopolio culturale come pure tutta una tradizione infamatoria che pesava su tale mestiere trovavano allora una giustificazione nel tipo di vita non stabilizzato e quindi asociale di questa categoria professionale, la quale non occupava alcun posto nelle strutture organizzate della società, nella distribuzione dei ruoli sociali né nella divisione del lavoro.

Giovanni da Salisburgo sostiene che i giocolieri e le prostitute sono da considerare nell'insieme mostri con corpo umano e bisogna quindi sterminarli. Uno degli argomenti di condanna e di esclusione dei giocolieri era il loro rapporto con la prostituzione e la vita licenziosa in genere. Tanto più evidente era la condanna della prostituzione. Ma anche in questo caso la scolastica rivede in qualche modo le sue posizioni, indicando una certa utilità del meretricio. Ciò non vuol dire che perda il suo carattere infamante, ma solo che vengono a crearsi delle basi per una sua integrazione nella vita organizzata, e più precisamente nella vita urbana.

Il fenomeno della prostituzione nel Medioevo si presenta in forme diverse e non rimane affatto nell'ambito della città. Gli archivi giudiziari dimostrano la sua larga diffusione nelle campagne. Le prostitute sono presenti nei luoghi di incontro delle popolazioni rurali, nei mercati e nelle fiere, presso i mulini e nelle taverne; le prostitute vanno da un villaggio all'altro, accompagnano gruppi di mietitori, di operai o di mercanti. Nelle città, le meretrici hanno un posto fisso, l'amore venale è uno dei prodotti offerti sul mercato cittadino. Le autorità municipali permettevano l'apertura di case di tolleranza; alcune città organizzavano il «postribulum publicum» con i fondi del comune e in seguito lo si dava in appalto. Anche i bagni pubblici fungevano da bordelli. In alcune città esistevano i ghetti della prostituzione («la rue aus putains» delle città francesi).

La condanna morale e religiosa che cadeva sulle meretrici e di conseguenza la loro esclusione sociale erano fatti più che scontati.

Ma anche in tal caso d'importanza essenziale era l'effettivo modo di vivere. L'ambiente delle prostitute presenta una notevole eterogeneità di categorie e di situazioni materiali. Alcune cortigiane veneziane o fiorentine conducevano una vita sfarzosa, si conquistavano la celebrità, svolgevano un ruolo importante nello sviluppo della cultura, pretendevano addirittura al prestigio sociale, che non potevano certo vagheggiare le pensionanti dei

postriboli urbani. Queste ultime, comunque, godevano anche di un certo tipo di stabilizzazione, mentre buona parte dell'ambiente era composto di prostitute ambulanti alla mercé di intermediarie e di protettori; spesso però si trattava di un lavoro supplementare per operaie giornaliere e in genere per donne plebee. Ai vagabondi e ai delinquenti sono legate da un destino affine, da analogo regime di vita e infine dai rapporti personali.

Nonostante le varie forme di stabilizzazione, le prostitute sono fondamentalmente in contrasto con l'assetto sociale, in quanto rimangono al di fuori della famiglia, non avendo diritto ad una propria famiglia. Anche quando, nella letteratura medievale, viene presentata una situazione di miracoloso intervento a favore di una prostituta, questo happy end può essere soltanto l'andata in cielo della peccatrice pentita oppure la sua entrata in un monastero. In una storia francese del XII secolo, la prostituta Richent decide di fare un figlio, ma solo per ottenere maggiori guadagni. Nato il bimbo, partecipa ai consueti riti religiosi, fa l'offerta al prete, il figlio ha i suoi padrini, e al battesimo prendono parte altre rappresentanti della sua arte. Richent attribuisce a degli ingenui la paternità del figlio. Divenuto grande, il figlio si diede ad esercitare il mestiere di protettore di prostitute, avendo fatto tesoro dell'esperienza materna. La madre, dal canto suo, aveva provveduto ad introdurlo nel suo giro, trattandolo, però, come un estraneo, se solo avesse cercato di farle concorrenza in fatto di astuzia. I vincoli coniugali nel mondo della prostituzione (mediante «la promessa di amore») costituiscono piuttosto il riflesso negativo del rapporto matrimoniale e devono consacrare il vincolo nella professione, il rapporto della prostituta col protettore. Quando si incontra una coppia o una famiglia in questa professione, si tratta il più delle volte del risultato di un processo di declassamento che ha condotto alla prostituzione come sussidiaria o stabile fonte di guadagno.

La vigilanza sulle prostitute era esercitata talvolta dal «roi de ribauds», dal «podestà dei ribaldi», «podestas meretricium», dal «roi des filles amoureuses» erano funzionari la cui autorità fuori dell'ambiente della prostituzione era trascurabile. Gli appaltatori dei postriboli, che erano di solito inservienti del comune oppure boia, quindi anch'essi esercitavano «mestieri ignobili», non godevano di alcun prestigio, ma erano tollerati sia dalla Chiesa sia dalla legge. Invece, nei confronti di quanti organizzavano la prostituzione al di fuori delle case di tolleranza, la condanna dell'opinione pubblica e dell'apparato repressivo giudiziario-poliziesco era univoca. Il

mestiere del ruffiano e del protettore, esercitato il più delle volte insieme con altre attività legate alla delinquenza, era considerato come prova evidente di una vita asociale.

Nelle attività professionali che conducono all'esclusione, una analisi dettagliata consente di cogliere diversi elementi della violazione del tabù. L'emarginazione in tal caso dipendeva tuttavia dalle condizioni economiche e dal tipo di vita di queste categorie.

Coloro che svolgevano operazioni di credito, perfino quando le loro attività professionali si riducevano a vera e propria usura ed erano perciò da condannare moralmente, non diventavano degli emarginati indipendentemente dall'evoluzione della dottrina canonica della Chiesa che mediante l'idea della restituzione e la prospettiva del purgatorio dava loro la speranza di salvarsi l'anima e anche un posto nella società cristiana. L'emarginazione dipendeva prima di tutto dalla collocazione sociale. Nel caso dei pastori, ci troviamo davanti ad un lavoro che resta nell'ambito del mondo agrario, che il Medioevo di norma valutava positivamente, e si trattava poi di una delle attività rurali periodiche universalmente esercitate. Eppure, per il mondo dei pastori si nutriva una profonda diffidenza. Il motivo risiede nel fatto che la pastorizia richiedeva un ritmo di vita migratorio, quindi l'allontanamento dalle dimore fisse e lunghi periodi di solitudine. Così si hanno due elementi emarginanti: la migrazione e la solitudine. Inoltre, il pastore si occupava anche di macelleria, quindi il contatto col sangue, e poi faceva da veterinario e anche da medico del popolo - tutto ciò non poteva allora non suscitare sospetto e paure. Il vivere a lungo insieme agli animali, lontano da casa e dalla collettività, significava tirarsi addosso vari sospetti (tra l'altro: di bestialità e di sodomia). In Germania il mestiere del pastore era tenuto in gran dispregio, per questo motivo era facile trovare fra coloro che lo esercitavano persone deficienti. Non si sa, del resto, se tale atteggiamento negativo, ampiamente documentato nell'area germanica, fosse diffuso in tutta l'Europa medievale.

Nella condanna, nell'infamia e nell'emarginazione di alcuni mestieri, non si può prescindere da quei problemi che riguardano il corpo. Questi determinano gli effetti emarginanti della malattia e la condizione sociale dei malati. La carità verso i malati andava di pari passo con la paura del contagio e l'avversione e il disprezzo nei riguardi degli storpi.

Parlando di contagio, un classico esempio ci vien dato dai lebbrosi. La Chiesa e le istituzioni pubbliche agivano di concerto al fine di separare

totalmente i lebbrosi dal resto della società. Questa sorta di morte civile della persona colpita dal terribile morbo comportava una spettacolare cerimonia, quasi un funerale, l'accompagnamento al lebbrosario collocato oltre i confini dell'abitato. Nei Congés d'Arras, due trovatori lebbrosi descrivono il momento dell'addio agli amici prima di recarsi nel lebbrosario. La cancrena dall'anima peccatrice passa nel corpo, e ciò dà la speranza della salvezza eterna; ma in questo mondo costringe a vivere separati dalla gente sana, e quindi separati dalla società. Tuttavia i lebbrosi godono degli aiuti della società: i lebbrosari sono forniti con tanta dovizia da destare addirittura i desideri dei principi; inoltre, le questue assicurano continue offerte ai lebbrosi. I lebbrosari, però, devono essere fuori dei centri abitati, i lebbrosi non possono toccare nulla di ciò che toccano le persone sane; il loro passaggio deve essere annunciato dal suono di una battola, quasi non bastasse il loro orrendo aspetto.

L'opinione pubblica li osserva con timore, e forse anche con odio; ai lebbrosi si attribuisce sfrenatezza sessuale (come nella storia di Tristano e Isotta), sono sospettati di preparare piani scellerati contro la società dei sani. Tale atteggiamento viene mantenuto anche nei confronti dei figli dei lebbrosi, obbligati ad abitare nei ghetti e costretti ad esercitare soltanto quei mestieri ritenuti disonorevoli o immondi. L'emarginazione dei lebbrosi nella società medievale è un fatto di tale evidenza che in lingua tedesca vengono definiti col vocabolo «Aussätzige» (die üszetzigen), cioè esclusi. Ed erano esclusi per sempre. Quando Hartmann von Aue nel Der arme Heinrich ci presenta dapprima il declassamento del protagonista a causa del castigo divino, com'era considerata allora la lebbra, e poi la miracolosa guarigione con il conseguente reinserimento nella società, ci parla di un caso piuttosto insolito. Anzi, nella realtà di vita ciò non succedeva. Esclusi e ghettizzati, i lebbrosi rimanevano tuttavia sulla scena della vita sociale, ogni loro comparsa fra la gente, in città come in campagna, attualizzava la loro condizione di diversi.

É chiaro che la lebbra era una malattia particolare, ma nel Medioevo nei riguardi dei malati in genere troviamo una certa ambivalenza di atteggiamenti, un misto di compassione e di emarginazione. Ciò dipendeva dalle condizioni sociali del malato, che se apparteneva ad una ricca famiglia vi restava, potendo contare sull'assistenza. Perfino in caso di lebbra, la persona abbiente poteva evitare l'esclusione sociale. Invece, tra le classi inferiori, che basavano la propria esistenza quotidiana sul lavoro fisico, la

malattia determinava l'emarginazione. I malati, allora, diventavano oggetto di carità: erano mendicanti, dovevano vivere d'elemosina e cercarsi un tetto nei ricoveri. Agli storpi e ai malati, inabili al lavoro, la dottrina cristiana sulla carità accordava il diritto di vivere di elemosina. Richiamandosi a sant'Agostino venne ampliata come fece nel XIII secolo Guillaume de Saint-Amour - la nozione di debolezza che autorizzava a soccorrere anche coloro che per educazione e per antica condizione sociale non erano abituati a svolgere un lavoro fisico, e che erano caduti in miseria. Se tuttavia questi «pauperes verecundi» godono ancora di una certa considerazione sociale, tutti gli altri devono reclamare pubblicamente il loro diritto di essere aiutati con l'esternare la propria infermità, debolezza o miseria. L'infermità ha un effetto socialmente degradante, per lo meno nel senso che si opera una identificazione della malattia con la miseria.

Se bisogna riconoscere che il processo di emarginazione si fonda sull'esclusione dai vincoli sociali oppure sul loro spontaneo abbandono, sulla perdita del posto nella divisione del lavoro o nella distribuzione dei ruoli sociali, diventa allora difficile considerare i mendicanti persone emarginate. Erano necessari, in quanto davano la possibilità di testimoniare la carità, erano poi organizzati e stabilizzati, vivevano nel rispetto delle norme della convivenza sociale. L'ambivalenza di atteggiamento verso i mendicanti e la povertà in genere - tra il biasimo di un modo di vivere e l'elogio della virtù della rinuncia - si può rintracciare già negli scritti dei Padri della Chiesa, ma nella società medievale prevale l'accettazione del ruolo funzionale dei mendicanti quando non compromettono né l'ethos del lavoro né l'equilibrio sul mercato del lavoro. Le violente crisi sociali, che determinavano un depauperamento periodico o stabile, portavano ad un mutamento di rapporto con i mendicanti - il cambiamento che si ha nella dottrina circa la povertà nel XIII secolo esprime appunto tale situazione che è causa della diffusione di atteggiamenti repressivi ed emarginanti nei confronti dei mendicanti.

Nella condizione stessa dei mendicanti, però, erano insiti alcuni meccanismi degradanti. Si trattava in fondo di un mestiere le cui tecniche dovevano suscitare la pietà della gente: oltre ad esternare reali difetti fisici, si ricorreva a mezzi subdoli per simulare infermità o malattie. Racconti dalla letteratura araba dell'alto Medioevo ci presentano a tal proposito un quadro molto simile a quello tracciato nel XV secolo nelle ballate francesi di Eustache Deschamps, nell'italiano Speculum cerretanorum o nel tedesco

Liber vagatorum. Per quanto riguarda la stabilizzazione dei mendicanti, essa tocca soltanto una parte di questo ambiente; infatti, la vita nomade assicura guadagni maggiori. Nella vita errante, si mescolano mestieri e professioni: il vagabondo può lavorare, può mendicare, può rubare. Tale confusione di attività nel Medioevo vuol dire emarginazione.

Nel panorama dell'emarginazione occorre ancora notare quei gruppi che restano al di fuori della società organizzata per motivi socio-culturali. É difficile, del resto, nei processi di emarginazione distinguere i criteri culturali dagli altri - quanto ai mestieri disonorevoli o anche all'emarginazione dei lebbrosi, era ben evidente l'azione dell'elemento culturale. Usiamo, peraltro, tale nozione sensu largo, intendendo con ciò anche il fattore religioso e ideologico. Gli esclusi dalla comunità cristiana, e quindi dalle strutture fondamentali dell'Europa medievale, erano gli eretici nonché gli infedeli, vale a dire gente di diversa fede e i pagani. Il semplice fatto di non accettare le verità dell'ortodossia cristiana era ragione sufficiente del senso di diversità e di esclusione. Nei giudizi stereotipati riguardanti questi gruppi venivano aggiunti altri elementi che sottolineavano la diversità: ai Saraceni la Chanson de Roland rimprovera il mancato rispetto degli obblighi in quanto vassalli; agli eretici le relazioni dell'Inquisizione e gli scritti polemici imputano la non osservanza delle norme sessuali vigenti nonché il rifiuto dell'autorità e degli obblighi sociali; gli Ebrei erano accusati di mirare allo sterminio dei cristiani, di diffondere le epidemie, di praticare l'usura. Non avendo alcuna parte nella religione e nella cultura dominanti, questi gruppi venivano considerati pericolosi per le basi stesse dell'ordine sociale; d'altronde anch'essi - più di qualsiasi altra categoria emarginata erano ben consapevoli della propria diversità.

Trattando degli emarginati, ci siamo serviti di diversi criteri di distinzione, cercando di illustrare quei processi sociali e culturali che determinavano la separazione di individui e gruppi dalla società.

Abbiamo parlato anche dei fenomeni di emarginazione volontaria, risultante dal rifiuto radicale del sistema dominante oppure dalla ricerca di un'interiore perfezione spirituale o infine dall'incontro di queste due motivazioni. É chiaro che, al di là di questi processi sociali oggettivati, bisogna scorgere dei processi socio-psicologici: da parte degli emarginati, la consapevolezza della diversità della loro situazione, da parte della società, l'interiorizzazione delle norme collettive e dei principi dell'assetto sociale attraverso la condanna di coloro che non vi si adeguano. Da un lato, quindi,

si è piuttosto consci del proprio destino individuale, più di rado di gruppo, dall'altro, invece, c'è il senso della comunità in rapporto appunto ai diversi.

Nella cultura medievale la condizione sociale è determinata - è questo uno degli aspetti della semioticità di questa cultura. E ciò vale anche per gli emarginati. Alcune categorie si distinguevano chiaramente: il diverso colore della pelle o la diversità della lingua distinguevano le minoranze etniche; un certo tipo di lavoro poteva avere lo stesso valore dei segni esteriori di una malattia o di un'infermità palese. L'abito è la forma più frequente di «distinzione». In sostanza, non si distinguono per l'abito i vagabondi e i malfattori da quanti appartengono ai bassi strati sociali, ma si può supporre che gli stracci addosso e il bastone in mano - classica immagine delle stampe di secoli posteriori definivano la persona. L'orecchio mozzato era il segno per riconoscere un ladro. Nel caso dei mendicanti, gli stracci e il corpo nudo - mezzi efficaci per ricevere le elemosine - erano segni evidenti. Gli Ebrei si riconoscevano dall'abito: nelle regioni tedesche è caratteristico il berretto a punta, ma il Concilio Laterano Iv, nel 1215, introduce anche un distintivo che diffondendosi per i paesi cristiani diventa per gli Ebrei un marchio d'infamia. Le prostitute in molti paesi devono rigorosamente attenersi alle norme che riguardano il loro modo di vestire; ma anche nel loro caso sarà obbligatorio portare segni di riconoscimento.

Quanto agli eretici, il loro segno di penitenza poteva essere una croce sul davanti e sul retro dell'abito, e la sentenza che condannava un eretico prevedeva, tra l'altro, l'essere esposto al pubblico con i distintivi infamanti, quali, ad esempio, una mitra sul capo, la lettera «H», ecc'.

I segni oggettivati della condizione degli emarginati sono quindi strumenti di infamia, di esclusione o di repressione, più che fenomeni naturali. Del grado di consapevolezza degli emarginati non sappiamo nulla o quasi nulla. Possiamo dire qualcosa solo attraverso certe personali espressioni che troviamo nei verbali delle deposizioni o attraverso il contesto letterario: la produzione goliardica, Rutebeuf, Villon.

Nella vita sociale, l'infamia dei gruppi emarginati era attualizzata e sfruttata in modo strumentale. L'obbligo che avevano gli Ebrei di partecipare alle entrées royales assumeva un carattere degradante e, stando a testimonianze posteriori (a Cracovia tali fatti vengono registrati nel XVII secolo), la tradizione continuerà in maniera repressiva e segregazionistica con le processioni del Corpus Domini. L'analisi del funzionamento di azioni collettive oltraggianti e infamanti, quali si incontrano nei conflitti armati tra

città italiane nel XIV secolo, mostra le gare di prostitute e «ribaldi, barattieri» come fatti violenti. Gare carnevalesche di questo tipo, animate da gente «ignobile», si vedono a Périgueux già nel 1273, ma in modo particolare si sviluppano in istituzioni come il palio nelle città d'Italia, sicuramente già vivo nella prima metà del XIV secolo. Alle corse a piedi, a cavallo o sui muli prendevano parte uomini e donne delle classi infime, provenienti dagli ambienti dei vagabondi; l'emarginazione della loro condizione diveniva funzionale, in quanto serviva a dimostrare l'onore della comunità che organizzava questa esibizione e ad umiliare la comunità considerata nemica.

Certo, fra le varie categorie che compongono il mondo dell'emarginazione nel Medioevo esistono differenze essenziali, e talvolta capitali. Nell'esclusione e nella segregazione c'è una certa gradazione, il declassamento non è la stessa cosa per il cavaliere e per il contadino, l'emarginazione sociale non sempre equivale all'esclusione e alla segregazione. Gli steccati raramente sono così rigidi come nel caso dei lebbrosi. Ma tutte queste categorie di persone sono caratterizzate dalla diversità del modo di vivere, dal non assoggettarsi a norme e modelli di vita stabiliti, dal rifiuto di lavorare o di svolgere un ruolo sociale assegnato. Gli emarginati si ritrovano insieme anche nell'avversione, nell'estraneità o nella paura e talvolta nell'odio che la società manifesta nei loro riguardi.

Riferimenti bibliografici

Aa. Vv., Aspects de la marginalité au Moyen âge, G'H' Allard, Montréal 1975.

Exclus et systèmes d'exclusion dans la littérature et la civilisation médiévales, Aix-en-Provence 1976.

Les marginaux et les exclus dans l'histoire, B. Vincent, Paris 1979.

Bonfiglio Dosio G., Criminalità ed emarginazione a Brescia nel primo Quattrocento, in "Archivio Storico Italiano", 1978, pp. 113-64.

Geremek B., Les marginaux parisiens aux XIVme et XVme siècles, Paris 1976 (trad. it. La pietà e la forca, Roma-Bari 1986).

Guglielmi N., Marginalidad en la Edat Media, Buenos Aires 1986.

Hanawalt B., Crime and Conflict in English Communities 1330-1348, Cambridge Mass. 1979.

Hartung W., Die Spielleute. Eine Randgruppe in der Gesellschaft des Mittelalters, Wiesbaden 1982.

Jusserand J.J., La vie nomade et les routes d'Angleterre au XIV'me siècle, Paris 1884.

Ladner G'B', Homo viator: Medieval Ideas on Alienation and Order, in "Speculum", XlII, 1967.

Le Goff J., Métiers licites et les métiers illicites dans l'Occident médiéval, in Pour un autre Moyen âge, Paris 1977, pp. 91-107 (trad. it. Tempo della Chiesa e tempo del mercante, Torino 1977, pp. 53-71).

Mollat M., Les pauvres au Moyen âge. étude sociale, Paris 1978.

Pinto G., Un vagabondo, ladro e truffatore nella Toscana della seconda metà del '300 in "Ricerche Storiche", II, 1974, pp. 327-45.

Trexler R.C., Correre la terra. Collective Insults in the Late Middle Ages, in "Mélanges de l'école Française de Rome", Xcvi, 1984, pp. 845-902.

Gli autori

Jacques Le Goff (Tolone, 1924) è uno dei più importanti storici francesi del nostro tempo. Fra le sue opere tradotte in italiano ricordiamo: Tempo della Chiesa e tempo del mercante (Torino 1977), La civiltà dell'Occidente medievale (Torino 1981); e, per i nostri tipi: Il meraviglioso e il quotidiano nell'Occidente medievale (1984(3)), Intervista sulla storia (1982(2)) e La borsa e la vita (1987).

Giovanni Miccoli (Trieste, 1933) è professore ordinario di Storia delle chiese cristiane presso la Facoltà di Lettere dell'Università di Venezia. Ha pubblicato, tra l'altro: Chiesa gregoriana. Ricerche sulla riforma del secolo XI (Firenze 1966), Delio Cantimori. La ricerca di una nuova critica storiografica (Torino 1970), La storia religiosa, in Storia d'Italia, Einaudi, II (Torino 1974) e Fra mito della cristianità e secolarizzazione. Studi sul rapporto chiesa-società nell'età contemporanea, (Casale Monferrato 1985).

Franco Cardini, fiorentino. Allievo di Ernesto Sestan, insegna attualmente Storia medievale all'Università di Bari. I suoi interessi vertono principalmente sulla storia religiosa e culturale dei rapporti tra Oriente e Occidente nel Medioevo. Tra i suoi volumi pubblicati: Il Barbarossa (Milano 1985), Minima Medievalia (Firenze 1987) e Quell'antica festa crudele. Guerra e cultura della guerra dall'età feudale alla grande Rivoluzione (Milano 1987).

Giovanni Cherubini (1936) insegna Storia medievale ed è direttore del Dipartimento di Storia dell'Università di Firenze. Autore di numerosi saggi, ha pubblicato tra l'altro: Agricoltura e società rurale nel Medioevo (Firenze 1972), L'Italia rurale del basso Medioevo (Roma-Bari 1985) e Signori, contadini, borghesi. Ricerche sulla società italiana del basso Medioevo (Firenze 1977(2)).

Jacques Rossiaud insegna all'Università di Lione. É autore di numerosi saggi sulla storia medievale del Sud-Est della Francia. Per i nostri tipi ha pubblicato La prostituzione nel Medioevo (Roma-Bari 1984).

Mariateresa Fumagalli Beonio Brocchieri insegna Storia della filosofia medievale nell'Università degli Studi di Milano. Tra le sue opere: La logica di Abelardo (Firenze 1964), Introduzione ad Abelardo (Roma-Bari 1974), La chiesa invisibile (Milano 1978), Eloisa e Abelardo (Milano 1984), Le bugie di Isotta (Roma-Bari 1987).

Enrico Castelnuovo (Roma, 1929) ha la cattedra di Storia dell'arte medievale alla Scuola Normale Superiore di Pisa. Tra le sue opere: Un pittore italiano alla corte di Avignone (Torino 1962), Arte delle città, arte delle corti tra XII e XIV secolo in Storia dell'arte italiana Einaudi, V (Torino 1983), Arte, Industria, Rivoluzioni (Torino 1985) e I mesi di Trento (Trento 1986).

Aron Ja Gurevic (Mosca, 1924) ha studiato e insegnato Storia all'Università di Mosca e lavora presso l'Istituto di Storia dell'Accademia delle Scienze dell'Unione Sovietica. Tra le sue opere tradotte in italiano: Le origini del feudalesimo (Roma-Bari 1982), Le categorie della cultura medievale (Torino 1983), Contadini e santi.

Problemi della cultura popolare nel Medioevo (Torino 1986).

Christiane Klapisch-Zuber insegna all'école des Hautes études en Sciences Sociales dove è Directeur d'études. Ha scritto diversi articoli e libri, tra i quali: Carrara e i maestri del marmo (1300-1600) (Massa 1973), Les Toscans et leur familles. Un étude du Catasto florentin de 1427 (Parigi 1978) e Women, Family and Ritual in Renaissance Italy (Chicago 1985).

André Vauchez (Thionville, 1938) è ordinario di Storia medievale all'Università di Parigi-X. Dal 1972 al 1979 è stato Direttore di Ricerche per la Storia medievale al Palazzo Farnese e in questo periodo ha scritto il libro La sainteté en Occident aux derniers siècles du Moyen âge d'après les procès de canonisation et les documents hagiographiques (Roma 1981). Oltre a numerosi articoli è autore di due libri: La spiritualità dell'occidente medievale (Milano 1980) e Religion et société dans l'Occident médiéval (Torino 1981).

Bronislaw Geremek (Varsavia, 1932) ha studiato all'Università di Varsavia e all'école des Hautes études di Parigi con Fernand Braudel. Ha lavorato all'Istituto di Storia dell'Accademia polacca delle Scienze, donde è stato allontanato nel 1985. Tra le sue opere tradotte in italiano: Salariati e artigiani nella Parigi medievale (secoli XIII-XV) (Firenze 1975) e La pietà e la forca. Storia della miseria e della carità in Europa (Roma-Bari 1986).

1) L' Febvre, Combats pour l'histoire, Parigi 1953, p' 103 e pp' 20-1. ↵

2) C. Frugoni, Le lustre veterotestamentaire e il programma della facciata, in Lanfranco e Wiligelmo. Il Duomo di Modena, Modena 1984, pp' 422-51. ↵

3) F. Boespflug, N' Losky, a cura di, Nicée II, 787-1987, Douze siècles d'images religieuses, Parigi 1987. ↵

4) J.Cl. Schmitt, Christianisme et Mithologie. Occident médiéval et "pensée mythique", in Dictionnaire des Mithologies, a cura di Yves Bonnefoy, Parigi 1981, t' 1, pp' 181-5. ↵

5) G.B. Ladner, Homo viator: Medieval Ideas on Alienation and Order, in "Speculum", vol. XIII, 1967, pp' 235 sgg'. ↵

6) P. Camporesi, La casa dell'eternità, Milano 1987, p. 84. ↵

7) Spiritus, Iv Colloquio internazionale del Lessico Intellettuale Europeo. Atti a cura di M. Fattori e M.L. Bianchi, Roma 1984. ↵

8) J. Le Goff, Chierico/laico, in Enciclopedia Einaudi, Torino 1977, t. 2, pp. 1066-86. ↵

9) Ricca bibliografia in: G. Dumézil, L'idéologie tripartie des Indo-Européens, collection Latomus, 1958. G. Duby, Les trois ordres ou l'imaginaire du féodalisme, Parigi 1974, e nell'ultima messa a punto di G. Dumézil sulla trifunzionalità nell'Occidente medievale: à propos des trois ordres (saggi 21-25) in Apôllon sonore et autres essais, Parigi 1982, pp. 205-53. ↵

10) N. Elias, über den Prozess der Zivilisation. Soziogenetische und Psychogenetische Untersuchungen, 2 voll., Basilea 1936. ↵

11) C. Frugoni, Chiesa e lavoro agricolo nei testi e nelle immagini dall'età tardo-antica all'età romanica, in Medioevo rurale. Sulle tracce della civiltà contadina, Bologna 1980, pp. 321-41; P. Mane, Calendriers et techniques agricoles (France-Italie XII'me-XIII'me siècles), Parigi 1983. ↵

12) J. Chapelot e R. Fossier, Le village et la maison au Moyen âge, Parigi 1980. ↵

13) B. Geremek, Le salariat dans l'artisanat parisien aux XIII'me --XIV'me siècles. étude sur le marché de la main d'oeuvre au Moyen âge. Trad. fr. Parigi-La Haye 1968, dal testo polacco del 1962. ↵

14) J. Agrimi e C. Crisciani, Medicina del corpo e medicina dell'anima. Note sul sapere del medico fino all'inizio del secolo XIII, Milano 1978; Malato, medico e medicina nel Medioevo, Torino 1980. ↵

15) M.Ch. Pouchelle, Corps et chirurgie à l'apogée du Moyen âge. Savoir et imaginaire du corps chez Henri de Mondeville chirurgien de Philippe le Bel, Parigi 1983. ↵

16) Ph.Ariès, L'enfant et la vie familiale sous l'Ancien Régime, Parigi 1960 (trad' it' Padri e figli nell'Europa medievale e moderna, Roma-Bari 1983). ↵

17) M. Mollat, La vie quotidienne des gens de mer en Atlantique (IX'me-XVI'me siècles), Parigi 1983. ↵

18) Sono due studi esemplari per la Francia del Basso Medioevo: B. Guenée, Tribunaux et gens de justice dans le bailliage de Senlis à la fin du Moyen âge (v' 1360-v' 1550), Parigi 1963; F' Autrand, Naissance d'un grand corps de l'êtat, les gens du parlement de Paris, 1345-1454, Parigi 1981. ↵

19) Testo - che dimentica una figlia - annotato sulla pagina di guardia di un manoscritto fiorentino del secolo XIII. ↵

20) F. Yates, The Arts of Memory, Londra 1966, trad' it' L'arte della memoria, Torino 1972. ↵

21) A. Murray, Reason and Society in the Middle Age, Oxford 1978. ↵

22) J. Chiffoleau, La comptabilité de l'au-delà: les hommes, la mort et la religion dans la région d'Avignon à la fin du Moyen âge, Roma 1980. ↵

23) M. Pastoreau, Figures et couleurs. études sur la symbolique et la sensibilité médiévales, ed' Léopard d'or, Parigi 1986. ↵

24) Abbondante bibliografia negli atti del colloquio internazionale organizzato da Tullio Gregory e dal Lessico Intellettuale Europeo, I sogni nel Medioevo, Roma 1985. ↵

25) R. Roques, L'univers dionisien. Structure hiérarchique du monde selon e Pseudo-Denys, Parigi 1954, 1983(2). ↵

26) I due testi sono citati da M.Th Lorcin, Société et cadre de vie en France, Angleterre et Bourgogne (1050-1250), Sedes, Parigi 1975, p. 318. ↵

27) Idem ↵

28) Idem ↵