

ISTITUTO STORICO ITALIANO PER IL MEDIO EVO

STUDI STORICI - Fasc. 42-44

MOMENTI DI STORIOGRAFIA CLUNIACENSE

DI

PAOLO LAMMA



ROMA

NELLA SEDE DELL'ISTITUTO

PALAZZO BORROMINI

1961

ISTITUTO STORICO ITALIANO PER IL MEDIO EVO

STUDI STORICI - Fasc. 42-44

MOMENTI DI STORIOGRAFIA CLUNIACENSE

DI

PAOLO LAMMA



ROMA

NELLA SEDE DELL'ISTITUTO

PALAZZO BORROMINI

1961

*Al Professor Raffaello Morghen
e agli amici dell'Istituto Storico Italiano
per il Medioevo.*

P R E F A Z I O N E

I testi cluniacensi hanno per lunghi anni occupato la mia attenzione.

Punto di partenza per le indagini sono stati, da un lato l'epistolario di Pietro il Venerabile, così ricco di riferimenti e di allusioni a tutti gli aspetti della vita del secolo XII, dall'altro le biografie dei primi abati, studiate nei loro rapporti con la riforma monastica italiana. Di qui è nato il tentativo di esaminare i testi della tradizione cluniacense per cogliere, nel corso di tre secoli essenziali nella storia del Medioevo, l'evoluzione di taluni atteggiamenti fondamentali di fronte ai problemi della vita religiosa e della società, che veniva modificando i suoi aspetti intorno alle abbazie. È un metodo che può presentare dei limiti e degli inconvenienti, ma può anche portare a risultati utili, come rivela ora il libro di dom Jean Leclercq su Pier Damiani, così ricco di dottrina e di preziose suggestioni. L'occasione ultima di questa ricerca è stata data dal Convegno di Todi sulla spiritualità cluniacense e mi duole di non aver potuto utilizzare il testo definitivo delle relazioni, uscite in volume al momento di licenziare questo libro.

Quali che possano essere i pregi e i difetti di questa indagine, è certo che quest'opera non avrebbe potuto uscire senza l'aiuto prezioso del Presidente e degli amici dell'Istituto Storico Italiano per il Medioevo. Ad essi va il mio ringraziamento, reso più commosso dal distacco e dal rimpianto per quella indimenticabile comunità di vita, di esperienze e di lavoro. In modo particolare desidero ricordare il collega Ovidio Capitani per il suo fraterno e illuminato aiuto nella revisione del testo.

ABBREVIAZIONI

- AA. SS.* = *Acta Sanctorum.*
- M.G.H.* = *Monumenta Germaniae Historica.*
- M.G.H.SS.* = *Scriptores; SS. r. G.* = *Scriptores rerum Germanicarum in usum schôlarum.*
- P. L.* = J. P. MIGNE, *Patrologiae cursus completus series prima latina.*
- R.I.S.* = L. A. MURATORI, *Rerum Italicarum Scriptores.*
- B.I.S.I.* = *Bullettino dell'Istituto Storico Italiano.*
- D. A.* = *Deutsches Archiv für Geschichte des Mittelalters; poi: für Erforschung des Mittelalters.*
- N. A.* = *Neues Archiv der Gesellschaft für ältere deutsche Geschichtskunde.*
- R.S.I.* = *Rivista Storica Italiana.*
-

I.

PREMESSA.

Nel vario interesse che continua ad orientarsi intorno al problema di Cluny e della sua influenza nel mondo medievale dal punto di vista politico e culturale, sociale ed economico, artistico e di costume, sotto la comune ispirazione di una religiosità sempre viva, seppur variamente espressa nel corso dei secoli, può essere giustificata un'indagine sulla storiografia sorta intorno alla grande abbazia e in diverso modo ispirata alle vicende della sua vita.

Già da molte parti si è posto in rilievo l'importanza di questa indagine e l'opportunità di dedicarsi ad essa e non sono mancati per singoli autori e per particolari problemi esempi pregevoli di studi e di ricerche ⁽¹⁾. Non esiste finora, per quanto ci consta, un tentativo d'insieme di esaminare tutte le manifestazioni di un atteggiamento storiografico uscito dal mondo cluniacense per vedere di cogliere alcuni motivi fondamentali espressi nei giudizi sopra i problemi del mondo contemporaneo dagli uomini più significativi della storia cluniacense o da coloro che, per incarico o per ispirazione di essi, hanno in qualche modo rappresentato l'opinione prevalente tra i monaci, che nel corso dei secoli si sono

(1) Si veda, tra l'altro, J. SPÖRL, *Grundformen hochmittelalterlicher Geschichtsanschauung*, München, 1935, pp. 52-54; 122 ecc.; G. SCHREIBER, *Gemeinschaften des Mittelalters*, Munster, 1948; H. WOLTER, *Ordericus Vitalis. Ein Beitrag zur kluniazensischen Geschichtsschreibung*, Wiesbaden, 1955; P. ROUSSET, *Raoul Glaber, interprète de la pensée commune au XI^e siècle*, in *Révue de l'Histoire de l'Eglise de France*, 1950, pp. 5-24; M. VOGELANG, *Der kluniazensische Chronist Raoul Glaber. Ein Beitrag zur kluniazensischen Geschichtsschreibung*, in *Studien und Mitteilungen aus Geschichte des benediktiner Ordens*, LXVII, 1956, pp. 26-38, 277-297.

seguiti a Cluny e nella vasta rete delle abbazie e dei priorati dipendenti dall'*Ecclesia Cluniacensis*.

Abbiamo cercato qui di raccogliere alcuni spunti di indagine intorno a certi argomenti che ci sono sembrati importanti e che, attraverso lo sviluppo di un diverso atteggiamento nella loro valutazione, ci sono apparsi indici validi per portare un contributo alla storia dell'evoluzione spirituale e culturale, politica e sociale della comunità di Cluny.

Come periodo abbiamo scelto quello che va dalle origini alla età di Pietro il Venerabile, che ci è sembrato il punto più alto nella consapevolezza storiografica di tutta la cultura del suo ordine e che, comunque, segna il momento in cui la sensazione di una crisi profonda può anche significare il trapasso da una fase a un'altra nella quasi millenaria esistenza dell'abbazia.

La nostra analisi si è dedicata in gran parte ai testi riuniti nella *Bibliotheca Cluniacensis* del Marrier e ci è sembrato opportuno servirci di questa raccolta che rappresenta pure essa, nei criteri che hanno presieduto alla sua scelta e alla sua elaborazione, un momento della consapevolezza storiografica dei cluniacensi che, per mezzo di un loro rappresentante, dopo la tempesta delle guerre di religione, hanno voluto rimeditare i motivi di grandezza delle loro origini per difenderli e riproporli all'attenzione di un mondo che ad essi pareva estraneo ⁽¹⁾. In questo

(1) M. MARRIER e A. DUCHESNE, *Bibliotheca Cluniacensis*, Parigi, 1614. Dom Marrier fu professore cluniacense e poi priore a St. Martin aux Champs e morì nel 1614. Ai testi da lui raccolti fornì da par suo un ampio corredo di note erudite il Duchesne. Il momento in cui uscì la *Bibliotheca* è notevole per la millenaria storia dell'abbazia. Cluny aveva ricevuto gravi ferite durante le guerre di religione e, sotto l'abbaziato di Luigi di Lorena, cui l'opera è dedicata, si veniva tentando uno sforzo di riforma sotto la guida di Dom G. de Verey d'Arbouze, in armonia con la congregazione di St. Vannes e quella da poco sorta di San Mauro. La prefazione del Marrier è un patetico invito ai monaci a riprendere le loro abitudini di studio e insieme una difesa delle antiche tradizioni culturali dell'abbazia, il cui valore è esaltato anche di fronte alle esigenze della cultura umanistica. Proprio perché la *Bibliotheca* è stata raccolta in un momento di crisi, quando si cercava di riunire tutti gli elementi di un prestigio antico per difenderlo e tentare di farlo rivivere, i suoi autori si limitano a presentare un patrimonio non contestabile, formato da testi e da docu-

modo ci è parso di mantenerci nel solco di una tradizione stabilita e di evitare il rischio di un'eccessiva dispersione delle indagini.

Certo un pericolo esiste in questo genere di studi ed è quello di voler imporre a tutto uno sviluppo di uomini e di ambienti, verificatosi nel corso di secoli, lo schema unitario che in un momento dell'indagine può essere apparso il più seducente. E accanto a questo rischio, che lo stesso ripetersi molte volte di un esame per i singoli autori a proposito di diversi tempi, può in parte attenuare, un altro se ne presenta ed è quello di voler dar per specifico e proprio di Cluny un mondo di valutazioni e di atteggiamenti che può esser comune ad altre fondazioni monastiche. Contro entrambe queste tentazioni il ricorso alla *Bibliotheca*, che, ripetiamo, è un momento vivo della coscienza cluniacense, può costituire una remora, perché in essa ci sono i documenti più significativi della cultura di Cluny, non senza qualche accenno ai giudizi che il mondo esterno ha formulato sui grandi abati e sulle grandi figure, coll'intenzione di dare quanto di più caratteristico si poteva cogliere in quella tradizione.

Si capisce che non si è mancato di esaminare anche testi che le successive scoperte hanno editi e raccolti, come, per far solo qualche esempio, l'*Occupatio* di Odone e il *De contemptu mundi* di Bernardo di Morval o il *Chronicon* di Riccardo di Poitiers, a proposito del quale ci siamo occupati anche della tradizione manoscritta, ma sempre con un riferimento all'ordine e al contenuto della *Bibliotheca*, che è poi quello cronologico della successione dei tempi e degli abati e rappresenta un modo di

menti in sicuro possesso dell'abbazia e strettamente legati al suo mondo spirituale. Si potrebbe dire che, nella discussione così viva anche oggi tra coloro che vogliono dare a Cluny e alla sua influenza un'estensione vaga e indeterminata, quasi per trasformarla in un'idea guida più che in una realtà documentata, e coloro che vogliono restringere, entro la stretta cerchia del monastero e delle formazioni ad esso legate in un vincolo di dipendenza giuridica, il raggio della sua importanza, gli antichi raccoglitori della *Bibliotheca* abbiano offerto materiale per una linea intermedia. I documenti pubblicati sono indiscutibilmente cluniacensi nel senso più rigoroso, ma intorno ad essi si allarga l'eco delle testimonianze e della fortuna di Cluny nei suoi secoli più splendidi, così come poteva essere interpretata con i mezzi e la tecnica di quel secolo, che era poi, dopotutto, quello di Mabillon.

periodizzare, tutto sommato, ancora molto plausibile⁽¹⁾. Ed è curioso, ma abbastanza significativo, che la *Bibliotheca* autenticamente cluniacense non contenga le opere che pure sono state definite e studiate come espressione dello spirito di Cluny, gli *Historiarum sui temporis libri quinque* di Raoul Glaber e la *Historia ecclesiastica* di Orderico Vitale⁽²⁾. Ci siamo occupati

(1) ODO abbas CLUNIACENSIS *Occupatio*, ed. A. SWOBODA, Lipsia, 1900; *De contemptu mundi*, by BERNARD OF MORVAL reedited by H. C. HOSKIER, Londra, 1929. Su Riccardo di Poitiers, anche dopo le ricerche di E. BERGER, *Richard le Poitevin, moine de Cluny, historien et poète*, in *Bibliothèque des écoles françaises d'Athènes et de Rome*, 1879, e di I. SCHNACK, *Richard von Cluny, seine Chronik und sein Kloster in den Anfängen der Kirchenspaltung von 1159*, in *Ebering's Studien* 146, Berlino, 1921, resta ancora molto da indagare. Manca l'edizione critica. Una parte del *Chronicon* fu pubblicata dal MURATORI, *Antiquitates Italicae Medii Aevi*, IV, coll. 1079-1144; alcuni brani anche in *M.G.H. SS.*, XXVI, 72-84. Su Riccardo, da ultimo, A. D. v. DEN BRINCKEN, *Studien zur lateinischen Weltchronistik bis in das Zeitalter Ottos von Freising*, Düsseldorf 1957, pp. 205-207.

(2) RAOUL GLABER, *Les cinq livres de ses histoires*, ed. M. PROU, Parigi, 1886; ORDERICI VITALIS, *Historiae ecclesiasticae*, libri XIII, ed. A. LE PREVOST e L. DELISLE, Parigi, 1838-1855. Il problema se questi due scrittori possano essere considerati veramente cluniacensi è importante e implica una presa di posizione sulla estensione dell'influenza di Cluny nella vita monastica medievale. Quando J. SPÖRL cit., propose come degno di studio, nell'ambito dei suoi interessi per un'approfondita indagine dei motivi più intimi della storiografia medievale, quello della storiografia cluniacense, iniziò, sia pure da un punto di vista più particolare, quello cioè dell'interesse per il mondo nazionale normanno, l'indagine con Orderico Vitale. Gli fece eco G. SCHREIBER cit., nei suoi saggi, *Cluny und die Eigenkirche; Zur cluniazensischen Reform; Byzantinisches und abendländisches Hospital* etc., in *Gemeinschaften* cit. Con la prodigiosa ricchezza di interessi che ad ogni momento danno a questo storico del diritto l'avvio per indicazioni e suggestioni in tutti i campi della civiltà medievale, dalla liturgia alla spiritualità, dalla cultura alla pietà popolare, dai rapporti tra Oriente ed Occidente alle più varie e disparate relazioni in tutti i paesi della comunità europea, egli ripropose l'opportunità di una indagine sul cluniacense Orderico, appoggiandola con la citazione di molti brani indicativi. Il libro del WOLTER cit., vuol essere una risposta alle indicazioni presentate dai due maestri sopra ricordati. Tuttavia nel suo accurato saggio sopra il monaco anglo-normanno l'A. non va esente da incertezze a proposito proprio non tanto del mondo spirituale di Orderico quanto della sua appartenenza a Cluny. In realtà questo ondeggiamento a proposito dello specifico problema storiografico, a cui pare sottrarsi la VOCELSANG cit., per cui Glaber è decisamente e totalmente clunia-

in qualche modo anche di questi scrittori, perché ci è sembrato opportuno cogliere il significato del loro atteggiamento non solo per quello che li accomuna, ma pure per quello che li divide da Cluny e abbiamo cercato anche di dar qualche cenno su altre

cense, anche se in nota in più di un punto, deve citare opinioni diverse, espresse dal Sackur, risale a un'analogia incertezza che si riscontra negli studiosi più noti del mondo cluniacense. Non vogliamo qui riprendere un ragionamento anche rapido sui principali momenti del problema critico di Cluny nella letteratura dalla metà del sec. XIX in poi, ma vorremmo fissare alcune linee per meglio chiarire il problema che ci interessa. A Cluny ci si è accostati con due indirizzi fondamentali, uno che ricerca nella letteratura, per così dire, cluniacense, quella della *Bibliotheca*, per intendersi, l'elemento fondamentale per la ricostruzione di una storia interna con esplorazioni, anche estese, ma sempre a partire da quel centro di interessi, verso la zona delle altre formazioni monastiche, che sono venute a contatto nei secoli con l'abbazia borgognona; l'altro, che da un punto di vista più strettamente legato alle strutture, alle regole, alle consuetudini monastiche, agli usi liturgici, studia la vita interna e gli irraggiamenti d'influenza in questo specifico campo di Cluny al di fuori. Per entrambe poi queste direzioni di ricerca si possono riscontrare, variamente dosate, due tendenze, alle quali abbiamo già accennato: una strettamente e rigidamente limitata nell'indagine a Cluny, l'altra portata ad estendersi a un mondo più ampio con il proposito, più o meno esplicito, di risolvere l'altra fondamentale questione, quella dell'influenza di Cluny nella riforma gregoriana. Fin dalle origini nell'opera di I. H. PICNOT, *Histoire de l'ordre de Cluny*, 3 voll., Parigi, 1868, ancora ispirata alla storiografia romantica, si trova un segno di questa incertezza di direzione, anche se l'A. si pone prevalentemente sulla linea di fare rivivere i monumenti della tradizione letteraria cluniacense. Per certi legami evidenti della biografia dei grandi abati con il mondo monastico contemporaneo egli non esita a parlare di Guglielmo da Volpiano e di Raoul Glaber, mentre tace di Orderico Vitale. L'A. non può fare a meno di occuparsi anche dei costumi monastici e dell'«attività civile» dei suoi monaci, ma è attento soprattutto a una indagine sulle loro esperienze religiose e sulla produzione letteraria. Con ben altri intenti e con diversa preparazione scientifica E. SACKUR, *Die Cluniazenser in ihrer kirchlichen und allgemeineschichtlichen Wirksamkeit bis zur Mitte des II Jahrhunderts*, 2 voll., Halle, 1892-94, riprese l'indagine su Cluny. Ma anche nella linea di questo A. che era giunto, del resto, alla sua opera principale da ricerche periferiche su Riccardo di St. Vanne, su Rodolfo Glaber e sulla tradizione agiografica cluniacense, si nota un'incertezza tra un'indagine più propriamente legata all'abbazia madre e ai suoi grandi capi, da Bernone a Odilone, e una ricerca, per così dire, geografica sulle zone in cui si estese l'influenza di Cluny. Nella sua indagine entrano Fleury, san Benigno di Digione, Fécamp, il monachesimo italiano dei secc. X e XI, la politica imperiale e quella francese e

figure della storiografia monastica, ma a richiamarci alla misura e al senso del pericolo di allargarci a un terreno troppo vasto e infido è valso, ancora una volta, il limite, magari esteriore, ma

borgognona, così come gli istituti, le attività economiche, spirituali e letterarie. Eppure c'è in lui l'incertezza che spesso si ripete sull'appartenenza o meno di Guglielmo da Volpiano o di Glaber, degli uomini di Gorze, di Popone di Stavelot o di Riccardo di St. Vanne alla tradizione strettamente cluniacense. Così che, in conclusione, alla fine dei suoi due volumi, dopo aver abbracciato un'area tanto vasta, egli finisce per limitare l'influenza di Cluny a un mondo puramente religioso di riforma spirituale, chiuso nella vita monastica e nell'assegnare solo a questa riforma morale il vero peso storico del movimento cluniacense. Per quello che riguarda la storiografia, il Sackur, che pure ha spianato la strada con molte indagini sui biografi cluniacensi e su Glaber, afferma che in realtà di cronache in senso vero si può parlare solo per san Benigno di Digione, una fondazione non strettamente cluniacense e che le vite e le biografie di Cluny hanno uno scopo, quasi esclusivamente, edificativo e religioso. Contro questa tendenza, che restringeva troppo l'influenza di Cluny, anche se da un altro lato, pur senza precisarne i confini, forse allargava in modo eccessivo il raggio della sua efficacia nel mondo, reagirono A. HESSEL, *Odo von Cluny und das französische Kulturproblem in frühen Mittelalter*, in *H. Z.*, 128, 1923, che mirò a mostrare le connessioni di Odone e del suo movimento con la vita non solo culturale di tutto l'alto Medioevo francese e A. BRACKMANN, *Die politische Bedeutung der cluniazensischen Bewegung*, in *H. Z.*, 139, 1929, che volle mettere in rilievo i rapporti dei grandi abati di Cluny con l'impero e i regni e con la riforma gregoriana. Siamo qui su un piano più schiettamente storico, ma dato anche il carattere di questi lavori, che riprendono discorsi o comunicazioni a congressi, ci troviamo di fronte a visioni d'insieme in cui i singoli problemi e la diversità dei tempi e degli uomini perdono rilievo per dar luogo a una definizione piuttosto generica di un concetto ideale di cluniacesimo. Da un punto di vista completamente diverso si pone l'ampia ricerca di G. DE VALOUS, *Le monachisme clunisien des origines au XV^e siècle*, in *Archives de la France monastique*, 39-40, Parigi, 1935. Sfruttando le *Consuetudines monasticae* edite da V. ALBERS e il *Récueil des chartes de l'abbaye de Cluny*, di A. BERNARD e A. BRUEL, voll. 6, Parigi, 1876-1904, l'A. ha cercato di ricostruire la vita e l'organizzazione del monastero cluniacense dalle origini al XV secolo con uno sforzo lodevole di determinare anche la rete delle abbazie e dei priorati direttamente dipendenti dal centro borgognone. Ebbe l'ambizione di continuare il Sackur, ma certo con diversa preparazione, L. M. SMITH, *Cluny in the Eleventh and Twelfth Centuries*, Londra, 1930, mentre, approfondendo i suoi studi di storia dell'arte, J. EVANS, *Monastic Life at Cluny*, Londra, 1931, in un garbato quadro d'insieme, presentò con minore profondità, ma con maggiore larghezza di interessi che andavano anche alle produzioni letterarie e artistiche,

comunque sicuro, della stretta appartenenza degli scrittori alla *Ecclesia cluniacensis* e, in modo particolare, al suo centro.

Si potrà obiettare che con questo criterio si eliminano tutte le produzioni strettamente riconducibili al genere letterario della

la vita interna di Cluny. Il vero rinnovatore di questi studi fu K. HALLINGER, *Gorze-Kluny. Studien zu den monastichen Lebensformen und Gegensätzen im Hochmittelalter, Studia Anselmiana*, 22-25, Roma, 1950. Nei due poderosi volumi concepiti da un punto di vista delle strutture monastiche, delle consuetudini, dei rotuli obituari, in una sistematica rigorosa, che talvolta impaccia la comprensione storica, l'A. si preoccupa di distinguere l'impronta religiosa e lo stile di vita della riforma borgognona da quella lorenese di Gorze. Era in sostanza un contributo a chiarire e a definire quello che era rimasto incerto nel Sackur, la distinzione tra ciò che era strettamente cluniacense e quello che non era tale. Uno dei risultati dell'opera di H. è stato anche quello di chiarire la portata di certe confuse classificazioni nella storia letteraria come quella della poesia cluniacense tedesca. Ved. H. RUPP, *Deutsche religiöse Dichtungen des 11 und 12 Jahrhunderts*, Friburgo, 1958. Specie nell'ultimo capitolo, questo libro offre importanti spunti anche per un'equilibrata valutazione dell'atteggiamento di Cluny di fronte alla cultura e alla realtà mondana. A questa netta distinzione dello H. che, malgrado qualche esagerazione, ha portato un prezioso contributo chiarificatore, non si ispira l'acuta opera di E. WERNER, *Die gesellschaftlichen Grundlagen der Klosterreform im XI Jahrhundert*, Berlino, 1953, che attribuisce a Cluny la funzione di guida del movimento di riforma dell'XI secolo e, senza distinguere troppo, a parte la differenza da Gorze ripresa dallo Hallinger, cerca di impostare una valutazione marxistica dell'intero movimento monastico in relazione con la società e con l'economia del suo tempo. Con molta maggior ricchezza di senso storico e precisione che nell'opera sua maggiore, data l'analisi di un aspetto singolo circoscritto nel tempo e nello spazio, è ritornato sull'argomento K. HALLINGER, *Zur geistigen Welt der Anfänge Clunys*, in *D. A.*, 10 (1953-54) nel quale esamina i testi di Odone e, dopo aver tracciato un nitido panorama sulle opere più recenti relative al problema cluniacense, affronta in concreto il problema dei testi e cerca di determinare al di là degli estremi, l'effettiva fisionomia da un punto di vista religioso, monastico, culturale delle origini cluniacensi. L'A. ha precisato le sue tesi, anche in riferimento a quelle del WERNER in *Neue Fragen der reformgeschichtlichen Forschung*, in *Archiv für mittelrheinische Kirchengeschichte*, 1957, pp. 9-32. Ancora da citare, per un'equilibrata presentazione dei complessi problemi degli studi su Cluny e per un'indicazione di nuovi indirizzi di ricerca, un acuto articolo dell'autore di *Libertas Ecclesie*, G. TELLENBACH, *Zum Wesen der Cluniacenser*, in *Saeculum IX* (1958), pp. 370-378. Molto ci sarebbe ancora da dire sulla vastissima letteratura che anche per incidenza Cluny ha continuamente provocato. Ma ai nostri fini ci è parso soprattutto opportuno mostrare come, per il problema generale e per quello

storiografia e forse per questo gli studi più recenti si sono orientati verso scrittori appartenenti, per così dire, alla periferia di Cluny, come Glaber e Vitale. Ma se è vero che l'unica cronaca monastica cluniacense, anche se nata dall'elaborazione di testi precedenti perduti, è molto tarda ⁽¹⁾ e se l'unico storiografo, Riccardo di Poitiers, malgrado la sua vasta fortuna, attestata dal numero dei manoscritti e dalle diverse redazioni, non si può certo dire che abbia raggiunto l'altezza di un Orderico Vitale o di un Ottone di Frisinga, resta pur certo, almeno a nostro avviso, che non è facile trovare una tradizione monastica, che nel complesso della sua produzione letteraria, abbia fornito così varie, eppur così unitarie, espressioni di una capacità di valutare, giudicare e raccontare la realtà della vita in tutti i suoi aspetti, come quella di Cluny. Certo la nostra ricerca si è soffermata su tutta la tradizione, da quella agiografica a quella omiletica, dalla poesia didascalica ed epica alla epistolografia, dalle riflessioni sui problemi morali ai racconti dei miracoli, dalle consuetudini alla stessa cancelleria che ha steso i documenti più significativi e più importanti per la vita dell'ordine. Al termine dell'indagine si potrà constatare una sensibilità per la storia, anche se non si esprime in opere dichiaratamente storiografiche. Forse in questo risultato per uno degli aspetti dell'attività culturale di Cluny c'è un lato significativo per il volto della sua spiritualità. Sempre a contatto con la realtà più varia della vita religiosa, politica e sociale, il mondo cluniacense ha cercato le ragioni più profonde della sua esperienza nel mondo al di là del tempo e della storia, ma, nello stesso tempo, dei suoi incontri con la vita in tutti i suoi aspetti ha lasciato tracce significative e ricche di interessi per chi riesca a ritrovarne il senso e l'insegnamento.

storiografico, bisogna uscire dall'equivoco di un cluniacesimo troppo esteso e troppo indeterminato. Per venirne fuori una via può essere quella di partire dalla periferia e parlare dei « cluniacensi » Glaber e Vitale, un'altra può essere quella di restare nei limiti dei testi più strettamente e sicuramente cluniacensi, per confrontarli poi se mai con quelli di tradizioni simili e vicine, ed è quella che abbiamo scelta.

(1) Vedi il testo in *Bibliotheca Cluniacensis*. L'opera di Francesco De Rivo riprende anche testi più antichi ora perduti.

In questa vasta tradizione ricercheremo gli accenni di una coscienza storiografica che, dal modello della Sacra Scrittura, in cui *historialiter* sono contenute le vicende del mondo, con un riferimento continuo al passato, sacro, ma anche profano, si porta a valutare e a chiarire le cose del presente in una meditazione spesso ripetuta sui più grandi interrogativi posti dalla coscienza cristiana, dal significato della Provvidenza e dell'intervento del soprannaturale attraverso il miracolo al problema del male e all'attesa della fine del mondo e della conclusione dei tempi. Questi temi di riflessione sono alimentati da una cultura scritturale e patristica, teologica e ascetica, ma anche classica e giuridica, per non parlare delle aperture verso civiltà lontane, come quella greca e saracena, così caratteristiche nel Venerabile. Non ci sono atteggiamenti concordi, per esempio, riguardo ai classici nei tempi diversi e negli stessi individui, ma questa varietà fatta di ritorni e di progressi è sempre un segno di vita e, talvolta, anche di consapevolezza di fronte alla storia.

Accanto all'elaborazione di un elemento di cultura, che va dall'amore per la copia dei testi o dalla ricerca delle opere rare fino alle meditazioni filosofiche, e talvolta alla curiosità per i segreti della natura, c'è il riferimento spesso ripetuto nei testi più diversi all'esperienza e agli incontri personali con gli uomini e con le istituzioni, con i problemi più disparati della vita sociale e con le vicende più comuni dell'umana esistenza. Questa riflessione di fronte alla storia, questa cultura, questo ricordo d'interventi diretti nella vita sono condizionati, e insieme lo influenzano, da un ideale di riforma, che è essenzialmente monastico, ma che per i rapporti sempre più vasti tra il monastero e il mondo circostante abbraccia tutti gli elementi e tutti gli aspetti della società. E allora si formulano giudizi sul passato e sul presente, ma sempre in una prospettiva di illuminazione di questo con quello, sulla gerarchia della Chiesa, dal pontificato romano ai singoli vescovi, soprattutto per i vincoli ideali e concreti che li legano con gli interessi morali e materiali dell'abbazia. C'è sempre la ricerca di un rapporto e di un legame tra l'individuo e il gruppo, tra i monaci e i diversi *ordines* della società, i chierici e i laici, e, nel monachesimo stesso, tra i cenobiti e gli eremiti. Questo

mondo, che è il mondo dell'*Ecclesia*, è anche la realtà più diversa e sfumata della vita sociale e dagli atteggiamenti, pur sempre ispirati a una visione religiosa, ma diversi nel tempo e negli individui, sui rapporti tra i ricchi e i poveri, tra i potenti e i servi, tra i nobili e i soggetti, si rivela un diverso giudizio, che è anche frutto di coscienza storica, di fronte alla realtà feudale, e si precisano orientamenti ricchi di indicazioni, sui problemi della proprietà e del danaro, sul valore dei prezzi e dei mercati, sulla necessità della pace come aspirazione religiosa e come condizione per la prosperità dei monasteri.

Questa coscienza rappresenta il commento più efficace allo stesso patrimonio documentario, che poi nella sua parte concettuale è steso dai rappresentanti di quella cultura che è all'origine delle valutazioni consapevoli sul corso degli eventi. In tutto questo si profila sempre di più la certezza ricca d'orgoglio, anche se da ultimo tormentata dal presentimento spesso angoscioso di una crisi sorta da una trasformazione profonda negli uomini e nelle cose, dell'esistenza, accanto ai diversi ceti della società, alle diverse formazioni politiche dell'ordine feudale e degli stati e, perfino, della struttura gerarchica della Chiesa, di una *societas* fundamentalmente religiosa, ma con una influenza morale e anche politica sul mondo, costituita dalla rete dei monasteri e delle fondazioni, cui prendon parte in una misteriosa unità vivi e morti e che fa centro a Cluny. Il ricordo dei morti è caratteristico della tradizione monastica per tutto il Medioevo, ma a Cluny ha un significato particolarmente profondo, e anche questo è un motivo non trascurabile di attenzione per la storia.

Naturalmente, accanto e dentro questa *societas*, su un piano diverso, ma sempre reale, ci sono, con valutazioni che mutano, ma che non portano mai a un'identificazione di Cluny con i loro interessi, l'impero, anzi gli imperi, perché accanto a quello germanico, che non sempre vien detto romano, c'è quello dei Greci e anche quello della Spagna, così legata agli interessi dell'abbazia, sempre pronta a cercare in formazioni statali nuove un aiuto per il suo sviluppo, talvolta minacciato nelle vecchie regioni da contrasti locali e generali sempre più profondi.

Ma accanto agli imperi ci sono i regni e soprattutto quelli normanni di Sicilia e d'Inghilterra, cari a Cluny per la loro forza, che sembra garanzia di ordine e di stabilità anche contro le minacce di evoluzioni e rivoluzioni pericolose. L'interesse si volge anche, e diventa attenzione per il loro passato e per la loro storia, ai Greci, affascinanti fratelli ed estranei, cristiani e sospetti di eresia, verso i quali tuttavia il desiderio di unità, di rapporti d'interessi, la curiosità per la tradizione religiosa sono sempre più forti di un'ostilità e di una diffidenza. Sono presenti perfino i Saraceni, che si vogliono conoscere per combatterli, ma anche talvolta per comprenderli e per apprezzarne il significato umano.

In questo mondo così vario e ricco di contrasti c'è una sensibilità per le differenze tra Oriente e Occidente, tra le diverse nazioni e le genti diverse, anche prima della Crociata, che pure ha trovato negli uomini di Cluny interpreti comprensivi, anche se non sempre entusiasti. C'è una tradizione religiosa, un'esperienza di pietà liturgica, un inserimento fatto di lotte e di alleanze con il mondo circostante, ma c'è sempre anche un'attenzione agli individui, ai singoli uomini, grandi e piccoli, il cui ricordo vive non solo nelle memorie trasmesse ai rotuli obituari, ma nei racconti dei miracoli, che sono pure un incontro con la vita di tutti e di ogni giorno.

Ci si dirà a questo punto che non basta tutto questo per creare una coscienza storica. Può esser vero, ma bisogna vedere di che natura e di che qualità sono questi incontri con la realtà e come si esprimano nella consapevolezza dei singoli autori e come si concretino nella vicenda del mondo cluniacense. Sarà questo l'oggetto della nostra ricerca ⁽¹⁾.

(1) Quando già era terminata la correzione delle bozze del presente lavoro, è uscita l'opera importante *Neue Forschungen über Cluny und die Cluniacenser von J. WOLLASCH, H.-E. MACER u. H. DIENER* herausgegeben von G. TELLENBACH, Freiburg 1959.

Ci duole di non aver potuto utilizzarla anche se i suoi risultati, di grande rilievo per taluni aspetti, non toccano molto gli intenti fondamentali della nostra indagine.

II.

STORIA E STORIOGRAFIA.

La coscienza dell'importanza della storia si basa, come in tutto il mondo medievale, su una visione teologica, che vede nello svolgersi delle vicende umane il punto d'incontro dell'opera provvidenziale con la libertà degli individui. È la concezione che nel mondo occidentale trovò il suo più alto modello in Agostino e che, attraverso la mediazione di Gregorio Magno, rappresenta un elemento vitale nella cultura di Cluny. Non a caso due tra le opere più importanti di Odone, il primo grande abate, le *Collationes* e l'*Occupatio*, si rifanno ai *Moralia* di Gregorio Magno e sono dominate dai motivi della libertà e del peccato, del problema del male, dei destini ultimi dell'uomo come individuo e come società⁽¹⁾. Il biografo italiano di Odone, Giovanni di Roma, ci dice di suo padre che «*Veterum namque «historias et Justiniani novellam memoriter retinebat. In suo «namque convivio evangelicus resonabat sermo»*»⁽²⁾.

Sono gli elementi di una cultura che, nel fondamento dei testi scritturali e dell'esegesi dei Padri, si ispira alle storie del passato e non sdegna neppure quelle conoscenze giuridiche che, anche se non basate come vorrebbe il monaco, legato alla tradi-

(1) Sull'influenza di Gregorio su Odone, si veda J. LAPORTE, *St. Odon disciple de St. Grégoire le Grand* in «*à Cluny*» *Congrès Scientifique*, Digione 1950.

(2) Su Giovanni Italo si veda M. MANITIUS, *Geschichte der lateinischen Literatur des Mittelalters*, II, Monaco, 1923, pp. 130-136; A. CHACNY, *Jean l'Italien, biographe de St. Odon*, in «*à Cluny*» cit., pp. 121-139. Sulla diversa redazione e sui rifacimenti della *Vita* ad opera dello stesso Giovanni, di un anonimo del secolo XI e del monaco Nalgodo del XII secolo, si veda E. SACKUR, *Zur Vita Odonis abbatis Cluniacensis auctore Johanne*, in *N. A.*, XV, 1889, pp. 105-115. L'edizione della *Bibliotheca Cluniacensis* è ripresa in *P. L.*, 133; alcuni brani in *M.G.H. SS.*, XV, 588-589. *IOHANNIS Vita Odonis*, I, 4.

zione dell'Italia romano-bizantina, sulla legislazione giustiniana, sono pur sempre aperte alle condizioni reali della società contemporanea ⁽¹⁾. In realtà queste sono le *Collationes*, una meditazione sui problemi più alti dell'esperienza cristiana e l'esortazione a vivere nel tempo, contro le violenze, le minacce, l'immoralità, il disordine nel rispetto dei precetti cristiani, delle leggi della Chiesa e nell'aspirazione a un miglioramento, che resta viva anche nel pessimismo pervaso da una profonda sensibilità escatologica ⁽²⁾. Accanto a questa vastità di temi che ci fa pensare all'importanza della scomunica, ai rapporti tra i potenti e gli umili, alla funzione della vita monastica, alla lotta contro la superbia e la violenza, c'è anche una ricchezza minuta di esempi tratti dalla vita di tutti i giorni e dalle memorie del passato. Ma la storia non figura nelle *Collationes* solo sotto l'aspetto dell'aneddotica, che è poi amore alla vita, anche nella durezza dell'ascesi e nel pessimismo del moralista o nelle illuminazioni profetiche sull'imminente attesa della fine. Essa è presente come continuo riferimento alla Scrittura, in cui è il simbolo e il modello dello svolgimento degli eventi umani nel passato e nel presente ⁽³⁾.

Autore vero della storia è Dio e in Lui c'è la spiegazione dell'unità tra il presente e il passato, anzi per questa stessa condi-

(1) Per la legge romana in Borgogna, un cenno in G. SCHREIBER, *Gemeinschaften* cit., p. 89.

(2) Le *Collationes* sono pubblicate in *Bibliotheca Cluniacensis* 159 sgg. e in *P. L.*, 133, 517-638. Sull'aspetto escatologico di quest'opera vedi R. MANSELLI, *La lectura super Apocalipsim di Pietro di Giovanni Olivi e l'escatologismo medievale*, in *Studi Storici dell'Istituto Storico Italiano per il Medio Evo*, fasc. 19-21, Roma, 1955, pp. 32-37. Per la datazione anche a Cluny delle carte con la formula *mundi termino appropinquante* e simili si vedano le carte nn. 532, 1250, 1345, 1474, 1701 della raccolta di BERNARD e BRUEL cit. (d'ora innanzi i documenti cluniacensi verranno citati semplicemente con il numero progressivo).

(3) Sul significato esemplare della *Historia salutis* nella storiografia monastica, ved. J. LECLERCQ, *L'amour des lettres et le désir de Dieu*, Parigi, 1957, pp. 151-152; sul significato di *Historia* come brano della Scrittura letto nelle funzioni liturgiche, ved. tra l'altro P. LEHMANN, *Mittelalterliche Büchertitel*, in *Sitzungsberichte der bayerischen Akademie der Wissenschaften, Phil.-hist.-Klasse* 1953, 3, pp. 20-24.

zione non si deve trovare tutto negativo il presente rispetto alla grandezza del passato ⁽¹⁾. Proprio per questo si spiega l'analogia tra la parola di Dio nella Scrittura e le vicende della storia. Così l'esempio della Scrittura che contrappone Babilonia e Gerusalemme esprime il disordine del mondo e la minaccia dei potenti alla Chiesa: « Artus Ecclesiae ad nihil rediguntur... Quod « videlicet historialiter expressum est quoniam aves Babylonis « aves Jerusalem captivos abduxerunt » ⁽²⁾. Allo stesso modo più avanti si afferma che la tribù di Giuda rappresenta « Univer-
« sam Christi familiam idest omnem electorum collectionem, « qui vel in clericali vel in laicali ordine aut in divitiis aut in « paupertate degentes, eidem Christo, videlicet humili regi, humili « corde militant » ⁽³⁾. In questa simbologia gli Assiri rappresentano coloro che ignorano Dio e i Samaritani i cattivi cristiani. Nell'età delle invasioni unghere e saracene, nel ricordo così fresco della barbarie normanna, negli assalti dei signori ai beni delle chiese quest'allegoria si presta a continui riferimenti al presente. E allora sarà lecita una contrapposizione tra la realtà « tunc historialiter » rappresentata dalla Scrittura e quella « nunc » sofferta nelle quotidiane vicende: « Hos igitur omnes (perso-

(1) *Coll.*, II, 26: « Siquidem tale aliquid nostro tempore contingit, quod « ne sui novitate vilescat considerandum est quia ille facit novissima qui facit « antiqua ». Sull'importanza di Dio, creatore del tempo, e sui diversi valori dei concetti di *novum* e *vetus* per Dio e per gli uomini ved. *Occupatio*, I, vv. 51-63: « Est eterna Dei non orta repente voluntas / Ut subito faceret quod non « retro effigiarat / Omne preit tempus quod temporis exhibet usus / Nam rerum « species quovis quae in tempore parent / Perpete consilio iam res formauerat « ab aevo / Quemlibet artificem perpende opus aggredientem / Mens prius haec « stigma manus arsque deinde caraxat / Quae nova sunt nobis, sunt ergo vetusta « creanti / Tempore cuncta suo mundum qui fecit et apto ».

(2) *Coll.*, II, 2. Un intento pedagogico per l'ammaestramento della Chiesa guida la scelta dei personaggi ricordati nella Scrittura, tra i tanti vissuti nella umanità e usciti dalla progenie di Davide. Così, a proposito degli antichi patriarchi di cui fu popolata la terra ved. *Occupatio*, IV, vv. 426-430: « Edidit « haec plures sacra et generatio patres / Adnotat hystoriae quos fida relatio « sacrae / Pluribus omissis, tamen hac in sorte locatis / Nam tantos memorat, « quantos meminisse necesse est / Auctorum fidei totumque euarithemata parcit « ecclesiae columen vario quod dogmate fundent ».

(3) *Coll.*, III, 1.

«naggi biblici assimilati alle varie categorie di ecclesiastici e «maestri prevaricatori) rex Babylonius tunc historialiter de «Juda captivavit, et quosdam interfecit, quosdam vero in Baby-
«loniam duxit, quia nunc rex confusionis diabolus multos, qui
«in Ecclesia statum religionis fulcire debuerant, aut per se aut
«per exempla carnalium a religione detorquent»⁽¹⁾.

Nella coscienza del legame tra il *tunc* e il *nunc*, delle dure esperienze dei padri come Ambrogio, Agostino, Paolino di Nola, non dovranno sembrare insopportabili le pene presenti, anche per gli ecclesiastici di ogni grado⁽²⁾. Più avanti ancora, quasi con le stesse parole, riprende l'immagine della Chiesa colpita dai pagani e dai cattivi cristiani «Non autem ut iam diximus
«recens videatur quod mater Ecclesia vel rectores eius aut
«familia non solum a paganis sed etiam a suis filiis tanta nostro
«tempore patitur»⁽³⁾. C'è sempre contrasto, e nello stesso tempo analogia, tra il passato e il presente, mentre il dolore è spiegato secondo l'interpretazione cristiana del male in una visione universale che unisce i tempi, i luoghi e gli uomini. Pene e ingiustizie apparenti si compongono nel riferimento alla presenza di Dio «Aequae Deus omnia respicit, aequae cuncta disponit,
«qui ubique praesens nec localiter tenetur, nec varia curando
«variatur. Sic ergo divina iudicia intenduntur super unam
«animam sicut super unam urbem sicut super unam gentem,
«sic super universam generis humani multitudinem: si summa
«regit ut etiam extrema non deseret, nec universo deest cum
«disponit unam nec uni cum disponit universum»⁽⁴⁾.

C'è qui un'indicazione sul valore della storia come realtà e come interpretazione, così come nel ricordo di un passo geronimiano c'è l'accettazione dell'esperienza del dolore «Universae
«enim passiones Christi, qui passus est in capite, idest in se, et
«patitur in membris, idest in nobis ab unoquoque nostrum fe-

(1) *Coll.*, III, 2.

(2) *Coll.*, III, 8: «Haec de sanctis pontificibus dicta sunt et non recens
«quid vel novum nostri temporis episcopo videatur si talia sive certo multo me-
«liora pertulerit».

(3) *Coll.*, III, 10.

(4) *Coll.*, III, 39. Il passo riprende GREGOR., *Mor.*, XXV, 15, 33.

«rendae sunt et hoc quod patimur quasi ad communem rei
«publicae functionem pro possibilitate virium nostrarum quasi
«canonem passionum inferentes exoluimus quod debemus »⁽¹⁾.

L'angoscioso problema della prosperità dei cattivi e della infelicità dei buoni viene ripreso con le soluzioni più volte prospettate e che, se per il loro ripetersi da Agostino in poi, possono anche apparire trite, tuttavia rappresentano un segno dell'ininterrotta meditazione sopra questo interrogativo che le vicende di ogni giorno presentano alla coscienza cristiana⁽²⁾. I buoni qualche volta ricevono dei beni anche quaggiù, perché possano elevarsi verso qualche valore più alto, oppure perché, colpiti da un giudizio latente, ma meritato per il loro atteggiamento di fronte alle cose che li designa intrinsecamente malvagi, si lascino decisamente traviare. I cattivi talvolta sono afflitti da sventure in questo mondo o per cominciar qui la pena o per aver un aiuto a pentirsi. La misericordia e il giudizio sono variamente applicati ai reprobì e agli eletti, tuttavia la coscienza della *dispensatio* divina può valere a difendere contro la tentazione della mormorazione e della disperazione⁽³⁾.

Il concetto della *dispensatio* appare anche all'inizio della *Vita Geraldi*, l'opera in cui Odone offre l'esempio di un laico e di un nobile che, pur non abbandonando il suo stato, cammina verso l'ideale della perfezione identificato al limite con quello della vita monastica⁽⁴⁾. Proprio la *dispensatio* divina offre a

(1) *Coll.*, III, 43.

(2) Per un orientamento sulla concezione cristiana della storia e sui problemi ad essa connessi si può consultare il saggio di C. FABRO, *La Storiografia nel pensiero cristiano*, in *Grande Antologia Filosofica*, V, *Il pensiero cristiano*, II, Milano, 1953, pp. 311-505.

(3) *Coll.*, III, 1-4; 36-38 ecc. Della *dispensatio*, sul piano dell'intervento di Dio nella vicenda umana riferito al diluvio e alla storia biblica, ved. il richiamo in *Occupatio*, III, vv. 510-515.

(4) La *Vita* ci è giunta in due redazioni, una più estesa (A) e una più breve (B), precedute entrambe da una lettera in cui l'autore, Odone, dedica l'opera all'abate Aimone di Tulle e a suo fratello, il vescovo Turpione di Limoges. La *Bibliotheca* conosce solo la redazione più lunga che attribuisce senz'altro all'abate di Cluny. Dubbi sull'attribuzione ad Odone della redazione A furono sollevati da B. HAURÉAU, *Histoire littéraire du Maine*, VIII, 1876, pp. 273-278.

questo mondo moderno, lontano dagli esempi di virtù antica e vicino ai presagi dell'Anticristo, un esempio mirabile di come le esigenze etiche del cristianesimo siano in fondo accessibili a tutti, anche a coloro che dalla vita paiono posti nella condizione

confrontando le due lettere e l'introduzione della redazione A e soprattutto basandosi sul fatto che, mentre per la redazione breve i manoscritti sono antichi e risalgono al secolo X, per quella lunga non sapeva indicarne se non uno del XV secolo, concludeva che A doveva essere opera di un falsario più recente che avrebbe riportato in testa alla sua opera l'epistola odoniana. Contro l'Hauréau insorse M. F. BOUANGE, *Saint Géraud d'Aurillac et son illustre abbaye*, Parigi, 1881, I, pp. 355-369 con argomenti di vario peso giungendo alla conclusione che entrambi i testi dovevano essere opera di Odone. Le ragioni del Bouange furono riprese con maggior vigore e con copia di nuovi spunti da H. PONCELET, *La plus ancienne vie de saint Géraud d'Aurillac*, in *Analecta Bollandiana*, XIV, 1895, pp. 89-107. L'A., che riporta un elenco di manoscritti della redazione A, taluno dei quali risale all'XI secolo, giunge alla conclusione che B possa essere o un abbozzo di Odone o una riduzione coeva al grande abate. Anche se non tutte le ragioni addotte dall'illustre hollandista sono egualmente convincenti e se il problema della *Vita Geraldii* deve essere ripreso criticamente sulla base della tradizione manoscritta ci pare, ai fini della presente ricerca, sufficiente stabilire che B sembra effettivamente derivare da A e che nulla nella redazione più lunga pare contrastare in modo grave con l'attribuzione della paternità ad Odone di quest'opera così viva. Secondo una felice intuizione del SACKUR, *Die Kluniacenser* cit., II, 334, anche se accompagnata da curiose confusioni sui manoscritti delle due redazioni, quello che a B manca rispetto ad A è l'insieme degli episodi di contenuto storico. Preciseremmo noi che proprio la maggior parte dei racconti del primo libro di A, in cui viene valutata positivamente la funzione del laico cristiano e che porterebbero a una giustificazione della sua religiosità, almeno in parte autonoma, non si trovano in B, dove invece sono messi in rilievo i lati che fanno di Gerardo un monaco e un chierico secondo l'intenzione. Si tratta, a prescindere da ogni questione sull'autenticità o meno delle due composizioni, argomento su cui speriamo di tornare in altra sede, di due momenti dell'atteggiamento cluniacense, uno più aperto verso i laici, quasi disposto, non solo nel gusto del racconto, ma nell'interpretazione generale della vita, a rivelare una maggior apertura verso le cose del mondo, l'altro più consapevolmente chiuso entro le mura del chiostro, visto nella sua interpretazione più decisa di via e di anticipo della conquista della celeste Gerusalemme. Sulla importanza della *Vita* nella redazione A, generalmente accettata come autentica, si sono soffermati C. ERDMANN, *Die Entstehung des Kreuzzugsgedankens*, Stoccarda, 1935, che vide in essa un documento dell'opera di Cluny per dare una impronta cristiana alla società feudale, e F. HEER, *Aufgang Europas*, Vienna-Zurigo, 1949 nel corso della sua analisi della spiritualità cluniacense intesa

più avversa al loro adempimento ⁽¹⁾. In ogni caso occorre prudenza nell'interpretare il senso della pedagogia divina nella storia, delle sofferenze inflitte ai buoni e soprattutto ai poveri, perché coi mali esteriori siano aiutati a conquistare la purezza interiore ⁽²⁾. Infatti « Divina iudicia, per quae bonis adversitas « evenit et malis prosperitas, non audaci sermone discutienda « sunt, sed formidoloso silentio veneranda » ⁽³⁾. E soprattutto si deve avere una visione complessiva e non chiedere il perché delle singole prove; « Sed non est necesse iam ut singulis « in eo quod quisque tolerat, Deus respondeat », ma Dio non risponde privatamente « Cum fortasse causas angustiae suae « singuli scire quaerunt sed tale eloquium construit per quod « cunctorum quaestiones satisfaciat » ⁽⁴⁾. In questa visione complessiva i dolori e le prove dei singoli non perdono il loro significato e la forza del loro interrogativo, ma la visione d'insieme costituisce un punto d'arrivo, la cui certezza dovrebbe portare la pace, ma la cui esatta rappresentazione nel concreto sfugge continuamente e continuamente richiama una riflessione. Il punto d'arrivo è rappresentato dalla vita futura, dall'ultima rivelazione, in cui tutto apparirà chiaro e verso la quale bisogna tendere, anche tra le sofferenze, accettando la pedagogia del dolore, la più profonda della storia ⁽⁵⁾.

In questa visione di una teologia della storia c'è anche presente il senso della responsabilità per chi conosce e sa valutare

come espressione e giustificazione religiosa del mondo feudale. La redazione A, alla quale, salvo contraria indicazione, faremo d'ora in seguito riferimento, si trova edita nella *Bibliotheca* coll. 84-114, ripresa poi in *AA. SS. oct. VI*, 300-332 e in *P. L.*, 133, 630-704. La redazione B fu pubblicata per intero da BOUANGE cit., pp. 370-397 e, con qualche racconto di miracolo in meno, in *Catalogus codicum hagiographicorum Latinorum qui in Bibliotheca Nationali Parisiensi asservantur*. Bruxelles, 1890, II, pp. 392-401.

(1) *Vita Geraldi, praef.*: « Nec observantia mandatorum Dei gravis aut « impossibile aestimetur quoniam quidem haec a laico et potente homine obser- « vata videtur ».

(2) *Coll.*, III, 42.

(3) *Coll.*, III, 30.

(4) *Ibid.*, III, 43.

(5) *Ibid.*, III, 52.

l'esempio delle cose avvenute: « In nobismetipsis namque debemus transformare quod legimus, ut cum per auditum se animus excitat ad operandum quod audierat vita concurrat ». La responsabilità di coloro che conobbero « dicta et exempla anti-quorum » e non seppero adattarli alla realtà presente è veramente grande ⁽¹⁾.

La visione del presente rispetto al passato tende ad essere pessimistica: quando tutto il mondo era sotto il Maligno si insegnò a temere Iddio, a sprezzare il mondo, a dar la vita terrena per l'amore di quella futura, ma quest'esperienza di virtù realizzate e di eroismi vittoriosi, divenuta pura tradizione, non produce gli stessi risultati ⁽²⁾.

È vero che l'avvicinarsi dell'Anticristo porta un tempo in cui alla Chiesa sono tolti i miracoli in segno di prova per i fedeli, ma è pure vero che Dio continua a mandare i segni anche nei tempi moderni e se a giudicare i peccatori che non hanno ascoltato le voci che vengono dall'antichità cristiana, basta la tradizione che proviene da quei gloriosi, è certamente vero che anche i modesti segni che si verificano nell'esperienza contemporanea debbono essere ascoltati e vagliati come gli unici che l'umanità corrotta sa meritare ⁽³⁾. A un certo momento Odone, che alterna a considerazioni di carattere generale un'esemplificazione varia che va da ricordi della storia sacra e profana ai racconti di piccoli episodi tratti dalla vita monastica, di fronte al grave problema d'incitare i religiosi al rispetto della regola,

(1) Ibid., III, 42.

(2) Ibid., III, 28: « Nunc vero cum universa ad eruditionem christianorum pertinent et verbis et exemplis delucidata sunt, tamen ista simul et omnia contemnuntur ut Iudaeorum perversitatem nostris moribus inesse demonstramus ». Per una contrapposizione, di fronte ai sacrilegi attuali, in attesa di più giustificati castighi di Dio, del *vetulus orbis* a quello *adulescens* dei tempi biblici, ved. *Occupatio*, III, 757-761, « Quod nova poena fecit, cum vix adole-sceret orbis / Quid faciet vetulo, si tale quid egerit ergo? / Notio supplicii simul et charisma fidei / Quem docet eternam lapsa restare gehennam / Hunc pudeat templum Domino violare sacratum ».

(3) *Coll.*, I, 25; *Vita Geraldi*, I, *praef.* « Magis miramur quod in hac aetate cum iam charitas pene tota refrigescit instante Antichristi tempore sanctorum miracula cessare debeant ».

si abbandona al piacere di raccontare la storiellina di una monacella morente tormentata dalla visione vicino al letto del demonio che non se ne va fino a che la poveretta non si decide a confessare e a far saltar fuori un ago e un filo di seta che teneva nascosti in proprietà privata contro la regola e così commenta: « *Ista forsitan parva et indigna relatu iudicabuntur: sed si Deus, qui, ut dictum est, facit magna et inscrutabilia, ista nostro tempore facere dignatus est, quam magnipendimus, qui nec talibus digni fueramus?* »⁽¹⁾. In questo continuo e diseguale passaggio dalle meditazioni sulla teologia della storia a esempi tratti dalle cronache antiche, pagane e cristiane, o alle vicende contemporanee di grandi personaggi e di piccoli sconosciuti, sta l'interesse e il limite di questa storiografia monastica. Ma, malgrado il pessimismo di tendenza, quando si parla di una gamma vasta di casi della vita che riguardano tutti e nel loro racconto si mostra un gusto e una partecipazione non solo letteraria, si rivela un interesse concreto e un'adesione alla realtà di ogni giorno anche nei tempi oscuri.

Se poi passiamo agli esempi più propriamente storici che possiamo leggere nelle *Collationes*, troviamo continui richiami al presente. Così, il ricordo di Teodosio, che accetta la penitenza da un oscuro ecclesiastico, serve ad esortare i laici ad accogliere le sanzioni comminate dalla gerarchia⁽²⁾; per mostrare il rispetto che si deve portare ai luoghi sacri, viene riferito l'episodio del re longobardo seppellito nel cimitero di una chiesa dedicata a S. Giovanni, e il cui corpo, minacciato di profanazione da parte di un ladro, viene protetto da un miracoloso intervento del Santo, che in un'apparizione chiede: « *Cur ausus es corpus ipsius hominis contingere? Fuerit licet non recte credens, tamen mihi se commendavit* »⁽³⁾.

(1) *Coll.*, III, 21.

(2) *Coll.*, I, 23.

(3) *Coll.*, I, 11. L'episodio è preso da Paolo Diacono, il cui testo figurava nella biblioteca di Cluny e che appare molto studiato nella tradizione cronistica che conduce a Riccardo di Poitiers. Quello che importa qui notare è come, di fronte a un legame che congiunge un morto, anche se eretico, con un santo glorioso, si riesce ad affermare una specie di tolleranza abbastanza rara a quei tempi.

Quando si parla poi dei pagani e dei mali cristiani che affliggono la Chiesa nel tormentato presente e la cui esistenza era stata prefigurata nella Scrittura, si richiama il ricordo dello *speculator* di Cristo, Gregorio Magno, che attende l'avanzata dei Longobardi verso Roma. La memoria di Gregorio, che è sempre presente, non solo nei suoi testi, che fanno da fondamento a queste meditazioni, ma nella storia della sua vita, dovuta a Giovanni Immonide e così intimamente mescolata alla cultura e alle vicende più vicine ad Odone della Roma di Giovanni VIII, minacciata anch'essa dai Saraceni e dai turbolenti cristiani, può valere a darci come una sintesi delle preoccupazioni del grande abate di Cluny, che, tutto preso in un'opera attiva e piena di fede nel presente, anche se tormentata da turbolenze sociali e da minacce di barbari come gli Ungari, è sempre aperto all'attesa di una conclusione dei tempi, di cui certi tragici eventi sembravano offrire un presagio ⁽¹⁾.

Le *Collationes* e l'*Occupatio* rappresentano i grandi testi della teoria con cui la cultura di Cluny, ispirandosi ai classici della tradizione cristiana, trova i motivi per valutare gli eventi umani, ma esempi più concreti di un'applicazione di quei principi si possono trovare nelle opere agiografiche, in cui racconto storico, esegesi scritturale, accenni filosofici e interessi immediati si fondono nel comune scopo di offrire un argomento di edificazione e di ammonimento per i contemporanei ⁽²⁾.

(1) *Coll.*, III, 6, per lo *speculator Christi*. Per la vita di Giovanni Immonide, *ibid.*, I, 27 *vita qua Romani utuntur*; *ibid.*, III, 7 *Romana vita*. Su Immonide e sulla sua vita ved. l'acuta e ampia disamina di G. ARNALDI, *Giovanni Immonide e la cultura a Roma al tempo di Giovanni VIII*, in *Bollettino dell'Istituto Storico Italiano per il Medio Evo*, LXVIII, 1956.

(2) Sui caratteri e gli scopi e i mezzi espressivi dell'agiografia monastica ved. tra l'altro le fini osservazioni di J. LECLERCQ, *L'amour des Lettres* cit., 154-160. Per i criteri con cui, in genere, si debbono esaminare i prodotti della storiografia medievale, e non solo dell'agiografia, ved. H. BEUMANN, *Die Historiographie des Mittelalters als Quelle für die Ideengeschichte des Königtums*, in *H. Z.*, 1955, pp. 458-472. L'A., nei suoi numerosi lavori, e i suoi allievi hanno portato importanti contributi di metodo e di analisi a una nuova e più aderente interpretazione della storiografia medievale.

Se nella *Vita Geraldii* Odone insiste sul tema della *dispensatio* divina maestra, attraverso l'esempio della storia, di moralità per gli uomini, nelle *Collationes* ha ricordato l'altro grande argomento di meditazione, delle due città e delle due razze e dei potenti oppressori dei poveri, anche solo col desiderio di sopraffazione ⁽¹⁾. Odilone, il terzo successore di Odone, ci ha lasciato una serie di biografie e di omelie, in cui anche i motivi generali di interpretazione e di metodo storiografico sono ripresi ⁽²⁾. Così nella *Vita Maioli*, uno di quei rifacimenti di testi più antichi che servono ad adattare alle esigenze contemporanee il patrimonio della tradizione monastica, Odilone sa richiamarci quella catena vivente di solidarietà che dalle origini cristiane, dalla chiesa degli apostoli e degli evangelisti, attraverso l'esaltazione dei martiri e dei confessori e il ricordo degli ordini immutabili della struttura ecclesiastica, arriva a una sintesi della storia monastica da Giovanni ad Elia a Benedetto e a Gregorio, a Bernone, a Odone per presentare in Maiolo il coronamento ideale del passato e un esempio da rivivere nel presente ⁽³⁾. In questo ricordo, Odilone

(1) *Coll.* I, 14, 35. Una grandiosa ripresa del tema agostiniano delle due città si trova nell'*Occupatio*, IV, 19-38, per commentare la vicenda di Caino e Abele.

(2) *L'Epitaphium Adelhaidis* è edito in *Bibliotheca Cluniacensis*, e in *P. L.* 142, nonché in *M.G.H. SS.*, IV, 633-645. Le omelie in *Bibliotheca Cluniacensis*, 371-408.

(3) Il problema delle diverse redazioni compilate per diversi scopi nel corso della tradizione cluniacense per le vite dei grandi abati, è uno dei più complessi della cultura dell'abbazia. In questa sede non ce ne possiamo occupare, perché occorrerebbe una serie di monografie per ognuna delle diverse vite. D'altra parte ai nostri fini, che sono quelli di esaminare alcuni temi fondamentali per studiarne la continuità e la diversità nell'interpretazione, una risoluzione di queste questioni non ci è apparsa indispensabile. Certo lo spirito con cui dovrebbe essere affrontata questa ricerca, a nostro parere, dovrebbe essere diverso da quello con cui l'argomento venne affrontato dagli studiosi del secolo passato, dallo Schultze al Sackur, da R. Lehmann a Neumann. Non si tratta tanto di stabilire la diversa cronologia e la dipendenza l'una dall'altra di queste composizioni, quanto di penetrare lo spirito e le ragioni che hanno motivato le singole composizioni. Per un'introduzione alla questione rimandiamo al capitolo di M. MANITIUS cit., pp. 130-155. Le vite che ci interessano sono, oltre a quelle di Odone, su cui vedi sopra a n. 2 di p. 17; SYRI *Vita Maioli*, in *Acta SS.mai*, 2, 668-684; ADELBALDI *Vita Maioli*, ib.; ODILONIS *Vita Maioli*,

mentre insiste ancora sulla lotta perenne dei due mondi, quello della redenzione e quello del Maligno, trova il posto anche, a proposito della patria di Maiolo, per un richiamo alle vecchie tradizioni, che si vogliono rivivere nella vita culturale ed ecclesiastica di Lione, proprio quando si gloria di riprendere un antico testo, così come Alcuino aveva ripreso la vita di Martino da Sulpicio Severo⁽¹⁾. Il riferimento alle memorie dell'età patristica e degli esempi antichi è una delle prove del come la tradizione alimenti la vita attraverso la consapevolezza di una continuità voluta, anche se non sempre criticamente intesa e vissuta. Non mancano i richiami ai libri consultati e l'espressione di un compiacimento per poter continuare, anche nella tecnica, un'eredità altamente apprezzata⁽²⁾.

Ma se il passato lontano, continuamente presente nella cultura di chi scrive e di chi egli vuol celebrare (come, ad esempio, quando parla di Maiolo che legge le opere di Dionigi Areopagita, « *utraque lingua, utraque conditione philosophi* »), viene sempre riproposto all'attenzione del lettore, le vicende della vita del santo abate sono a volte presentate con un crescendo e un affollarsi di nomi e di persone, in cui la storia recente viene sintetizzata col ritmo commosso di un necrologio, così come quando

ib., 684-690 e *Bibliotheca Cluniacensis*; NALGODI *Vita Maioli*, *Acta SS. mai*, 2, 658-668; IOTSALDI *Vita Odilonis*, *P. L.*, 142, 897-940; frammenti in *M.G.H. SS.*, 813-820; DAMIANI *Vita Odilonis*, in *Bibl. Clun.* e *P. L.*, 144, 925-944; GILONIS *Vita Hugonis*, in A. L'HUILIER, *Vie de St. Hugues, abbé de Cluny*, Solesmes, 1888, pp. 574-618; HILDEBERTI *Vita Hugonis*, in *Bibl. Clun.* e *P. L.*, 159, 357-894; RAINALDI *Vita Hugonis*, in *P. L.*, 159, 893-906; frammenti in *M.G.H. SS.*, XV, 940 sgg.

Per quello che riguarda l'inserzione di uno schema di storia del monachismo nel racconto delle vicende dell'abbazia, con una nota di *reductio ad unum*, ved. ODILONIS *Vita Maioli*, I. Il motivo è ripreso anche nelle carte, si veda, ad esempio, il n. 1957 per l'elezione di Odilone.

(1) ODILONIS *Vita Maioli*, 282, per Lione « *philosophiae nutricem et « matrem et quae ex antiquo more et ecclesiastico iure non immerito retineret « arcem* »; per il riferimento ad Alcuino, ib.

(2) ODILONIS *Vita Maioli*, 286, « *Testantur volumina a doctissimis viris « ordinata, sensu catholico, calamo conscripta rethorico et in quibusdam locis « metro variata dactilico* ». In realtà anche la *Vita* scritta da Siro, cui anche Odilone si ispirò, è scritta in prosa ritmica.

sono elencati i personaggi illustri di tutti gli ordini, dagli imperatori ai re, ai principi e ai marchesi d'Italia che ebbero rapporti con lui ⁽¹⁾. I legami tra la storia e la vita non si esauriscono in questi elenchi di nomi, che pur rappresentano un'inserzione concreta nella realtà, ma riprendono il tema sempre presente dell'intervento di Dio nelle vicende umane, che si ripete secondo una legge misteriosa, ma sempre operante. A proposito dell'assalto dei Saraceni, che, in occasione del passaggio delle Alpi, fecero prigioniero Maiolo, viene ricordato come la dolorosa vicenda degli attacchi degli infedeli ai cristiani sia dovuta alla empietà del popolo fedele. Ma d'altra parte, Dio si serve di queste sventure non solo come castigo per i suoi, ma anche come punizione per i persecutori. Come Cristo fu vendicato e gli Ebrei condannati al perpetuo esilio, « Ita per captionem servi illius « et fidelissimi eius famuli Maioli, Sarraceni e finibus Christianorum sunt expulsi. Et sicut per Titum et Vespasianum « Romanorum principes Dominus a Iudeis vindictam exercuit, « ita per Wilhelmum inlustrissimum virum et christianissimum « principem, meritis beati Maioli iugum Sarracenorum ab humeris Christianorum deposuit » ⁽²⁾. L'analogia è condotta ancora più da vicino sugli eventi della vita dell'abate: come il padre di lui, Folco, nobile signore, con la sua attività di bonifiche e con la sua energia liberò le terre di una zona di Provenza dai lupi, che prefiguravano i Saraceni, così con le sue virtù Maiolo libera le anime dai nemici spirituali e materiali ⁽³⁾. Il metodo può essere ingenuo, ma in questa *reductio ad unum*, per elementare che possa apparire, c'è sempre il tentativo di cogliere dalla vita una lezione che passa nella storia e un esempio dal passato per illuminare i misteri del mondo attuale. Cristo e Maiolo, Giudei e Saraceni sono accostati in un confronto in cui allegorismo e interpretazione della Scrittura, desiderio di edificazione e sincera volontà di capire le realtà più profonde cercano una via per esprimersi.

(1) ODILONIS *Vita Maioli*, 287.

(2) *Ibid.*, 289.

(3) *Ibid.*, 289.

Nell'*Epitaphium Adelhaidis* per la moglie di Ottone il Grande, così ricco di allusioni alla realtà politica, le riflessioni di tono generale sono meno frequenti, tuttavia non manca un'ammonizione al significato esemplare della vita singolarissima di questa sovrana, che può servire come modello perenne per imperatrici e regine: « Ut saltim per eas cura domestica vigeat sicut per eam « res publica longe lateque valebat » (1).

Alcuni spunti invece si possono trovare nelle opere omiletiche di Odilone, come, ad esempio, nel sermone VII sulla Resurrezione, in cui dalla persona di Cristo e dalla sua vicenda storica, attraverso il messaggio dei testi evangelici e dei loro autori per le quattro parti del mondo l'umanità e il mondo riconciliati a Dio diventano l'*Ecclesia* che « per totum mundum diffusa in « saeculum misericordiam Christi predicat dum ab huius seculi « miseriis eiusdem misericordiae munere se posse liberari non « dubitat (2) ». È sempre questo il metro a cui, in definitiva, si riconduce la storia ed è motivo comune in tutta la storiografia medievale, monastica e no, e gli esempi si potrebbero moltiplicare, ma a noi preme aver rilevato entro la tradizione di Cluny una consonanza che si ripete nei tempi e negli uomini e arriva per il periodo che vogliamo considerare al suo culmine in Pietro il Venerabile.

Vogliamo ora accennare alcuni motivi di questo tipo tratti da un'analisi del suo epistolario. In un passo di una lettera a Pietro di Poitiers l'abate ricorda all'amico, narrandogli le faticose vicende del suo tentativo presso Guglielmo di Aquitania per farsi mediatore durante lo scisma, quasi per contrasto con i turbamenti dell'azione, le memorie del tempo passato in gioventù quando, nella lettura dei testi sacri e profani, volgevano le loro anime alla meditazione dei temi perenni della problematica cristiana, del peccato e del giudizio di Dio, dell'intervento divino nella storia (3).

(1) ODILONIS *Epitaphium Adelhaidis, Epistula ad Andream*. Si tratta forse dell'abate di S. Salvatore a Pavia, cui Odilone dedica la sua biografia.

(2) ODILONIS *Sermo VII. P. L.*, 142, 1010.

(3) PETRI *Epp.*, II, 22: « O quoties, clausis ianuis, nullo nobiscum admissis « mortalium, illo tantum teste qui de se cogitantibus aut conferentibus numquam

Sono i temi delle *Collationes* e dell'*Occupatio*, tradizione permanente della cultura e della meditazione monastica, ripresi qui con la malinconia accorata, eppur confidente, di Pietro il Venerabile che cerca nei suoi continui colloqui con gli uomini del suo tempo un terreno di prova per queste convinzioni e un motivo di speranza, almeno oltre la vita. Se questo è il fondamento generale da cui partono le riflessioni sulla storia, non mancano nelle lettere del Venerabile esemplificazioni più concrete su motivi diversi. Talvolta c'è un richiamo alla presenza di Cristo nell'eterno e nel tempo, come quando afferma che Cristo, presente in Dio fin dall'eternità nel disegno del sacramento (« scilicet cuiuslibet sacrae rei signum ») apparve nel tempo agli uomini, così come nel disegno di Dio sono presenti le virtù degli eletti ⁽¹⁾. Questa stessa maniera di applicare l'esegesi alla storia riappare nella lettera a Giovanni Comneno, in quella al patriarca di Costantinopoli, delle quali ci occuperemo ancora e, per rimanere in questo stesso gruppo, in quella rivolta ai monaci del Tabor, dove, mentre si esalta la comunità di spirito « in questi « tempi moderni » tra la nuova religione lontana e l'antico mondo di Cluny, si ricorda a quei monaci che la luce che investì Cristo durante la trasfigurazione, mentre provvide alla salvezza universale per tutti gli uomini, « vestros quoque dies et tempora « ista novissima praevидit » ⁽²⁾. Sta all'uomo realizzare quella volontà non con vuoti maneggi, ma con una profonda religiosità sorta dalla contemplazione dell'eterna luce.

Il richiamo all'esperienza scritturale per interpretare la realtà contemporanea si ritrova anche nella bellissima lettera

« deest, formidolosus sermo habitus est de cordis humani caecitate atque durtia, « de diversis peccatorum laqueis, de variis demonum insidiis, de abyssio iudiciorum Dei: quam terribilis sit in consiliis super filios hominum, quos quibus « vult, miseretur, et quos vult indurat et quod nescit homo utrum amore an « odio dignus sit, de incerta ac formidabili vocatione nostra, de dispensatione « salutis humanae per incarnationem filii Dei ac passionem facta, de tremendo « ultimi iudicii die, de incomprehensibili divini examinis severitate, qua in perpe- « tuum malos punit, de memorabili misericordia qua aeterna bonis praemia reddit».

(1) Ibid., III, 7. La lettera è uno dei fondamenti per l'equilibrata visione di Pietro sul problema mariologico.

(2) Ibid., II, 39-40, 44.

rivolta ai suoi monaci per esortarli alla vigilanza e alla fermezza nell'ora dura delle prove individuali e collettive: « Renovata « sunt priora saecula: et iam non legimus sed experimur. Vide- « tur angelum Domini manus extendisse super nostram Hie- « rusalem, sed omnipotentis Dei misericordia confido non ut « disperdat, sed ut corrigat eam ». C'è l'attesa sempre presente di avvenimenti tremendi, anche conclusivi, temperata per altro dall'abbandono fiducioso nella Provvidenza « Nihil sane in rebus « humanis casu fit: nullas mortes vel vitas hominum fortuna « comprehendit. Librantur omnia iusto pondere et licet abyssus « iudiciorum Dei nobis occulta sit non dubitamus tamen, quin per « omnia iusta sit »⁽¹⁾.

In questa visione, nella quale la fede nella Provvidenza e l'angoscia per le prove dell'esistenza, il desiderio di andare oltre il tempo e la necessità di intervenire a operare nel mondo cercano di trovare un equilibrio tra la libertà dell'uomo e l'intervento di Dio, c'è posto anche per una continua presa di posizione di fronte al confronto tra il vecchio e il nuovo, dove, a seconda dei momenti e degli argomenti, ci troviamo di fronte o a una nostalgia per il passato o al senso della continuità dei valori umani nel tempo o al tentativo di fare vivere vicini, senza contrasti, nella diversità dei compiti, i rappresentanti di coloro che sono fedeli alla tradizione e di coloro che sentono profondo il bisogno della novità.

In questi diversi atteggiamenti, sul terreno generale della interpretazione e su quello delle valutazioni pratiche, c'è il contrasto tra la necessità di affrontare la realtà e il desiderio di comprenderla dal di fuori trovando nello sforzo dell'intendimento, anche storiografico, un'evasione o un superamento delle difficoltà della vita. Naturalmente questo dilemma tra il vecchio e il nuovo, che implica sempre un riferimento alla storia, si fa più vivo quando appare il contrasto tra Cluny e Cîteaux. Così, ad esempio, nella lettera a s. Bernardo c'è tutto un contrappunto di esempi da cui, dai tempi di Agostino e di Ambrogio alle dispute dell'alto Medioevo sul ciclo pasquale e, nel mondo contemporaneo, ai contrasti coi Greci sull'Eucaristia, è possibile una mediazione

(1) Ibid., IV, 39.

nell'unità della fede tra usi diversi, antichi e nuovi ⁽¹⁾. È il senso dell'*auctoritas* che fa appello alla tradizione, eppure tende a conciliarsi con la *ratio* in diversi modi postulata dalle più vive esigenze del tempo di Pietro. Tuttavia in questo contrasto tra antichi e moderni c'è il riconoscimento non sempre espresso con chiarezza, ma tuttavia riaffiorante, del fatale successo dell'uomo e non a caso, a colmare il conflitto, si fa appello a un valore supremo dell'esperienza cristiana, la carità.

Curiosamente in questa stessa lettera, in cui è proposta una volta di più la disputa tra monaci bianchi e monaci neri, Pietro, rivolgendosi a Bernardo, gli dà conto della sua opera di traduzione del Corano. È come una difesa implicita di Cluny, che se di fronte al vigore e ai successi dell'ordine nuovo rivendica per sé la possibilità di mantener vivo l'uso della tradizione antica, afferma anche la sua capacità di intervenire con lo studio e con la cultura in una terra antica e nuova come la Spagna, per una opera di esegesi e di difesa che poteva aprire anche orizzonti insperati alla cultura e all'attività apostolica cristiana. Questa allusione offre a Pietro il modo di presentare un'escursione storiografica sull'espansione degli Arabi, dove accanto ai dati cronologici ⁽²⁾, che segnano già nella loro prospettiva un cenno di giudizio storico, si parla dell'avanzata araba « Romano langue-
« scente immo pene deficiente imperio permittente eo per quem
« reges regnant ». È ancora il richiamo all'intervento divino di là da tutte le vicende e da tutte le variazioni, ed è anche un invito ad accettare in tutto, accanto agli aspetti negativi, un elemento di fede e di positività.

Nei riguardi dei Normanni, nella serie di lettere rivolte a Ruggero II, di cui ci occuperemo ancora, si rivela anche un senso della storicità: Ruggero rappresenta qualche cosa di nuovo, e questa volta di positivo, che può offrire a Cluny con la sua forza e il suo ordine una possibilità di mantenere e di dare sicuro sviluppo alla sua vecchia tradizione.

(1) Ibid., IV, 17.

(2) « Temporibus imperatoris Heracli, paulo post tempora magni et primi
« Gregorii Romani pontificis », ibid.

Il richiamo ai precedenti di un passato recente, così come quello alle memorie di un'antichità illustre e remota nei riguardi di Bisanzio, serve sempre per inserire in una vicenda nota gli interessi lontani e vicini di Cluny. Un esempio ancora, come quello usato per i monaci del Tabor, di richiamo alla vicenda scritturale si ha nella lettera per la Crociata a proposito degli avvenimenti di Antiochia ⁽¹⁾. I cinquant'anni del regno di Gerusalemme sono messi in rapporto con gli eventi della vita di Cristo e con la storia della tradizione della croce minacciata ora di nuovo, come ai tempi di Cosroe.

Ma meditazioni sugli esempi scritturali, richiami a una tradizione classica e cristiana, riferimenti a una precisa realtà geografica e insieme appassionata utilizzazione della storia come atto di accusa contro le vicende della società presente, in quanto minaccia a Cluny, si trovano riunite, col calore di un interesse immediato per un mondo particolarmente caro, nella lettera a Eugenio III provocata da una questione di rapporti feudali col vescovo di Clermont ⁽²⁾. Si tratta dell'Alvernia, la terra originaria della famiglia di Pietro, che, parlando di quei popoli fin dai tempi di Cesare e delle loro vicende dal regno al feudo, dal feudo alla Chiesa e alle lotte per la difesa degli interessi degli istituti religiosi, implicitamente ricorda anche il suo passato e quello della sua gente, ecclesiastici e laici, delle due famiglie, quella monastica e quella naturale. Sul contenuto della lettera si potrà ritornare ancora, ma basta qui aver sottolineato come quando si riferisce a un mondo vicino ad interessi non solo generali e di governo, ma anche personali, Pietro, pur attraverso un metodo scolastico, vicino come poche volte alle regole del genere letterario stabilito per la storia, rivela una coscienza precisa e un giudizio netto sulla connessione del passato col presente.

Se nelle lettere, la storia, pur sempre presente all'educazione e alla coscienza di Pietro, ritorna in modo occasionale, l'opera

(1) Ibid., VI, 18.

(2) « Arveniorum olim, tam spacio terrarum quam multitudine popu-
 « lorum, teste Caesare; et quibusdam aliis historicis regnum iuxta regnorum
 « antiquorum quantitatem fuisse, multis, et si non omnibus, notum est », Ibid.,
 VI, 25.

che si avvicina di più alle esigenze tradizionali della storiografia, come genere letterario, è il *De Miraculis*. Fin dalle origini di Cluny, come del resto è uso costante nell'agiografia medievale, accanto alle biografie degli abati e dei santi ci sono state tramandate vicende di miracoli, che rappresentano come un legame continuo di eccezionali esperienze che collega i posteri con la vicenda umana degli eroi scomparsi. Quale che sia il significato da darsi nei diversi tempi della tradizione cluniacense al concetto di miracolo, per la stessa natura della ricerca di una continuità della manifestazione soprannaturale in una vicenda legata a tempi lontani, non ci si deve meravigliare che problemi storiografici, anche di natura metodologica, vengano proposti proprio nel vivo di questi racconti. Il miracolo è un esempio che si verifica nell'antichità e nei tempi recenti e deve parlare per edificare gli uomini. Così nel prologo al secondo libro della sua fortunata raccolta, che del resto fu forse il primo ad essere composto e che per gli argomenti trattati, come la vita del cardinale Matteo d'Albano, la vicenda di Mâcon e l'avventura di Ponzio, è più vicino al soggetto di una storia, anche nel senso moderno, Pietro esprime le sue esigenze e i suoi orientamenti in materia di storiografia⁽¹⁾. È una pagina densa, recentemente richiamata in maniera magistrale all'attenzione degli studiosi, e vale la pena soffermarci ancora su taluni punti che possono servire alla nostra indagine⁽²⁾.

(1) Sul *De Miraculis*, sulla sua tradizione manoscritta, sui problemi che comporta l'edizione critica da tempo in preparazione, vedi G. CONSTABLE, *Manuscripts of works of Peter the Venerable*, in *Petrus Venerabilis*, 1156-1956, *Studia Anselmiana*, 40, Roma, 1956, pp. 218-236. Per il cardinale d'Albano, monaco cluniacense, vedi, U. BERLIÈRE, *Le cardinal Mathieu d'Albano*, in *Revue Bénédictine*, XVIII, 1901, pp. 114-140, 280-303.

(2) J. LECLERCQ, *L'amour des lettres* cit., pp. 149-153. Non vorremmo certo trasformare Pietro nel difensore di una storiografia basata più sull'esperienza soggettiva di chi racconta che sullo sforzo di ricostruire nel tempo la realtà del passato. Molto probabilmente si tratta di un modo per giustificare una forma di disordine nell'esposizione e forse anche per permettere, come del resto è provato dalla tradizione di questo testo, l'inserzione di sempre nuove aggiunte al racconto primitivo. Resta tuttavia importante, a nostro avviso, che si racconti storia, in molti punti con efficace aderenza alla realtà, in un ordine diverso da quello tradizionale delle cronologie e delle storie universali.

All'inizio l'abate vuole rivendicare la cura da lui posta nella ricerca e nella verifica critica dei miracoli raccontati e insiste su un criterio di metodo su cui torna più volte in quest'opera: non importa tanto l'esattezza cronologica e il racconto in ordine di tempo, quanto la sostanziale verità delle cose raccontate, che può rimaner tale anche se l'ordine della narrazione non segue quello in cui si svolsero gli eventi, ma quello in cui l'autore venne a conoscenza di essi da testimoni degni di fede.

Per citare qualche testo su questa preoccupazione di metodo, che ha poi stretta attinenza col prologo, di cui stiamo occupandoci, potremmo riferirci, ad esempio, al capitolo IX del I libro: « *Audivi de talibus multa a multis, in quorum narratione nullum temporis ordinem servo, quia nec illum ex narrantium verbis aperte colligere potui, nec si potuissem servare curavi. Quæ namque utilitas est in huiusmodi re nosse, quid prius quidve posterius gestum sit, dum vere constet quid fuerit? Multo enim magis gesta temporum quam tempora gestorum inquirenda sunt* ». Queste affermazioni che hanno un loro valore, soprattutto se si confrontano con le confuse e complicate disquisizioni cronologiche care ai contemporanei da Ugo di S. Vittore a Riccardo di Poitiers, sono spesso ripetute in quest'opera da Pietro ⁽¹⁾. Ma l'essenziale è sempre questo che le testimonianze siano raccolte, criticate nella loro veridicità e soprattutto trasmesse. Così nel prologo al II libro, l'abate si lamenta che, mentre pagani e cristiani dei primi tempi si curarono di tramandare le vicende della loro età ai posteri, cosicché i contemporanei sono ben informati su quelle epoche lontane, manchi nella tradizione recente del mondo latino chi conservi e continui in modo appropriato quell'uso così utile. Ecco le parole di Pietro: « *Et cum antiquus mos fuerit non solum apud primos christianæ fidei patres sed etiam apud gentiles ut quæque memoria digna litteris traderent, isti nec christianorum nec paganorum studia imitantes, unversa suis temporibus accidentia quæ succedentibus non parum possent esse utilia, languentes animo perire permittunt* ». C'è

(1) *De Miraculis* cit., I, 9; II, 3 etc. Su Ugo di S. Vittore e anche su Riccardo di Poitiers si veda a questo proposito VON DEN BRINCKEN cit.

in questo discorso un pessimismo vivo, anche se non mai espresso a tinte fosche, come è caratteristico dell'atteggiamento di Pietro nei riguardi del presente, e c'è forse anche la nostalgia per un compito di storico per cui l'abate si sentiva disposto, ma che le circostanze non gli permettevano di svolgere.

In ogni caso, continua il ragionamento di Pietro, come si può lodare Dio nelle sue opere se non le conosciamo? « Quomodo in « memoria recedentium et succedentium temporum permanere « poterunt nisi scribantur et cum omnia sive bona sive mala, « quae vel volente vel permittente Deo in mundo fiunt ipsius « glorificationi et Ecclesiae edificationi inservire debeant, si ea « homines latuerunt, quomodo de his aut Deus glorificabitur aut « Ecclesia aedificabitur? ».

Sono i motivi permanenti della storiografia monastica e cluniacense, ma con un accento particolarmente portato non tanto sulle grandi questioni metafisiche e sulla parola di Dio, che si esprime nella Scrittura *historialiter*, quanto sulla glorificazione del Signore attraverso la costruzione della Chiesa, che rappresenta la vera essenza della vicenda storica. Ritourneremo più oltre sul concetto di Chiesa e di comunità cristiana, di rapporto di queste realtà con le strutture politiche dei regni e dell'impero, ma importa qui rilevare la presenza di questi problemi nel momento dell'enunciazione di un programma e di una speranza di lavoro. L'analisi sulla situazione presente della cultura continua con toni amari: « Ad tantum autem iam infructuosa « huius silentii segnitates pervenit ut quaecumque in Ecclesia Dei, « sive in regnis christianis a quadringentis vel quingentis ferme « annis facta sunt, universa pene nobis et omnibus ignota sunt ». L'accusa è ingiusta e non tiene conto dell'imponente produzione cronistica medievale, ma acquista per noi interesse, perché dimostra come l'esigenza storiografica di Pietro non fosse appagata nel terreno, pur così ricco di interessi e di aperture verso la storia, della sua Cluny e come a questa deficienza egli volesse ovviare raccomandando l'attuazione di nuove iniziative in armonia con gli scopi e i metodi del suo modo di vedere la storia.

È notevole il fatto che a queste esigenze tentò di rispondere, come poté, Riccardo di Poitiers, che nella prefazione al suo

Chronicon sembra voler riprendere i temi proposti dal suo abate ⁽¹⁾. Ma se l'opera storiografica del monaco cluniacense solo nella struttura esterna e per certi rispetti può venir incontro alle esigenze così vive qui espresse da Pietro, e in molte parti della sua opera, anche se occasionalmente, tradotte in realtà, stupisce di vedere come l'abate ignori lavori come quello di Glaber o quello contemporaneo di Orderico Vitale, che pur venivano incontro, in maniera diversa, eppur viva, alle sue richieste ⁽²⁾. Ma qui forse c'è uno dei limiti, che è anche una caratteristica dello spirito di Cluny: questi uomini nell'azione, nella preghiera, negli interessi di studio sono aperti verso tutto il mondo, ma la loro visione deve avere per centro Cluny ed essere legata alla struttura strettamente gerarchica della sua *societas*. Quello che resta al di fuori non viene preso in adeguata considerazione e in questo senso il silenzio di Pietro su Glaber e su Orderico, pur così vicini alla tradizione cluniacense, tanto da esser confusi, anche

(1) Da notare che un atteggiamento del genere in un'ostentata ignoranza di altre opere simili la si può ritrovare in RAOUL GLABER, *Hist. Eccl., Epistula ad Odilonem*: « Et cum in spatio fere ducentorum annorum nemo ista « appetens existit, idest post Bedam Britanniae presbyterum, seu Italiae Paulum, qui historialiter quippiam misisset scriptum: quoniam uterque historiam « propriae gentis, vel patriae condidit, dum videlicet constet, tam in orbe Romano quam in transmarinis seu barbaris provinciis perplura devenisse, quae « si memoriae commendarentur proficua nimium hominibus forent, atque ad « commodandum quibusque cautelae studium potissimum iuarent». Riccardo di Poitiers nella sua lettera dedicatoria a Pietro il Venerabile sembra rispondere in maniera quasi letterale alle esigenze di metodo del suo abate. Vedi il testo in *M.G.H. SS.*, XVI, pp. 76-77: « Licet stulticiam simulaveram scribens « puerilia, hoc est hystorias veterum replicando, compilando in unum, corrigendo, tamen praesenti temporum nihil utilius retractandum fore perpexerim, « presertim cum aut inopia aut inercia fere quae a quadringentis annis gesta « sunt oblivioni tradita esse non sit dubium, ideo mihi et si non omnia, summam « tamen quae scire potui usque ad tempora nostra posteritati previdens adnecti « placuit et quae sub eodem tempore diversis terrarum partibus gesta sunt, « quamvis saepe varia, sub una clausola rationi sunt posita».

(2) È anche questo uno dei motivi per non legare Glaber, ma soprattutto Orderico Vitale, alla tradizione strettamente cluniacense. Quest'ultimo poi in un passo della prefazione al VI libro polemizza fieramente contro i detrattori della sua opera e contro coloro che la ignorano. Può essere possibile annoverare anche Pietro tra coloro cui si riferisce il monaco di Saint Evroul.

in recenti ricerche, con essa, appare significativo. Probabilmente non si tratta neppure di un silenzio casuale, ma di una velata e intenzionale critica. Dopo aver detto infatti che le cose di mille o cinquecento anni prima erano notissime, mentre non si sapeva quasi nulla della realtà che andava da quei tempi remoti ai suoi giorni, l'abate così si esprime: «Inde est quod historiis antiquis ecclesiasticis gestis, libris multiplicibus, doctrinae patrum instructiones et exempla continentibus abundamus: eorum autem quae temporibus nostris contigerunt nescio si vel unum habemus». Forse in quest'espressione elittica e alquanto spregiativa c'è un giudizio di valore anche sulla produzione dei suoi contemporanei.

Quello che segue pare confermare quest'impressione, perché il richiamo alla tradizione di tempi lontani e di lingue ora non più conosciute, ma una volta patrimonio comune di dotti, sembra voglia accentuare l'esigenza di una singolare ampiezza di orizzonti e di metodo che avrebbero dovuto essere ovvie per gli interessi universali di Cluny e per la cultura di un'abbazia, che aveva nella sua biblioteca, accanto a Orosio e alla *Historia Tripartita*, accanto a Cassiodoro e ad Anastasio, le Verrine di Cicerone e Livio e che per i suoi contatti con l'Italia meridionale e con l'Oriente nutriva nostalgie per altri mondi e per altre esperienze ⁽¹⁾.

Siamo nell'età delle prime traduzioni aristoteliche, dei grandi incontri spirituali col mondo greco e con quello mussulmano e queste esigenze così autorevolmente affermate tradiscono la nostalgia di un'opera non realizzata che resta forse, ripetiamo, la segreta ambizione di Pietro ed esprime il suo rimpianto di non aver potuto tramandare ai posteri quei suoi colloqui e quelle

(1) «Scrutabantur priores illi rerum utilium diligentissime etiam apud remotas gentes et ignotas linguas si quid inde dignum et humanis commodis inserviens possint eruere. Unde Aegyptii Graecorum, Graeci Latinorum, Latini Graecorum et Haebreorum, sive aliarum gentium linguas et scientiam, studiose indagantes, invicem sibi quae necessaria cognoscebant variis scriptis diversisque translationibus communicabant; at e converso Latini nostri non solum nulla sed nec sibi proxima cognoscere vel aliis ea scripto vel verbo commendare dignantur», *De Mir.*, II, *prol.* Per la biblioteca di Cluny, ved. L. DELISLE, *Inventaire des mss. de la Bibliothèque Nationale - Fonds de Cluny*, Parigi, 1884, e A. WILMART, *Le couvent et la bibliothèque de Cluny vers le milieu du XI siècle*, in *Revue Mabillon*, 1921.

sue indagini sugli uomini del suo tempo che erano un modo per lui di sottrarsi all'azione e di superarla.

Il discorso termina con un richiamo alla propria energia e alle forze dategli da Dio « Si quid dignum vel utile invenire « potuerit ad Dei laudem vel profectum legentium modernis vel « posteris manifestet ».

In altri tempi Odone aveva affermato le responsabilità di chi non aveva la sensibilità per ascoltare la voce delle antiche memorie e si mostrava scettico sulla possibilità di ripetere nell'età presente le esperienze miracolose del passato ⁽¹⁾. Qui l'atteggiamento è rovesciato: è in colpa chi non accetta le testimonianze nuove, i segni di una continua presenza del soprannaturale che con intensa volontà, pur temperata da esigenze critiche, si veniva cercando in ogni manifestazione della realtà contemporanea. Non importa tanto il ricordo degli antichi, quanto servirsi del loro esempio per scrutare nel mondo di oggi, rinnovate e moltiplicate, le manifestazioni di una potenza celeste, che con interventi diretti o indiretti sottolinea e punteggia la trama degli avvenimenti per ricondurla alla continuità delle sue leggi. La *dispensatio* divina si manifesta sempre e rivela la sua pedagogia proponendo esempi utili agli uomini; i morti parlano anche ora e c'è un'unità dall'antica sinagoga, ai tempi della Rivelazione e alla Chiesa che si deve edificare ⁽²⁾.

L'accento al culto dei morti, alle loro apparizioni come testimoni di un castigo subito per quelle trasgressioni che più amaramente minacciano l'ordine spirituale e temporale desiderato a Cluny, richiama ancora un'affermazione delle esigenze della storiografia ⁽³⁾.

(1) Ved. sopra a n. 2 di p. 24. Confronta anche Odonis *Sermo de combustione Basilicae S. Martini*, 157, dove era stato detto che la chiesa primitiva aveva necessità dei miracoli, mentre nei tempi attuali piuttosto « opera « iustitiae quaerenda sunt ».

(2) *De Mir.*, I, 25; I, 14; I, 9.

(3) « Haec ad aedificationem fidei et morum scribens, quibusdam haereticis vel erroneis nostri temporis hominibus beneficia ecclesiastica mortuis « fidelibus posse prodesse vel negantibus vel dubitantibus ad arram veritatis « et ecclesiae doctrinae persuadere volui », *De Mir.*, I, 27.

Le minacce di un nuovo mondo, di nuove diffuse esigenze ben lontane dallo spirito tradizionale di Cluny, sono un incentivo per questa storiografia appassionata, che nelle prove dei miracoli contemporanei vuol vedere la risposta di Dio ai dubbi e agli interrogativi di chi vuol difendere una tradizione con una fede generosa sempre, ma talvolta ansiosa. Perciò quest'opera, che non è racconto ordinato, ma successione di quadri vissuti, è così viva e prende anche il lettore moderno, non solo come testimonianza di una società varia e non sempre amica a Cluny, ma come espressione letteraria. Anche quando non intervengono i demoni, le visioni, le voci di miracoli eucaristici, pur così profondamente calati in una realtà criticamente osservata, come nella biografia di Matteo d'Albano e nei cauti, amari accenni a Ponzio, c'è sempre un'apertura verso il soprannaturale e una speranza di una sanzione che appaghi la coscienza, là dove Pietro è decisivo attore degli avvenimenti⁽¹⁾. Ma anche qui, come per l'Alvernia nelle lettere, una pagina costruita secondo le regole, ricca di esperienza del presente e di penetrazione del passato è quella che si riferisce a Mâcon, la terra più vicina a Cluny, i cui signori, in una successione di alleanze e di lotte, di doni e di usurpazioni tanto diedero da fare ai monaci e ai loro abati. Di Cluny anche qui vien celebrata la grandezza universale nell'edificazione della Chiesa di Dio, ma un tono particolarmente vivo e preciso si assume proprio là dove si raccontano al vivo le vicende più vicine nate dagli incontri, dai logorii, dalle delusioni di ogni giorno⁽²⁾.

(1) Per Matteo d'Albano si veda BERLIÈRE cit.; per Ponzio, *De Mir.*, II, 13-14; H. WHITE, *Pontius of Cluny, the Curia Romana and the end of Gregorianism in Rome in Church History*, XXVII, 1958, pp. 195-229, acuta indagine che molto opportunamente collega la crisi di Cluny alle vicende del pontificato romano da Pasquale II a Onorio II, ma forse esagera nell'interpretare l'azione di Ponzio, dopo il suo ritorno, come un tentativo del monachesimo antico contro i nuovi fermenti che sarebbero rappresentati insieme da s. Bernardo, Pietro, Matteo di Albano. Per una diversa valutazione v. P. LAMMA, *Su alcuni temi di storiografia cluniacense, Spiritualità Cluniacense*, Todi 1960 (*Convegni del Centro di Studi sulla Spiritualità Medievale*, II) pp. 258-273.

(2) « Est autem Maticus . . . », *De Mir.*, II, I. Torneremo in seguito su questo passo.

III.

LA CULTURA.

Il problema dell'atteggiamento di Cluny verso la cultura è uno dei più discussi in questo momento e non vogliamo certo riprendere questo argomento nella sua complessità, ma ci limitiamo a qualche cenno sulle testimonianze che intorno al valore degli studi sacri e profani, alla lettura dei classici, all'attività scrittorica, al significato della tecnica si possono incontrare nelle fonti che abbiamo considerate ⁽¹⁾. Si tratta naturalmente dei passi in cui queste riflessioni appaiono in forma consapevole, perché è ovvio che tutte le manifestazioni letterarie del mondo cluniacense, per lo stile, per l'*humus* di tradizione dal quale si esprimono, per le differenze di personalità e di educazione dei singoli autori, per tutta la loro espressione letteraria, presuppongono un atteggiamento di fronte al problema della cultura e ne sono la conseguenza.

Già nella *Vita Odonis* dell'ex-canonico e monaco Giovanni è presente, secondo la tradizione agiografica, ma con dati precisi, l'interesse per la formazione culturale del santo abate, per le scuole frequentate, per le letture e gli studi fatti. Così, come si dice del padre che conosceva Giustiniano e le storie antiche accanto alle Scritture, si mettono in rilievo anche il suo studio a Parigi della « Dialettica a Deodato » e di Marziano Capella, mentre si ricorda che a Tours il santo non volle ridurre i *Moralia* di s. Gregorio e si adattò a questo lavoro, da cui uscì la *Épitome*

(1) Come chiaro orientamento indicativo sulla questione si veda la precisa messa a punto di J. LECLERCQ, *Cluny fut-il ennemi de la culture? Rev. Mabillon* (47) 1957, pp. 172-182.

de *Moralia*, solo in seguito alla visione e all'ammonimento del santo papa ⁽¹⁾.

Cenni sugli studi e sulle scuole episcopali frequentate dagli abati si trovano anche nelle *Vite* di Maiolo e di Odilone, così come sull'importanza delle scuole abbaziali insiste Pietro il Venerabile nella lettera a Eugenio III per Abelardo, che sarà chiamato, allontanatosi dai tumulti della *cathedra mundi* a portare il tesoro della sua scienza e della sua esperienza ai monaci di Cluny. Innumerevoli sono i passi in cui Pietro il Venerabile esalta la lettura meditata e le conversazioni di cultura con gli amici. Basterà ricordare l'elogio di Eloisa e del suo eccezionale amore per gli studi, che la innalza su tutte le donne e al di sopra di molti dotti del suo tempo ⁽²⁾.

Alla radice di ogni valutazione sugli studi e sui mezzi per formarsi alla disciplina di cultura sta il problema sempre dibattuto nel Medioevo, e anche nel mondo monastico, dei rapporti tra la cultura pagana e quella cristiana. Non occorre qui richiamare i momenti di questa interna dialettica dai primi secoli della Patristica fino a Cassiodoro e in seguito attraverso innumerevoli prese di posizione in diversissimi ambienti. Per quello che riguarda Cluny, se non ci sono tramandati gli *accessus ad auctores* con una specifica valutazione dei diversi classici, abbiamo tuttavia i cataloghi della biblioteca ad attestare la presenza degli antichi nella vita anche spirituale di quei monaci, se è vero che ai tempi di Odilone Tito Livio veniva dato come testo da meditare durante la Quaresima ⁽³⁾. È comunque un atteggiamento sempre bivalente, in cui a un apprezzamento del valore positivo degli *auctores* si accompagna la diffidenza per i pericoli cui un amore eccessivo e disordinato per i classici poteva portare. Così possono coesistere

(1) Per gli studi compiuti da Odone, v. l'interpretazione non sempre soddisfacente in HESSEL cit.

(2) Per le scuole abbaziali e per l'opera in esse prestata da Abelardo, ved. PETRI, *Epp.*, I, 9; IV, 4; per Eloisa, ibid. I, 21. Sulla cultura in genere si veda il cap. XIV del libro di J. LECLERCQ, *Pierre le vénérable, Saint Wandrille*, 1946.

(3) P. LEHMANN, *The benedictine Order and the Transmission of the Literature of the ancient Rome in the Middle Age*, in *Downside Review*, 1953. Sulla fortuna di Livio a Cluny si veda ancora una volta A. WILMART, *Le couvent*, ... cit.

valutazioni in fondo negative, come quella espressa nell'immagine ripetuta non una volta sola che paragona le opere di Virgilio a un vaso prezioso di fuori e colmo di serpenti e di rettili dentro, con le innumerevoli attestazioni di imitazione, non solo di Virgilio, ma di Cicerone, di Orazio, di Sallustio, che si trovano nei passi dei nostri autori ⁽¹⁾. Ma quello che importa stabilire qui è che come già nell'*Occupatio* di Odone, alle origini della vita cluniacense, c'è una lucida presa di posizione sull'importanza delle arti liberali nella storia umana e sul servizio che gli antichi possono rendere anche ai cristiani. Nel III libro del poema Odone, dopo aver cantato le conseguenze del peccato di Adamo, le vicende di Caino, del diluvio, della torre di Babele, di Sodoma e Gomorra, quasi per attestare una sia pur attenuata capacità dell'uomo di conoscere il vero e di avvicinarsi al bene, parla delle arti liberali, dei loro vantaggi e dei pericoli che possono presentare per l'umanità ⁽²⁾.

Traspare infatti una forma di apprezzamento per gli sforzi dell'umanità caduta per risollevarsi attraverso gli studi, anche se poi questi tentativi non possono portare a un risultato positivo, perché mancano della luce della vera, eterna *sophia* e possono anche nascondere più gravi pericoli per la superbia e le illusioni facilmente generate nei retori e nei sofisti. Ma tuttavia questo loro lavoro non è inutile perché:

« Plurima repperiunt tales et plurima fingunt
« quae prosunt studiis horum quos gratia legit ».

(1) IOHANNIS *Vita Odonis*, I, 12; HILDEBERTI *Vita Hugonis*, 423. Sulla cultura classica di Pietro il Venerabile una testimonianza quasi commovente nella consapevolezza della propria inferiorità stilistica la offre RICCARDO DI PORTIERS, *Epistula ad Petrum*: « Unde tu, pater, qui epistulari stylo pene Tullium « imitaris et in ratiocinando, dum scripturas edisseris te alterum Tertullianum « emergis, paupertatem vene nostre, queso, non dedigneris aspicere, et mala « sonancia verba gratuita bonitate rescies et suppleas imperfecta » (BERGER cit., 121-122); ODONIS *Occupatio*, III, vv. 1126-1133.

(2) « Porro licet pauci laudum vel amore citati / Vel celeri ingenio, qui non « ignavia totum / Merserat, exciti quasi per criptam gradientes / Esuper infusis « callem sectando lucernis / Disquirunt quiddam meliuscule moribus actum / « Quod mentes acuatur, quod et expergescere cogat / Quae sunt liberales dictae, « rimentur et artes ».

È come – continua Odone – in una pittura guasta dal tempo, che pur tuttavia rivela ancora la tecnica e la capacità del suo artefice. L'umanità corrotta non ha perso tutte le facoltà che Dio le aveva date e dei servizi di questa cultura può valersi anche l'umanità redenta:

« Si tamen haud nimio non hoc utaris amore
 « nam plerisque nocet, sui quos lectamina mulcet
 « nause dogma quibus fit, una poetria pastus ».

Era la tentazione contro cui si doveva continuamente combattere, ma tuttavia in Odone prevale il compiacimento per la sapienza dei dotti antichi che poteva essere utilizzata dalle generazioni cristiane. Come Dio fa piovere sul giusto e sull'ingiusto, anche se pochi grani di verità si potevano trovare dopo la mietitura, le ariste li proteggevano dal pericolo di essere divorati dagli uccelli cosicché:

« Sic reprimendo bonos securat pressura malorum
 « absque labore quidem qui fors aliquando tumerent
 « quod sapit ergo sophus vel quod uesanit iniquus
 « militat utiliter hiis qui sapiunt sapienter ».

Abbiamo insistito su questa posizione di Odone, che del resto ritorna su questo tema più di una volta nell'*Occupatio*, perché queste idee così fortemente affermate alle origini e più volte riprese in seguito, ci pare possano portare un contributo alla questione dell'atteggiamento di Cluny nei riguardi dell'antica cultura e del suo insegnamento.

Del resto su un piano estremamente più ricco e più consapevole questo contrasto si ripete in Pietro il Venerabile, mentre già era stato espresso in altra forma da Odone nella *Vita Geraldi*, dove se da un lato si esalta l'eroico signore perché aveva studiato solo il *Salterio* e si dice di lui che da bambino era stato avviato alla vita ecclesiastica quando era ammalato, si trova modo poi di mettere in rilievo il significato della sua cultura quasi in contrasto con la sua qualità di cavaliere. La conoscenza delle lingue, che è sempre un fatto di cultura, viene lodata a proposito di Lorenzo di Amalfi, che sapeva il greco ed appare addirittura

ostentata numerose volte nell'*Occupatio*⁽¹⁾. È l'inizio di una tradizione che trovò il suo coronamento nella traduzione del Corano di Pietro il Venerabile, il quale volle dare a questa sua opera il significato di un lavoro condotto in conformità ai precetti della regola.

Se lavoro è la traduzione, in maniera più precisa viene intesa come tale l'attività scrittoria dei monaci, sempre considerata un'arte meritoria, così da essere esaltata nell'agiografia. Moltissimi sono gli esempi della grande importanza che veniva data ai libri non solo liturgici, tanto che per salvarli spesso interviene il soprannaturale con dei miracoli messi in grande rilievo. Nella corrispondenza di Pietro sono numerosi i passi in cui si accenna alla preparazione della pergamena, alla scrittura dei codici, allo scambio e al prestito, anche tra ordini diversi, dei manoscritti di opere antiche e moderne⁽²⁾.

Talvolta si accenna anche all'importanza della tecnica e degli strumenti di lavoro o degli arredi domestici. Così, ad esempio, sono numerosi i miracoli per salvare le lampade e i mezzi d'illuminazione dalle insidie del caso o del demonio, oppure si fa intervenire il soprannaturale per impedire la distruzione di vasi artistici provenienti dall'Oriente lontano. In un episodio famoso del *De Miraculis*, ripreso con più aderente descrizione della realtà da un'antica tradizione agiografica, Pietro ci fa assistere alle scene di lavoro di una miniera di ferro e mostra di sentirsi pienamente consapevole dell'importanza di quella tecnica. Ciò non impedisce che sia nella *Vita Hugonis*, sia nel *De Contemptu Mundi* di Bernardo di Morval i meccanici siano paragonati ai negromanti⁽³⁾.

La storia, per la tradizione di Cluny, legata com'è a un'interpretazione metafisica, vista nelle forme della cultura del tempo,

(1) *Vita Geraldi*, I, 1, 4; IOTSALDI *Vita Odilonis*, I, 14. Sul significato peraltro e sulla storia dell'espressione *utriusque linguae peritus*, ved. M. COÉNS, 'Utriusque linguae peritus'...», in *An. Boll.*, LXXVI, 1958, pp. 131-141.

(2) PETRI *Ep.*, IV, 38, VI, 23; *De Mir.*, I, 18. Va da sé che queste allusioni sono topiche nella produzione monastica greca e latina. È importante tuttavia riconoscere questo filone anche all'interno della tradizione cluniacense.

(3) ODILONIS *Vita Maioli*, 287; IOTSALDI *Vita Odilonis*, II, 18 etc. HILDEBERTI *Vita Hugonis*, 322; BERNARDI MOREVALENSIS *De contemptu mundi*, II, vv. 224-226. *De Mir.*, II, 3.

si manifesta però sempre come un incontro con la realtà, e questo tanto più quanto meno noi ci troviamo davanti a manifestazioni rigidamente e consapevolmente inquadrabili in quello che per i medievali era il genere letterario della storiografia. Ecco perché più di una volta, in una maniera che supera il *topos* abituale, s'invoca a testimoniare la verità di quello che si racconta una diretta esperienza di vita. Per citare solo qualche esempio basterà rifarsi alla *Vita Odonis*, nella quale il monaco Giovanni, superando gli schemi del genere, al quale pur intende di rimanere fedele, ci dà nei dialoghi frequenti, nel continuo richiamo ai ricordi personali tutto il calore della sua vicinanza con il grande abate. Ma anche Odone stesso quando riferisce gli esempi così carichi di vita delle *Collationes* richiama esperienze personali, che sono mirabilmente vive anche in quel singolarissimo documento che è la *Vita Geraldi*. Del resto, che cosa è la stessa *Vita Adelhaidis* di Odilone se non spesso il ricordo e l'apologia, fin a diventare talvolta un libello politico, degli incontri dell'abate con la principessa burgunda, prima regina d'Italia e poi imperatrice? Tutto l'epistolario di Pietro non è che un ricordo di vita, ma il richiamo all'esperienza come fonte è continuo nell'opera di lui che vuol essere storiografica, nel senso cui abbiamo già accennato, il *De Miraculis*. Non so se sempre l'abate fosse convinto della eccezionalità dei prodigi che narra per edificare i fedeli e per giustificare la sua visione del mondo; certo è che quando può invocare un'esperienza diretta, l'interrogazione di un testimone, il ricordo di una visita fatta ai luoghi dove i prodigi si sono avverati, egli si sente confortato, anche perché la sua opera di difesa e di restaurazione trovava in queste verifiche una conferma ⁽¹⁾.

(1) IOHANNIS *Vita Odonis*, *passim*; *Coll.*, III, 34; PETRI DAMIANI *Vita Odilonis*, 29; *De Mir.*, I, 24, 26, ma in maniera ancora più espressiva, *ibid.*, II, 3: «Tunc enim nulla temporum quae forte videri posset confusione vel permixtione turbari poterunt quando me non temporum seriem, sed rerum quolibet tempore gestarum veritatem observare cognoverint. Servassem tamen tempora ipsa cum rebus gestis si eo ordine, utcumque, a relatoribus accepissem. Sed quia quandoque quae prius facta fuerant ultima didici, quae posterius acta in primis accepi, necessitas mihi facta est non eo tempore quo res gestae sunt, sed eo tempore scribere quo relatae sunt».

IV.

L'IDEALE DI RIFORMA.

Il vero incentivo a parlare, a raccontare, a meditare sul passato e sul presente vien dato ai monaci dal loro ideale religioso, non solo generico, ma più specificatamente monastico e ancora più strettamente cluniacense. È un ideale di riforma, di perfezione che va dalle manifestazioni più alte e ispiratrici di tutta un'esistenza individuale e sociale alle più minute regole in cui questo slancio tende a incarnarsi. La storia degli uomini, dei paesi e delle cose finisce sempre per servire di dimostrazione della grandezza di questo ideale e di incitamento a realizzarlo. Le forme e i modi sono diversi secondo il tempo e secondo le personalità; basta pensare, per citare solo un esempio, alla differenza profonda tra l'ansia di novità e l'orgogliosa e severa consapevolezza di realizzarla, quale appare in Odone e la continua, sofferta, e pur calda, difesa di una tradizione generosamente portata avanti per tutta la vita da Pietro il Venerabile. Alla radice di ogni attività di riforma, dopo gli inizi che presto vengono trasfigurati in forma di leggenda, sta la consapevolezza della eccezionale forza e potenza materiale e spirituale dell'abbazia e delle formazioni che da lei dipendono. È un motivo che ritorna spesso, ma che trova una delle sue più vigorose manifestazioni in un passo del *De Miraculis*, che sembra riprendere e riassumere molte simili esaltazioni presenti non solo nella stretta tradizione di Cluny, ma diffuse in diversi modi e con diverse amplificazioni in vaste zone del mondo medievale ⁽¹⁾.

(1) *De Mir.*, I, 9: « Est autem cluniacense monasterium religione, disciplina, severitate, fratrum numerositate, omnique monastici ordinis observatione, toto pene orbe notissimum, singulare ac commune peccatorum refugium » per quod multa inferis damna illata et regnis celestibus quam plurima lucra

L'ordo monastico e la regola benedettina adattata ed interpretata dalla tradizione di Cluny, hanno lo scopo di allargare quanto più possibile quest'osservanza per la salvezza degli uomini, laici ed ecclesiastici, attraverso la continua lode di Dio: « Hinc effusa spiritualium virtutum nardo impleta est tota « mundi domus ex odore unguenti, dum religionis monasticae « fervor, qui illo tempore pene refriguerat, illorum virorum (i pri- « mi abati, da Bernone a Odilone) exemplo studioque recaluit. « Gallia, Germania, transmarina quoque Britannia, hoc testatur, « Hispania, Italia, totaque Europa fatetur, plena monasteriis « ab eis aut noviter fundatis aut ab antiquo senio reparatis. Ibi « monachorum collegia in morem celestium agminum per ordines « suos Deo assistentia cum aliis sanctarum virtutum exercitiis, « divinis laudibus die nocteque ita insistunt ut de eis quoque a « propheta dictum possit intelligi: beati qui habitant in domo « tua, Domine, in saecula saeculorum laudabunt te. Sed quid « aliquas mundi partes numero dum de nostro ultimo Occi- « dente usque ad ipsum Orientem fama haec pervenerit nec « aliquem christiani orbis angulum latuerit? » ⁽¹⁾.

In questo passo si rivela l'ideale comune a tutte le formazioni monastiche, ma c'è in più la nota caratteristica di Cluny: la pietà liturgica e l'espansione in tutte le terre dell'orbe cristiano. Non staremo qui a ripetere i mezzi e le caratteristiche della riforma cluniacense, perché sono troppo noti e andremmo al di là dei limiti della presente ricerca. Ci basta segnalare alcune manifestazioni dello spirito con cui questa riforma viene affrontata in alcuni momenti caratteristici. Nelle *Collationes* Odone si leva contro i cattivi monaci che vogliono impedire ai buoni di cercare nuove regole severe e afferma che per questa forza di riforma è concesso anche disobbedire ai cattivi prelati che permettono e tollerano infrazioni gravi alla regola, come la proprietà individuale ⁽²⁾.

« collata sunt ». Tipici, per l'Italia, gli elogi di Cluny nel monastero di Cava, i cui legami con l'abbazia borgognona sono notissimi: vedi *Vitae Quattuor priorum abatum Cavensium Alferi, Petri, Leonis et Constabilis*, R.I.S., n. s., VI, 5, ed. L. MATTEI CERASOLI.

(1) *De Mir.*, I, 9.

(2) *Coll.*, II, 12; II, 36.

Se c'è questa coscienza di riforma che si manifesta anche nella vita dei primi abati come orgogliosa descrizione dei monasteri che in regioni sempre più lontane seguono l'esempio di Cluny e si sottopongono alla diretta o indiretta influenza della sua regola e della sua amministrazione, Pietro il Venerabile, che pure più di una volta ha cercato di restaurare alcuni severi costumi e di riportare la vita monastica all'intensità che si riteneva propria dei primi tempi, ha spesso in bocca l'ammonizione a modificarsi per non rimanere travolti dall'opera di innovatori delle altre forze religiose, soprattutto quelle dei Cistercensi, che si venivano affermando sempre di più ⁽¹⁾.

Altrove egli dice che la Chiesa, anche quella dei suoi tempi, ha bisogno di unguento per sanare le ferite, non di cauterio per bruciarle. Se è vero che fin dall'origine nella vita di Odone, di Maiolo, e di Odilone, contro gli eccessi dell'asceti si vanta la *discretio* come nota essenziale della spiritualità benedettina, questa è veramente la nota dominante in tutta l'opera di Pietro il Venerabile, che di essa si fa difensore di fronte all'intransigenza di Bernardo di Chiaravalle. Per quello che riguarda più strettamente il nostro tema, nell'atteggiamento di valutazione dei precedenti a cui ogni sforzo d'innovazione si richiama, nelle vite e nei miracoli, nelle *consuetudines* e negli altri testi di cultura monastica c'è sempre un richiamo alla antica tradizione orientale, da Basilio a Pacomio, ai padri della storia Lausiaca, ma soprattutto alla regola di Benedetto, al suo interprete Gregorio Magno e alla riforma di Benedetto d'Aniane. Valga un esempio per tutti, quello del monaco Giovanni, che nella vita di Odone, si richiama, con una strana forma di traduzione in greco, dovuta alla sua cultura romana, al grande esempio di *Eutychus* e di Ludovico, *magnus imperator*, che ne favorì l'attività, con un evidente accenno alla riforma monastica dell'827 ⁽²⁾.

(1) Per le riforme di Pietro il Venerabile, ved. J. LECLERCQ, *Pierre* cit.; pp. 137, 161; D. KNOWLES, *The reforming Decrees of Peter the Venerable*, in *Peter the Venerable* cit.; PETRI *Epp.*, II, 2; VI, 13.

(2) IOHANNIS *Vita Od.*, I, 9. In realtà Benedetto si chiamava Witiza e la forma Eutichio potrebbe essere una trasposizione colta dal nome di origine, forse, visigotica; ved. R. GRAHAM, *English Ecclesiastical Studies*, Londra 1929, p. 2.

Di quello che riguarda il problema giuridico dell'esenzone, della *commendatio Sancti Petri*, dei rapporti con i poteri imperiale, regio e dei signori feudali ci occupremo ancora. Non vogliamo tacere però qui un cenno sintetico nella *Vita Maioli* del monaco Siro, che ha in parte l'aria di essere ispirata ai testi famosi delle origini cluniacensi. È la dichiarazione con cui Aimardo, vinte le riluttanze del giovane monaco, già approvato dagli altri confratelli, dal clero e dal popolo delle città e delle campagne, nobili e plebei, così proclama l'elezione ad abate di Maiolo, che egli stesso aveva designato: « Et sicut Cluniacense « monasterium Deo auctore, a Willelmo duce fundatum, nomine « principis Apostolorum sacratum, regalibus praeceptis confirma- « tum a reverendis quoque abatibus ordinatum constat, ita cum « omnibus abbatibus, locis et cellis ubicumque eorum vel nostro « tempore acquisitis, praedicto fratri ordinandum tradimus, atque « tam ad ordinem servandum secundum beatum Benedictum et « instituta patrum nostrorum, quam ad res disponendas sub omni « integritate propitia divinitate, vinculis oboedientiae adstringi- « mus et abatem unanimiter proclamamus »⁽¹⁾. Il passo ci sembra significativo per l'accostamento di motivi spirituali e giuridici, ideali e pratici e per la presenza di una vigorosa consapevolezza delle tradizioni storiche cui si ispira tutta la vita cluniacense.

Prima di passare a trattare partitamente di alcuni aspetti, più facilmente esprimibili attraverso racconti e valutazioni storiche di fatti, dell'atteggiamento di Cluny di fronte ai laici e ai chierici, vorremmo dare un cenno dell'importanza come ideale e come fatto pratico del culto dei morti nella tradizione cluniacense. Sia che la festa liturgica della commemorazione dei defunti si debba far risalire ad Odilone, sia che, come recentemente è stato affermato, questo culto fosse preesistente all'azione dell'abate, resta sempre il fatto che le preghiere e i servizi liturgici per i morti laici ed ecclesiastici rappresentano fin dalle origini uno dei cardini della vita spirituale ed economica di Cluny⁽²⁾. Già

(1) ODILONIS *Vita Maiol.*, II, 2.

(2) Ved. W. IORDEN, *Das cluniazensische Totengedächtniswesen*, Münster, 1930; G. SCHREIBER cit., pp. 122, 176, 179 ecc.

nella *Vita Odilonis* di Iotsaldo e in quella di Pier Damiani si ricorda la carità dell'abate verso i morti, che seppellisce avvolti nella sua tunica; ma ancor più caratteristico nella stessa *Vita* è l'episodio del pellegrino che tornando da Gerusalemme, colpito da una tempesta nel mare « che dalla Sicilia va a Tessalonica » si ferma in un'isola e incontra un eremita che gli domanda di dove sia. Quando viene a sapere che era originario dell'Aquitania e conosceva Odilone e Cluny, il solitario gli risponde di aver già sentito quel nome in bocca di demoni che da un antro misterioso vicino si lamentavano di veder sottratti al loro dominio, in seguito alle preghiere dell'abate e dei monaci, molti peccatori ⁽¹⁾. A parte l'interesse per la vicenda che in bocca al discepolo di san Romualdo collega Cluny con l'eremitismo orientale, è notevole questo episodio, destinato a essere riportato moltissime volte dai cronisti medievali, per attestare non solo la fama dell'abbazia, ma anche la potenza della preghiera per i defunti e la risonanza che ebbe ovunque la festa del 2 novembre, diffusa certamente, se non istituita, da Cluny.

Questo culto è all'origine di molte donazioni fatte all'abbazia per la salvezza dell'anima da laici, anche potenti, che desideravano essere iscritti nei rotuli obituari della comunità e che spesso per assicurarsi i benefici della preghiera desideravano morire rivestendo l'abito monastico ⁽²⁾. Ai tempi di Pietro il Venerabile la forza di questa tradizione viene attenuandosi con la trasformazione di molti aspetti della società contemporanea e l'abate, che con accenti di grande commozione ricorda la morte della madre e le onoranze rese alla defunta a Marcigny, priorato femminile di grande fama fondato ai tempi di Ugo I e che Pietro stesso definisce « sepolcro vivo di monache e tomba di care « anime morte », è costretto a porsi, come uno dei compiti da perseguirsi col *De Miraculis*, la difesa dagli eretici ed innovatori del culto dei morti ⁽³⁾. Ma a questa giustificazione noi dobbiamo molte delle visioni che con maggiore vivacità stilistica ripren-

(1) IOTSALDI *Vita Odil.*, II, 14; PIER DAMIANI, *Vita Odil.*, 4, 18.

(2) SCHREIBER cit., p. 101, ecc.

(3) PETRI *Epp.*, II, 17; IV, 13; *De Mir.*, I, 27, ved. sopra n. 3 di p. 40.

dono un'antica tradizione nelle biografie cluniacensi e ci presentano vivissimi, nella luce irreali dell'apparizione, uomini e donne di tutte le classi e di tutte le condizioni, che vengono a chiedere con la preghiera rimedio alle colpe commesse contro l'ordine spirituale e materiale, di cui i monaci di Cluny erano i propagatori e difensori ⁽¹⁾.

(1) È chiaro che con le note sopra raccolte non si esaurisce l'argomento dell'importanza effettiva della riforma di Cluny nella vita monastica e nella storia della Chiesa. Solo ricordando l'esaltazione delle virtù e della fama largamente godute dal monastero, soprattutto per l'esemplare interpretazione della regola, l'orgoglio per i legami con San Pietro, e per i privilegi dei grandi e infine il culto e la memoria dei morti, si è inteso richiamare le espressioni di una consapevolezza, generica in questa forma, ma non per questo meno viva ed efficace, dell'ideale di riforma, così come si manifesta nei racconti che possono richiamare un intento di valutazione storiografica.

V.

MONACI, CHIERICI E LAICI.

Poiché i monaci debbono vivere a contatto con la realtà che li circonda, sempre nella luce del loro ideale di riforma gettiamo uno sguardo ai rapporti con i chierici e con i laici, intesi come *ordines* della Chiesa medievale. Vedremo poi la coscienza che Cluny ha della sua singolare posizione nell'ordine spirituale e temporale del mondo contemporaneo e i rapporti con l'impero e i regni, con la gerarchia della Chiesa, con il feudalesimo e con le classi sociali nei diversi tempi della sua storia. Qui cerchiamo di accennare come nelle fonti che abbiamo considerate appaiono le relazioni con i chierici, con gli altri ordini monastici e con i laici.

Già nella *Vita Odonis* Giovanni, che insiste molto sulla sua qualità di canonico passato al monachesimo, ha un brano in cui esprime tutta la difficoltà delle relazioni tra l'autorità episcopale e quella abbaziale, dove sembrerebbe che il primato venisse dato al volere dell'abate sopra quello del vescovo, che poi avrebbe addirittura ordinato Odone a sua insaputa⁽¹⁾. Il problema della chiericatura dei monaci e della loro consacrazione al sacerdozio è certamente molto importante nel mondo medievale e non è nostra intenzione di trattarlo qui⁽²⁾. Comunque è sicuro che nei primi testi della tradizione cluniacense un senso di disagio, non tanto per i rapporti dei monaci con la gerarchia e con il clero, quanto appunto per la possibilità di dissensi che si veniva

(1) IOHANNIS *Vita Odonis*, I, 37.

(2) Vedi, tra l'altro P. HOFMEISTER, *Mönchtum und Seelsorge bis zum 13 Jahrhundert*, in *Studien und Mitteilungen zur Geschichte des benediktiner Ordens*, LXV (1953-54), pp. 209-273; J. LECLERCQ, e R. FOREVILLE, *Un débat sur le sacerdoce des moines au XII^e siècle - Studia Anselmiana*, XLI (1957), pp. 8-118.

a presentare quando nella stessa persona si trovavano riunite le qualità di monaco e di sacerdote, è più avvertibile che in tempi più recenti, quando questa doppia consacrazione è divenuta quasi abituale. D'altra parte non bisogna mai dimenticare che i testi a cui attingiamo hanno un carattere narrativo e non sistematico e, in ogni caso, anche quando ci siamo soffermati su composizioni non ispirate all'intenzione di raccontare, abbiamo sempre scelto episodi da cui appare la volontà di descrivere un momento della realtà e delle azioni degli uomini. Per questo il giudizio e gli atteggiamenti che si possono cogliere da questi passi sono spesso determinati dall'occasione del racconto e sarebbe un errore volere costruire intorno ad essi una compiuta sistemazione teorica. Tuttavia, anche tenuto conto di questa necessaria cautela, si possono cogliere orientamenti prevalenti. Del resto la difficoltà di conciliare la qualità di monaco con quella di ecclesiastico, che abbiamo vista espressa nella vita di Giovanni, è ricordata anche, sia pure per accenno da Odone, quando sottolinea il fatto che il grande Gregorio era stato strappato alla sua disciplina monacale contro la sua volontà dall'imperatore Maurizio che lo aveva fatto ordinare⁽¹⁾. Nella *Vita Maioli* di Siro si insiste sopra la presenza dei chierici e sulla loro influenza su Maiolo perché accettasse la designazione di Aimardo. D'altra parte nella stessa *Vita* si sottolinea il rifiuto da parte dell'abate del vescovado di Besançon⁽²⁾. Nella *Vita Maioli* di Odilone il problema è ripreso e si ricorda come, se Odone era stato canonico e chierico, così Maiolo da arcidiacono di Lione, a Cluny; « deposito ecclesiastice dignitatis officio, spreto mundanae nobilitatis supercilio, relicto saeculari et amicorum et parentum consortio, ut libere posset servire vel regi Christo, tum se subdidit celesti magisterio ». Quando poi venne designato abate da Aimardo, dopo le sue resistenze, viene detto che: « Postremo a fratribus eligitur, a populo acclamatur, a pontificibus benedicitur »⁽³⁾.

(1) *Coll.*, III, 6.

(2) SYRI *Vita Maioli*, II, I, 13.

(3) ODILONIS *Vita Maioli*, 284.

Siamo ai tempi in cui i monaci spesso lottavano contro l'ingerenza dei vescovi e del clero secolare nelle loro abbazie e per resistere ad essi si appoggiavano alla *commendatio Sancti Petri*. Eppure anche al sommo della gerarchia ecclesiastica, sotto un certo aspetto e in questo momento, i cluniacensi guardano con diffidenza, cosicché Maiolo preferisce rimanere a capo dei suoi monaci piuttosto che accettare la tiara pontificia. Non vogliamo qui entrare nella questione se la notizia riportata da Siro sia storicamente esatta ⁽¹⁾; ci interessa ricordare la ragione secondo cui l'abate di Cluny avrebbe rifiutato di fronte a Ottone e ad Adelaide di succedere al papa: « Ea – inquit – mihi abesse
« cognosco quae viro conveniunt apostolico: nec videor idoneus
« ferre quo possim tantae magnitudinis pondus nec decet quem-
« quam hanc praesumere sarcinam cuius non potest vitare rui-
« nam. Postremo ego et Romani, sicut divertimur regionibus,
« ita minime convenimus moribus et si ipsos morigerabor mona-
« stica professione privabor; ideoque alium vos acquirite quia
« indubitanter potestis scire me ad culmen apostolicum hac in
« vita non accessurum, gregemque mihi commissum numquam
« dimissurum ». In sostanza la fedeltà alla professione monastica è considerata superiore al supremo governo della Chiesa ⁽²⁾.

Ai tempi di Pietro il Venerabile il problema della conciliabilità nella perfezione dei due uffici di monaco e di chierico non si pone più; la questione è un'altra e riguarda la concorrenza tra i monaci e i chierici, regolari e no, e talvolta l'amara constatazione di una comune decadenza morale che travaglia la Chiesa. Così, ad esempio, in occasione di una lite dei monaci di Aniane

(1) Ved. SACKUR cit., I, 293.

(2) SYRI *Vita Maioli*, III, 3. Una punta antiromana è sempre presente in Raoul Glaber, non solo per quello che riguarda l'aristocrazia e la vita sociale dell'Urbe (I, 14) ma anche nella questione dei rapporti tra la Chiesa di Roma e le chiese (II, 4). Il tono, per così dire episcopalista, di questo accenno e di altri simili vale a distinguere, a nostro avviso, l'autore dell'*Historia* dalla tradizione strettamente cluniacense. Forse certe asserzioni su un'ostilità di Cluny verso il mondo romano, come, ad esempio, quella di F. SCHNEIDER, *Rom und Romgedanke im Mittelalter*, Berlino, 1926, sono dovute a una troppo affrettata identificazione della temperie spirituale di Raoul Glaber con quella di Cluny.

contro il vescovo di Beziers, egli si rivolge al cardinale Almerico per deplorare questa discordia intestina della Chiesa: « In « partibus nostris, quod vos ex parte nosse existimo, sic rerum « ordo mutatus, sic pax ecclesiastica inter plurimos perturbata « est, ut corporis Christi membra inter se invicem insur- « gant » (1). Il problema è qui visto nel suo aspetto più alto, quello dell'unità spirituale dei vari ordini della Chiesa, ma se talvolta l'abate si preoccupa che questi ordini, uniti nella carità, debbano essere distinti nelle attribuzioni e nelle abitudini, in qualche altro punto non può che lamentare che essi siano accomunati nella cattiva condotta e nel disordine, come avviene, anche in conseguenza dello scisma, nel lionese (2). Qualche altra volta il problema è visto sotto un altro aspetto, come quando Pietro di fronte al pullulare delle nuove forme monastiche, che da ogni parte si moltiplicano in Francia, deve constatare che talvolta di queste iniziative non sempre concordi finiscono con l'appropriare i chierici, che riescono, in qualche caso, a soppiantare i monaci nei loro beni (3).

L'ironia amara può ricordare l'accento a certi movimenti religiosi innovatori contenuto nella lettera per la morte della madre, dove Roberto d'Arbrissel è chiamato « famosus ille » e trova un riscontro quasi letterale in un passo di Riccardo di Poitiers, contemporaneo di Pietro (4). Il monaco cronista riprende i motivi del suo abate e ambedue esprimono il disagio di fronte alla situazione che minaccia il vecchio ordine. In un'altra

(1) PETRI *Epp.*, I, 3.

(2) *Ibid.*, I, 16; II, 2.

(3) « O quam innumerabilis monachorum turba per supernam gratiam « nostris maxime diebus multiplicata universa pene Gallica rura operuit, urbes, « castella, oppida implevit; quam varius vestibus, institutis Domini Sabaoth « exercitus sub una fide et charitate in eiusdem monastici nominis sacramenta « iuravit » (*ibid.*, II, II).

(4) *Ibid.*, II, 16. *Cod. Per.*, I, 75, 89 r. « Verum tanta seges religionis « effloruit ut omnem fere Latinitatem replerit. Post hec tot et tanta diversa- « rum sectarum monasteria a Gallis fabricata sunt ut non sit facile singulis im- « morari; hoc tamen est quod inde egredientes vel et sine licentia prepositorum « suorum omnes per mundum repleverint ».

lettera Pietro il Venerabile rimprovera il vescovo di Orange di perseguitare i monaci a favore dei chierici, trascurando nella sua azione pastorale di combattere gli eretici e gli scismatici che minacciavano l'unità della Chiesa ⁽¹⁾. È sempre questa la preoccupazione comune: la difesa di un ordine che talvolta esprime, se non la miopia di fronte alle nuove forze e ai nuovi fermenti, il timore di non essere più all'altezza per corrispondere alle loro esigenze. Talvolta si esprime esplicitamente un compiacimento per un'idillica possibilità di collaborazione, come quando, a proposito di un'opera di carità e di suffragio per i morti, si vedono associati chierici e monaci; tal'altra, a seconda dell'occasione, si esortano i vescovi che avevano abbandonato la diocesi per il monastero a tornare a capo della loro chiesa o si chiede la facoltà per pastori e chierici di mantenere il rifugio claustrale, ma in sostanza quello che si auspica è questo: « Nihil de monacho « pontifex vindicet, nihil de religione princeps usurpet, nihil de « prisco ordine mundus furetur » ⁽²⁾.

Questa difesa di un equilibrio, questa preoccupazione della unità dei vari ordini nelle membra del corpo di Cristo, che rappresenta la perplessa, eppur così spiritualmente ricca, ammonizione di Pietro di fronte al mondo contemporaneo, come riflessione e sintesi della questione dei rapporti tra monaci e chierici la si può ritrovare anche, come conclusione di un secolare intervento nella realtà di ogni giorno, a proposito dell'altra grande sfera di rapporti del mondo medievale, quella dei monaci di fronte ai laici.

Molto si è detto sull'opera di Cluny di fronte alla società feudale, ai suoi incontri con i laici potenti e poveri, che in Borgogna, in Francia e nel mondo, nel corso dei secoli, trovarono nell'abbazia e nei monasteri ad essi legati un centro di educazione, un punto di convergenza per interessi mondani e alleanze familiari, un focolare di speranza per la vita e la morte ⁽³⁾. Ci occuperemo in seguito anche noi dal nostro particolare punto di vista delle

(1) PETRI *Epp.*, II, 31: « Diversorum graduum sacrilegos, schismaticos, « hereticos, tam occultos quam publicos... ».

(2) *De Mir.*, I, 23; *Epp.*, IV, 10; V, 2. Il passo citato è II, 43.

(3) SACKUR cit.; HEER cit.; WERNER cit.; SCHREIBER cit.

prese di posizione di fronte a problemi specifici, come quello delle gerarchie feudali e delle diverse classi della società; vorremmo qui accennare ad alcuni motivi che riguardano il rapporto dei monaci e dei laici sotto un aspetto più generale e più strettamente religioso.

Un testo particolarmente ricco per questo problema si ha nella *Vita Geraldi* di Odone; è un documento vivacissimo, anche dal punto di vista letterario, ricco di spunti umani, di pitture d'ambiente, tale da far ricordare alcune biografie celebri di poco posteriori, come quella del vallombrosano Andrea da Strumi per Arialdo e Giovanni Gualberto. Anche qui si avverte la difficoltà di distaccare dalla vivacità di un racconto unitario, nato da un unitario afflato spirituale e da un discorso in cui gli argomenti escono uno dall'altro nella vivezza di uno sforzo di persuasione e di edificazione, singoli aspetti e sparse considerazioni. Già nel prologo si pone il problema della possibilità da parte di colui che «*potens et dives et cum deliciis vixit*» di raggiungere la santità. Eppure la *dispensatio* divina che regola la storia offre un mirabile esempio in questo uomo moderno del come sia possibile raggiungere le vette dell'esperienza cristiana anche in una condizione diversa da quella del monaco. C'è di più, perché l'esempio di questo modo di santità può addirittura servire d'incitamento agli stessi monaci: «*Nec observantia mandatorum Dei gravis aut impossibilis aestimetur quoniam quidem haec a laico et potente homine observata videtur*»⁽¹⁾. Indubbiamente si nota un'esitazione in tutta la *Vita* e se in qualche punto sembra che il biografo di fronte alla ricchezza di esperienze, alla varietà degli avvenimenti sulla scena di un mondo che è quello in cui, oltre il chiostro, faticosamente si veniva operando la sua attività riformatrice, sia incline ad accettare l'autonomia di una santità laica e di un suo compito nel governo degli uomini e del mondo, in altri momenti appare evidente la preoccupazione di ricondurre anche questa forma di perfezione a quella suprema della vita monastica, già fissata dalla tradizione, e di fare di Geraldo un monaco in cui alla vocazione mancavano solo i voti e la veste.

(1) *Vita Geraldi, praef.*

Eppure in quest'esitazione può rivelarsi tutto l'atteggiamento di Cluny di fronte al mondo e forse il segreto della grandezza della sua opera nella società e anche della sua insufficienza; da un lato c'è l'aspirazione all'assoluto che parrebbe voler portar tutti a una negazione totale del mondo e alla contemplazione dello spirito, dall'altra c'è la coscienza della necessità di affrontare i problemi del giorno, di guardare in faccia a una società piena di disordine, di passioni primitive e brutali, di guerre, di contraddizioni, di superstizioni, di avidità spesso in urto con le stesse materiali ed elementari esigenze dell'esistenza quotidiana dei monaci e della loro istituzione. E sono problemi della vita di ogni giorno, dal matrimonio e dal suo uso cristiano agli impulsi troppo facili di una lussuria che minaccia anche di travolgere Geraldo quando è tentato di far violenza alla giovane figlia di un suo vassallo; dal valore della cultura sacra e profana a quello delle armi e della vita fisica, per cui Geraldo deve a una malattia infantile se è istruito, con il sottinteso che se non avesse avuto il vigore necessario per i suoi compiti di grande signore, doveva possedere almeno l'educazione necessaria a fare di lui un monaco o un chierico.

Ma i problemi sono numerosissimi: da quello della guerra e delle armi alla punizione violenta dei colpevoli, alla trasgressione delle leggi, alla medietà nella virtù tra gli eccessi contrari, alla modestia nella vita e negli abiti contrapposta al lusso dei chierici vanitosi; dalla compagnia con laici e con chierici alla preghiera, alla pietà eucaristica, alla lettura del salterio. Non manca la questione, così importante per quel tempo di riforma, dei rapporti con i chierici di cattiva vita, in quanto ministri del sacramento, e anche qui la soluzione è quella tradizionale che doveva però incontrare resistenze non piccole se si sente il bisogno di indicare come eccezionale e degno di lode il fatto che Geraldo accetta la Comunione con pietà esemplare da un chierico peccatore ⁽¹⁾.

(1) Ibid., I, 1 per il matrimonio e per il suo uso; I, 9 per la tentazione; I, 4 sul salterio e il valore dell'istruzione; I, 8 per la guerra; I, 11 per la *medietas*, la preghiera ecc.; I, 15 per la modestia nel vestire; I, 20 contro gli eccessi nelle pene; II, 14 per la comunione accettata dal cattivo chierico ecc.

Nelle *Collationes* questo problema dei rapporti con i cattivi pastori è ripetuto più di una volta e più di una volta si insiste sulla necessità per i laici, dai più grandi ai più piccoli, di accettare la legge della Chiesa e di rispettarne le punizioni, come la scomunica. L'ordine della Chiesa corrisponde a un profondo disegno della volontà divina che opera nella storia e ha previsto tra gli uomini, accanto alla categoria dei perfetti o spirituali e a quella di coloro che hanno scelto decisamente la via del male, una posizione intermedia, che corrisponde più o meno alla vita dei laici. Questa visione che si accompagna a illuminazioni escatologiche e a speculazioni sulle età e sulle divisioni della storia ha una sua raffigurazione in un passo significativo: « *Aliena quidem non quaerunt, illatam iniuriam vel « nolentes portant. Rebus propriis contenti sunt et humiliter « vivunt: sed tamen curam propriae domus gerunt, de filiis « cogitant eisque hereditatem servant. Qui tamen inter eos « sollicitiores sunt, divini iudicii memores, misericordiam pau- « peribus impendunt et si omnia relinquere non possunt, vel ex « parte qua praevalent misericordes sunt et curam carnis cum « animae cura partiuntur* »⁽¹⁾. È un ideale di moderazione che rappresenta la buona misura, anche se non raggiunge la perfezione. A queste virtù Geraldo aggiunge l'aspirazione alla vetta suprema, l'esercizio della castità, che ne fa idealmente un monaco, anche se in vesti splendide e armato di spada.

Certo riesce strano vedere come questi grandi uomini, che pure così spesso uscivano dal convento e si mescolavano alle cose del mondo, che frequentavano le corti, che lottavano per una pace che era sì protezione dei poveri, ma anche difesa degli interessi o dei bisogni dei loro monasteri, si rivelano così poco

(1) *Coll.*, I, 40. È certo che questo ideale non è consigliato, ma neppure viene respinto. C'è sempre una tensione tra lo stato perfetto cui si aspira e la realtà del mondo di cui pure si deve tener conto. Probabilmente ha tenuto presente il passo odoniano ORDERICO VITALE, *Hist. Eccl.*, V, 16 ma in un clima molto diverso, quando l'opportunità di accettare con un suo valore più accentuato le esigenze di un'autonomia religiosa anche per i laici si fa maggiormente sentire.

comprensivi della grandezza di un ideale morale e religioso nella vita dei laici, tanto intimamente mescolati alla vicenda della loro esistenza. Si direbbe che in questo rigore ci sia una difesa, non solo contro gli eccessi di un mondo e di una società troppo noti alla loro esperienza e troppo facilmente ricchi di seduzione e di tentazione per coloro stessi che, provenendo da quel mondo, lo avevano lasciato, ma anche il desiderio, esasperando la difficoltà della meta da raggiungere, di eccitare l'energia e gli stimoli per superare gli ostacoli e per elevare così il livello medio della vita morale. Tuttavia, anche se non possiamo diffonderci qui in esempi, quando si va al di là delle preoccupazioni pedagogiche e ascetiche, c'è tale un'aderenza nel racconto degli episodi della vita di ogni giorno, di pace e di guerra, di studio e di caccia, di lavoro e di gioia, come se l'aspirazione all'ascetismo fosse solo uno dei lati nella personalità degli stessi scrittori.

D'altra parte anche questi laici, seppur non autonomi nella loro vita spirituale, rappresentano pur sempre coloro verso i quali si deve esercitare l'attività carismatica e apostolica dei monaci e dei chierici e costituiscono sempre il banco di prova della loro responsabilità. I chierici prevaricatori che non sanno usare del dovuto rispetto, nelle cerimonie e negli apparati o con la testimonianza della loro vita, all'Eucarestia, sono responsabili della perdizione dei laici ⁽¹⁾. E c'è anche di più. Se i

(1) *Coll.*, II, 28. Il passo è interessante perché posto in rapporto con il culto eucaristico e la sua liturgia. L'abate lamenta la frequenza tanto maggiore e la dignità tanto minore con cui il sacrificio viene consumato ai suoi tempi rispetto alla chiesa primitiva: « At nunc valde quidem, valde frequentius, « sed quod nimis dolendum est, negligentius frequentatur. Quam scilicet negligentiam et ipsa ecclesiae facies et ipsa vasa altaris, sed et lintheamina seu « quaelibet caetera, quae ad usum Dominicae servitutis pertinent manifeste « demonstrant. Non necesse est singula singulatim prodere; satis patet quae « studiosius sacerdotes colunt quae sua sunt an quae altaris... ». Da notare che in rapporto con l'Eucarestia Odone esprime le sue rampogne contro i chierici simoniaci e concubinari. Sull'atteggiamento di Odone verso l'Eucaristia v. l'acuta ricerca di O. CAPITANI, *Motivi di spiritualità cluniacense e realismo eucaristico in Odone di Cluny*, in *B.I.S.I.*, 71 (1959), pp. 1-18.

chierici e i monaci non possono difendere i poveri, questa funzione altissima loro assegnata sarà assunta di diritto dai laici, che solo per questo sono autorizzati a portare le armi ⁽¹⁾.

I poveri entrano spesso in queste cronache e in questi testi e non è sempre chiaro se si tratti di laici o di monaci, anche se troppe sono le testimonianze in cui i *pauperes Christi* non possono essere considerati solo coloro che sono stretti dai voti religiosi. Tuttavia la difesa dei poveri e la limitazione della violenza dei laici potenti finisce per diventare un incitamento alla forza e all'efficacia sociale del movimento monastico. Resistere per i poveri, imporre doveri religiosi ai potenti è condizione della grandezza e della prosperità dei monasteri. Se i monaci adempiranno questo loro dovere si otterrà anche in questo campo quella *reductio ad unum* che è l'ideale del mondo medievale e allora, senza distinzione di ordine e di funzione, si avrà operante l'unità simboleggiata dalla tribù di Giuda. Così si potrà chiamare « *universam Christi familiam, idest omnem electorum collectionem, qui vel in laicali vel in clericali ordine aut in divitiis aut paupertate degentes eidem Christo videlicet humili regi humili corde militant* » ⁽²⁾.

La visione dell'unità nel corpo di Cristo la si raggiunge solo in momenti di particolare slancio per superare le difficoltà e i contrasti dell'esperienza di ogni giorno. In realtà, l'atteggiamento prevalente nei riguardi dei rapporti tra monaci e chierici da una parte e laici e chierici dall'altra oscilla sempre tra la consapevolezza di una superiorità, per così dire, ontologica, e la simpatia e l'interesse che la necessità stessa della vita portava con sé. Nella *Vita Odonis* il monaco Giovanni afferma che non può neppure riferire i nomi dei genitori dell'abate cluniacense sia perché non ebbe l'opportunità di vederli, sia perché « *regularibus disciplinis tunc eram arctatus, saltem nec licuit percontari, praecipueque cum me tellus Italica edidit et intra*

(1) *Coll.*, III, 24: « *Ut quos sanctae ecclesiae auctoritas propter propriam virtutem ab oppressione pauperum frenare non sufficit per istorum opitulationem comminuat* ».

(2) *Coll.*, III, I.

« septa ecclesiae nutritur »⁽¹⁾. C'è qui un cenno di differenza nazionale, che pur nell'unità della famiglia cluniacense, il cui senso è vivo fin dall'inizio, pone degli ostacoli a un'esperienza viva da tradurre in racconto nelle società di un paese lontano, ma c'è anche il senso della separazione monastica, che rappresenta sempre un momento notevole, almeno come nostalgia nella vita di questi uomini, pur così curiosi e così mescolati alle vicende del mondo. Eppure nella stessa *Vita* ci sono particolari sulla santità del matrimonio e sulle eccezionali circostanze in cui viene concepito Odone; c'è anche, per contrasto, il solito motivo, che pure si ripete nelle biografie cluniacensi da Odone a Geraldo e ad Ugo, della malattia e della debolezza che inducono i genitori ad allontanare il figlio dalla vita intensamente fisica delle armi e della caccia per avviarlo agli studi e poi alla Chiesa. È la coscienza del monaco che si sente superiore sì al laico e al chierico che vive nel mondo ma, talvolta, prova irresistibile l'attrattiva per la realtà da cui si è allontanato e che ancora tanti richiami esercita su di lui. D'altra parte bisogna comprendere anche quello che si rifiuta ed uno degli elogi che vengono fatti ad Odone è la sua capacità di predicare in modo adatto e comprensibile alle esigenze dei laici⁽²⁾.

Questo tema della predicazione torna spesso nella tradizione cluniacense e si sente ripetute volte la preoccupazione di adattare il tono dei discorsi alla sensibilità e alle esigenze degli ascoltatori. Come poi la tradizione raccolta negli omiliari, legati ai ricordi dei padri antichi e tutta ispirata a una cultura elevata e quasi sempre espressa in forma non accessibile alle masse, si concili con quest'esigenza di chiarezza e di popolarità non è qui il caso di indagare. Ancora una volta torna opportuno il riferimento ai miracoli e al loro tono di racconto edificante

(1) IOHANNIS *Vita Odonis*, *prol.*

(2) *Ibid.* I, 5, per il concepimento di Odone. La donna è oggetto di paura e di orrore, ma non mancano cenni sulla funzione cristiana del matrimonio e sulla possibilità di elevarne l'uso con la preghiera e l'offerta a Dio. *Ibid.* 17, per la predicazione in maniera adatta ai laici. Il discorso per l'incendio di S. Martino è spesso lodato nella tradizione e rappresenta una sintesi dell'interpretazione della realtà da parte dell'abate.

comune alle narrazioni agiografiche nelle quali trovano, con la forza dell'esempio, una loro traduzione in pratica gli alti concetti teologici e morali delle omelie.

Nelle *Collationes* Odone insiste sulla necessità assoluta di predicare e di ammonire, anche se talvolta quest'obbligo di coscienza può rischiare di turbare i buoni rapporti con gli uomini del mondo, perché l'amore di Dio è superiore al desiderio di pace tra gli uomini ⁽¹⁾. Se non si può resistere ai malvagi che impediscono l'esercizio di una predicazione che ammonisce loro e gli altri, si porti almeno l'esortazione con l'esempio della propria vita e della propria coscienza. In occasione dei consigli sulla predicazione, Odone riporta quel passo di Gregorio Nazianzeno che sottomette i laici alla *potestas* sacerdotale e contrappone alla loro potenza la *libertas* degli uomini di Chiesa ⁽²⁾. Sono i concetti gelasiani della *sacerdotalis auctoritas* e della *regalis potestas* che tanto peso avranno nell'età gregoriana ed è interessante ritrovarli qui all'origine di un così importante movimento di riforma.

Nella *Vita Maioli* di Siro si parla con grande enfasi dell'abate che, prigioniero, non esita a predicare anche ai Saraceni, taluni dei quali sono convertiti. È un tema questo caro alla tradizione agiografica orientale e segna uno dei non pochi punti di comunione nella rappresentazione letteraria degli ideali di vita religiosa nel mondo mediterraneo ⁽³⁾.

Nella *Vita Maioli* di Odilone si insiste invece sulla necessità della predicazione contro scismi ed eresie e in questo modo si annuncia un altro tema che è destinato ad aver importanza nello sviluppo della vita cluniacense, la difficoltà di interpretare le esigenze popolari e di combattere le eresie mantenendo la sta-

(1) *Coll.*, III, 11, 12. Si potranno consultare sulla predicazione dei monaci in genere J. LECLERCQ, *Prédicateurs bénédictins au XI^e et XII^e siècle*, in *Revue Mabillon*, 1943, pp. 48-73; ID., *Recherches sur d'anciens sermons monastiques*, *ibid.*, 36, 1946, pp. 1-14; HOFMEISTER *cit.*, 263-264.

(2) *Ibid.*, 24.

(3) SYRI *Vita Maioli*, III, 2; RAOUL GLABER, *Hist. Eccl.*, I, 4. Per la tradizione agiografica greca si vedano, tra l'altro, i *Bioi* di s. Vitale da Enna e di s. Nilo.

bilitas entro i monasteri e la preminenza del culto liturgico. È questo uno dei motivi di preoccupazione anche per Pietro il Venerabile che all'autentico eremita suggerisce, in luogo dell'abbandono al desiderio di predicare e di attirare l'attenzione delle folle, il silenzio della meditazione e, se mai, l'opera altamente meritoria di parlare a coloro che meglio sono chiamati ad intendere attraverso la copia dei manoscritti dei Padri e della Scrittura il vero fondamento di ogni autentica interiore perfezione religiosa. La preoccupazione delle prediche non disciplinate trova in Pietro un riflesso particolare quando nega che si possa permettere alle donne di ammaestrare le folle; ad esse piuttosto deve essere riservata la lode di Dio attraverso il canto. Solo ad Eloisa, la cui cultura eccezionale egli mostra di apprezzare in sommo grado, consente di parlare, ma alle sorelle nella quiete del chiostro: ed è caratteristico che l'abate che aveva accolto Abelardo e lo aveva inserito nella sua comunità, voglia tentare anche di condurre Eloisa a Marcigny ⁽¹⁾. Anche qui si può vedere il limite di questa dialettica monastica nei riguardi di tutti coloro, laici e non laici, che non appartenevano all'*ordo* di una determinata famiglia religiosa: a un certo momento non è ammessa altra alternativa che richiamare tutti entro la propria organizzazione. Ma il mondo non poteva certo accettare una soluzione di questo genere e di qui nascono spesso, anche sul piano psicologico, le crisi e le lamentele. Pietro il Venerabile e in genere la tradizione cluniacense non hanno la veemenza e la forza di propaganda di un Bernardo di Chiaravalle, ma sotto certi aspetti l'atteggiamento fondamentale rimane lo stesso.

Talvolta è consentito ai santi nella tradizione agiografica l'intervento anche violento nelle cose del mondo per salvare un innocente dai pericoli della perdizione, come quando Giovanni nella *Vita Odonis*, tra i tanti vivaci episodi che ci dipingono una società, ricorda quello del santo che, rischiando uno scandalo

(1) ODILONIS *Vita Maioli*, sono i *confessores* che hanno essenzialmente questo compito. Sull'ostilità di Pietro il Venerabile verso la predicazione degli eremiti, *Epp.*, I, 20, e delle donne, III, 7, con eccezione per Eloisa, IV, 19.

gravissimo, fa rapire una fanciulla per sottrarla ad insidie che l'avrebbero potuta perdere ⁽¹⁾.

Fondamentalmente il compito riservato ai laici è la difesa della comunità dai nemici esterni ed interni; è questo tutto il senso della *Vita Geraldii* e ritorna nell'episodio della *Vita Maioli* di Odilone, quando si parla del padre dell'abate, Folco, che in Aquitania libera il paese dai lupi, presagio delle future invasioni dei Saraceni ⁽²⁾.

Anche la caccia, di cui sono narrate molte avventure, è uno di quegli elementi della vita fisica che attrae e respinge i monaci nei loro rapporti col mondo laico; del resto, se si pensa all'importanza sociale e anche economica di quest'attività nel Medioevo, gli accenni ad essa nelle biografie e negli esempi rappresentano un modo di valutazione della realtà e della storia.

Nella prima versione della *Vita Maioli*, dovuta al monaco Siro, il problema dei rapporti con i laici viene impostato con chiarezza a proposito dell'atteggiamento di Ottone e di Adelaide nei riguardi dei monasteri. Di Ottone si mette in particolare rilievo la grandezza politica e la vita religiosa che si esprimeva nel culto e nella protezione verso le abbazie e tuttavia questa amicizia era oculata, perché l'imperatore si rendeva conto che non tutti i monaci erano egualmente degni: « Et ideo sepius « ingemiscebat dum qui per religionis habitum se Deo devove-
« rant, saeculari intentos negotio ire per abrupta cernebat » ⁽³⁾. È un modo per distinguere un'osservanza religiosa da un'altra e per elogiare la protezione accordata da Ottone, come da altri grandi, a Cluny e alla sua riforma. È anche una forma di rispetto per la tradizione del re giusto che protegge l'ordinata vita

(1) IOHANNIS *Vita Odonis*, I, 36.

(2) ODILONIS *Vita Maioli*, 189, ved. sopra a n. 3 di p. 29.

(3) SYRI *Vita Maioli*, II, 19; per le catastrofiche conseguenze sull'equilibrato sviluppo degli *ordines* dovuto alle reciproche invasioni delle sfere d'influenza si veda RAOUL GLABER cit., II, 6. Del resto, anche i nemici dei monaci, come Adalberone di Laon, nella loro polemica deprecano le confusioni recate tra i diversi *ordines* della società cristiana, ma ne attribuiscono la responsabilità all'azione monastica. Vedi *Carmen in Robertum Regem*, vv. 296-299; 406-410 in R.H.G., X.

ecclesiastica anche contro gli abusi degli stessi uomini consacrati, ma è in fondo un riconoscimento dell'indissolubile unità di una società in cui aspetti profani e aspetti sacri tendono a fondersi in quella misteriosa realtà del corpo mistico, di cui avremo ancora da occuparci. Quel che interessa qui è ricordare come già nella *Vita Maioli* accanto ad Ottone viene esaltata Adelaide, dando inizio a una tradizione che avrà larghissimo seguito nella storiografia cluniacense. Qui di Adelaide si traccia un ritratto generico fondato sulle qualità della regina pia, soccorritrice dei poveri e amica degli infelici, ma oltre questi tratti comuni c'è una notazione di un certo rilievo ed è l'esaltazione del matrimonio cristiano in quanto mutua edificazione dei coniugi per il loro progresso morale e religioso. Ma quest'accentuazione positiva della pietà dei coniugi, entrambi pronti ad ascoltare il Vangelo e a metterlo in pratica, finisce per essere indirizzato a uno scopo particolare. I sovrani accoglievano i giusti in nome del giusto e cioè erano pronti a favorire coloro che erano più in alto nel servizio di Dio: « Sed illi prae ceteris diligebantur, « qui falsa abrenuntiantes gaudia, beati Benedicti sectabantur « vestigia devotione promptissima ». È ancora il vincolo tra il monachesimo e la società, questa volta rappresentata dai più grandi e dai più potenti, e in questo mondo di corte e di grandi, Maiolo è rappresentato come mediatore e come conciliatore. Del resto, di una funzione dei monaci anche nelle vicende dei viaggi e dei pellegrinaggi a difesa dei viaggiatori, che diventerà una delle caratteristiche fondamentali di Cluny dai tempi di Odilone in poi c'è un cenno nella speranza di essere protetti da parte di coloro che nel varcare le Alpi si accompagnano all'abate e ai suoi ⁽¹⁾. La *Vita di Adelaide*, così ricca di riferimenti precisi alle vicende politiche dell'età ottoniana, per quello che riguarda l'argomento che stiamo trattando, ha importanza in modo particolare per l'esempio di umiltà e di santità dell'impe-

(1) SYRI *Vita Maioli*, II, 20, 21; III, I. Una giustificazione delle nozze cristiane, già presente nella *Vita Geraldii*, in entrambe le versioni, e nella *Vita Odonis* del monaco Giovanni, basata su motivi scritturali, si ritrova anche nelle arenghe di alcune carte. Si veda, ad esempio, quella del 941 sub n. 725.

ratrice, soprattutto negli ultimi tempi del suo ritiro a Seitz. Al momento della morte l'imperatrice aveva vicino a sé come *militēs* i poveri di Cristo ⁽¹⁾.

La *Vita Hugonis*, che ci dà solo un'incompleta e non efficace rappresentazione dell'attività politica dell'abate contemporaneo di Gregorio VII, sa dire che nella scelta tra due destini, quello della potenza mondana e quello del chiostro, l'abate si rifiuta di « *spoliis instare et rapinis* » e sceglie la via della rinuncia ⁽²⁾. In questa biografia cominciano ad essere frequenti gli esempi di laici puniti dalla Provvidenza per le loro insidie ai diritti dei monasteri.

Nell'esperienza di Pietro il Venerabile il mondo laico è continuamente presente, sia per i rapporti con gli imperatori e i re, sia per gli incontri con le minacce della vita feudale e delle nuove comunità cittadine contro i diritti delle abbazie. In teoria egli sa ben riconoscere la validità della presenza dei laici nella loro specifica funzione nell'unità della Chiesa e del corpo mistico, tuttavia questa distinzione deve essere mantenuta e ognuno ha da tenere il suo posto: « *Monachum monachis, clericum clericis, laicum laicis cohabitare nec ordines proprios confundere decet . . . nec ego sacros ecclesiae ordines quos unum vera fides et sincera charitas facit sibi contrarios dico . . .* » ⁽³⁾. E non manca un patetico ritratto non solo ideale, ma intessuto di care memorie, di un laico buono e pio, forte e paziente, generoso e discreto, il signore di Montboisier, il padre dell'abate. Di fronte all'esuberanza e alla forza della moglie, per la quale Pietro ha dettato una delle sue lettere più affascinanti, l'uomo resta in ombra, ma è un'ombra in cui si affermano le solide virtù di vita e di governo di un piccolo signore feudale, attento alle cose del mondo, ma nello stesso tempo ispirato da una fede solida e sincera. « *Nam nec ipse in toto expers divini timoris vixerat, fide singulari vicens, orationes frequentans, sepulcra sanctorum annuatim disquirens,*

(1) *Epitaphium Adelhaidis*, 21.

(2) HILDEBERTI *Vita Hugonis*, *prol.*

(3) PETRI *Epp.*, I, 16.

« eleemosinis insistens, hospitem indiscreta susceptione ultra quam dici possit exultans »⁽¹⁾. In questo ritratto c'è una ombra di simpatia e forse di malinconia per un andamento familiare non sempre tranquillo, in parte a causa degli entusiasmi della madre, che pure Pietro venerava sopra ogni cosa, per i monaci vaganti e per gli eremiti, che andavano con le loro prediche portando per le strade e i paesi di Francia le esigenze di un nuovo fervore religioso. Sempre questa nota di timore per le novità, che pure sapeva apprezzare e cercava di comprendere, caratterizza molti momenti dei giudizi di Pietro sul mondo, così come quando lamenta che un nobile cavaliere, Ugo Catula, vada a Gerusalemme e non si faccia monaco a Cluny.

Simpatia e comprensione per l'Oriente lontano, per l'entusiasmo religioso che porta a cercare le tracce di Cristo nel paese che lo vide operare e predicare, non bastano a far tacere il timore che questo nuovo mondo, così fervido e ricco, possa offuscare le ragioni religiose della vita cluniacense⁽²⁾. E poi non era piacevole per Pietro lo spettacolo di abati e monaci che finivano nell'entusiasmo dei pellegrinaggi armati per gareggiare con i guerrieri e ricordavano troppo da vicino la pericolosa avventura di Ponzio, l'abate che lo aveva preceduto. Più tranquillo e sereno l'esempio del fratello Eustacchio, che si dà a Dio e deve portare nella nuova esperienza la stessa equilibrata e forte saggezza che aveva dimostrato nel mondo⁽³⁾.

Questi cavalieri timorati, che sentono l'appello della vita religiosa ed entrano con i loro beni nei chiostrì, sono l'antitesi dei feudali riottosi che minacciano l'esistenza stessa dei monasteri e di un ordine che si vorrebbe vedere circondato del prestigio di un passato venerabile nei tempi antichi, ma che, in realtà nella sua irraggiungibile purezza, non è mai esistito. Nel *De Miraculis*, se ad ogni passo ci incontriamo con esempi di laici che onorano o violano l'ordine desiderato da Pietro per l'armo-

(1) Ibid., II, 17. Sulla lettera, vedi P. LAMMA, *La madre di Pietro il Venerabile*, in *Studium*, 1958.

(2) Ibid., II, 15.

(3) Ibid., VI, 14.

niosa convivenza con i chierici e con i monaci, abbiamo nel già ricordato ritratto delle cose di Mâcon un parallelo con la lettera sull'Alvernia, che abbiamo citata per ultima. Sono le due patrie, quella delle origini e quella del convento, che con la loro dura realtà vengono a smentire l'ordine e la pace tanto desiderati da Pietro ⁽¹⁾.

Tuttavia vorremmo concludere questo argomento con il ricordo di un passo significativo del *De Miraculis*. A proposito di un nobile signore che aveva violato in vita i diritti dei poveri e le prerogative dei monasteri e cercava dopo la morte con apparizioni prodigiose di trovare chi rimediasse alle conseguenze delle sue male azioni, Pietro ci racconta che, riuscita vana ogni esortazione al fratello ed erede che continuava e aggravava i lati peggiori della condotta del morto, il cavaliere chiese, come suo diritto, ed ottenne di trovare nel suo prete, nel suo parroco al quale apparve in visione, colui che come poteva rimediò al male e suffragò la sua anima. La Chiesa gerarchica e i monaci hanno qui un compito particolare e di fronte a tutte le minacce e a tutte le insidie, nell'ordine di un vincolo canonico fortemente sentito, cercano di elevare quel legame all'affermazione di una giustizia, che se non può vittoriosamente combattere contro le minacce che lo insidiano, cerca almeno di contrapporre ad esse un nuovo vigore di carità ⁽²⁾. Anche qui è la contrapposizione di un ideale non facilmente attuabile all'evolversi di una realtà sempre più grave e sempre più ricca di pericoli per la stabilità cluniacense.

Un aspetto particolare dei rapporti di Cluny con altre esperienze di ascetismo cristiano è quello che si riferisce alle relazioni tra la vita monastica e quella eremitica. Non vogliamo entrare qui nella complessa e dibattuta questione dell'eremitismo nei confronti del cenobitismo prima e dopo la regola di s. Benedetto; certo, anche nella regola, la vita eremitica è uno stadio della perfezione monastica, che non deve essere dissociato però dal

(1) Ibid., VI, 25. È la lettera sull'Alvernia che contrappone il bel tempo antico al presente turbato. *De Mir.*, II, 1.

(2) Ibid., I, 22.

quadro dell'ordinamento cenobitico. In questo senso in moltissime esperienze di monaci e di abati della più ortodossa tradizione benedettina un momento di ascesi eremitica si accompagna sempre alle vicende di una più vasta esperienza nel solco della tradizione monastica. Anche nella *Vita Odonis* il monaco Giovanni, vicino com'era alla tradizione dell'Italia meridionale e agli esempi degli anacoreti greci, è sensibile a quest'aspetto abituale nella biografia del suo eroe e ci racconta come dei due amici che lasciarono la vita clericale per un più alto ideale di perfezione, l'uno, Adegrino, si fece eremita, mentre l'altro, Odone, entrò a Baume con i monaci di Bernone. Motivi analoghi si ritrovano nelle biografie dei primi abati e non ci si dovrà meravigliare se, ad esempio, il biografo di Odilone, Pier Damiani, è lo stesso che ha raccontato la vita del « pater rationabilium «eremitarum», Romualdo di Ravenna ⁽¹⁾.

A un certo momento la posizione del monachesimo tradizionale di fronte alle forme di ascesi nuova e spettacolare che accompagnavano l'eremitismo, e ai contatti clamorosi degli anacoreti con le masse che accorrevano per vederli, per ascoltarne la parola, per riceverne l'assoluzione e il consiglio, anche contro la disciplina monastica e i legami gerarchici, diventa polemica. Ne abbiamo un esempio a Cluny in Pietro il Venerabile che, nella lettera già ricordata a proposito della predicazione, vuol stabilire la differenza tra due forme di eremitismo, quella che nell'apparenza dell'isolamento, in realtà cerca i clamori di una propaganda mondana e assordante, e quella tradizionale, dedita alla preghiera, alla meditazione, alla copia dei codici, inserita nella disciplina monastica ⁽²⁾. Quasi con le stesse espressioni uno di quei poeti che cantano, secondo la tradizione che ebbe un illustre iniziatore in Odone, biografie di santi, vicende di abbazie, satire del mondo e meditazioni sui grandi momenti d'incontro tra la vita di Dio e la storia degli uomini,

(1) IOHANNIS *Vita Odonis*, 25. Per la vita di Romualdo scritta da Pier Damiani ved. G. TABACCO, *Privilegium amoris. Aspetti della spiritualità romualdiana*, in *Il Saggiatore*, 1954.

(2) PETRI *Epp.*, I, 20.

ci dà il ritratto di un falso eremita e si riferisce all'abate Ponzio, il predecessore di Pietro, che rappresenta una delle figure più caratteristiche della crisi di Cluny nel secondo e nel terzo decennio del sec. XII, così strettamente legato alle vicende dei successori di Gregorio VII e soprattutto a quelle dello scisma di Anacleto e Innocenzo ⁽¹⁾. Ma al di là della polemica interna cluniacense e delle moltissime manifestazioni letterarie che vengono così di frequente messe in luce sull'urto tra monachesimo ed eremitismo popolare in questo periodo, abbiamo anche esempi agiografici di esaltazione di figure di eremiti che sembrano rispondere alle linee tracciate con intento di critica dall'abate di Cluny e da Pietro di Poitiers. Basta citare, tra le altre più note, quella di sant'Aiberto di Hespain. Si tratta di un chierico che venne in Italia ai tempi di Urbano II per accompagnare il suo abate in una missione diplomatica. Insieme con un compagno egli si fermò a Vallombrosa e la *Vita* ci lascia uno dei più caldi elogi di quell'esperienza monastica allora in piena fioritura, che aveva associato certe esigenze cenobitiche con quelle dell'eremitismo ed era vicina ai bisogni religiosi delle masse che avevano appoggiato la riforma. Quest'esaltazione, in un'epoca di sviluppo di nuove iniziative nella vita religiosa, delle esperienze più celebri e questo tentativo di accomunarle in una specie di sintesi, si ritrova spesso e rappresenta un modo, di varia intensità e di diversa chiarezza, di comprendere teoricamente un fenomeno

(1) Ecco i versi di PIETRO DI POITIERS, *Panegyricus Petro Venerabili dictum im primo adventu eius ad Aquitaniam secundam*, P. L., 189, 54: «Tentavit
« proprias eremita relinquere silvas / Et semel abiecto rursus honore frui / O
« quantos populos rabies vastasset iniqua / Ni celerem Roma nobis tulisset
« opem / Quanta diabolico cecidissent agmina telo / Plebis et indoctae quanta
« ruina foret. / Unum de magnis subito advenisse prophetis / Rumor in occiduis
« partibus ortus erat / iamque novam sectam vulgaris fecerat error / Dum putat
« hunc aliquem rustica turba Deum». Sul problema di Ponzio si veda P. LAMMA, *Su alcuni temi* cit. Non ha considerato questo passo H. WHITE cit., che pure avrebbe potuto nei versi del panegirico, nel quale si insiste nel paragonare i cardinali all'antico senato, un argomento per la sua tesi sull'importanza nuova assunta dalla curia. Ma qui la curia è chiamata a condannare in Ponzio un novatore pericoloso seduttore di folle, non un rappresentante dell'ordine antico.

impressionante e per molti aspetti anche tale da dare preoccupazione agli spiriti più legati alla tradizione. È caratteristico in ogni modo che proprio in questi tentativi di chiarire, accostandoli, i vari tipi di esperienza monastica, la fama di Cluny, spesse volte esaltata e magnificata trovi un'importante conferma che attesta la vitalità dell'abbazia in tutto il vasto territorio a cui si estese la sua attività. Aiberto al suo ritorno dall'Italia entrò in una stretta clausura e il racconto delle folle che accorrevano al suo eremo, delle donazioni che venivano fatte a lui, dell'eco delle sue parole, del numero dei penitenti che chiedeva di essere sciolto da colpe gravi, della pietà che a un certo punto sembrava addirittura esser tale da sostituire come merito e come valore la celebrazione solenne del sacrificio eucaristico, pur nei modi cauti di un agiografo non certo rivoluzionario, dimostrano come le preoccupazioni di Pietro di Cluny per forme religiose di questo tipo fossero fondate ⁽¹⁾.

Abbiamo insistito sull'episodio di Aiberto perché non ci sembra che sia stato notato in questo contesto, ma esempi di questo genere si potrebbero moltiplicare. È anche naturale che se questi modi di eremitismo sono visti con sospetto, non

(1) Tutta la biografia di Aiberto, il suo viaggio in Italia, il suo ritorno in patria, la sua vita di eremita, il racconto delle folle che corrono a lui, è di grande interesse nella prospettiva dei movimenti dell'evangelismo popolare del sec. XII (su cui vedi, M. CHENU, *Moines, clercs et laïques au carrefour de la vie évangélique [XII^e siècle]*, in *R.H.E.*, 1954, pp. 59-89 ed ora anche in *La théologie au douzième siècle*. Paris 1957, pp. 225-251). Su tutto il problema della crisi monastica del sec. XII ved. ora il suggestivo articolo di J. LECLERCQ, *La crise du monachisme aux XI^e et XII^e siècles*, in *B.I.S.I.*, 70, (1958), pp. 19-41. Per quello che si riferisce al passo di cui ci stiamo occupando, si parla del beato che, chiuso nell'eremo, si lamenta di non poter ascoltare la messa solenne. A un tratto gli appare la Madonna in un coro di vergini e gli dice: «Tace, frater, «ego sum Virgo Maria quam tam dulciter invocasti. Quid vis? Et ille - «Sucurre mihi peccatori super his quibus indigeo et quibus bene scis me in- «digere -. Et Domina ad eum: - An credis omnipotentem Deum te posse «pascere sine pane? - Et ille: - Credo, Domina -. Cur iterum conqueris de «missis quas non audis? Certe tota vita tua et operatio tua missarum sunt «solemnia -». *AA. SS.*, april. 25, 672-682. Su s. Aiberto ved. E. TRELLAT, *Historie de l'abbaye de Crespin*, Parigi, s.d. (ma 1924), pp. 63-70.

lo siano quelli che continuano il solco dell'antica tradizione ed esprimono un bisogno insopprimibile per l'animo medievale di un certo tipo di ascesi e anche per quelli che in forme regolari, pur se nuove, cercano di interpretare queste esigenze. Così è notevole in Pietro il Venerabile, come in Riccardo di Poitiers, anche nella varia cronistica che inserisce un certo tipo di storia monastica nei suoi racconti, una notevole simpatia per la Certosa ⁽¹⁾. Il mondo certosino è un mondo di silenzio e di stabilità, di meditazione e di raccoglimento, di difesa e di sublimazione di un ideale caro a Cluny e in quei giorni messo in discussione da troppi fermenti nuovi.

Non vogliamo entrare nella troppo nota vicenda della polemica con i monaci bianchi e della discussione con s. Bernardo. Anche questo è un aspetto della consapevolezza di una crisi che Pietro in modo particolare tenta di superare con l'apertura della sua comprensione riducendo i dissensi a una maniera di mediazione che è vicina all'interpretazione storica.

(1) PETRI *Epp.*, II, 12; VI, 12, 24; RICHARDI POITEVINI cit. *Cod. Per.*, I, 75, 89².

VI.

LA SOCIETAS CLUNIACENSIS.

Il punto su cui ora vorremmo fermarci è quello della consapevolezza che si ebbe a Cluny, fin dalle origini, della posizione particolare che l'abbazia e tutti i monasteri, che ne accettavano l'ordine e la disciplina in diversi modi, hanno della loro importanza nella vita della Chiesa e della società politico-religiosa medievale. Si tratta fondamentalmente di una presa di posizione di fronte al rapporto che si può stabilire tra l'individuo, inteso non semplicemente come singolo, ma come unità anche collettiva, e l'universalità spirituale e gerarchica della società cristiana. Già abbiamo accennato in più di un punto ai riferimenti alla teoria del corpo mistico nei riguardi dei rapporti tra monaci e laici, tra monaci e chierici. Quest'idea del corpo del Cristo, in cui diverse mansioni e diverse strutture hanno una loro giustificazione, non solo individuabile localmente, ma anche in un'estensione universale nello spazio e nel tempo, è alla radice della coscienza orgogliosa, eppur piena di responsabilità, che la *societas* cluniacense ebbe di se stessa.

Come sempre nella ricca e multiforme operosità di Odone noi possiamo trovare le prime intuizioni annunciatrici di un tema che sarà poi sviluppato e diventerà tradizionale. Tra gli altri spunti vorremmo soffermarci su un'omelia tenuta dall'abate per la festa di s. Pietro. Si tocca qui, anche se il testo in larga parte riprende un discorso di Leone Magno, il tema caro a Cluny della *commendatio Sancti Petri*, che implica quello dei rapporti diretti con Roma, dell'esonazione dalla giurisdizione vescovile e in sostanza quello dell'ecclesiologia di Cluny. Un sapore particolare a questo testo può esser dato dalla circostanza che tra

i vari modi della tradizione manoscritta in cui ci è stato conservato c'è la sua inserzione in una splendida raccolta di testi monastici che fu compiuta nel sec. XIII nel monastero di S. Germano d'Autun ⁽¹⁾.

L'importanza di questo documento sta, a nostro avviso, nella piena coscienza dell'unità del popolo cristiano, senza distinzioni di laici e di sacerdoti, nel corpo di Cristo e nei legami che, attraverso il rapporto con s. Pietro, la comunità di Cluny mantiene con la Chiesa di Roma e con la Chiesa universale, conservando tuttavia di fronte ad esse una sua forma di autonomia. Il richiamo alla tradizione patristica, evidente nella ripetizione

(1) Si tratta di vite di abati e di santi di diversa importanza per la tradizione monastica, di testi liturgici appartenenti a vari monasteri, la cui nota comune è data da stretti rapporti con Cluny. È una delle testimonianze della influenza esercitata dalla abbazia borgognona oltre la cerchia di quello che da Odilone in poi si può chiamare « ordine » anche in senso moderno. Il fatto che, a un certo punto, a Autun si guardi a questi rapporti con un tono polemico e che il nome di Maiolo nel manoscritto venga sostituito con quello del titolare del monastero di S. Germano, famoso nella città, costituisce a suo modo un'altra prova dell'importanza di Cluny nel vasto mondo monastico francese. Tra i vari testi di ispirazione cluniacense conservatici nel reg. lat. 493, con la vita di Maiolo di Siro, quella di Odilone di Pier Damiani, quella di Ugo di Rainaldo, c'è anche il discorso su s. Pietro di Odone. In realtà quest'orazione è un adattamento dell'omelia di Leone Magno per la cattedra di S. Pietro (*P. L.*, 54, sermo IV), entrata poi nell'ufficio romano al terzo notturno per questa festività. Caratteristiche queste aggiunte odoniane: « Et quamquam in toto ecclesiae corpore apostolici celebretur Pontificii sacramentum, nobis tamen est specialius gaudendum quod effusim benedictionis unguentum copiosius in superiora profluxit et non parcius in inferiora descendit ». E più oltre: « Et ideo dilectissimi quamquam universaliter sit in omnium sanctorum commemoratione laetandum, tamen in huius nostri excellentia patroni merito est exultandum, gaudendum, gloriandum ». Da queste espressioni, che in realtà non bene avrebbero potuto suonare in bocca di un pontefice romano, il SACKUR, *Die Cluniacenser* cit., II, 334 aveva preso argomento per combattere la tesi di B. HAURÉAU, *Histoire littéraire du Maine, Odon de Cluny*, VIII, 240-292, che voleva togliere senza discussione la paternità del testo all'abate cluniacense. In realtà si tratta di una riduzione, come avveniva spessissimo nel Medioevo, dell'antico testo, che dimostra come il pensiero di papa Leone fosse familiare a Cluny tanto che le sue idee potevano essere attribuite, come conferma largamente la tradizione manoscritta di questo discorso, ad Odone.

delle parole di Leone I e la sua applicazione alla vita cluniacense dei tempi di Odone, rende più efficace ancora l'insistenza su questo argomento.

Vorremmo ora esaminare qualche aspetto che ci è parso più caratteristico in questo discorso. « Nam licet uniuersa « ecclesia Dei distinctis sit ordinata gradibus, ut haec diuersis « membris sacrati corporis subsistat integritas, omnes tamen in « Christo unum sumus nec quisquam ab alterius ita est diuisus « officio ut non ad connexionem pertineat capitis, cuiuslibet « humilitas sit partitionis. In unitate igitur fidei atque baptismatis, dilectissimi, indiscreta nobis societas et generalis « est dignitas ».

Nel pieno del particolarismo feudale questa ripresa organica e unitaria, che considera la molteplicità delle singole funzioni e la profonda unità dell'insieme, corrisponde a una visione religiosa, a un'interpretazione della Chiesa, ma anche a un'aspirazione politica che segna le vie dell'influenza di Cluny nella società del tempo, accanto e al di fuori delle strutture gerarchiche politiche ed ecclesiastiche. Così continua poi, dopo aver citato il testo della prima lettera di Pietro, in cui si parla della funzione di ogni singolo cristiano in unità col Cristo nell'edificare un sacerdozio comune che offra vittime accettabili (I *Petr.*, II, 3): « Omnes enim in Christo regenerato crucis signum efficit « reges. Sancti uero Spiritus unctio consecrat sacerdotio, ut « preter istam specialem nostri ministerii seruitutem, uniuersi « spirituales Christiani agnoscant se regii generis et officii esse « consortes sacerdotalis ». Dunque tutti i fedeli spirituali (se si ricorda la tripartizione di Odone nelle *Collationes* tra le categorie dei reprobis, dei perfetti « spirituales » e dei meno perfetti forse la portata di questo testo perde un poco del suo valore indicativo) partecipano della regalità e del sacerdozio di Cristo e del resto un'interpretazione estensiva, in armonia col profondo senso morale e religioso e con la forte coscienza dei valori dell'interiorità, così notevole in questo vigoroso uomo d'azione, è confermata da quello che segue: « Quid enim tam regium « quam subditum Deo animum corporis esse rectorem et quid « tam sacerdotale quam uouere Domino conscientiam puram et

«immaculatas hostias pietatis de altare cordis afferre? ». Così l'abate, che di fronte all'esteriorità dei prodigi ha esaltato il valore esemplare della virtù interiore di Geraldo, che davanti al profondo mistero dell'Eucarestia ha sottolineato la necessità di una severa preparazione e di un rispetto che può fare accostare al sacramento solo chi si senta la coscienza non troppo indegna di esso, esalta qui, facendo sue le affermazioni del grande papa del v secolo, la dignità regale e sacerdotale di una forte coscienza morale. Sarebbe stolto voler trovare in Odone, che ha celebrato anche i miracoli eucaristici, che ha lodato la santità di chi accettava il sacramento anche dai preti indegni, un precursore di rigorismi giansenisti. Ma è tuttavia interessante notare, proprio mentre si pongono le basi per un'autonomia, nel corpo di Cristo, della *societas* cluniacense, quest'esaltazione su basi etiche del regale sacerdozio di tutti i cristiani.

La celebrazione della festa di s. Pietro è comune a tutta la Chiesa, ma è motivo di particolare gioia per la famiglia cluniacense. Dio avrebbe potuto come voleva celebrare il sacramento dell'unità della Chiesa. «Et tamen de toto mundo unicus elegitur « Petrus qui et uniuersarum gentium uocationi et omnibus « apostolis cunctisque ecclesie partibus preponatur, ut, quamuis « in populo Dei multi sacerdotes sint, omnes tamen regat Petrus « quos principaliter regit Christus ». Non si parla di Roma e si accenna quasi a una dipendenza diretta di Cluny da Pietro, ma tuttavia in modo implicito, eppur fermo, è chiaro il legame, che non vuol dire dipendenza, dell'abbazia votata a s. Pietro con la Chiesa dell'apostolo. Così è definita la funzione del corifeo degli apostoli nel corpo di Cristo: «Quem Dei gratia in « tantum apicem inter omnia ecclesie membra prouexit, ut « eum in corpore, cui caput Christus est, quasi lucidissimum « lumen constitueret oculorum ». E veramente Cluny nello splendore dei suoi riti, nella forza della sua organizzazione, nell'estensione della sua influenza volle essere nel mondo medievale la luce di un occhio che ovunque irraggiava il suo sguardo pronto a contemplare, a scrutare, a indirizzare e ad ammonire.

Non sempre la concezione del rapporto tra Cluny e il Corpo di Cristo raggiunge nella tradizione il vigore di questo testo

antico fatto proprio da Odone, ma spesso il tono di esso e i temi qui annunciati vengono ripresi. Lo stesso Odone ripropone il motivo nelle *Collationes*, quando, a proposito dell'Eucarestia, afferma che solo chi partecipa con Pietro e gli altri apostoli fedelmente al segno sacramentale « cum ipso utique et ceteris « apostolis in corpore et anima consecratur ». L'unità stabilita dal sacramento, che opera la sua misteriosa potenza spirituale solo in coloro che affrontano il giudizio della partecipazione ad esso con purità di mente, è accentuata dall'obbligo e dalla comprensione del dovere di una preghiera che abbracci tutto ⁽¹⁾. L'unità etica e sacramentale diventa solidarietà nel destino di tutta l'umanità così che il dolore del capo diventa dolore anche delle membra « Et hoc quod patimur quasi ad communem rei « publicae functionem pro possibilitate virium nostrarum quasi « coronam passionum inferentes exoluimus quod debuimus » ⁽²⁾. D'altra parte, secondo Odone, ogni minaccia all'ordine comune, anche nella vita sociale attraverso le prepotenze dei ricchi, porta un danno grave agli *ordines* dell'*Ecclesia*, ma resta sempre in lui l'alto senso della forza morale per cui, quando si edifica la spiritualità dei cristiani, si deve mirare ai valori interiori della coscienza: « Est autem domus spiritualis unusquisque « homo fidelis, quam videlicet domum sacerdotes praedicando « mundare debent a sordibus vitiorum; sed hoc iam ita in negli- « gentiam venit ut vel ex toto taceant vel pro muneribus iudi- « cent vel orent » ⁽³⁾. È la critica alle condizioni della Chiesa del suo tempo, che insieme con la consapevolezza del proprio ideale di riforma, e sempre nella prospettiva dell'unità di destino della società umana, nel tempo e nello spazio e oltre il tempo e lo spazio, si accompagna ai timori e all'aspettativa delle

(1) *Coll.*, III, 33. Per un avvicinamento dell'Eucarestia al corpo mistico di Cristo nella chiesa, si veda *Occupatio*, VI, vv. 47-52: « Hinc placet hoc « munus quo fit de pluribus unum / Aut liquor aut panis mixto baptismate gra- « nis / Aecclesiae septem velut una replentur ut isdem / Corpus hinc capiti, « caput inde coheret et illi / Hoc genus, hoc unum placet, hoc durabit in aevum / « Hoc facile est nitidum, simplex, deitate plenum ».

(2) *Coll.*, III, 43.

(3) *Ibid.*, II, 29.

conclusioni escatologiche: « Haec itaque tempora iam venisse, « iamque malignum hostem mysterium iniquitatis operari per « hoc manifeste patet, quod omnis ordo religionis aut christia- « nitatis immutatus est . . . »⁽¹⁾.

Questi concetti espressi in forma teorica, anche se arricchiti di esempi nelle *Collationes*, ritornano nelle biografie, come, tra l'altro, nella *Vita Geraldi*, dove si mette in rilievo il valore della guerra giusta per difesa e per colpire le ingiustizie che le censure ecclesiastiche non possono impedire. In ogni caso se è lecito portare la spada, lo si può fare solo, e sul modello di Geraldo, lo dovranno fare tutti i nobili, seguendo « non propriam « commoditatem, sed comunem »⁽²⁾.

Nella *Vita Odonis* l'importanza di Cluny nella Chiesa universale è colta nell'orgoglio monastico della diffusione geografica dell'influenza della sua riforma. Del grande abate si dice infatti che « Postmodum abbas ordinatus Franciarum, Aquitaniarum, Hispaniarumque partium atque Romanae urbis « circumstantium coenobiorum effectus est dux et pater dulcissimus »⁽³⁾. Questa consapevolezza di una fortuna crescente, che associa l'opera di Cluny alla coscienza non solo retorica, ma anche nata da un'esperienza vissuta, dei rapporti tra le diverse regioni di un'Europa che comincia a ritrovare una sua unità, si accompagna all'esaltazione dei motivi della riforma, che va al di là della celebrazione delle personali virtù del santo⁽⁴⁾.

Per questo, con un senso sempre vivo del valore della comunità nei progressi religiosi, il monaco Giovanni sente il bi-

(1) Ibid., II, 38.

(2) *Vita Geraldi*, I, 8.

(3) IOHANNIS *Vita Odonis*, I, 3.

(4) Ibid., 14: « Ego inter omnes exiguus, Odonis mei primum patientiae laudem dabo virtutem, deinde contemptum rerum, posthac animarum lucrum, restaurationem coenobiorum, vestimentum cibumque monachorum, pacem ecclesiarum, concordiam regum, et principum . . . perseverantiam vigiliarum et orationum, respectum pauperum, correctionem iuvenum, honorem senum, emendationem morum, amorem virginum, consolationem continentium, misericordiam miserorum, intemeratam observantiam regularum ».

sogno di associare alle vicende del santo quelle di coloro che con lui operarono ⁽¹⁾.

Nella *Vita Maioli* è ripreso il motivo dell'estensione geografica dei successi di Cluny e si insiste anche, come si è già ricordato, sulla orgogliosa consapevolezza che l'essere a capo della fiorente comunità monastica poteva essere preferibile per l'abate all'elevazione alla tiara, in un ambiente in cui la sua rigidità di riformatore non poteva avere le desiderate garanzie di successo. La fedeltà di Cluny a Roma era sempre legata fondamentalmente agli interessi e alla grandezza dell'abbazia ⁽²⁾.

Nell'*Epitaphium Adelhaidis* si ricorda l'appoggio dato dalla pia imperatrice all'opera di riforma di Odilone e si esalta ancora una volta lo spazio delle conquiste cluniacensi ⁽³⁾. Se altrove si è insistito sulla associazione dei destini cluniacensi con quelli della Chiesa romana, qui si accenna, sotto una luce che chiariremo meglio in seguito, al problema dei rapporti di Cluny con l'altro aspetto della *societas* medievale, l'impero ⁽⁴⁾.

Un altro punto notevole per dimostrare come la consapevolezza della forza di Cluny fosse diffusa anche al di là dell'ambiente strettamente legato all'abbazia, ci vien dato da Pier Damiani in un brano della *Vita Odilonis*. Molto si è detto sull'atteggiamento del santo nei riguardi del mondo cluniacense e non tutte le testimonianze sono concordi, anche perché non bisogna mai dimenticare che nel mondo medievale il genere letterario e l'occasione in cui vengono formulati giudizi e apprezzamenti spesso ne determinano il tono e il colore ⁽⁵⁾. Si tratta

(1) Ibid., I, 21.

(2) SYRI *Vita Maioli*, II, 21; III, 8.

(3) *Epitaphium Adelhaidis*, 9, 10, 12.

(4) Ibid., 10-11, « Quattuor quos supervixerat annos creatori suo sua sequendo, pauperes Christi et servos sibi adquisivit amicos ut cum temporalia deficerent in aeterna tabernacula eam reciperet. Cum igitur summis reipublicae fascibus implicata teneretur, variis miserorum et inopum anxietatibus subsidia praebere non dedignaretur ». Fondò molte varie istituzioni di monaci e di canonici. « Per diversas orbis partes constitutas quatinus... liberius sibi reique publicae divinitus conferenda imploraret suffragia ».

(5) Vedi, tra l'altro, F. R. DRESSLER, *Petrus Damiani. Leben und Werk*, in *Studia Anselmiana*, 34, Roma 1954, pp. 75-83.

dell'episodio di papa Benedetto VIII che in veste dimessa e in atteggiamento supplice appare dopo morto a Giovanni di Porto per invitarlo a pregare per lui e far pregare coll'aiuto del fratello e successore, Giovanni XIX, i monaci di Cluny per liberarlo dai supplizi della pena. In un'altra visione, dopo che il suo desiderio fu realizzato, il papa appare libero e splendido nelle sue vesti pontificali e presta omaggio ad Odilone: « Cum his nimirum qui
 « iuxta privilegium apostolicae dignitatis claves ecclesiae prae
 « cunctis mortalibus tenuit, qui ligandi vires atque solvendi prae-
 « minenti quodam iure possedit, in illo invisibili examine con-
 « stitutus, non aliter quam precibus istius, vel a peccatis ab-
 « solvi vel de poena potuit supplicio liberari »⁽¹⁾.

Questi motivi dell'unità del Corpo di Cristo, della grandezza di Cluny nella mistica unione delle membra al capo, della sua funzione nella chiesa, nell'impero e nei regni ritornano con più matura consapevolezza e con diverse sfumature nell'epistolario di Pietro il Venerabile. Per cogliere il significato del valore di ogni singola presa di posizione bisognerebbe poter riferire la citazione al contesto e chiarire il senso del momento storico in cui Pietro espresse il suo pensiero di volta in volta. Non c'è possibile farlo qui e riferiremo alcuni momenti fondamentali, ben consci del pericolo di sostituire alla vivente concretezza di un atteggiamento spirituale la astrazione di uno schema.

Il senso del Corpo di Cristo si esprime più volte e in diverse circostanze; così, ad esempio, rivolgendosi al cardinale cancelliere Almerico, Pietro rivela il suo accoramento per il disordine nella vita ecclesiastica: « In partibus nostris, quod vos ex parte nosse
 « existimo, sic rerum ordo mutatus, sic pax ecclesiastica inter
 « plurimos pertubata est, ut corporis Christi membra inter se
 « invicem exsurgant ». Lo stesso concetto è ripetuto, ma con

(1) DAMIANI *Vita Odilonis*, 19. La narrazione di IOTSALDO, II, 13, è meno vivace per quello che si riferisce al contrasto tra la figura del papa e quella dell'abate, ma è interessante per una specie di precisazione sulla corrispondenza che sarebbe intercorsa tra papa Giovanni XIX e l'abate Pietro del monastero di S. Maiolo a Pavia e tra questo e Odilone con alcuni riferimenti a una speciale diplomatica e a certi gradini intermedi nei rapporti tra Roma e Cluny, di cui Pavia era un elemento essenziale.

una sfumatura diversa, quando l'abate rivolgendosi al vescovo di Troyes, suo amico fedele, esprime la preoccupazione per il disordine dei regni. Si parla questa volta genericamente di un corpo in cui entrano germi di dissociazione e l'accostamento delle immagini, che può avere richiami con la tradizione classica e con echi stoici, alla concezione del corpo mistico, può essere significativa. « Unde conspirantia in mutuuum interitum terrena « omnia cerno, unde regna in se consurrexisse conspicio, unde « totam mundani corporis molem compagibus dissolutis labefactari passim ac diffluere video »⁽¹⁾. Nell'unità di destino delle vicende umane e delle conclusioni sacre della storia si afferma la solidarietà tra la Chiesa e le chiese, e in modo particolare, tra la chiesa di Cluny e quella universale.

Questi concetti ritornano in occasione dei rapporti tra il mondo cluniacense e i papi, tra l'abbazia e i re, ma anche per vicende più squisitamente umane e culturali. Non a caso, quando Pietro si rivolge a papa Innocenzo per chieder pace per Abelardo, invoca il desiderio della famiglia cluniacense di potersi servire della grande scienza del filosofo sventurato⁽²⁾.

Il *conventus* cluniacense rivendica per difendere il filosofo perseguitato i motivi antichi e sanciti da privilegi della sua particolare unione con la Chiesa romana e per accenni ben chiari Pietro rinnova il ricordo del favore prestato alla causa di Innocenzo, anche quando molti elementi potevano far pendere i

(1) PETRI *Epp.*, I, 5.

(2) *Ibid.*, IV, 4: « Interim a nobis admonitus, magis autem a Deo, ut credimus, inspiratus, dimissis scholarum et studiorum tumultibus in Cluniaco vestro « sibi perpetuam mansionem elegit. Quod nos senectuti eius, debilitati eius, « religioni eius congruere putantes et scientiam eius, vobis ex toto non incognitam, magnæ fratrum nostrorum multitudini proficere posse credentes, voluntati « eius assensimus et si hoc benignitati vestrae beneplacitum esset, benigne et cum « gaudio nobiscum, vestris ut nostis per omnia, remanere concessimus. Rogo, « igitur, ego qualicumque tamen vester rogat vobis, devotissima Cluniacensis « conventus, rogat ipse per se, per nos, per praesentium latores filios vestros, per « hos quos ut scriberem rogavit litteras ut reliquos dies vitæ et senectutis suae, « qui fortasse non multi sunt, in Cluniaco vestro eum consumere iubeatis et ne « a domo quam velut passer, ne a nido, quem velut turtur invenisse se gaudet « aliquorum instantia aut expelli aut commoneri valeat... ».

cluniacensi per Anacleto, ma quello che emerge qui, oltre ai valori umani così toccanti della simpatia e della comprensione verso la sofferenza, è la rivendicazione, per la *societas* di Cluny, della scienza, sia pure purificata dai tumulti accademici e dalle sottigliezze dialettiche, del grande scolastico. Anche nei riguardi di Eloisa Pietro, come già abbiamo accennato, è pieno di comprensione e di simpatia e, quello che più conta qui, invitandola a Marcigny la chiama a far parte della *res publica* cluniacense ⁽¹⁾. Sono termini che non hanno solo un valore generico: accanto alla *res publica* imperiale e alla *res publica* cristiana in senso più largo, c'è posto per la *res publica* monastica, così come accanto alla Chiesa universale c'è posto per quella di Cluny.

Nelle sue relazioni con Roma, che non è il caso di analizzare qui dal punto di vista di uno sviluppo storico, Pietro insiste sui vincoli particolari che legano Cluny al papato, sui meriti che di fronte ai diversi pontefici nella sua tradizione antica e recente l'abbazia si è conquistata, ma mantiene sempre in diversi gradi e con diverse sfumature un senso vigoroso della propria autonomia. Così, ad esempio, quando invia dodici monaci per s. Saba e vuole – e il mancato accoglimento di questo desiderio è causa di una grave crisi per cui i monaci debbono abbandonare la nuova sede – che a costituire la nuova comunità siano solo i figli di Cluny. È una forma di isolamento e di difesa che irrigidisce in un momento particolare il concetto più largo e libero della funzione vitale dell'esperienza cluniacense in seno alla Chiesa ⁽²⁾. L'orgoglio per la posizione dell'*ecclesia* monastica in quella universale è espresso bene nella lettera al cardinale Almerico, dove, lamentandosi di insidie agli interessi cluniacensi, invoca l'intervento dell'amico presso il papa: « Nonne « illa est Cluniacensis ecclesia illius cui Deo auctore praesidet, « dicta et credita prae totius mundi subditis ecclesiis singularis

(1) PETRI *Epp.*, IV, 21.

(2) *Ibid.*, IV, 24, 25. Sui rapporti in genere tra Cluny e la Chiesa di Roma si veda tra l'altro, G. LETONNELIER, *L'abbaye exempte de Cluny et le Saint-Siège*. *Archives de la France monastique*, 22, Parigi 1923; J. F. LE MARI-
CNIER, *L'exemption monastique et les origines de la réforme grégorienne*, in *à Cluny cit.*, pp. 288-340.

« filia? Nonne illa est, quae etsi quaelibet alia gradu ecclesiastico « celsior, nulla tamen inventa est in patris gratia potior? »⁽¹⁾. E proprio perché Cluny si trova « sine rege et principe » dev'essere protetta in modo particolare dal papa⁽²⁾. Ma se talvolta questa indipendenza, legata anche alla particolare situazione della Borgogna, da principi e da re è portata avanti per giustificare una speciale benevolenza della chiesa romana, spesso Cluny avanza una sua possibilità di intervento nella scena politica mondiale.

In molti punti Pietro rivendica i legami della sua abbazia con l'Oriente⁽³⁾, ma in proposito un significato tutto particolare hanno le lettere rivolte a Giovanni Comneno e al patriarca di Costantinopoli. Torneremo in seguito sul significato storiografico e politico della valutazione di Pietro il Venerabile sulla tradizione bizantina, ma non possiamo trascurare qui di notare come nella coscienza della *societas* cluniacense non solo potesse entrare l'Oriente cristiano crociato, ma anche quello greco. Nella lettera a Giovanni per reclamare la restituzione di una casa benedettina, già appartenente al monastero de La Charité, un tempo legata a Cluny e poi passata in altre mani, Pietro espone al *basileus* i vantaggi spirituali, ma evidentemente per sottinteso anche politici, dell'associazione alla *societas* di preghiere che ha il suo centro a Cluny. È interessante notare anche come quest'allargamento di orizzonti verso un teatro internazionale, oltre gli stessi confini europei, prenda origine da una vicenda di politica claustrale legata a particolari interessi del mondo francese più vicino all'abbazia. È sempre questo l'aspetto dominante nell'interesse del mondo monastico ristretto nei limiti della *stabilitas* verso zone più lontane e neppur Cluny si sottrae, pur nella vastità della sua rete di monasteri e di priorati, a questa fondamentale limitazione e immobilità, che solo in certi momenti e nell'esaltazione del pensiero può essere superata. Così suonano le parole di Pietro a Giovanni: « Et ut aliquid

(1) PETRI *Epp.*, I, 34.

(2) *Ibid.*, I, 21.

(3) *Ibid.*, I, 31; II, 44, 47-48.

« beneficii spiritualis vobis ista facientibus rependamus sicut prae-
 « cessorum nostri ac nos ipsi, reges Francorum, reges Anglorum, re-
 « ges Hispanorum, reges Germanorum, ipsos imperatores Romano-
 « rum ac reges vobis vicinos confratres et comparticipes omnium
 « beneficiorum Cluniacensis congregationis fecimus, ita subli-
 « mitatem vestram ex parte omnipotentis Dei et beatissimae
 « semper Virginis Dei genitricis et sanctorum apostolorum et
 « omnium sanctorum, iis eisdem beneficiis plene et perfecte, in
 « quantum licet suscipimus ut omnipotens Salvator et hic tem-
 « porale regnum vobis adaugeat et in futurum cum sanctis re-
 « gibus vos ad sempiternam vitam perducatur. Amen »⁽¹⁾.

L'uso della formula liturgica riferita all'imperatore greco-
 rende ancor più notevole il significato tutto particolare di questa
 società, che abbraccia regni ed imperi al di sopra delle diffe-
 renze tradizionali e, in fondo, in modo indipendente dalle stesse
 direttive della Chiesa romana. Questa indipendenza, che rivela
 una coscienza particolarmente viva del significato ecclesiolo-
 gico della comunità cluniacense, la si trova espressa nelle lettere
 di Pietro a Ruggero II, soprattutto la prima. Sono note le
 vicende dei rapporti tra Ruggero ed Anacleto e come solo dopo
 la morte dell'antipapa si venisse a una conciliazione, anche se
 non definitiva, tra Innocenzo e il re di Sicilia. Pietro, che durante
 le vicende dello scisma era stato sempre dalla parte di Innocenzo,
 pur con piena indipendenza e avendo di mira soprattutto gli
 interessi della sua comunità, in questa lettera vuole ricordare al
 re di Sicilia come egli si fosse adoperato con tutti i mezzi possi-
 bili per tutelare i suoi interessi, anche in tempi difficili. In
 questo momento non ci vogliamo occupare del lato politico della
 situazione, ma soltanto mettere in rilievo l'interpretazione, per
 così dire dottrinale, nel campo dell'ecclesiologia data alla conci-
 liazione del papa con Ruggero⁽²⁾. La Chiesa universale da un

(1) PETRI *Epp.*, II, 39. Sull'importanza delle lettere per i rapporti tra
 Bisanzio e l'occidente si veda J. GAY, *Cluny et Byzance*, in *Echos d'Orient*, 1930,
 pp. 91-93 e P. LAMMA, *Comneni e Stauffer*, I, Roma, 1955, pp. 30-33. Ved.
 WERNER cit., pp. 67-68.

(2) *Ibid.*, III, 3.

lato e le chiese particolari dall'altro, e in questo caso si tratta di quelle del nuovo regno, possono trovare nell'*ecclesia cluniacensis* un punto di mediazione, di conciliazione, di incontro. Così Pietro vuole mettere in rilievo di aver già da tempo pensato all'inserzione di Ruggero tra i re partecipi della comunità di Cluny: « Ista me, ut dixi, ad vos amandum primitus impulerunt ista « ut inter magnos reges Romanos dico, Francos, Anglos, Hispanos, maximos Cluniacensis ecclesiae amicos et benefactores vos « quoque admitterem coegerunt ». La chiesa di Cluny apprezza i principi della terra che rispondono all'ideale agostiniano del re della pace e assicurano le migliori condizioni per la realizzazione del bene e per aiutarli è lecita anche un'attività politica che viene messa in rilievo da Pietro stesso: « Ea de causa iam ex multo « tempore pro pace, pro honore, pro salute vestra et apud Deum « precatorem et apud homines praedicatorem me constitui et « ad idem agendum tam de nostris quam de alienis quos potui « attraxi ».

Non staremo qui ad analizzare la giustezza o meno delle prospettive politiche di Pietro il Venerabile e neanche il successo dei suoi tentativi di fare prosperare nella nuova formazione normanna l'ordine cluniacense in tanti modi minacciato nelle vecchie terre della sua espansione. È noto come Ruggero, a parte qualche piccola concessione, preferisce aprire le porte del regno alla famiglia monastica di colui che con tanta forza lo aveva combattuto durante lo scisma ed era anche il concorrente più accanito di Pietro, Bernardo di Chiaravalle ⁽¹⁾.

È interessante invece notare come Pietro prospettasse al re il vantaggio di un accrescimento della virtù monastica nel suo stato e dei legami che avrebbe potuto stringere con la società cluniacense ⁽²⁾. È un tentativo di mettere al servizio dell'opera restauratrice di Ruggero la tradizione del monachesimo antico

(1) Vedi E. DUPRÉ THESEIDER, *Sugli inizi dello stanziamento cisterciense nel regno di Sicilia*, in *Studi Medievali in onore di A. De Stefano*, Palermo 1956, pp. 203-218.

(2) PETRI *Epp.*, III, 3: « Maior ergo si fieri posset fratrum vel locorum « numerus, maiorem in nobis succenderet propagandae religionis affectum quia « in eorum multiplicatione maiorem sentimus esse profectum ».

e della sua opera di pace sociale. Questi concetti sono ancora ribaditi nella chiusa della lettera, dove si accenna anche a una funzione di propaganda che l'abate, interprete e guida della sua comunità, ma anche scrittore e uomo di dottrina e di lettere, si sarebbe potuto assumere nei riguardi del re normanno: « Ani-
« met vos et ad bene agendum magis magisque succendat, non
« solum quod praecipuum est, timor Dei, maximum regnorum
« omnium robur, sed etiam, quam praemisi, probitatis vestrae
« fama per regiones hac illaque diffusa. Quoniam magnifico
« regi timore Dei iustitiae colla submittere gloriosum est et
« famam optimam velle dilatare, utile simul et honorificum
« est ».

Questa stessa funzione di propaganda della buona fama in seno alla comunità dei regni e delle chiese se l'assume anche nei riguardi dei vescovi. In una lettera a un vescovo di T rouane per lamentare gli abusi contro i cluniacensi, Pietro afferma con insolito vigore una particolare funzione di Cluny che non solo si vanta di essere dispensatrice di buoni consigli e di ottima reputazione, ma anche rivendica una sua particolare responsabilit  per quello che riguarda l'affluire delle offerte che potevano essere poi ridistribuite in vario modo per tutto il mondo cristiano.

Torneremo ad occuparci della crisi economica di Cluny ai tempi di Pietro il Venerabile e dei suoi tentativi per rimediare ad essa. Ci preme qui mettere in rilievo solo l'aspetto di consapevolezza dell'importanza, esasperata certo al di l  di ogni reale possibilit  proprio dalla coscienza della crisi, che Cluny per bocca di Pietro affermava di avere nella societ  contemporanea, vista in tutte le sue dimensioni: « Video res cluniacenses velut totius
« rei publicae christianae erarium esse de quo omnes hauriunt,
« quod pene exhauriunt, in quod rari pauca iniciunt, de quo
« plures multum accipiunt »⁽¹⁾. La *res publica* cristiana   intesa qui come una realt  e Cluny si presenta di fronte ad essa, forse anche per i suoi sacrifici, come uno dei sostegni pi  validi. In questo tempo di nuovi regni e di forze diverse che si affacciano a modificare il vecchio equilibrio ideale e reale della vita eu-

(1) PETRI *Epp.*, IV, 3.

ropea, c'è in questa constatazione di Pietro, non scevra d'amarrezza, una profonda verità storica ed è la coscienza di una realtà che muta in un modo che non si può arrestare. Allora acquista un significato tutto particolare il richiamo ai vecchi ideali e agli esempi dell'età ottoniana, che, se anche non espresso, è visibilmente applicato alle forze politiche nuove, come quello di Ruggero II. Diremo che proprio a mano a mano che la consapevolezza di una crisi si fa più avvertita, più larga e solenne ed esasperata si presenta l'affermazione della grandezza unitaria della *societas cluniacensis* e dei suoi compiti. Così quando Pietro si rivolge a papa Innocenzo per chiederne l'aiuto nei riguardi del re di Spagna afferma il significato particolare della mediazione cluniacense, che si vorrebbe realizzata solo per la verità e per la giustizia ⁽¹⁾. Tutti corrono a Cluny per ottenere dall'abate intercessione e aiuto presso il papa: « Sed non ego pro rege « Hispano, non pro Romano, non pro quolibet mortalium preces « funderem si id iustitiae repugnare cognoscerem ».

In questa prospettiva i tempi possono essere minacciosi e si può avvertire anche la mano dell'angelo di Dio sopra la « nostra « Gerusalemme », che è Cluny ⁽²⁾. È sempre quel tanto di attesa escatologica che era alle origini e che non abbandona mai la tradizione cluniacense, ma è un'attesa che, malgrado ogni minaccia e malgrado ogni momentanea tentazione di particolari impegni politici, non impedisce mai l'affermazione di un continuo senso di vigile responsabilità per un ideale di pace e di progresso religioso in tutto il corpo mistico. Si dovrebbe dire che la difesa dell'antica tradizione, il desiderio di comprensione per tutto e per tutti, l'amore per le manifestazioni più intime ed umane dell'esperienza religiosa rappresentino in Pietro la libe-

(1) PETRI *Epp.*, IV, 9: « Imperator Hispanus, magnus christiani populi « princeps, devotus maiestati vestrae filius, licet apud pietatem vestram multum « possit et posse debeat, tamen quia inter modernos reges praecipuus amicus et « benefactor Cluniacensis ecclesiae est, me ad praesens mediatorem et apud vos « intercessorem elegit ». Sul titolo di « imperator Hispanus » vedi, A. SAITTA, *Un problema storiografico: l'impero spagnolo medievale*, in *R.S.I.* (66) 1954, pp. 240-285; 377-409.

(2) *Ibid.*, IV, 39.

razione dalle angosce per la durezza degli incontri con le difficoltà sempre crescenti e diverse offerte ad ogni momento dalla realtà. Così non ci si deve stupire se alcune delle più belle espressioni relative alla solidarietà nella sofferenza di tutti i fedeli nel corpo di Cristo appaiono proprio a proposito della situazione in Palestina per un'esortazione, se non alla crociata, che Cluny, pur approvandola nel suo aspetto generico, non riuscì mai a comprendere del tutto, almeno a una partecipazione di dolore e di offerta di preghiere ed anche di lotta per le vicende di quelle terre, così legate alla storia umana del Cristo, il cui valore religioso Pietro si sforza di mettere particolarmente in rilievo ⁽¹⁾.

Non ci sarà da meravigliarsi se, per quel particolarissimo carattere storico-agiografico che ha l'opera di Pietro sui miracoli, l'esaltazione di Cluny, della sua opera internazionale e della forza della sua riforma monastica è fatta in termini eloquenti come abbiamo già ricordato in precedenza ⁽²⁾.

Certo le idee ivi richiamate di *res publica christiana*, come quelle di *christianus orbis* sono tutti concetti che hanno un valore particolare per determinare non solo l'aspetto religioso ed ecclesiologico, ma anche quello della gerarchia degli stati e delle forze politiche e soprattutto quello dell'impero, che nel mondo medievale rappresenta uno dei momenti in cui si esprime la comunità cristiana.

(1) PETRI *Epp.*, VI, 18: « Quanto magis in sacro corpore Christi, quod est « eius ecclesia, toto nisu, tota virtute, frater fratri, proximus proximo, maxime in « maioribus periculis occurrere et succurrere debet... apparet inde maxime « quod cum in ultimo Occidente, immo in ipso pene occidui oceani positus sitis, « tot interiectis terrarum spatiis laboranti in Oriente christiano nomini summo « quantoque potestis studio succurrere festinetis ».

(2) Vedi sopra n. 1 di p. 49.

VII.

CLUNY, L'IMPERO E I REGNI.

Molto si è parlato dell'influenza politica del mondo cluniacense sull'impero e sui rapporti che i diversi sovrani ebbero con gli abati e con i grandi personaggi legati al monastero, ma a noi importa non tanto qui ricostruire il corso degli avvenimenti, quanto piuttosto chiarire come l'impero e i singoli imperatori vengano a volta a volta giudicati e rappresentati nella tradizione cluniacense ⁽¹⁾.

Nelle *Collationes* ci sono degli accenni di carattere puramente rivolti al passato, come del resto è giustificato dal tono dell'opera e anche dal fatto che, durante la vita di Odone, non sono ricordati rapporti di rilievo tra l'abate e gli imperatori. Tuttavia si ha l'impressione che anche per le influenze letterarie esercitate su Odone dall'esempio di Gregorio Magno, il concetto di impero non sia assente. Così ad esempio, si cita Gregorio di Nazanzio e si ricorda di lui che a proposito di Giuliano l'Apostata, giudicando dall'andatura disordinata del giovane principe, ebbe ad esclamare: « O quale malum nutrit res publica « Romanorum! » ⁽²⁾. In un altro passo è ricordata la resistenza di Gregorio Magno all'imperatore Maurizio, che voleva ordinarlo contro la sua volontà, ma di Gregorio Magno l'abate preferisce ricordare, quasi a sollevare gli animi dei suoi contemporanei dal terrore delle invasioni degli Ungari e dei Normanni, l'immagine

(1) Su Cluny e l'impero si veda soprattutto A. BRACKMANN cit., che in contrasto col Sackur attribuisce effettiva importanza politica alla collaborazione degli abati di Cluny con l'impero.

(2) *Coll.*, II, 19.

piena di forza e di dignità del grande *speculator* che combatte da solo e ferma l'avanzata dei Longobardi ⁽¹⁾.

Nella *Vita Odonis* il monaco Giovanni ricorda solo gli imperatori del passato e cita « Ludovicus magnus imperator » in occasione della riforma di Benedetto d'Aniane ⁽²⁾. Quanto all'azione politica di Odone il suo biografo mette in particolare rilievo l'opera di pacificazione che l'abate ebbe a tentare per incarico del papa tra Ugo, « Longobardorum regem et Albericum, Romanae urbis principem ». A proposito di Alberico, di cui sono ben noti i legami con Odone e col mondo cluniacense, non sarà del tutto fuor di luogo ricordare qui che in una delle relazioni della *Chronica* di Riccardo di Cluny egli viene chiamato « imperatore dei Romani » ⁽³⁾.

Nella *Vita Maioli* di Odilone viene presentata una sintesi dei rapporti che il terzo abate di Cluny ebbe con i grandi del suo tempo. È curioso notare come, se in un certo senso viene presentata in ordine gerarchico una lista dei maggiori personaggi contemporanei, a cominciare dagli imperatori, quasi in una connessione feudale, si affermi d'altro lato che tutti questi signori s'inclinavano di fronte a Maiolo e lo consideravano loro superiore. È anche qui, in forma ancora implicita, il concetto della particolare posizione della società cluniacense e del suo capo di fronte alle gerarchie, anche civili, della società del tempo ⁽⁴⁾.

(1) Ibid., III, 6, 7.

(2) IOHANNIS *Vita Odonis*, 21. Ma Giovanni si occupa anche, in armonia con la tradizione cluniacense, di collegare idealmente Martino con Roma a proposito dell'incoronazione del re di Francia Ludovico IV; *ibid.*, 25.

(3) RICHARDI POITEVINI *Chronicon*: « Circa haec tempora Otto rex Alemannorum, defuncto Alberico, Romanorum imperatore, ad imperium electus est ». *Cod. Per.*, I, 75, 86^r.

(4) ODILONIS *Vita Maioli*, 287: « Ab imperatoribus et imperatricibus, regibus et mundi principibus senior appellabatur et dominus. Honorabatur a pontificibus apostolicae sedis et vere erat eo tempore princeps religionis monasticae. Ille dominus Caesar et maximus Otto eum diligebat pectore toto, diligebat eum eorum filius humili devotione imperator Otto. Affectu et non dissimili voto Chonruadus supradictae imperatricis frater nobilis et pacificus eiusque Mathildis nobilissima coniux. Quanto frequentius faciem eius cernebant, tanto amplius in eius honore crescebant. Quid dicam de nobilissimo

Quello che conta per Odilone non è tanto il rapporto gerarchico dei principi con l'impero, quanto la grandezza di Cluny e dei suoi interessi e, semmai, il giudizio politico di chi esalta la grandezza della borgognona Adelaide e della sua famiglia, e tra gli Ottoni, compie una discriminazione tra il primo e massimo imperatore e poco si cura del terzo. Questo giudizio qui implicito diventerà tradizionale in tutte le valutazioni successive del mondo cluniacense. In questa vita Odilone ricorda anche l'antico impero e, come si è accennato, introduce Tito e Vespasiano come vendicatori sui Giudei della morte di Cristo.

Questi motivi erano già presenti in una maniera più discorsiva e meno incisiva nell'altra vita di Maiolo, quella del monaco Siro ⁽¹⁾. Di Ottone il grande si dice « Hic enim vir « licet imperiali potiretur fastigio, magna tamen erat circa « monasteria devotio, quia nequaquam se feliciter imperium « sperabat tenere, nisi summo regi studeret non displicere ». Abbiamo già ricordato come, a proposito di Adelaide, il biografo giudicasse il valore della collaborazione coniugale per la mutua edificazione e per il bene fatto ai monaci e ai poveri. In un altro punto viene ricordata l'azione notevole esercitata da Maiolo alla corte imperiale. Ottone gli aveva affidato la riforma dei monasteri « quae sibi in Italia subdebantur et in « Germania ». Quanto all'imperatrice « ac si ancillarum ultima, « impendere cupiebat ei devotionis obsequia, quoniam beati

« Heynrico Burgundionum duce? Quid de Lamberto inlustrissimo viro et no- « bilissimo comite? Quid de Willelmo et Richardo Aquitanorum fortissimis « ducibus? Quid de Italicis principibus et marchionibus? ».

(1) SYRI *Vita Maioli*, II, 19. Anche RAOUL GLABER, I, 4, esalta il primo Ottone, mentre è più cauto nei riguardi del terzo, a proposito del quale insiste in un atteggiamento contrario al mondo romano, esaltando la repressione contro Crescenzo. Glaber parla di un « orbis Romanus », cui contrappone quando specifica la zona d'interesse per la sua indagine, le « transmarinae partes » e le « barbarae provinciae » (ved. sopra n. 1, p. 38). Al momento in cui compone la prefazione ai primi due libri vengono posti sullo stesso piano due re « christianis- « simi atque maximi » Enrico di Sassonia e Roberto di Francia. Del primo è detto che « postmodum Romanorum suscepit imperium », ma anche se non è facile ricondurre ad unità il suo pensiero su questo punto, l'impero romano non pare assumere mai in lui alcun significato universale.

« Maioli per preces abundantiores se visitari divinae praesentiae
 « sperabat gratia. Cuncti eum venerabantur optimates, cunc-
 « tique diligebantur principes. Hunc imperator habebat auri-
 « cularium, hunc a secretis fidum internuntium, si quis apud
 « imperatorem aliquod haberet negotium, mediatorem beatum
 « quaerebat Maiolum »⁽¹⁾. Questo passo è certamente più gene-
 rico di quello di Odilone, anche se nella sostanza è sullo stesso
 piano, ma Odilone è l'autore di quell'*epitaphium Adelhaidis*
 che segna il punto più interessante del giudizio politico dei
 cluniacensi sulla dinastia ottoniana. Già nella prefazione,
 come abbiamo ricordato, l'abate insiste sul significato esem-
 plare di questa vita per le sovrane di tutti i tempi, « Ut
 « saltem per eas cura domestica vigeat sicut per eam res publica
 « longe lateque valebat ». Subito dopo Ottone è ricordato in
 questo modo: « Primo Ottone in sceptris feliciter agente Roma-
 « nae rei publicae ». Di Adelaide sono sottolineati l'origine bor-
 gognona, il matrimonio con Lotario, la cui figlia sposò poi Lotario
 re di Francia, e ancora una volta si precisa, malgrado tutti i
 rapporti con l'impero, il prevalente interesse borgognone e fran-
 cese nel mondo cluniacense. Si accenna poi alla morte di Ugo
 e ai rapporti ostili con Berengario II, verso il quale Odilone,
 anche se in una forma più cauta, ripete il giudizio che era stato
 dato da Liutprando di Cremona.

Ma tutta l'avventura della fuga e delle nozze con Ottone
 viene ripetuta qui per insistere su un punto che in maniera parti-
 colare premeva al biografo cluniacense nel rievocare, qualche
 decennio dopo quegli eventi, il fatto che i diritti sul regno italico
 e implicitamente sull'impero furono portati a Ottone dalla sposa
 regale⁽²⁾.

(1) SYRI *Vita Maioli*, II, 21.

(2) *Epitaphium Adelhaidis*, « Postea vero, consulto Italicorum principum,
 « praeveniente gratia Dei, de solio regni ad arcem provenit imperii. Haec
 « enim augustorum omnium augustissima venerari ac dominari est digna.
 « Nemo ante illam ita auxit rempublicam. Cervicosam Germaniam ac foecun-
 « dam Italiam has cum suis principibus Romanis subdidit arcibus; Ottonem
 « regem nobilem Romae praefecit Caesarem ex quo genuit filium imperare
 « dignissimum ».

Tutta la dinastia ottoniana in quest'interpretazione tra ideologica e biologica è riferita al ceppo di Adelaide in modo che par quasi che si voglia insinuare che la grandezza di tutto quel periodo storico sia legata ai rapporti affettuosi e ai doni che l'imperatrice, il suo sposo e suo figlio (di Ottone III non si fa parola) inviavano a Maiolo o ad Odilone, e ancora una volta viene confermata la gerarchia di giudizio tra i due primi sovrani della dinastia ⁽¹⁾.

Si direbbe che qui, nella piena identità tra gli interessi cluniacensi e quelli dell'impero, si delinei un consenso, anche ideologico, sulle funzioni universali del restaurato impero di Roma. Più tardi viene ricordato l'urto tra l'imperatrice e il figlio Ottone nel 976, dovuto a cattivi consiglieri seminatori di discordie. È qui chiara l'allusione a Filagato e agli uomini vicini a Teofano, verso cui Odilone non manca di esprimere la più netta ostilità. Vedremo poi qual'è l'atteggiamento di queste prime generazioni cluniacensi di fronte al mondo greco, ma è certo che in Odilone i motivi di diffidenza verso tutto quello che poteva nascere dall'influsso non solo politico, ma anche religioso, dell'Oriente è evidente. Del resto a questo atteggiamento fa riscontro quello di Nilo e dei greci verso certe forme del mondo occidentale, come appare non solo dalla biografia dell'abate calabrese, ma anche dalla *Vita Adalberti* e in quella *Quinque Fratrum* ⁽²⁾. Si potrebbe di qui dedurre il motivo del poco rilievo in cui è tenuta la figura di Ottone III con implicito un giudizio negativo su tutto il movimento religioso che trovò un centro di appoggio e di orientamento nella figura del giovane sovrano.

(1) Ibid., 655: « Haec ad decorem mundi primi et maximi Ottonis toto « orbe famosissimi imperatoris coniux et ad multorum profectum imperatorum « genetrix... postquam vero augustissimus Otto universae carnis ingressus est « viam, augusta cum filio Romani imperii feliciter diu gubernavit monar- « chiam».

(2) IOHANNI CANAPARI *Vita Adalberti*, M.G.H. SS., XV, 706; *Vita Nili*, P.G. 120, 84-86; BRUNONIS *Vita Adalberti*, M.G.H. SS., XV, 17: « Graeci - « inquam - optimi veniunt, Latini similes militarunt. Superioribus quattuor « pius Basilius, inferioribus magnus Benedictus dux sive rex erat inter quos « medius incedens Deum orans Adalbertus...».

L'allontanamento di Adelaide dall'Italia offre motivo a Odilone per esaltare il regno burgundo, ripetendo anche quella celebrazione dei ricordi culturali legati a Lione e all'antica tradizione del cristianesimo nell'età ancora classica, così familiare a Cluny ⁽¹⁾.

La conciliazione fu ottenuta tramite l'abate Maiolo e divenne così una gloria cluniacense. Più tardi sono ricordate le ostilità tra Adelaide e Teofano a proposito della reggenza nel 986-87. Il giudizio su Teofano è certamente negativo, espresso in forma sdegnosamente ironica e nella morte della giovane imperatrice, Odilone vuol vedere il castigo di Dio per le minacce contro la suocera ⁽²⁾.

Si inizia così una tradizione che fu continuata e ripresa nella storiografia legata a Cluny, che mira in sostanza a stabilire come nella figura di Adelaide è il centro e il motivo di grandezza della dinastia ottoniana, ma per i legami di Adelaide con la Borgogna anche l'esaltazione dell'impero, che appare nell'inno dedicato da Odilone alla Santa, finisce per essere, almeno implicitamente, una glorificazione di Cluny e del suo mondo ⁽³⁾.

Un documento singolarissimo, che riprende per altra via questi motivi, è la lettera indirizzata da Odilone a Enrico III, secondo altri in maniera più probabile, ad Enrico II, conservata in un omeliario dell'abbazia di Stavelot, che ha molto dato da

(1) *Ep. Ad.*, 6: « Tristabatur de absentia eius Germania, laetabatur de « adventu eius tota Burgundia, exultabat Lugdunum, philosophiae quondam « mater et nutrix, urbs inclita, nec non Vienna, nobilis sedes regia ».

(2) *Ibid.*, 357: « Licet illa imperatrix graeca sibi et aliis fuisset satis utilis et « optima, socrui tamen augustae ex parte contraria... ante quattuor hebdomada « graeca imperatrix ab hac luce discessit; augusta vero Adelleida superstes felix- « que remansit. Perseverabat discrimina mundi lugens et deflens curam tamen « Romani imperii necessario gerens. Otto vero Tercius unicus sui filius a primati- « bus regni felicissime et honestissime educatus nihil erga illam egit, nisi quod illum « et illam decuit; ideo merito aviae et industria primatum Romanum adeptus « principatum ». Stupisce che nessun cenno alla tradizione cluniacense sia contenuto nell'acuta ricerca di A. BEZZOLA, *Das ottonische Kaisertum in der französischen Geschichtschreibung*, Köln, 1957.

(3) *Epitaphium Othonis Magni Imperatoris*, in *M.G.H. SS.*, IV, 635; RICHARDI POITEVINI *Chronicon*, Cod. ottob., 750, f. 68^r.

fare ai critici⁽¹⁾. Non vogliamo entrare nelle complesse questioni sollevate intorno a questo testo che ci interessa solo qui per la concezione cluniacense dell'impero. È ovvio che un documento di questo genere per le esigenze stesse del tipo di produzione letteraria, che potrebbe anche essere un'esercitazione di scuola, rechi una valutazione dell'impero più vicina agli ideali affermati dalla pubblicistica ottoniana che non i testi relativi ad Adelaide. Per rendersene conto basta considerare il protocollo della lettera che suona così: « Hac augusto maximo diuo « omni fauore dignissimo, omnis catholicus homo, omnis ecclesia- « sticus ordo, omnium miserorum et pauperum multitudo, solium « regni, arcem imperii, gratiam Dei et gaudia coeli ». Continua con l'esaltazione tradizionale del re giusto, protettore della pace, difensore della giustizia, non avido di danaro, non incline ai favoritismi personali, amico dei miti, ostile ai superbi.

Il documento anche se, come ci sembra probabile, è un esercizio di retorica, ha valore, perché risponde all'interpretazione dell'impero come poteva apparire nel mondo cluniacense in un momento di particolare simpatia per l'istituzione imperiale⁽²⁾.

(1) Sul testo pubblicato da E. SACKUR, in *N.A.*, XXIV, 1889-90, pp. 773 sgg. col titolo *Epistula Odilonis abbatis cluniacensis ad Heinricum imperatorem augustum* dal codice lat. vat. 8563 e ripubblicato da P. E. SCHRAMM, *Kaiser Rom und Renovatio*, Berlin, 1929, II, p. 59, esiste una numerosa letteratura, su cui vedi G. TELLENBACH, *Libertas ecclesiae*, Heidelberg, 1939, pp. 213 sgg. Da allora soprattutto si vedano C. ERDMANN, *Das ottonische Reich als imperium Romanum*, in *D.A.*, 1943, 6, pp. 412-441. Per i problemi filologici W. BULST, *Eine Sequenz auf Otto II*, in *Nachr. d. Gesell. d. Wiss. zu Göttingen, Phil. Hist. Kl.*, 1937, pp. 71-80, N. FICKERMANN, *Eine eingebliche Sequenz auf Otto II*, in *D.A.*, 1943, pp. 102-117. Sarei portato a concludere con Erdmann sull'attribuzione ad Enrico II, anche se la disputa ecclesiastica cui si allude nella lettera non pare essere quella ravennate, ma piuttosto una locale pavese. Anche l'attribuzione ad Enrico del titolo di figlio di Adelaide può essere, come suggerisce il Fickermann, un traslato. In questo caso ci sarebbe una nuova riprova della tendenza cluniacense a scorgere nell'imperatrice il fondamento morale e giuridico di tutta la dinastia sassone.

(2) Ibid.: « Innocentia pauperum afflicta conualescat, gaudeat quos sibi « aduenisse Italicum regnum, tripudiet in aduentu uestro Romanum imperium, « letentur episcopi, divites et pauperes clerici, abates et monachi omnesque eccle- « sie filii. Non liceat maioribus minores opprimere. Uestro regimine uitia

Nella *Vita Odilonis* di Pier Damiani è ricordato il dono fatto da Enrico II all'abate di un vaso prezioso e del globo stesso che il sovrano teneva come segno del potere ⁽¹⁾.

Nella tarda *Vita Hugonis* di Ildeberto di Le Mans si dice che Enrico IV, «imperator Teutonicorum», desidera di avere Ugo come padrino per il figliolo.

«deleantur, uestro imperio uirtutes oriantur, heresis symoniaca sit in porcorum
«stercora. Absit illicitus questus uelut idolatrie cultus, omnis hereticus ut
«fumus euanescat, Iudeus infidelis confusus erubescat sed in fide renatus uestri
«gratiam habeat... subdita uobis regna uestro tutamine polleant, uestra pru-
«dentia floreat. Vicine aut se subdere uobis festinent aut preconis uestre
«virtutis auditis tremefacte uiliscant. Sclavus gruniat, Grecus miretur et
«stupeat, Saracenus turbetur et fugiat, Punicus persoluat tributum, Hispanus
«requirat auxilium. Burgundio ueneretur ac diligat, Aquitanus letabundus
«accurrat. Dicat omnis Gallia quod audivit talia; dicat Italicus populus leuatis
«sursum manibus per quel Deu hic est Cesaris unicus Ottonis magni filius. Di-
«cant pauperum milia per ista mea anima hunc mater nostra domina genuit
«Adalleyda». Non insistiamo sulla questione specifica dell'intervento che
l'imperatore Enrico avrebbe dovuto esercitare nella vicenda ecclesiastica, per-
ché quello che importa qui rilevare in questo testo è la comunanza d'ispirazione
con tutta la valutazione del mondo ottoniano cara a Cluny. Nello spirito della
tradizione cluniacense è anche l'ammonimento che vien dato all'imperatore:
«De cetero, domine mi rex, prudentissime regum et clarissime Cesarum, caute
«tractate rem publicam et diligenter supra modum fedem apostolicam... de
«toto mundo debetis eligere quorum arbitrio Romanum imperium decernitis
«ordinari. Sicut cum militibus ordinare militiam ita cum spiritualibus eccle-
«siasticum tractare negotium».

(1) DAMIANI *Vita Odilonis*, 17. Già IOTSALDO, *Vita Odilonis*, I, 9 aveva ricordato che l'abate in tempo di carestia non aveva esitato a donare ai poveri la corona imperiale inuiatagli da Enrico II: «Sed tamen ne silentio premanur
«omnia tunc talis temporis et deinceps per multos annos incumbente miseria,
«in usus pauperum confregit plurima vasa ecclesiastica et ornamenta insignia,
«inter quae etiam imperialem Heinrici imperatoris coronam; indignum iudicans
«taliam denegare pauperibus Christi, pro quibus effusus est sanguis Christi». L'episodio del globo è raccontato con maggiore ampiezza da RAOUL GLABER, *Hist. eccl.*, I, 5, che ne trae lo spunto dalla sua teoria dell'impero. Molti errori e molte rovine, nel quadro di quelle che minacciavano l'umanità intorno all'inizio del secondo millennio erano dovute all'empietà dell'imperatore. Dopo l'invasione degli Ungheri e la loro conversione, segno e speranza di tempi migliori, Glaber parla di un intervento del pontificato romano per impedire che lo scettro dell'impero andasse in mani indegne: «Illud nihilo minus nimium condecens

Nella *Vita* ad opera di Rainaldo si accenna alla posizione conciliante di Ugo nel conflitto tra Enrico e Gregorio VII. Si precisa qui una tradizione che sarà sempre caratteristica di Cluny nei conflitti tra papato e impero; l'atteggiamento dell'abbazia tenderà sempre a quella forma di mediazione che risponde ai suoi interessi e anche all'intima natura della sua spiritualità ⁽¹⁾.

Ai tempi di Pietro il Venerabile l'impero non rappresenta un problema, perché né Lotario né Corrado e neppure in fondo Federico Barbarossa nei primi anni del suo regno potevano rappresentare per Cluny un'alternativa così grave com'era stata quella di Enrico per Ugo e anche ai tempi di Pietro lo scisma papale. Del resto Cluny, forse per mantener fede a quella posizione di mediazione che risale ai tempi della lotta delle investiture e che continua durante l'abbaziato di Ponzio e di Pietro, durante lo scisma di Alessandro e di Vittore cerca una neutralità che finisce per rivelarsi favorevole all'impero e per esser pagata con una nuova grave crisi interiore con la deposizione di Ugo III come, nel campo storiografico ci è attestato da Riccardo di Poitiers ⁽²⁾. Ai tempi di Pietro non ci sono alternative così pesanti e allora è possibile all'abate quell'atteggiamento nei riguardi dell'impero bizantino che pone le prese di posizione di Cluny sullo stesso piano di quella falsa enciclica di Adriano, in cui, in polemica con Barbarossa, si affaccia la possibilità di una nuova *translatio* ai Greci dell'autorità imperiale o anche di quell'esaltazione dell'impero della Nuova Roma,

« videtur atque ad pacis tutelam optimum decretum, scilicet ne quisquam audacter Romani imperii sceptrum praeproperus gestare princeps appetat, seu imperator dici aut esse valeat, nisi quem papa urbis Romae morum probitate deliquit aptum reipublicae eique commiserit insigne imperiale ». Papa Benedetto consegna a Enrico un globo quadripartito sormontato dalla croce, che doveva servire al principe « terreni imperii » come « documentum »: « non aliter debere imperare vel militare in mundo quam ut dignus haberetur vivificae crucis tueri vexillo ». Il globo fu consegnato alla presenza del popolo romano e inviato a Cluny, la sede dove si disprezzava il mondo. L'episodio è fantastico, ma è significativo che, quale che sia la sua importanza come segno rivelatore di una mentalità, non sia uscito da una tradizione strettamente cluniacense.

(1) HILDEBERTI *Vita Hugonis*, 417.

(2) Vedi in proposito I. SCHNACK cit., pp. 124-128.

così singolarmente affermato nella misteriosa lettera a Manuele del cardinale Guglielmo di Pavia ⁽¹⁾. Quando si dice « Gratias « omnipotenti regi regum cuius regnum, regnum omnium saeculorum, qui imperatoriam maiestatem vestram super omnes « christiani nominis principes exaltavit, et ad tuendam toto orbe « ecclesiam suam velut in medio orientis, occidentis et aquilonis « constituit », si afferma una dottrina per cui l'imperatore greco è posto almeno sullo stesso piano di quello d'Occidente ⁽²⁾. Nella cronistica cluniacense, del resto, così come ci appare almeno in Riccardo di Poitiers, risulta che dopo Carlo Magno e i suoi successori d'impero romano si può parlare solo per approssimazione. I Romani sono uno dei popoli dell'Occidente che si eleggono un loro imperatore, così come i Francesi, i Teutoni e i Longobardi e questo potrà chiamarsi Arnolfo o addirittura Alberico, che lascerà la sua eredità ad Ottone, il cui nome è esaltato sì, ma come del resto abbiamo già visto nella tradizione che fa capo ad Odilone, solo per riflesso dei suoi legami con Adelaide e soprattutto dei suoi buoni rapporti con Cluny ⁽³⁾. Riccardo di Poitiers è contemporaneo di Pietro e anzi a lui dedica la sua cronaca con una lettera che vorrebbe rispondere, come si è visto, alle esigenze tanto raffinate del grande abate. Comunque quando Pietro nella lettera citata all'imperatore bizantino in quel passo che abbiamo ricordato per la *societas* cluniacense annuncia a Giovanni di averlo fatto partecipe di quella comunità, « sicut praecessores nostri ac nos ipsi, reges Francorum, « reges Anglorum, reges Hispanorum, reges Germanorum ipsos « imperatores Romanorum ac vicinos vobis reges Ungarorum « confratres et participes omnium beneficiorum cluniacensis « congregationis fecimus » pone certamente sullo stesso piano imperatori e re e, semmai, gioca sull'equivoco nel definire

(1) Vedi tra l'altro P. LAMMA, *Comneni e Staufer* cit., I, pp. 308-311; II, 99-102.

(2) PETRI *Epp.*, II, 39.

(3) RICHARDI POITEVINI *Chronicon*, *cod. per.* I, 75, 83 r] « Nec ultra aliquis « de regibus Frantie suscepit imperium eo quod a patribus dedignarentur, dum « Longobardi et Romani et Alemanni et Baiuari et alie nationes ex gente sua « proprios reges habere ceperunt ».

quale dei due imperatori possa veramente chiamarsi romano⁽¹⁾. Lo stesso atteggiamento lo ritroviamo nella lettera rivolta al re di Sicilia nel 1140, che pure abbiamo ricordata. Tra i grandi re, i Romani, i Franchi, gli Inglesi, gli Spagnoli si colloca con piena parità anche il nuovo sovrano isolano. Lo stesso atteggiamento si ripete quando viene ricordato l'«imperator Hispanus» e altrove, sempre rivolgendosi a Ruggero II, forse con un sottinteso politico, l'abate chiama Corrado «rex Teutonicorum»⁽²⁾. L'espressione ritorna nella terza lettera indirizzata a Ruggero quando, dopo l'insuccesso della seconda Crociata, parve che anche Pietro si associasse al progetto di una nuova spedizione che avrebbe dovuto venire incontro ai desideri normanni di combattere prima di tutti i Greci, rappresentati da una vivace propaganda come traditori e infedeli. Solo che questa volta Pietro esorta il re alla pace con Corrado «dominum regem Teutonicorum seu imperatorem Romanorum»⁽³⁾. Si sente che oramai l'antica dignità dell'impero ha ceduto di fronte alla forza delle nuove potenze monarchiche, tuttavia quando la ragione letteraria o retorica lo vuole, quando un tentativo di comprensione storica lo giustifica ci può essere un ritorno di esaltazione della dignità imperiale, come, sia pure in modo confuso, appare in Riccardo di Poitiers a proposito di Barbarossa o come in Pietro, che in un momento esalta l'antica funzione, attribuendola ai Greci, salvo poi, in un mutato ambiente politico, a modificare, per trasformarla in invettiva, l'esaltazione di dieci anni prima⁽⁴⁾.

(1) PETRI *Epp.*, II, 39.

(2) *Ibid.*, IV, 9, 37.

(3) *Ibid.*, VI, 16.

(4) Di un particolare atteggiamento nei riguardi dei rapporti tra impero e chiesa si fa interprete Pietro il Venerabile a proposito di un appello al papa in seguito a un discusso giudizio di Dio, *Epp.*, VI, 28: «Sed quamvis ecclesia non «habeat imperatoris gladium, habet tamen super quoslibet minores, sed et super «ipsos imperatores imperium. Qua de re si non potest occidere, potest evellere, si non potest evellere potest destruere». Il testo è importante e meriterebbe di essere confrontato con altri, soprattutto canonistici, riguardo alla teoria delle due spade. Tuttavia l'abbiamo riferito qui anche per confermare una

In realtà la *societas* cluniacense, come appare nel pensiero di Pietro, è un tentativo di creare un'altra forma ideale che ponga sullo stesso piano imperi e regni, così come la nuova forza politica e la stessa coscienza degli intepreti della legge romana e canonica veniva giustificando, e si collochi accanto all'antico. Ma — e qui ci sembra che stia la debolezza politica e, in fondo, anche la mancanza di una comprensione della realtà — questo ideale pecca di astrazione e non misura la rispondenza delle forze concrete e della stessa capacità vitale di Cluny agli effetti anche solo desiderati. Si è parlato molto di cristianità nel pensiero politico del sec. XII e ci è sembrato opportuno a proposito dell'impero e poi ora dell'atteggiamento verso i nuovi regni, di indicare quello che fu forse solo un ideale accennato e non tradotto in pratica di un altro modo di vedere sotto un aspetto unitario e da un punto di vista particolare la comunità dei popoli cristiani⁽¹⁾. Comunque è certo che in quel prologo del secondo libro del *De Miraculis*, che è il manifesto dettato da Pietro sulla nuova storiografia da lui desiderata, si parla di un « Teutonicorum « seu Romanorum imperium » e non si sa se in questa parificazione ci sia più un riconoscimento della nascente forza nazionale del regno germanico o una limitazione dell'antico impero; tuttavia in questa formula, che risponde a una valutazione di fatto, c'è anche posto per quella che sarà la collaborazione del successore di Pietro allo scisma di Barbarossa.

Resterebbe ora da esaminare l'atteggiamento che si rivela nelle fonti cluniacensi nei riguardi dei vari paesi d'Europa, sia intesi come espressioni politiche nelle diverse monarchie nazionali

volta di più che spesso in questi autori le definizioni teoriche non nascono da un sistema coerente, ma si adattano piuttosto alle singole circostanze. Per il testo di RICCARDO DI POITIERS, vedi MURATORI, *Antiquitates*, IV, cit. 1087.

(1) Va da sé che questa *societas* alle origini è intesa come una semplice confraternita di preghiere, ma proprio l'estensione a un mondo internazionale di monarchi e di potenti di questa associazione, con un significato ampio e comprensivo, anche se non sempre definito, è caratteristico di Cluny. *De Mir.*, II, *prol.* Sulle confraternite monastiche si veda ad esempio U. BERLIÈRE, *Les confraternités monastiques du M. â.* in *R. liturgique et monastique*, 1926, XI; I. DURR, *La confrérie dans la vie de l'église*, in *R.H.E.*, 1939, pp. 437-478.

o nelle situazioni di fatto che abbracciano anche le vicende particolari dei grandi signori prima e poi delle città italiane, sia nella gradazione di interessi concreti, che allarga sempre di più i motivi d'attenzione del mondo cluniacense verso zone via via più lontane. A questo proposito si dovranno accennare le valutazioni portate sull'Oriente bizantino e crociato e sul mondo mussulmano, non solo, ma anche a quel tanto di coscienza delle differenze nazionali e linguistiche che in un mondo così unitario, eppur così vario, possono manifestarsi nelle più diverse occasioni.

Vediamo ora alcune valutazioni in cui fin dalle origini si può esprimere l'esigenza di una pace e di un ordine internazionali. Nelle *Collationes* Odone tra gli esempi che riporta per giustificare la necessità di un'obbedienza alla gerarchia ecclesiastica accomuna quello antico di Teodosio, che inchina l'autorità imperiale a ricevere l'assoluzione della scomunica da un umile prete, con quello recente di un re d'Inghilterra, che era incorso nella censura ecclesiastica solo per aver mangiato con due suoi palatini già scomunicati da un vescovo e, malgrado la sua volontà di penitenza, non può essere assolto⁽¹⁾. La legge della Chiesa viene così a imporsi al di sopra degli stessi vincoli dei diversi paesi con una severità che diventerà sistema ai tempi gregoriani, proprio quando Cluny sembrerà adottare un atteggiamento molto più possibilista e meno severo.

Abbiamo già visto come nella *Vita* di Giovanni si ponga tra i meriti più grandi di Odone quello della *concordia regum*, che rappresenta sul piano internazionale un elemento di quella pace che Cluny tanto collaborò a cercare d'instaurare nel mondo feudale e di cui ci occuperemo ancora. In questa prospettiva si inserisce anche il passo della *Vita Maioli* di Odilone, in cui lo abate viene riconosciuto – come si è ricordato – « senior et do-
« minus » da principi e re. Del resto questa particolare gerarchia non contraddice, perché ne costituisce un aspetto, l'esaltazione vicina alla propaganda ufficiale ottoniana della lettera attribuita a Odilone, già esaminata⁽²⁾.

(1) *Coll.*, I, 23, 24.

(2) Vedi sopra n. 1 di p. 99.

In Pietro l'ideale di un ordine internazionale, inteso in senso generico, ma nello stesso tempo come una concreta azione politica, appare espresso in maniera chiara nella lettera a Ruggero scritta nel 1151. Così infatti egli argomenta per indurre il re normanno alla pace con Corrado e ad un'azione comune contro gli infedeli: « Multum enim tam ego quam multi alii discordiam « illam sentimus obesse regnis Latinis et christianae fidei propa- « gationi. Nam cum multa, sicut frequenter audivimus aug- « menta ecclesiae Dei, bellica virtute vestra, de terra inimicorum « Dei, hoc est Sarracenorum, proveniant: longe ut credimus « maiora provenirent si firma pax et concordia vos et regem « supradictum unirent » ⁽¹⁾.

La stessa intenzione di un'unità internazionale, espressione del corpo di Cristo, resa possibile dalla pace per l'aiuto al « nomen « christianum » minacciato in Palestina, si ha in un appello di Pietro per un intervento in difesa di Antiochia ⁽²⁾. In sostanza, come abbiamo già accennato, la « concordia regum » è il lato internazionale della pace feudale così come – e lo vedremo meglio – le caratteristiche del buon cavaliere, del generoso combattente per l'ordine e la pace esaltate in Geraldo verranno attribuite con una continuità ideale che non esclude né una consapevolezza della diversa situazione storica e neppure una valutazione più concreta della realtà, a Ruggero II nella sua opera di ricostruzione di una forza statale.

Quanto poi alla coscienza di diverse entità statali per quel tanto, si capisce, che di stato si poteva parlare a quei tempi, abbiamo già ricordato nella *Vita Odonis* l'esaltazione dell'opera di mediazione dell'abate tra Ugo e Alberico, mentre la grandezza ecumenica di Odone viene celebrata in Francia, in Aquitania, in Spagna, a Roma e d'altra parte anche l'importanza di una formazione particolare come Benevento viene sottolineata dal monaco Giovanni, che finì la sua vita a Salerno ⁽³⁾. D'altronde c'è la coscienza di un'Europa che si contrappone ai singoli paesi,

(1) PETRI *Epp.*, VI, 16.

(2) *Ibid.*

(3) IOHANNIS *Vita Odonis*, I, 3; II, 7, 15, 21.

così come quando Giovanni riporta la sua domanda all'abate riguardo alla corruzione monastica: « Ceperi eum rogare ut nobis « diceret si tantum intra Italiae fines monasticus ordo corruisset « vel si in Europae finibus simili modo excidisset » (1). Non parliamo poi della citazione dei continui viaggi e del ricordo delle località toccate dall'abate riformatore, il che porta all'accentuazione di differenze di tradizione e di linguaggio, come quella che contrappone il mondo gallico di Odone all'esperienza italiana di Giovanni (2). Si arriva anche ad insistere sulle differenze di costume e si celebra il fatto che Odone si riveli parco nel bere contro l'uso del suo paese; del resto, queste differenze assumono anche un contenuto politico, come quando si mostra la resistenza dei monaci romani a Odone perché veniva dall'Aquitania (3). D'altra parte nella stessa *Vita Geraldii* di Odone l'attenzione si sposta continuamente dalla Borgogna all'Aquitania e all'Italia con un interesse per le vicende del grande commercio internazionale che toccano Bisanzio e Venezia, Roma e Pavia. E se queste sono notazioni di vita che rivelano una particolare sensibilità per il mondo dei concreti interessi in cui le differenze tra i diversi paesi si rendono più sensibili, non manca in Odone la capacità di avvertire anche varietà di strutture politiche con riferimento a un altro e più vasto ordine spirituale. Così, ad esempio, si dice di Gerardo che cerca Dio e i suoi consoli celesti, Pietro e Paolo, « non palatia regum, nec pretoria marchionum » (4). L'antica immagine usuale ritrova una vivacità nuova, se si pensa che viene usata alla fine di un viaggio nell'Italia feudale da Lucca a Torino.

Nella *Vita Maioli* si afferma che il *Romanus orbis* è testimone della grandezza dell'abate; l'espressione, che sarà così cara a Rodolfo Glaber, trova un riscontro in quella di *nomen christianum* quando le forze politiche del mondo latino sono contrapposte ai Saraceni (5).

(1) Ibid., III, 42.

(2) Ibid., *praef.*

(3) Ibid., 20, 49.

(4) *Vita Geraldii*, II, 22.

(5) ODILONIS *Vita Maioli*, 287, 289. Per Raoul Glaber vedi sopra n. 3 di p. 66.

Nell'altra *Vita* di Maiolo, quella di Siro, l'Italia e la Germania sono rappresentate nella loro unione sotto la dinastia ottoniana come terra di riforma per i monasteri dipendenti dall'imperatore ⁽¹⁾.

Abbiamo già visto come nei riguardi di Adelaide, in una gerarchia sentimentale, diversa da quella politica, il regno di Borgogna acquistò un peso particolare di fronte alla Francia da un lato e dall'altro alla Germania e all'Italia, terre d'impero. In Glaber e in Orderico Vitale e anche nelle fonti rielaborate da Riccardo di Poitiers la vicenda e i rapporti tra Germania e Francia al tempo degli Ottoni è vista in una prospettiva che tocca da vicino la situazione particolare di Cluny e non in quella della gerarchia che contrappone impero a regno ⁽²⁾. Del resto negli stessi documenti fondamentali, come il testamento di Guglielmo d'Aquitania, quello di Bernone e i privilegi pontifici si richiamano sempre i privilegi regali dei sovrani di Francia e di Borgogna e meno quelli degli imperatori, che pur furon larghi di concessioni a Cluny.

La prospettiva geografica e politica della *Vita Odilonis* di Pier Damiani va di là della vecchia Europa, perché contiene un'eco di quei cammini mediterranei così frequenti nell'agiografia greca, che doveva essere familiare al biografo di s. Romualdo. Vi si parla di Italia, di Gerusalemme, di Sicilia, di Tessalonica, della Magna Grecia e delle isole ioniche, oltre che dei principi e dei sovrani che con alla testa gli imperatori Enrico II ed Enrico III furono vicini a colui che la satira di Adalberone di Laon chiamò il « gran re Odilone, capo di un esercito di « cavalieri e non di monaci » ⁽³⁾.

La *Vita Hugonis* ci parla non solo delle riforme « in regno « Teutonicorum » e degli incontri con Enrico IV, ma ci fa vedere l'abate che va in Ungheria in missione di pace, interviene in

(1) SYRI *Vita Maioli*, II, 21.

(2) Vedi sopra nn. 1 di p. 95 e 3 di p. 98.

(3) DAMIANI *Vita Odilonis*, 7, 13, 18. Per Iotsaldo si nota un particolare interesse alla figura di Enrico II e alle vicende italiane del suo regno, compresa la rivolta di Arduino (*Vita Odilonis*, I, 7; II, 6 ecc.).

Ispagna a liberare dalla prigionia del fratello Sancio Alfonso VI, che si farà censuale di Cluny. Entrano così nel leggendario dei miracoli cluniacensi anche i mori battezzati e le vicende della riconquista spagnuola che già aveva avuto i primi accenni ai tempi di Odilone, come d'altra parte la lotta contro gli infedeli era patrimonio della storiografia cluniacense fin dalla cattura di Maiolo durante il passaggio delle Alpi. Ma con Ugo anche l'Inghilterra e il mondo anglo-normanno di Guglielmo il Conquistatore, di Guglielmo il Giovane, di Adela di Blois, che finisce a Marcigny, diventa elemento della sfera di attenzione di Cluny. Ma questo mondo è anche quello del papa cluniacense Urbano II e della Crociata, anche se Cluny rimane molto più attenta alla lotta contro gli infedeli di Spagna che non alle lontane vicende transmarine, che pur tanto interesse suscitano nell'isolamento così ricco di evasioni intellettuali di Orderico Vitale⁽¹⁾. Ma è già l'età non solo dei regni, ma dei filosofi e dei dialettici, come Berengario e Anselmo, i cui nomi compaiono non solo nella *Vita* di Ugo, ma anche, con singolare insistenza, nella cronaca di Riccardo di Poitiers⁽²⁾.

Siamo già all'epoca di Pietro il Venerabile e raccogliere dall'epistolario dell'abate i segni degli interessi e delle preoccupazioni per i regni e per le vicende politiche del mondo, che tanto da vicino interessava Cluny, vorrebbe dire da un lato riscrivere la sua biografia, dall'altro portare un commento esatto a moltissime delle sue lettere. Basterà qui qualche cenno, che può trovare un singolare documento autobiografico nella commossa rievocazione della morte della madre: « Si ad Britanniam transfretasti, si Italian penetrasti, si Romam adisti, tecum maria navigavi, Alpium horrenda cacumina, Apennini profunda exsuperavi, pericula universa subivi et ad omnes asperos casus comes in remota permansi ». C'è qui il senso della posi-

(1) HILDEBERTI, *Vita Ugonis*, 416, 418, 420. Per Cluny e la Crociata si vedano VALOUS cit., SMITH cit., EVANS cit., HEER cit. ecc.; per Orderico Vitale, WOLTER cit., pp. 79-81.

(2) HILDEBERTI *Vita Hugonis*, 420; RICHARDI POITEVINI *Chronicon*, in MURATORI, *Antiquitates* cit., 1085.

zione personale di Pietro desideroso della contemplazione e costretto all'azione, ma c'è anche il quadro dei concreti interessi del mondo cluniacense. Resta tuttavia importante notare come le stesse immagini che in questa lettera l'abate adopera per la madre, in un altro punto le riferisce ai suoi monaci che, come la madre, seguono da lontano e partecipano ai viaggi che egli va compiendo per gli interessi dell'abbazia⁽¹⁾. Quest'artificio retorico, che è un fatto letterario, diventa anche l'espressione di una realtà storica, del modo cioè con cui, nella tensione tra immobilità e movimento, la cultura monastica prende coscienza dei cambiamenti e degli spostamenti della vita europea.

Se questo è il tono psicologico caratteristico dell'atteggiamento di Pietro nei riguardi dei popoli e dei regni, particolare si rivela l'attenzione per la Spagna, in seguito alla morte del re d'Aragona, per l'Inghilterra, dopo la morte di Enrico I, per i regni crociati, quando l'abate si rivolge all'imperatore di Costantinopoli o esalta, in armonia con la tradizione storiografica francese, la partecipazione dei «suoi» Franchi alla guerra sacra o si riferisce alla lotta generosa e difficile del re di Gerusalemme, che è pur sempre di razza francese⁽²⁾.

È strano l'atteggiamento di questo gran signore di razza feudale nei riguardi del re di Francia. Come abbiamo già ricordato, egli rivolgendosi al papa aveva detto che Cluny era «sine rege et principe», ma, mentre non si deve dimenticare la sua amicizia per il ministro di Luigi VI e di Luigi VII, l'abate Sugero, non mancano testimonianze di un atteggiamento più preciso nei riguardi del re di Francia. Così, ad esempio, proprio rivolgendosi all'abate di S. Denis, contrappone, ma nello stesso tempo avvicina, la Borgogna alla Francia e lo prega per amore di Dio,

(1) PETRI *Epp.*, II, 17 per la partecipazione della madre in ispirito ai viaggi dell'abate; *Ibid.*, IV, 39 per lo stesso motivo riferito ai suoi monaci: «Si Alpes Italicas si Hispanias transivi, mecum affectibus ac mente transistis, si Romam, quod saepe contigit, adivi indivisibiles mihi socii adhesistis, si maria «transfretavi mecum anima, mecum devotione, mecum orationibus navigastis».

(2) PETRI *Epp.*, I, 15; II, 7, al re di Norvegia, 39, 44, 46.

dell'amicizia, « vel regni vestri in cuius ultimis partibus consti-
« tuti sumus » di venire a Cluny ⁽¹⁾.

Non c'è più l'impero, che appare lontano, ma non c'è più neppure l'antico regno di Borgogna e se resta il ducato, forte e potente, anche per gli interessi di politica ecclesiastica in cui Cluny si trova implicata nella necessità di difendere le sue fondazioni delle diverse diocesi dalla concorrenza dei cistercensi e delle altre manifestazioni di un nuovo spirito religioso, si afferma il regno di Francia con gli sviluppi vicini e lontani della sua politica.

Sarebbe interessante seguire nelle cronache e nei diversi documenti l'evoluzione dei sentimenti di Cluny nei riguardi del regno di Francia e delle sue vicende interne ed esterne. Pietro il Venerabile in due punti in maniera particolare deplora la crisi feudale che aveva nel passato indebolito il regno; nella lettera a Eugenio III per una questione di militi contesi al vescovo di Clermont, dove traccia una storia dell'Alvernia, rifacendosi a Cesare e tracciando un profilo degli eventi, che nella carenza del potere del re diedero autorità al vescovo, che ora ne fa un uso così cattivo; nel primo capitolo del secondo libro del *De Miraculis*, quando, come si è già ricordato, delinea un profilo storico della regione di Mâcon, nella cui diocesi sorge Cluny ⁽²⁾. Vale la pena di riportare il passo, perché è caratteristico di un certo procedimento narrativo che vorrebbe essere distaccato e scientifico, e, in realtà, nelle secche note di cronaca riassume una passione e una ansia di secoli, che se anche legata a vicine lotte feudali, le vede inquadrare in una prospettiva più larga di forze politiche e di dati geografici, di cui pare rimpiangere l'insufficienza a portare più sicuro ordine e una più valida pace: « Est
« autem Maticus in finibus regni Francorum, quod a Teuto-
« nicorum vel Romanorum imperio Arar fluvius, a Lotharingia
« sumens initium, Rhodanusque in mare mediterraneum habens
« profluxum determinat ». Mâcon « a quibusdam oppidum vo-
« cata, a quibusdam urbis nomine honorata », ha nella metro-
poli primaziale di Lione il quinto posto. « Haec quantum ad ius

(1) Ibid., IV, 15.

(2) Ibid., VI, 25; *De Mir.*, II, I.

«ecclesiasticum Lugdunensi primati, quantum ad ius saeculare
«Francorum regi subditur. Huius urbis principatum quodam
«tempore sub nomine comitis quidam optinens super personas
«et res ecclesiasticas execrandam tyrannidem exercebat».

Direi che come le necessità dei Franchi di Palestina, legati a Cluny e ai suoi monaci da una affinità familiare di sangue e di tradizioni, se non di interessi e di consonanza di spirito religioso, hanno indotto Pietro a un certo momento a considerare con simpatia la forte organizzazione politica greca, così il disordine feudale delle sue terre e l'anarchia, come almeno a lui pareva, del mondo italiano di cui aveva esperienza, lo portano ad esaltare con forti parole la grandezza del regno normanno.

Nella tradizione cluniacense il mondo normanno è visto alle origini solo come un elemento di perturbazione e un modo del castigo divino per punire i peccati degli uomini; tuttavia fin dagli inizi, c'è un riconoscimento per la forza e la potenza di Rollone, che può collegarsi all'esaltazione che dei Normanni appare già in Raoul Glaber per trovare la sua piena espressione in Orderico Vitale e rientrare, in modo più modesto, ma sempre vivo, in Riccardo di Poitiers ⁽¹⁾. Ma dalle origini lontane alla potenza così importante per Cluny del regno anglo-normanno (basta pensare a quanto fece Enrico di Winchester per rafforzare le stanche finanze dell'abbazia) e all'esempio che colpì tutta l'Europa del prestigio politico e della forza di Ruggero II, il passo è grande. Pietro, di cui sono note le sollecitudini per la crisi inglese alla morte di Enrico I e anche per le lotte che, dopo il divorzio di Eleonora d'Aquitania da Luigi VII e il suo matrimonio con Enrico II, resero difficili i rapporti tra i re di Francia e d'Inghilterra, può celebrare uno dei più alti elogi di Ruggero II che rimanga nella tradizione contemporanea.

(1) Sull'importanza dei Normanni nella storiografia medievale ha alcune belle pagine SPÖRL cit., pp. 52-72. Una trattazione più ampia, anche se limitata agli Anglo-normanni, in E. JAMISON, *The Sicilian Norman Kingdom in the Mind of the Anglo-norman Contemporaries*, in *Proceedings of the British Academy*, 1938, pp. 237 sgg. Per il problema più specificatamente cluniacense vedi P. LAMMA, *Su alcuni temi* cit. Per Riccardo di Poitiers ved. MURATORI, *Ant. cit.*, 1085-1086, per la glorificazione di Roberto il Guiscardo.

Nella prima lettera del 1140, mentre si rallegra per la nuova pace, getta uno sguardo acuto sul tentativo unificatore del normanno di popoli e genti di tradizione così diversa. Forse i rapporti dell'abbazia di Cava con Cluny, tanto eloquentemente esaltati nelle *Vitae Patrum Cavensium*, possono aver dato lo spunto lontano per una considerazione delle regioni dell'Italia meridionale, già legata a Cluny, se non attraverso Montecassino – i cui rapporti con l'abbazia borgognona non furono sempre buoni – per mezzo delle fondazioni monastiche romane, di Benevento e di Salerno, aperte al mare, alla Grecia e all'Oriente⁽¹⁾. Comunque così si esprime: « Quis enim non gaudeat, quis non « totis viribus si necesse fuerit collaboret ut post tantos bellorum et malorum turbines, tam profundae pacis bonum a Deo « per vos Siculis, Apulis, Calabris multisque aliis gentibus colatum conservetur, augeatur, dilatetur? »⁽²⁾. Le genti diverse sono unificate, nuove chiese si uniscono al corpo della Chiesa universale e, soprattutto, regnano la pace e l'ordine, un ordine che corrisponde a quello della propaganda politica di Ruggero e che, anche se non era così idilliaco come vorrebbe sembrar qui, rappresentava tuttavia in quel momento della vita europea un progresso, al quale Pietro guardava affascinato. Forse l'abate non si rendeva conto, che, come abbiamo già notato, in quella nuova formazione poteva non esserci posto per i monaci neri; comunque egli è ben lieto di gettare il suo sguardo acuto, così adatto all'analisi delle situazioni, ad un mondo nuovo e di riferirlo agli antichi modelli del principe buono e saggio, quasi sperando di forzare la realtà che veniva indagando a rientrare negli schemi ideali a lui cari⁽³⁾. Di qui a inserire Ruggero tra

(1) Per l'abbazia di Cava vedi sopra n. 1 di p. 50.

(2) PETRI *Epp.*, III, 3.

(3) *Ibid.*: « Quis audiens clericos, monachos, milites, rusticos, onustos « pecuniis et diversis mercibus mercatores, omne genus hominum in terra vestra « manentium aut per eam transeuntium, tyrannorum raptorum, insuper ipsorum « latronum, omni timore sublato sua omnia pacifice obtinere; quis – inquam – « tanta bona per unum bonum principem tot tantisque hominum generibus « impendi audiens non quas potest regi regum gratias agat et ut tali regi regnum « ab eo conservetur et augeatur impleret? ».

i re della *societas* cluniacense il passo è breve, così come si presenta opportuna l'occasione per rivendicare l'azione politica già svolta dall'abate a favore del re e a chiedergli di accogliere nel suo stato i monaci di Cluny, che, come si è visto, di quella azione potevano essere gli strumenti e gli artefici.

Dopo qualche anno il discorso riprese con maggior energia; Ruggero aveva affermato la sua potenza « inter universos christiani orbis reges ac principes » e poteva avanzare le sue aspirazioni politiche anche al di là dei confini del regno, verso espansioni che l'abate gli augura, là dove il disordine comunale e feudale appariva incomprendibile al suo occhio desideroso di spettacoli di pace, di una pace poi che finiva per essere astratta e in contrasto con la stessa grandezza politica del re che veniva esaltando: « Indicat hoc Sicilia, Calabria, Apulia: ex non modica sui parte, « in quibusdam aliis regionibus subiecta vobis Italia; quae cum « ante vestra tempora vel receptacula essent Saracenorum, vel « foveae praedonum, vel speluncae latronum, nunc gratia misericordis Dei incitante studia vestra, iuvante labores vestros, « factae sunt pacis domicilium, tranquillitatis hospitium ac velut « alterius pacifici Salomonis pacificum et iucundissimum regnum ». Il richiamo a Salomone è quello tipico degli *specula principum* d'Oriente e d'Occidente e trova riscontro nell'esaltazione di Enrico Aristippo, di Nilo Doxapatris e di Eugenio, i retori greci e latini della corte normanna, ma può servire anche di preparazione per la parte più nuova e significativa di questa lettera, che è un brano di storia e di filosofia politica: « Utinam quod secretorum omnium cognitore Deo teste non adulans dico, utinam – « inquam – miserabilis atque infelicis Thusciae partes felici vestro « imperio iam adiacentibus provinciis adiungerentur et res « perditissimae pacifico regni vestri corpori unirentur »⁽¹⁾.

Quello che qui è presentato come una proposta viene dato per realizzato nella cronaca di Riccardo di Poitiers che, vicina alla tradizione della *Continuatio Aquicinctina* di Sigeberto di Gembloux, ispira forse a questa cronaca l'altra notizia di Guglielmo I candidato a sostituire Barbarossa nell'intenzione di

(1) Ibid., IV, 37.

Adriano IV. È un segno del fascino dell'esempio normanno che tanto colpì la mentalità contemporanea e che troverà così singolari espressioni, anche come segno di una confusa aspirazione nazionale e unitaria nell'esaltazione di Guglielmo II al tempo della pace di Venezia, quale si rivela nelle pagine di Romualdo di Salerno ⁽¹⁾. Il discorso di Pietro ha tanto più valore in quanto si inserisce in un'esperienza personale dolorosamente sofferta: quella che fece incontrare all'abate l'avventura dei predoni malaspiniani nel territorio di Pontremoli quando tornava dal concilio di Pisa. Un'eco di questa avventura, di cui ci occuperemo ancora, è già in questa lettera, il cui tono diventa tanto più interessante se lo si confronta da un lato con quello che si rivela nelle missive spedite da s. Bernardo a Ruggero, dall'altro con la particolare posizione del normanno nella politica ecclesiastica, così come appare criticata, o forse invidiata, nelle lettere degli uomini del Comune di Roma a Corrado di Staufén: « Vere « non tunc sicut nunc res divinae atque humanae nullo servato « ordine confunderentur: non urbes, non castra, non burgi, non « villae, non stratae publicae, non ipsae Deo consecratae ecclesiae, « homicidis sacrilegis raptoribus exponentur. Non poenitentes, « non peregrini, non clerici, non monachi, non abates, non pre- « sbyteri, non ipsi supremi ordinis sacerdotes, episcopi, archie- « piscopi, primates vel patriarchae in manus traderentur, spolia- « rentur, distraherentur, et, quid dicam, verberarentur, occi- « derentur. Haec plane universa multaque hiis similia, tam « nefanda, tam execranda, iustitiae regis gladio succisa cessa-

(1) RICHARDI POITEVINI *Chronicon*, cod. per. I, 75, 90 r: « Per idem tempus « Conradus rex Teuthonicorum Romanis imperat. Vir ante imperium strenuus, « post regni vero monarchiam adeo iners ut quasi sepultus esse videatur. Nam « Rogerius qui se regem super eum creavit regionem usque Romam et usque « fere Ravennam sibi nemine contradicente subdidit. Interfectis autem et « fugatis omnibus terre illius nobilibus, insuper diadema imperii a Romano « pontifice pene extorquere non dubitat». Di Guglielmo, invece, accenna la SIGEBERTI *Continuatio Aquicinctina*, M.G.H. SS., VI, 408 quando accusa papa Adriano di aver avuto l'intenzione di deporre Barbarossa per sostituirgli il re di Sicilia. Sull'atteggiamento di Guglielmo II a Venezia nel 1177 si veda ROMUALDO SALERNITANO, Ed. GARUFI in *B.I.S.I.*, 290.

«rent»⁽¹⁾. In fondo questo è l'ideale del re giusto e dell'imperatore ed è quello che la pubblicistica federiciana attribuì a Barbarossa e che volle riprendere il secondo Federico. Resta interessante questa comprensione da parte di Pietro il Venerabile per un orientamento di tal genere, che potrebbe anche spiegare il favore dato da Cluny durante lo scisma a Barbarossa, ma il discorso in questo caso ci riporterebbe allo squilibrio che abbiamo rilevato in Pietro tra la capacità di capire la storia e la possibilità d'inserire in essa l'ideale religioso che gli era caro. Forse, per altro, in quest'aspirazione a vivere una pietà fuori del tempo e a difenderne le condizioni di vita nel tempo, sta il dramma vero di Cluny e il limite della sua storiografia.

La lettera contiene anche altri elementi degni di interesse per l'argomento che stiamo trattando. Pietro proietta il piano politico, che è anche uno slancio ideale, nella luce della sua religiosità, in cui il sospiro dei *pauperes*, che non son forse solo i monaci, ma che comunque egli vorrebbe coi monaci conciliati, hanno gran parte: « Spem tamen maximam gero et in Jesu salutari meo, omniumque suorum confido; quod multorum id desiderantium pauperum desiderium exaudiat Dominus et praeparationem cordis eorum audiat auris eius ». Al di là di questa speranza collettiva e sincera preghiera ci sono gli intrighi e le difficoltà della politica concreta, perciò « reprimendus est sermo ne si casu ad aliquem talium epistula vobis missa pervenerit, meditentur inania et suspicantur falsa ».

Ci sono altre ombre davanti all'abate, data la difficile situazione politica e religiosa, e forse tra esse è lecito scorgere quella di Bernardo di Chiaravalle, che con i suoi monaci bianchi veniva cercando di penetrare nel regno. Ma Pietro può sempre compiere il suo ufficio di ammonire il re a grandi cose e di ricordargli come da vent'anni avesse cercato di favorire la sua causa in

(1) Sui rapporti tra S. Bernardo e Ruggero II si veda E. DUPRÉ THESEIDER cit. Per la lettera dei Romani a Corrado III ID., *L'idea imperiale di Roma*, Roma, 1942, pp. 37-31; 123-130 e P. LAMMA, *Comneni e Staufer* cit., I, pp. 101-103. Il testo di Pietro il Venerabile, *Epp.*, IV, 37, può portare un'utile conferma alle tesi di A. MARONGIU, *Concezione della sovranità di Ruggero II*, in *Studi in memoria di Sergio Mochi Onory*, Bologna, 1958, pp. 121-138.

condizioni anche difficili davanti ai papi, ai re, ai principi maggiori e minori. Non ha difficoltà ad ammettere di aver sempre amato e ammirato Ruggero più degli altri sovrani, eccetto uno che era morto, e forse si tratta di Enrico I d'Inghilterra. Questa affermazione di affetto da un lato gli offre un motivo per scusare la sua mancata visita nel regno quando era stato a Roma (quante volte Pietro, che vede chiari da lontano i disegni della politica, ha paura dei decisivi incontri vicini con gli uomini) e dall'altra di introdurre il discorso sull'aiuto che può il re portare alla *societas* di Cluny: « Clamat ad vos, pulsat ad ostium amici vestra Cluniacensis ecclesia ut sicut benignitatem vestram ad se diligendum commonet, ita beneficentiam vestram ad sibi beneficandum commoveat ».

Segue la descrizione dei bisogni della vecchia abbazia, dove c'è anche una rivendicazione della sua tradizione storica e delle sue funzioni nella vita cristiana: « Urget hoc ipsa necessitas et infinitae illius magni ac famosi monasterii, ut notum est cunctis, expensae. Quod a primo foundationis suae lapide ab omnibus solet colligere quod possit omnibus effundere. Factum est a sui principio non solum externorum hospitium, non tantum confugentium asylum, sed, ut sic loquar, publicum rei publicae christianorum erarium ». Quest'espressione l'abbiamo già citata a proposito di un vescovo, ma qui, rivolto al gran re normanno a capo di un regno affacciato sul Mediterraneo, al centro di traffici e di iniziative politiche ed economiche in espansione, ha un significato diverso e rappresenta il tentativo non solo di superare la crisi finanziaria dell'abbazia, ma di inserire in qualche modo la vecchia fortezza della pietà monastica, della cultura del mondo romanico in un cerchio più vasto, più vivo, più attivo. E il discorso è avvalorato dal fatto che, se da un lato vengono ripresentati i bisogni dell'abbazia, dall'altro si dà uno sguardo a quello che in qualche modo si può pur chiamare il sistema degli stati, o se si vuole, delle potenze europee in quel momento visto in funzione della loro forza economica e dell'aiuto che potevano dare all'antico monastero. Ci si potrà domandare se quei soccorsi che i sovrani d'Europa erano in grado o non volevano dare a Cluny, avrebbero potuto in realtà esser concessi

dal nuovo signore mediterraneo e qui bisognerebbe riportare il discorso alla capacità effettiva di Pietro e della sua *societas* di essere un elemento vivo di potenza politica. Ma non si vorrà certo negare all'abate di Cluny un profondo intuito psicologico nell'aver prospettato al re di Sicilia nei primi anni del nuovo impero di Manuele Comneno, quando si veniva rivelando l'iniziativa di un accordo tra il *basileus* e il re dei Romani, la possibilità di inserirsi con funzioni eminenti, almeno in una situazione particolare, nel complesso dei sovrani d'Europa⁽¹⁾. Si potrà discutere fin che si vuole sulla possibilità per questi re di superare le condizioni della società e delle strutture ancora feudali per fare la grande politica che i loro teorici sembrano annunciare, ma anche se si tien conto di questa disparità tra l'intenzione e le forze, che poi, sotto un altro aspetto, è la crisi stessa di cui soffre Cluny, si dovrà pur sempre ammettere che con lucida comprensione Pietro ha avvicinato e cercato di chiarire queste intenzioni e questi sforzi e ha fatto, lui, uomo profondamente religioso, amante della contemplazione e della pace, opera di storico e, nei suoi limiti, anche di politico⁽²⁾.

La vecchia abbazia è al centro di un gruppo di potenze e non si specifica se siano re o principi, ma nei nuovi movimenti sociali, nelle nuove aspirazioni, nelle vie nuove dell'economia c'è qualcosa che minaccia insieme il monastero e gli elementi tradizionali della società che per secoli l'ha alimentato col dono delle persone e della fede, dei beni e delle aspirazioni ideali. Potranno non essere i re, in una prospettiva storica più larga, o almeno

(1) Per la situazione politica del momento si veda ancora LAMMA, *Comneni e Staufer* cit., I, 43-55. Quanto al passo sopra riferito stupisce che nel suo brillante saggio sull'economia di Cluny G. DUBY, *Economie demaniale et économie monétaire. Le budget de l'abbaye de Cluny*, in *Annales*, 1952, pp. 155-181, non l'abbia valorizzato.

(2) PETRI *Epp.*, IV, 37: « Agit parcius in proprios, profusius in alienos, « nec attendit quid possit, sed quid superveniens velit. Ea de causa nec sua ei « nec aliena sufficient: quia longe maius est quantitas erogatorum quam liberatitas largitorum. Additur necessitati, quod soliti beneficiorum proventus, « deficientibus bonis regibus ac principibus, defecerunt: quoniam modernis adiacentium terrarum potentibus etsi beneficandi nobis adsit voluntas deest facultas ».

non tutti i re allo stesso modo, a sentire quella crisi, ma è certo che nel nuovo equilibrio di rapporti sociali ed economici c'è meno posto per le elargizioni all'antico sistema di Cluny; se mai, quel danaro, di cui l'abate avrebbe tanto bisogno, corre verso altre iniziative, verso altri movimenti che meglio interpretano, anche da un punto di vista economico e sociale, le nuove esigenze.

« Inde est quod Cluniacus debitores multos, benefactores « habet paucos. Amat et, ut credimus, multum amat Teuto-
« nicus rex: amat Hispanus, amat Anglicus, amat et alius nobis
« propinquior, rex Francorum Cluniacum et cum horum et si-
« milium erga nos sit amor magnus, est pene amoris effectus
« nullus ».

C'è molta amarezza in questi discorsi e un disincantato senso della realtà che è pari al vano rimpianto per l'antico e alla speranza destinata ad andar delusa per questa nuova iniziativa, eppure ci poteva essere un posto nella monarchia di Ruggero, forte della legazia apostolica, protettore di Greci e di Latini, livellatore di feudali e di città, per quest'antica organizzazione, che ancora nello stesso periodo mostrava tanta vita, per esempio in terra di Spagna. Tuttavia, come si è detto, Ruggero non pare abbia accolto l'invito e forse la ragione è la stessa *societas*. Poteva essere utile questa forza morale e anche politica, ma bisognava accettarne le regole e il re di Sicilia voleva stare al di sopra di tutte le regole ⁽¹⁾.

L'ultima lettera di Pietro a Ruggero ha un obiettivo più limitato, ma nello stesso tempo più concreto e impegnativo:

(1) Come si è ricordato, in realtà l'unica « domuscula » cluniacense in Sicilia era, a quanto pare, il priorato di S. Maria in Sciacca. Vedi L. TOWNSEND WHITE, *Latin Monasticism in Norman Sicily*, Cambridge, Mass., 1938, pp. 56, 107, 150. PETRI *Epp.*, IV, 37: « Pares sunt praedecessoribus suis in amando, « sed dispaes in largiendo. Diligunt iuxta Iohannem apostolum, quod non « detrahens dico, verbo vel lingua, non opere vel veritate. Reliquerunt enim « vobis et velut priscis adiutoribus destitutam dimiserunt iam dicti reges « vobis Cluniacensem ecclesiam ut quia ipsi nobis largi esse volunt, sed ut « dicunt non possunt, vos quia per gratiam summi regis potestis, oremus ut « etiam et velitis ».

bisognava mettere d'accordo il re di Sicilia con Corrado III e rinforzare l'animo dei «Galli nostri» «ad amandam et quaerendam «pacem vestram» al fine di vendicare contro la perfidia dei Greci l'insuccesso della seconda Crociata. Questo compito non poteva essere assunto che dal re di Sicilia, che aveva una potenza superiore agli altri re ed era «insuper loco propinquior»⁽¹⁾. Ancora una volta realismo politico, impulsi sentimentali, concretezza di attuazioni e disegni vasti nella concezione, ma irrealizzabili nella pratica, si mescolano nella visione di Pietro. Alla radice di tutto in quest'occasione, da un lato c'è l'intuito della potenza marinara e degli interessi africani e mediterranei della Sicilia, dall'altro non tanto forse l'amarezza per il fallimento della Crociata in cui, come era molto umano, Pietro, al pari di altre fonti contemporanee, compreso il cluniacense Riccardo di Poitiers, poteva ben vedere una punizione del cielo anche per errori ed eccessi nella predicazione soprattutto ispirata da s. Bernardo, quanto piuttosto un senso accorato di dolore per la perdita senza scopo apparente delle migliori forze di quella nobiltà cavalleresca, alla cui stirpe l'abate stesso era orgoglioso di appartenere.

Resta in ogni modo notevole questo gruppo di lettere che rappresenta, disteso com'è in un decennio, uno sguardo acuto e comprensivo gettato sulla politica di Ruggero II e sulla posizione del nuovo stato normanno nell'insieme delle forze operanti in quel momento in Europa. Ancora una volta vogliamo rilevare la comprensione che Pietro, al centro dell'internazionale cluniacense, rivela per le monarchie e per le forze che costituiscono l'espressione contemporanea del lato politico della *res publica* cristiana.

(1) Ibid., IV, 16.

VIII.

CLUNY E L'ITALIA.

Sarebbe opportuna un'indagine attenta del posto che l'Italia occupa nella tradizione storiografica cluniacense, almeno nel senso in cui l'abbiamo intesa nella nostra ricerca. Ne uscirebbe un quadro che utilmente potrebbe integrare le testimonianze desunte dai documenti sulle abbazie e i priorati che Cluny ebbe in Italia dai tempi delle origini fino al XII secolo⁽¹⁾. Ci accontenteremo di alcune linee desunte da un'analisi dei testi che ci sono oramai familiari.

Nella *Vita Geraldi* Odone ci fa vedere alcuni momenti di un viaggio italiano del suo eroe, che, date le continue esperienze di interventi e di soggiorni dell'abate stesso nella penisola, hanno il colore di ricordi personali. Vogliamo alludere in maniera particolare al racconto di una sosta del santo cavaliere a Pavia reduce da Roma, dove si era recato in pellegrinaggio. L'immagine del mercato pavese, della vivacità delle scene in cui sono attori i *negotiatores* che vengono da Venezia e offrono in vendita ricchi prodotti del mondo orientale, sono tra le più pittoresche della tradizione medievale sulla vita della città lombarda. Torneremo ad occuparci di questo episodio da un altro punto di vista, ma ci preme ricordare qui come l'abate cluniacense, nato da stirpe feudale, eppur così severo verso l'organizzazione e gli abusi dei grandi del suo tempo, rivelasse una comprensione

(1) Per un cenno in proposito si veda B. L'HUILIER, *Priorati cluniacensi in Italia - Appunti di storia monastica*, Brescia, 1912; R. MAIocchi, *Carte del Monastero di San Maiolo presso l'almo collegio Borromeo in Pavia*, I (932-1266); *Biblioteca della Società Storica subalpina*, 129, pp. 1-134. Per alcune suggestive indicazioni di ricerca ved. HALLINGER, *Neue Frage* cit., ecc.

veramente da storico e non dissimile da quella che non molti anni dopo dimostrerà Liutprando da Cremona per l'importanza dei traffici e del commercio come momento di vita essenziale nella situazione italiana ⁽¹⁾. Un altro punto interessante l'Italia in questa biografia è l'episodio, che poi diventerà esemplare nelle vite cluniacensi, dell'incontro con il chierico cui era affidato il *portaticus* al passaggio del Po presso Piacenza. Anche questa è una scena pittoresca, ricca di colore, che ci getta uno squarcio di luce su quella realtà che tante volte ci appare in forma generica e impersonale nei privilegi e nelle carte. Di fronte agli eccessi di questo esattore un vescovo, che era con Geraldo, vorrebbe reagire con la forza, ma il laico pio, pur portando la spada, preferisce invitare i suoi compagni alla moderazione, tanto da far meravigliare lo stesso troppo avido chierico piacentino, che « sicut illic mos est lucrosum nimis naulum a romeis expectabat » ⁽²⁾.

C'era veramente da stupirsi a quei tempi nel vedere un vescovo potente ascoltare le ammonizioni alla pace di un laico, tanto più quanto, dopo aver chiesto chi fosse, il chierico si sentì dire che si trattava non di un nobile signore, ma di un aquitano, « mediocris persona ». A questo ponte sul Po c'è uno scorcio di vita italiana della prima metà del sec. x, così ricca di eventi e così contraddittoria nei suoi vari aspetti. Pellegrini, laici e chierici, sono presenti con uno strano scambio di funzioni e di atteggiamenti morali, con ostentati rovesciamenti delle attitudini etiche tradizionali e proprie di ogni ceto, ma sempre con un senso vivo e classico di esperienza reale, legata a ricordi vissuti non una volta sola. E sopra ogni altra notazione vogliamo ancora una volta rilevare come sia vivo in questi monaci votati alla *stabilitas* il senso dello spazio, delle strade, dei passaggi in quest'Europa che non ha mai cessato di essere aperta ai pel-

(1) *Vita Geraldi*, I, 27. Anche questo episodio, come tutti quelli che si riferiscono alle attività dei laici, manca nella redazione breve. Sull'importanza del testo per la storia economica del sec. x, ved. F. GANSHOF, *Notes sur un passage de la vie de Saint Géraud d'Aurillac*, in *Mélanges Jorga*, Parigi, 1933, pp. 295-307.

(2) *Vita Geraldi*, I, 29.

legrini dei traffici, della fede, delle avventure e degli incontri politici che, da Roma e per Roma, avevano pur sempre in Italia un loro centro insostituibile⁽¹⁾. L'avventura finisce con un tocco di bonario e cordiale umorismo, come spesso avviene in questa mirabile biografia, dove slanci ascetici e aspezze monastiche si accompagnano a un senso vivo e saporoso, molto spesso poetico, della realtà in tutti i suoi aspetti. Il buon chierico, colpito da questo comportamento così eccezionale e pacatamente conciliante, fa anche lui un gesto non comune e riempie i fiaschi e gli otri dei pellegrini di schietto vino della pianura padana.

In modo prevalente l'Italia di cui si parla in questa vita è quella dei romei. Geraldo voleva vedere «spiritaliter», con piena comprensione, cioè, del significato religioso del pellegrinaggio, i due lumi del corpo di Cristo, Pietro e Paolo, e per sette volte fu a Roma. Ogni due anni fece il cammino con dieci solidi legati al collo in segno di servaggio a Dio, cui aveva donato tutte le sue sostanze, e per la strada i romei, i monaci, i poveri lo aspettavano a festa. Viene ricordato in modo particolare un popolo di poveri montanari che andavano a gara nel caricarsi dei bagagli della carovana di Geraldo nei punti più scoscesi del passaggio presso il Gran S. Bernardo. Lungo la strada di questi pellegrinaggi da Torino ad Asti, a Lucca, a Sutri sono riferiti ricordi di miracoli, tutti ricchi di accenni alla realtà storica e sociale di quei tempi, come il racconto del prodigio del vino trovato in un fossato quando, al passaggio delle Alpi, un attacco dei Saraceni aveva privato la carovana dell'acqua e del vino. Ma accanto a queste memorie di singole città, che non sono evidentemente solo nomi, ma rappresentano tracce di esperienze incontrate non una volta sola, troviamo anche accenni ad una situazione politica più generale, come in quella frase, che abbiamo già ricordata, dove si dice che il santo cercava nei

(1) Per un cenno sull'importanza di Roma nell'agiografia orientale del sec. x, si veda P. LAMMA, *Il problema dei due imperi e dell'Italia meridionale nel giudizio delle fonti letterarie dei secc. IX e X*, in *Atti del III congresso di studi sull'Alto Medioevo*, Spoleto, 1959, pp. 154-253, soprattutto a pp. 172-174; 208-211, ecc.

suoi viaggi Dio e i suoi consoli del cielo, Pietro e Paolo, non « palatia regum vel praetoria marchionum »⁽¹⁾. Non ci sembra eccessivo veder qui un cenno alle turbate vicende politiche italiane dei tempi di Berengario e di Ludovico, di Rodolfo e di Ugo e dei grandi marchesi che custodivano i passi e facevano e disfacevano i re.

La biografia stessa di Odone, del monaco Giovanni, è ricchissima di ricordi italiani, di un'Italia che arriva al di là di Roma, verso Napoli e Salerno, verso Benevento e il Gargano, oltre la Longobardia minore, vicino a quei Greci che, anche per Cluny, hanno rappresentato motivo di curiosità, di diffidenza e di ammirazione. Il monaco Giovanni traduce a Salerno la *Vita Lausiaca* e d'altro lato si premura di farci sapere che il padre di Odone conosceva le *Novelle* di Giustiniano. Se tale è il quadro di questo cluniacense mediterraneo, anche gli esempi portati sono ricchi di immagini italiane; così si ricorda il santo eremita di Norcia, Fiorenzo, con l'appellativo di « noster », mentre altra volta si narra del vescovo di Nola confortato dal santo, quando se ne andava in pellegrinaggio al Gargano, oppure si fa menzione di un viaggio per mare di Giovanni, da Porto a Napoli.

Ma per riportare tutte le immagini di vita italiana di questa biografia bisognerebbe fare un discorso troppo lungo tanto è ricca di memorie, soprattutto romane. Non possiamo tacere però il racconto pittoresco, che ha un sapore quasi di fioretto, di un episodio avvenuto a Siena. Odone quella volta veniva in Italia per una missione di pace tra Ugo e Alberico, così spesso ricordato in questa vita. La povertà e la fame avevano duramente colpito la città toscana e il santo ordina al tesoriere, che cercava di passare oltre, di spendere trenta danari di argento, che erano stati risparmiati, non solo ma prende a prestito dove può altre somme per comperare da nobili cittadini impoveriti bacche di alloro, che venivano offerte in una specie di malinconica illusione di un traffico. Quanti scorci di vita cittadina, di classi

(1) *Vita Ceraldi*, II, 18, 20, 22 ecc. Nei riguardi del mondo feudale italiano si mostra tendenzialmente negativo anche RAOUL GLABER, *Hist.*, I, 4; II, 1; IV, *Praef.* ecc.

sociali, di atteggiamenti morali, di commerci, di scambi di danaro in questo breve episodio ⁽¹⁾. Non vorremmo illuderci, ma ci sembra di dovere ancora una volta insistere sul valore notevole dell'agiografia come fonte insostituibile per la conoscenza della vita medievale, soprattutto nei suoi aspetti più usuali e, vorremmo dire, concreti, di esperienze quotidiane in cui il cibo, il danaro, la terra, il lavoro acquistano nella vivacità di un racconto e di un giudizio morale una loro realistica immagine in movimento, che ha il fascino dell'evocazione diretta.

Nella *Vita Maioli* di Odilone sono ricordati ancora gli « Italicis principes et marchiones », mentre in quella ad opera del monaco Siro ci sono le precisazioni topografiche della distanza di S. Apollinare in Classe a 24 stadi da Ravenna e della ubicazione di S. Salvatore a Pavia, due monasteri affidati alla riforma dell'abate, ma si ricorda soprattutto come effetto della sua liberazione dai Saraceni la definitiva apertura del passo verso le soglie degli apostoli attraverso le Alpi ⁽²⁾. Chi ricorda l'appassionato interesse di Liutprando per la vicenda del Frassineto, che diventa per lui quasi un cardine del suo racconto di storia italiana, non potrà non notare l'interesse di quest'analogia di atteggiamenti storiografici tra l'ambiente monastico di Cluny; come si rivela in Odilone, in Siro e in Raoul Glaber, e quello dell'avventuroso vescovo di Cremona ⁽³⁾. Tanto più notevole ci appare questa consonanza in quanto si riferisce non solo e non per la parte essenziale a una comune simpatia verso il mondo ottoniano, ma soprattutto perché nasce da un comune interesse per la libertà delle strade, che erano quelle dei pellegrinaggi e degli eserciti, ma anche delle legazioni e dei traffici. Si potrebbe a lungo diffondersi sopra l'importanza che le strade, le Alpi e i passi montani hanno per la tradizione di Cluny; ci

(1) IOHANNIS *Vita Odonis*, Prol.; I, 1; II, 34, 35, 42, 48 ecc.

(2) ODILONIS *Vita Maioli*, III, 4.

(3) SYRI *Vita Maioli*, III, I; ODILONIS *Vita Maioli*, 289; RAOUL GLABER, *Hist. Eccl.*, I, 4; LIUTPRANDI *Antapodosis*, SS. rer. germ., I, 1-3; III, 4; V, 16-17.

basta qui aver dato dei cenni e aver messo in rilievo la consapevolezza del problema.

Nella *Vita Adelhaidis* il ricordo dell'Italia è frequente, così come frequenti erano gli incontri e le apparizioni italiane di quell'Odilone che cercò di estendere anche alla penisola le nascenti istituzioni della pace di Dio ⁽¹⁾. Non vogliamo naturalmente, né per questa né per le altre vite, ricostruire il nesso degli avvenimenti che legano Cluny all'Italia, ma solo dare un cenno di un certo tipo di attenzione verso le cose italiane. Particolarmente vivaci nella *Vita Odilonis* di Iotsaldo le scene pavesi e in quelle di Pier Damiani gli episodi del mercato di Pavia, con storie di cavalli rubati messi in vendita e contratti al mercato e di miracolose guarigioni e perdoni largiti ai ladri e del passaggio del fiume, ancora con la visione delle carovane che aspettano il passo e che ricordano l'episodio della *Vita Geraldi* ⁽²⁾.

Anche il mondo mediterraneo è ricordato nell'episodio dell'apparizione del santo abate alle esequie di Lorenzo di Amalfi, « qui potens in litteris et biglossus grece noverat et latine et « quod praestantius est, laudabilis vitae claritate pollebat » ⁽³⁾.

Non si può dire che il mondo italiano abbia attratto in modo particolare Pietro di Cluny. L'affanno dei viaggi e del terribile passaggio dei monti, il ricordo angosciato del clima e delle malattie, l'immagine sovente ripetuta dell'episodio di Pontremoli ritornano spesso con un'insistenza fino fastidiosa nelle lettere dell'abate ⁽⁴⁾. Roma stessa, con tutto quello che rappresentava nel clima e nei costumi del mondo della curia e delle sue complicazioni, non è certo guardata con la simpatia e con l'amore dei primi tempi cluniacensi, anche se la memoria del

(1) L'intervento di Odilone per estendere al di quà delle Alpi le istituzioni della pace di Dio in MANSI, XIX, 593.

(2) IOTSALDI *Vita Odilonis*, II, 6, ricorda l'intervento dell'abate durante l'insurrezione contro Enrico II, collegata con l'episodio di Arduino; DAMIANI *Vita Odilonis*, 7, 8, 9.

(3) IOTSALDI *Vita Odilonis*, in E. SACKUR, *N.A.*, XV, 1889, p. 118 sgg.; DAMIANI *Vita Odilonis*, 26. Su Lorenzo di Amalfi, V. W. HOLTZMANN, *Laurentius von Amalfi ein Lehrer Hildebrands*, in *Studi Gregoriani*, I, 1947, pp. 207-236.

(4) PETRI *Epp.*, II, 10, 17; IV, 39; V, 4; I, 27; IV, 37; VI, 40 ecc.

valore religioso del cammino verso la tomba degli apostoli non è spenta in lui ⁽¹⁾. Abbiamo già accennato a proposito di Ruggero all'analisi acuta della situazione italiana soprattutto dell'Italia centrale. È noto del resto anche che Pietro, press'a poco con lo stesso successo di s. Bernardo, cercò di operare nelle discordie comunali che troppo dovevano ricordargli analoghe, e per lui ostili, esperienze francesi ⁽²⁾.

Vorremmo ripetere qui una vivace pittura di questa situazione italiana fatta al suo buon amico il vescovo di Troyes, verso il quale più di una volta ha accenti di amabile e fin commossa tenerezza. Gli racconta di un viaggio d'ispezione alle fondazioni cluniacensi d'Italia e non è, come al solito, l'eco di un'esperienza lieta ⁽³⁾. Eppure quest'Italia doveva portare un contributo non del tutto trascurabile alle difficili finanze di Cluny, se lo stesso Pietro, rivolgendosi a nome della santa chiesa cluniacense a tutte le chiese « nostrae ditionis subditis » « per universam Italiam constitutis », rimetteva per sé e per i suoi eventuali successori per un periodo di dodici anni la tassa sulla cera e altre esazioni straordinarie, che ogni anno il priore di Pontida e quello di Cremona dovevano raccogliere in Italia. E questo perché quelle chiese avevano fornito a Cluny 300 libbre di denari milanesi ⁽⁴⁾. Siamo nel 1154, a due anni dalla morte

(1) Per Roma, *ibid.*, I, 17; per i pellegrinaggi, *De mir.*, I, 11.

(2) Pietro mediò un accordo tra Lucca e Pisa. Ved. LECLERCQ, *Pierre le Venerable*, cit. Molto interessante anche la lettera (VI, 43) nella quale vuole conciliare il clero, il popolo i consoli di Piacenza con papa Eugenio III. I rapporti non solo ecclesiastici della città padana con la metropoli di Ravenna, il senso della vita collettiva, il significato della città nei rapporti con la *res publica nostra christiana* hanno in questo testo risonanze singolari.

(3) PETRI *Epp.*, II, 34: « Dixit se lustrando cellas cluniacenses et monasteria nostra in Apennino sitas, in Italia moram fecisse: indeque usque ad mare Veneticum, omnia peragrans Romam pro iniunctis negotiis summo studio contendere voluisse nec potuisse. Capi monachos spoliari episcopos, interfici clericos nec illis religionem nec istis dignitatem adesse vel in modico posse. Itinera obstructa latronibus, raptoribus campos, gladiatoribus silvas espletas; . . . ipsum Latium singulares olim romanae gloriae sedum non civibus sed barbaris et hostibus saevissimis substratam gemere ».

(4) PETRI *Epp.* Supp. XXI.

dell'abate, e quelle stesse abbazie e celle e priorati, che con tanta cura erano state perlustrate pochi anni prima, erano ancora in grado di dare somme notevoli alla chiesa di Cluny in un momento non facile per la vita lombarda, quando ormai si attendeva la discesa dell'imperatore Federico.

Ma un altro cenno non vogliamo trascurare dell'interesse di Pietro per la vita italiana ed è una lettera rivolta a due patrizi veneti per annunciare che a Venezia, dove l'abate stesso si era recato « orationis beati Marci et visitationis fratrum gratia » e dove era stato votato di inviare ogni anno 100 libbre di candido incenso « Deo et beatis eius Petro et Paulo et eorum cluniacensi « ecclesiae », l'inserzione della *societas* di preghiere che riuniva vivi e morti, maschi e femmine, nella gran chiesa dell'abbazia borgognona ⁽¹⁾.

Così con i re d'Inghilterra e di Francia, con quello di Sicilia e con gli « imperatori » di Spagna, di Germania e della Nuova Roma, anche Venezia entra nella comunità internazionale di Cluny in una posizione che è certamente non determinata solo dal beneficio concesso alla chiesa madre, ma da un riconoscimento della forza particolare che la città marinara, come del resto tutto il mondo italiano, finivano per avere nella scena mediterranea.

(1) Ibid., *Suppl.* XVII.

IX.

DI FRONTE A BISANZIO E AGLI ARABI.

Può essere ora opportuno occuparci delle valutazioni che i cluniacensi diedero del mondo bizantino, inteso non solo come entità politica, ma come l'espressione di una tradizione cristiana diversa da quella occidentale, ma pur sempre ad essa affine e ricca di prestigio, malgrado le differenze e le incomprensioni, e come il conservatore di valori che, bene o male, interessavano i monaci in quanto toccavano il patrimonio sempre apprezzato dell'antica tradizione classica.

Nella *Vita Geraldi* è ricordata Bisanzio per la faccenda dei mantelli che il nobile signore aveva comperati a Roma e che, quando i mercanti veneti a Pavia li ebbero esaminati, furono valutati degni di un prezzo assai superiore a quello che erano costati a Roma. Il santo, pieno di rinascimento per avere illecitamente acquistato a un prezzo inferiore al loro valore quegli oggetti splendidi, consegna del danaro ad alcuni romei di passaggio, perché restituissero ai venditori romani la differenza del prezzo. I Veneziani già fin d'allora, mercanti e navigatori, erano stati in grado di dire che anche sul mercato di Costantinopoli quei pALLI preziosi sarebbero costati di più di quanto Geraldo non li avesse pagati a Roma.

L'episodio è stato ricordato più di una volta per il suo valore nei riguardi della storia dei rapporti commerciali del sec. x, ma a noi interessa molto, perché si trova inserito nel patrimonio di memorie cluniacensi e indica un'attenzione concreta di quel mondo per l'Oriente come fonte di traffici e di ricchezze che potevano toccare anche gli interessi dell'abbazia. Diremo che il tono episodico del racconto, in cui questi avvenimenti lontani

ed esotici non sono rilevati con uno spicco particolare se non per il loro significato morale, dimostra come queste notizie e queste esperienze fossero familiari all'attenzione dei monaci e di coloro che vivevano nel loro ambito ⁽¹⁾.

Nelle *Collationes* Odone è abbastanza ricco di citazioni degli antichi Padri greci, che, tradotti, figuravano nella biblioteca di Cluny; Gregorio di Nazianzo, le *Vitae Patrum* ed altre opere agiografiche sono ricordate ⁽²⁾. Non manca neppure un riferimento polemico alla disputa sull'uso eucaristico, diverso per le due cristianità, anche se in forma indiretta. In un punto in cui se la prende contro coloro che nella celebrazione dei riti liturgici, mostrano una vana pompa e credono di salvarsi solo con l'esteriorità e con l'apparenza, afferma che chi offre « de fermentato » lo fa per malizia. C'è qui certamente un cenno alla polemica tra il pane azimo e quello fermentato che divise le due chiese e che spesso rientra nelle dispute tra Latini e Greci ⁽³⁾. Non vogliamo ripetere i ricordi del mondo greco che ci sono nella *Vita* di Odone del monaco Giovanni, perché si riferiscono a quel mondo di cultura meridionale in cui il monachesimo e la tradizione latina, come del resto Roma, si trovarono a contatto con le esperienze cenobitiche ed eremitiche della tradizione orientale. Vorremmo solo ricordare ancora qui, come, accanto alla citazione delle traduzioni che Giovanni si gloria di aver fatto a Salerno, il monaco romano arrivi addirittura a chiamare Eutichio quel Benedetto d'Aniane che ai tempi di Ludovico il Pio fu il primo riformatore e accentratore delle consuetudini benedettine ⁽⁴⁾.

Odilone non rivela nessuna particolare simpatia per quel mondo di incontri tra asceti greci e latini, che tanto affascinò

(1) *Vita Geraldi*, I, 27, ved. sopra a n. 1 di p. 122. L'importanza dell'episodio resterebbe anche se si dovesse pensare che il brano è stato aggiunto alla *Vita*, in epoca posteriore.

(2) *Coll.* II, 7, 12; III, 9, 24.

(3) *Ibid.*, II, 34. Anche in *Occupatio*, IV, vv. 169-170: « Maxime Christi-
« colis per singula membra dicatis / Hostia qui fuerant sed fermentate putre-
« scunt ».

(4) IOHANNIS *Vita Odonis*, *Prol.* . . .

Ottone III; tuttavia colui che nell'*Epitaphium Adelhaidis* manifesta tutta la sua ostile ironia nei riguardi dell'imperatrice greca Teofano e dei suoi consiglieri, in quella di Maiolo sa pure apprezzare il fascino di Dionigi l'Areopagita «*utraque lingua, «utraque conditione philosophus*»⁽¹⁾. I *Miracula Adelhaidis* poi, che nel secolo XI ripresero l'esaltazione della pia imperatrice, ritornano a parlare di Teofano con un'insistenza che rivela come nella tradizione cluniacense al pari della storiografia del mondo germanico, la principessa greca abbia lasciato una traccia profonda. A lei viene fatta risalire la responsabilità del disastro di Stilo e, indirettamente, dalla morte del consorte, Ottone II, ma curiosamente l'intervento dell'imperatore contro l'Italia meridionale viene presentato con un'ipotesi che può avere anche una reale giustificazione storica, come un intervento nelle vicende interne della politica bizantina, alle quali si riteneva che Teofano dovesse essere interessata⁽²⁾.

In questo testo si rivela come di passaggio il mondo cluniacense affrontasse il problema dei due imperi e, se da un lato si chiama *rex* il *basileus* di Costantinopoli, dall'altra si nega un diritto dell'impero tedesco ai territori dell'Italia meridionale, così esplicitamente rivendicati ai tempi dei due primi Ottoni. Sono comunque tracce del come i grandi problemi di una gerarchia internazionale non interessavano solo i circoli di corte, ma da quelli, proprio per le amicizie monastiche che collegavano in modo così stretto laici ed ecclesiastici, si diffondevano in un ambiente più largo.

Nella *Vita Odilonis*, Pier Damiani, che visse molto intensamente il problema dei rapporti tra le due chiese, ricorda l'episodio che abbiamo citato del pellegrino che raggiunge un'isola ionica e sente dire da un eremita del luogo come il demonio

(1) *Ep. Ad. 6.* Ved. sopra a n. 2 di p. 98. Per Dionigi ved. *ODILONIS Vita Maioli*, 287.

(2) *Miracula Adelhaidis*: «*Filius namque illius Romanae reipublicae princeps electus dum illam graecam in talami consortium suscepisset, eius pravo ingenio deteriore consilio deceptus, regnum Graecorum conatus est adipisci. «Igitur exercitus ex omni copia collecto, fines Italiae excessit atque ita regi «Graecorum patrandi belli occasionem dedit».*

fosse irritato perché le preghiere in suffragio dei morti gli sottraevano molte prede e d'altra parte riporta l'elogio del vescovo Lorenzo di Amalfi conoscitore delle due lingue ⁽¹⁾.

Pietro il Venerabile si serve di citazioni dell'antica tradizione degli eremiti greci, Antonio, Ilarione e Macario e addirittura, rivolgendosi al priore della Certosa, Guigo, enumera tra i codici che si scambiavano i due amici le opere di Gregorio di Nissa e del Nazianzeno ⁽²⁾.

Nel prologo al secondo libro del *De Miraculis*, come abbiamo ricordato, egli rimprovera alla cultura latina dei suoi giorni di non aver l'occhio, come gli antichi, per la lingua e gli avvenimenti del mondo greco e orientale ⁽³⁾.

I rapporti con l'Oriente non si limitano certamente per uno spirito curioso come quello di Pietro al solo piano culturale. Intanto è vivissimo in lui il senso della differenza tra il « transmarinus oriens » e il « transalpinus occidentens », che ritorna più di una volta a proposito del mondo greco e di quello crociato ⁽⁴⁾. Ma, a parte questa consapevolezza, che si estende anche a quella di una « Latina ecclesia », che è una parte, ma non è tutta intera la chiesa cristiana ed ha il suo cuore nell'« Europa nostra », l'abate ci ha dato nelle due lettere che abbiamo più volte ricordate, all'imperatore Giovanni II Comneno e al patriarca di Costantinopoli, uno dei più singolari testi che rivelino la possibilità di comprensione dell'Occidente verso la funzione politica, culturale e spirituale del mondo bizantino. Se l'impero è l'antemurale contro i barbari pagani che premono da Nord e da Sud, la Chiesa d'Oriente, così ricca di tradizioni e di reliquie, è oggetto di ammirazione e di nostalgia per l'abate di Cluny, ben lieto di difendere gli stabilimenti monastici che segnano in quelle regioni i punti di passaggio per i pellegrini, ma anche un luogo d'incontro per quanti, occidentali, soldati e mercanti, uomini di cultura e teologi, la prestigiosa civiltà dei Comneni attirava

(1) Ved. sopra a n. 1 di p. 47.

(2) PETRI *Epp.*, I, 20, I, 29.

(3) *De Mir.*, II, *Prol.* cit. a n. 1 di p. 39.

(4) PETRI *Epp.*, IV, 33.

a vivere nell'impero greco⁽¹⁾. Se anche nel corso della storia, di fronte alla delusione della seconda crociata, l'abate pare abbandonarsi all'ondata di risentimento che rese accetta a così gran parte dell'Occidente la leggenda *nigra* sul comportamento del *basileus* in occasione della crociata in un atteggiamento condiviso dal suo cronista Riccardo di Poitiers, che sembra inserire come unico canone per spiegare i rapporti tra Franchi e Greci l'espressione più volte ritornante, che riecheggia Eginardo, «semper est enim grecis suspecta Francorum prosperitas», ci pare più vera l'irenica comprensione rivelata non solo nelle lettere costantinopolitane, ma anche in un altro documento di grande interesse⁽²⁾. Pietro il Venerabile infatti, rivolgendosi a s. Bernardo per difendere le possibilità di coesistenza tra i monaci bianchi e quelli neri, porta come esempio di interpretazioni diverse, ma non inconciliabili, la maniera di vivere, il rito e la esperienza cristiana differenti in Oriente e in Occidente⁽³⁾.

Si tratta di un testo densissimo dove accanto a un'interpretazione singolarmente alta e serena delle varietà di rito, che non ledono l'unità e la carità concepita nello spirito, per far solo un

(1) Ved. sopra n. 2 di p. 102.

(2) PETRI *Epp.*, VI, 16, per l'interpretazione ostile. Un cenno, forse dello stesso spirito in *De Mir.*, I, 11 dove il demonio per turbare lo spirito di un monaco italiano assume le vesti di un abate greco di Grottaferrata.

(3) PETRI *Epp.*, IV, 17: «Sed quid in istis laboro? Frustra rem patentem «multiplicibus testimoniis vel exemplis cingerem maxime cum nec apud anti-
«quos ipsius paschalis temporis dissonantia nec apud modernos ipsius sacrificii
«christiani inter Græcos et Latinos nota varietas, charitatem ledere vel schisma
«aliquod unitatis gignere potuerit. Testes et sunt praecedentis rei patres sancti
«et eorum quos ecclesiae reliquerunt adprobati libri, quod alio tempore Oriens,
«alio Occidens, alio in eadem Britannia insula Angli, alio Scoti christiani, sci-
«licet antiquiores, Pascha Domini celebrabant. Testes sumus et nos temporis
«nostri, qui Romanam ecclesiam et totam Latinam linguam offerre Deo salu-
«tare sacrificium azimi panis videmus, cum Graeca ecclesia et maxima Orientis
«pars ac barbarae et christianae gentes sacrificare de fermentato dicantur. Cum
«hoc ita sit nec antiqui, nec moderni propter tam celebres et famosas usum
«dissonantias a charitate mutua desciverunt, quia nihil quod fidem vel charitatem
«laederet in his omnibus invenerunt». Per altri testi su questo argomento
vedi P. LAMMA, *Su alcuni temi cit.*

nome, di Anselmo di Havelberg e, vorremmo dire, di tutta la generosa, anche se vana politica di accostamento dei due mondi, cara a Manuele Comneno, troviamo anche una sottile e acuta interpretazione della più antica storia religiosa d'Europa per difendere la coesistenza nell'unità delle diverse maniere di interpretare il messaggio cristiano. Non a caso, ci sembra, in un punto così alto la sensibilità storica del Venerabile richiama accanto a una moderna esperienza l'eco di antiche dispute che contrapposero per gli usi pasquali nelle isole inglesi, sull'esempio di ancora più lontane discussioni tra Oriente e Occidente, gli Scoti, evangelizzati dai monaci irlandesi, e gli Angli, portati al cristianesimo dalla missione romana ⁽¹⁾. Ci pare caratteristico che proprio per invocare libertà di scelta tra il vecchio e il nuovo, il difensore dell'ordine antico richiami non solo un ricordo recente di una meravigliosa speranza non ancora tramontata di accordare le due chiese e i due mondi d'Oriente e d'Occidente, ma anche le dispute tra i diversi riti e i diversi usi che contrapposero al passato il centro romano e le province della giovane cristianità barbarica dell'alto Medioevo. Non crediamo che sia arrischiato vedere in questo atteggiamento una nuova prova dell'equilibrio distaccato di Cluny, che fu profondamente legata alla Chiesa di Roma per l'unità, ma questa unità volle intesa, in armonia con i propri interessi e con la propria vocazione, in modo più largo di quello che si veniva proponendo dalla curia dopo i tempi della tradizione più strettamente gregoriana. Forse se si potesse meglio indagare l'atteggiamento di Cluny durante il pontificato dei successori di Gregorio VII, da Urbano II a Innocenzo II, e le vicende turbate dell'ordine, che contrapposero Ponzio di Melgueuil a Pietro di Montboissier, si potrebbero chiarire meglio molti problemi complessi della storia della Chiesa, in questo periodo, non escluso il valore religioso dei due scismi che divisero la cristianità nel sec. XII.

Se i Greci sono ancora, per quanto sospetti, nelle linee della tradizione cristiana, Cluny si interessò fin dalle origini anche di

(1) Vedi, tra l'altro, per la polemica tra anglo-sassoni e celti sulla celebrazione della Pasqua BEDA, *Historia Anglorum*, III, 25, ed. PLUMMER, I, 188-189.

un popolo che era contrario al cristianesimo e minacciava la stessa esistenza della civiltà occidentale, l'Islam. Già nella *Vita Geraldi* c'è un ricordo dei predoni arabi che insidiavano le vie delle Alpi; più ampio cenno di questo problema viene dato nella *Vita Maioli* di Odilone dove viene rappresentato un quadro storico dell'origine del nido arabo del Frassineto: « Imminente itaque tempore illo quo ab Hispania finibus ebuliens crudelissima « Sarracenorum ingens multitudo per iter navale ad terminos « usque Italiae atque Provinciae pervenit et in utroque regno « utriusque sexus et aetatis hominum strages dedit. Deinde monasteria destruens, urbes, vicos vallesque depopulans et sic « per Alpes Iulias usque ad iuga Penninarum Alpium rapido cursu « pervenit, ibique impietatis suae frena relaxans per multorum « temporum spacia christiani nominis populos diversis infestationibus et calamitatibus afflixit, alios occidendo, alios capiando, alios bonis suis omnibus expoliando impietatis suae « vota taliter tyrannica exercitatione complevit ». È un quadro di miserie e di dolori con una cornice geografica e una prospettiva storica abbastanza esatta anche da un punto di vista pragmatico ⁽¹⁾. La cattura di Maiolo serve alla Provvidenza per provocare, come abbiamo già visto, il castigo contro questi infedeli che pare abbiano in certo modo esaurito il loro compito di punire i cristiani per le loro colpe e suscita contro di essi la reazione di Guglielmo di Aquitania e di Arduino Glabro di Torino, che elimineranno quel focolaio di disordine.

Nella *Vita Maioli* di Siro il racconto della prigionia dell'abate, carissimo alla tradizione monastica, come prova, tra l'altro, Raoul Glaber, è visto in una prospettiva meno ampia storicamente, ma comunque interessante per un aspetto particolare che richiama, come abbiamo già ricordato, accanto alla lotta contro i mussulmani, il problema della loro conversione attraverso la predicazione che Maiolo prigioniero fa ai suoi carcerieri ⁽²⁾. Questi due momenti, che interessarono Cluny nelle

(1) *Vita Geraldi*, II, 21; ODILONIS *Vita Maioli*, 289.

(2) SYRI *Vita Maioli*, I, 22; vedi anche RAOUL GLABER cit., I, 4, dove si pone l'accento sulla comunanza di taluni libri sacri tra cristiani e mussulmani.

sue relazioni con la Spagna, così importanti e strette dal tempo di Odilone e così legate alla vicenda della Riconquista e della fondazione di una nuova cultura iberica, si ritrovano vicini in Pietro il Venerabile, che rappresenta ancora una volta la sintesi della cultura del suo tempo.

Per restare all'epistolario e per non parlare di quell'opera mirabile che è la traduzione del Corano, condotta per iniziativa dell'abate, e dell'altro suo opuscolo polemico contro i Saraceni, noi abbiamo un interessante quadro della storia araba nella lettera in cui Pietro annuncia a s. Bernardo il compimento del suo grande lavoro di traduzione. Si è già parlato molto di tutte queste iniziative di Pietro e delle prospettive storiche che le ispirano ⁽¹⁾. Ci interessa qui insistere su un punto: per Pietro il problema dell'avanzata dei Saraceni è legato a quello delle loro vicende religiose e come alle origini egli vede un incontro dell'eresia nestoriana con l'antica tradizione giudaica, contro la quale egli più di una volta prese posizione, così continua a chiamare i Saraceni eretici, allo stesso modo dei Petrobusiani e di altre tendenze che si diffondevano allora per l'Europa. Egli sa anche distinguere nel Corano quanto c'è di bene e quanto c'è di male e vuole che sia conosciuto per evitare che, proprio per questa mescolanza, gli spiriti, in un mondo così complesso come quello spagnolo e anche della Francia meridionale, potessero essere turbati dalla propaganda islamica. Certo nella tradizione di Cluny, che pure accompagnò in tanti modi la Riconquista tanto da preferirla qualche volta alla Crociata orientale e che nel suo sforzo di penetrazione dello spirito feudale e cavalleresco, secondo alcune teorie, diede origine, attraverso la rete dei suoi monasteri nelle strade che portavano a S. Jago, a una tradizione epica e poetica considerata tra le fonti dell'ideologia crociata, non c'è mai un'ostilità irrimediabile e decisa verso il mondo mussulmano. Per convincercene basta considerare, oltre al tono in definitiva moderato della polemica di Pietro, il curioso e vario interesse di un Riccardo di Poitiers

(1) Vedi, tra l'altro, M. T. D'ALVERNY, *Pierre le Vénérable et la légende de Mahomet*, in « à Cluny » cit., pp. 161-170.

per le vicende del mondo arabo vicino e lontano, dall'Egitto al Magreb ⁽¹⁾.

Del resto, per tornare all'epistolario di Pietro, vorremmo ricordare la sua sintesi della storia di cinque secoli d'islamismo: « Nam statim Romano languescens, immo pene deficiente imperio, permittente eo per quem reges regnant, Arabum vel Sarracenorum hac peste infectorum surrexit principatus atque vi armata maximas Asiae partes cum tota Africa ac parte Hispaniae paulatim occupatas, in subiectos sicut imperium sic et errorem transfudit » ⁽²⁾.

Nella consapevolezza di questa intima compenetrazione tra fede e politica nell'Islam l'abate cluniacense arriva fino a dire che il problema attuale non era tanto quello di convertire gli infedeli, cosa che si era rivelata impossibile, quanto quello di difendere la fede dalla loro propaganda, il che rappresenta, a suo modo, un notevole omaggio alla forza di penetrazione e di suggestione, anche religiosa, dell'idea mussulmana. Del resto, tra polemiche e lotte armate per cui l'Occidente unito dovrebbe dedicare ogni suo sforzo, possiamo esser vicini a certe forme di cavalleresca tolleranza che si manifestarono negli stati crociati

(1) Per l'influsso di Cluny sull'epopea cavalleresca, si veda, tra l'altro, A. HATEM, *Les poèmes épiques des Croisades. Génèse, historicité, localisation*, Parigi, 1932. Per un cenno sul suo atteggiamento nei confronti del mondo mussulmano ci limitiamo a riferire un passo di RICHARDI POITEVINI, *Chronicon*, cod. per. I, 75, 88 r; BERGER, 137-138: « De rege autem de Maroch qui dicitur rex Asinorum propter predictas causas et de rege Bigie et de rege Numidie et Libie et Cyrene et de rege Ethiopum tam rara et tam pauca audivimus quod fere prorsus ignoramus quid ibi agatur. Ex quo enim christianitas de terra illa repulsa est propter errorem Macumeth et gens illa incredula alienata est a nobis et ab imperio Romano pariter et fide christiana desciverunt. Unde quia nec mercimonia, nec aliquid tale nobiscum habent commune penitus eos ignoramus et eorum opera. Barbari enim sunt lingua, natione, cultu, religione... ». Anche Pietro aveva ricondotto l'eresia mussulmana a un distacco dall'impero e ne aveva studiato l'origine nelle antiche storie, ma basta confrontare questa malinconica diffidenza con la vigilante apertura del Venerabile nel trattato *Contra sectam Sarracenorum*, P.L., 189, per cogliere una volta di più la differenza di spirito tra i due contemporanei cluniacensi.

(2) PETRI *Epp.*, IV, 17.

all'età di Saladino e che trovano così curiosa eoa anche in taluni epistolari monastici, ma siamo ancora lontani dall'idea generosa di una crociata d'amore, senz'armi e con la virtù della persuasione, quale non molto dopo l'età di Pietro ebbe nel cuore Francesco d'Assisi ⁽¹⁾. Ma tra l'abate di Cluny e il poverello d'Assisi c'è di mezzo lo sbocciare di quei fermenti di religiosità nuova di cui Pietro ebbe il presentimento, e forse sentì il fascino, ma che non riuscì a capire, limitandosi a chiedere di fronte ad essi la possibilità per l'antico ordine di continuare ad approfondire la sua tradizione, come poteva esser giusto, pur senza accorgersi che la vita delle nuove esigenze e delle nuove speranze era in contrasto, almeno temporaneo, con il mondo chiuso dei monasteri antichi.

(1) Per il programma di un'unione occidentale, *ibid.*, VI, 16; per l'interesse e i tentativi di comprensione degli occidentali del sec. XII nei riguardi dell'Islam, si veda la lettera di Alessandro III a Kilidj Arslan inserita nell'epistolario di Pietro di Blois, *P.L.*, 207, 1076-1079. Per s. Francesco e la crociata A. WAAS, *Geschichte der Kreuzzüge*, Friburgo, 1956, II, pp. 73-75.

X.

LA PACE E LA CROCIATA.

Anche la Crociata rappresenta un problema cui Cluny fu attenta, seppure non con l'intensità di un Orderico Vitale. E non solo alla Crociata posero attenzione gli uomini di Cluny, ma prima ai pellegrinaggi, che in un certo senso ne costituiscono la premessa e anche qui potremmo trovare una possibilità di confronto tra i racconti e le considerazioni delle prime vite e l'alto e drammatico fermarsi a considerare il fenomeno imponente dei pellegrini che appare in una delle migliori pagine di Raoul Glaber ⁽¹⁾.

Odone, con quel suo robusto senso morale che sembra più di una volta preferire il valore di una ricca interiorità a tutti i gesti esteriori, si preoccupa nelle *Collationes* e nella *Vita Geraldi* di insistere molto sul significato religioso che dovevano assumere i pellegrinaggi, anche per combattere la tentazione ben possibile di trasformare il viaggio in avventura e soprattutto di credere che a conquistare i meriti e a rinnovare lo spirito potesse bastare il materiale cammino verso le sacre mete senza uno sforzo di rinnovamento interiore ⁽²⁾. Nella vita del monaco Giovanni, con un tono più pittoresco e più vario, si parla dei tanti pellegrinaggi che portano ai centri più sacri della cristianità da San Martino di Tours, che ancora per Odone era pari in dignità alle memorie romane, a Roma, al Gargano, a Gerusalemme ⁽³⁾.

(1) RAOUL GLABER, *Hist. eccl.*, III, 1; per il pellegrinaggio a Gerusalemme nell'ambito cluniacense vedi SACKUR cit. 231-234.

(2) *Coll.*, II, 26; *Vita Geraldi*, II, 17.

(3) IOHANNIS *Vita Odonis*, 20, 42, 43. Per la parità di S. Martino di Tours con le basiliche romane vedi ODonis *Sermo de combustione basilicae Sancti Martini*, P. L., 133, 736.

Nella *Vita Maioli* di Siro, come abbiamo ricordato, si dà grande importanza alla liberazione della via per Roma dagli attacchi dei Saraceni; in quella di Odilone di Pier Damiani è ricordato il viaggio di un Aquitano a Gerusalemme, in occasione del suo incontro con il romito delle isole ioniche ⁽¹⁾.

In tutte queste vite in modo vario, secondo la differenza di capacità letteraria e di personalità, ma sempre con molto interesse, si parla delle strade, delle avventure di viaggio, dei miracoli che accompagnano gli eroi di quelle vicende nei loro cammini difficili e duri. Un particolare vorremmo ricordare ancora ed è quello del valore che vien dato ai libri, che spesso accompagnavano i santi nel loro pio viaggiare e che sono considerati tra le cose più preziose tanto da giustificare prodigi per la loro salvezza dalle minacce che le avventure di viaggi sempre disagiati portavano con sé ad ogni passo ⁽²⁾.

In Pietro c'è una giustificazione positiva del valore religioso di un pellegrinaggio, anche legato a ricordi familiari. Abbiamo già ricordata la breve affettuosa immagine del padre e, tra le virtù che contraddistinsero quell'uomo schietto e semplice, Pietro ricorda quella delle visite annuali alle tombe dei martiri, così come altrove loda il pellegrinaggio del fratello, che egli solo col cuore può seguire ⁽³⁾. Per la Terra Santa, Pietro è pieno di comprensione del valore religioso che può vivificare i pellegrini che portano il loro passo sulle orme del Cristo, come attesta, tra l'altro, uno stupendo discorso recentemente edito ⁽⁴⁾. Tuttavia, pur approvandone gli scopi, egli sente la minaccia che quelle avventure ricche di fascino potevano portare agli uomini reli-

(1) SYRI *Vita Maioli*, III, 6; DAMIANI *Vita Odilonis*, 16.

(2) IOHANNIS *Vita Odonis*, I, 23 per i cento libri di Odone; ODILONIS *Vita Maioli*, 287, un miracolo salva dal fuoco la pagina del libro di S. Dionigi; SYRI *Vita Maioli*, III, 3 per il prodigioso salvataggio dei codici, IOTSALDI *Vita Odilonis*, II, 16 e DAMIANI *Vita Odilonis*, 23 per la miracolosa incolumità dei codici e dell'evangelario preziosi.

(3) PETRI *Epp.*, II, 17; I, 16.

(4) Per il discorso sul sepolcro di Cristo vedi *Sermo de laude Dominici Sepulcri*, in G. CONSTABLE, *Petri Venerabilis sermones tres*, in *Revue Bénédictine*, 1954, LXIV, pp. 224-272.

giosi, violando la *stabilitas* ⁽¹⁾. È sempre questo il dramma vero della spiritualità monastica com'è visto da un grande capo di ordini: da un lato il richiamo al solco della regola, alla vivificazione in profondità dei valori tradizionali, al di fuori del tempo e dello spazio, dall'altro la necessità di capire il mondo esterno non solo per le esigenze stesse della vita economica e della continuità dei monasteri, ma anche per quel tanto di arricchimento di usi, di esperienze, di sacre memorie, di valori religiosi, che i cammini aperti verso terre lontane, sempre più affascinanti per individui e masse, offrivano al desiderio di tutti, monaci compresi.

Ed è caratteristico che mentre nei primi abati, da Odone a Odilone, la forza dell'avanzata monastica e della riforma, che ovunque diffonde l'impero di Cluny, si accompagna a un gioioso, e comunque sereno, camminare per le difficili vie di tutte le strade, in Pietro, che pur tenta di difendere l'antico ordine e che si trova a capo di una formazione incomparabilmente più ricca e più diffusa di quella dei primi tempi, ci sia una così malinconica e ripetuta esitazione e avversione di fronte alla necessità di viaggiare per un'Europa certo meno difficile di quella aspra del x secolo. È un tratto della sua psicologia individuale e forse un tributo pagato al genere letterario, ma è anche un più profondo senso della crisi di un'istituzione che Pietro riesce a superare col richiamo alle più alte e permanenti virtù cristiane della comprensione, che nasce dalla carità e dall'amore.

Nella loro più robusta e distesa varietà di racconto i *Libri de Miraculis* sono ricchi di episodi di pellegrinaggi e quasi si richiamano, come del resto in altri punti, alla tradizione agiografica delle vite primitive. Vorremmo tuttavia, senza indugiare al gusto di rievocare questi racconti talora assai piacevoli, rilevare che a sconto di gravi peccati o di attentati contro l'ordine e l'interesse della chiesa monastica sono considerati rimedi salutari i pellegrinaggi anche lontani a Gerusalemme, purché si concludano al ritorno con l'entrata a Cluny ⁽²⁾.

(1) PETRI *Epp.*, V, 3, 7.

(2) *De Mir.*, I, 24, 26.

Dal pellegrinaggio alla crociata il passo non è lungo, specialmente all'età di Pietro il Venerabile; tuttavia è sempre presente in Pietro un'esigenza morale che deve rendere interiore anche la necessità della guerra, quasi per un ricordo dell'antica etica di Odone, che affidava a Geraldo la spada, ma esaltava in questo *miles Christi*, ben diverso in ciò dai cavalieri templari, la circostanza che lo strumento di difesa e di offesa non venne mai macchiato di sangue.

Pietro insiste sulla differenza tra la Gerusalemme spirituale del chiostro e quella ricca di tentazioni dell'Oriente lontano. Così, rivolgendosi a Ugo Catula, amico e cavaliere che avrebbe desiderato di vedere monaco a Cluny e che era diretto verso Gerusalemme, lo invita a considerare: « Maius est vero Deo perpetuo « in humilitate et paupertate servire quam cum superbia et luxu « Hierosolimitanum iter conficere. Unde si bonum est Hieru- « salem ubi steterunt pedes Domini visitare, longe melius est « coelo ubi ipse facie ad faciem conspicitur inhiare » ⁽¹⁾. Quando parlando ai monaci del Tabor ricorda il miracolo della trasfigurazione, Pietro esalta con alte parole il significato della Crociata, ma soprattutto insiste per il tono spirituale che tutto quello che riguarda la Terra Santa dovrebbe eminentemente conservare. Anche il re di Gerusalemme dovrà essere il re giusto per eccellenza e solo se avrà realizzato questo alto grado di perfezione potrà combattere Turchi, Arabi e Persiani. Al patriarca di Gerusalemme, mentre afferma la nostalgia per i luoghi santi dove non si può recare, « ordine monastico prohibente », assicura la sua preghiera, quella preghiera che l'abate promette al re di Francia quando parte per la seconda Crociata, sempre ammonendo sul carattere spirituale e morale di elevazione che quel cammino, anche armato, doveva portare con sé ⁽²⁾. In quest'occasione Pietro si associa, con una durezza che pare contrastare con il suo atteggiamento di tolleranza e di comprensione, alla campagna contro gli Ebrei, che sono per lui peggio dei Saraceni. Ci occuperemo ancora dei motivi di questa violenta avversione,

(1) PETRI *Epp.*, II, 15.

(2) PETRI *Epp.*, II, 46, 47; IV, 36.

che in parte risponde anche al carattere emotivo che Pietro talvolta non riesce a dominare: gli Ebrei facevano largo traffico di danaro e talora ricevevano in pagamento anche vasi sacri. In questa reazione, che chiede davanti al moto comune della cristianità di tagliare le fonti di guadagno ai discendenti dei crocefissori di Cristo, c'è soprattutto l'amarezza di chi, alla testa di una così vasta e complessa organizzazione, molte volte ha sentito, di fronte alle esigenze di una diversa economia e alle difficoltà che proprio il moto crociato portava con sè, l'angustia per la mancanza di capitali liquidi. In realtà l'abate, pur con tutta la sua comprensione sul significato religioso e spirituale delle crociate, ha diffidenza per questo mondo lontano che distrae molti spiriti dalla contemplazione e dal silenzio. La *conscientia* dovrebbe essere di guida al viaggio e alle spedizioni, ma troppo spesso ad essa si sostituisce una vana *curiositas*, una speranza di lucri: « Timendum est ne lampas nostra, dum plena oleo « aestimatur, veniente sponso, vacua appareat et nos a nuptiis « felicibus et aeternis excludat » ⁽¹⁾.

Se si pensa all'attesa escatologica che tanta suggestione esercitò sulle masse dei pellegrini e dei guerrieri, quest'ammonizione ha un valore che trascende il carattere di intervento occasionale e acquista quello di una presa di posizione valida per sempre. Soprattutto all'abate ripugna vedere religiosi che si danno alla guerra, « cavendum est ne de spoliis forte vincen- « dorum hostium spes lucri subintret, et servum Dei, posposita « commissarum animarum cura, huc illucque non iam devotio « sed avaritia vagari compellat. Verendum est ne vanus laudis « amor praecordia tangat et militarem se ac bellicosum contra « propositum et ordinem monachus et abbas ostentet » ⁽²⁾. Siamo ben lontani dall'esaltazione della nuova milizia fatta da s. Bernardo e piuttosto vicini alla repulsione, che si richiama all'antica memoria dei padri, così viva nei Greci da Anna Comnena in poi, per i prelati occidentali, che armati precedevano quelle che spesso ai Bizantini apparivano orde bar-

(1) Ibid., V, 3, 7.

(2) Ibid., V, 7.

bariche⁽¹⁾. In realtà a Pietro interessa profondamente una cosa sola: la realizzazione del suo ideale religioso in un mondo di irraggiungibile pace e tranquillità dove le differenze e le lotte siano eliminate. Talvolta egli si commuove per i pericoli e le sventure di chi combatte lontano per la fede e di fronte alla visione di quelle sofferenze, che il suo animo estremamente sensibile sa rappresentarsi con vivacità, esce dal suo riserbo e invoca aiuti da ogni parte, ora dai Greci, ora contro i Greci, e richiama per rendere evidente il dovere di collaborazione le più alte teorie sull'unità del corpo di Cristo⁽²⁾.

C'è anche un gusto innegabile per i popoli lontani, che gli strappa parole di elogio, soprattutto quando si dirigono, come fa il re di Norvegia, anche nei territori iberici, così cari a Cluny, contro i nemici di Cristo⁽³⁾. Insieme a questo sentimento, che è la *curiositas* di chi non si lascia vincere dal desiderio di soddisfarla vagando inquieto per il mondo, ma di chi ama le notizie che da lontano giungono là dove la *stabilitas* lo tiene intento alla meditazione, un vivo senso religioso, così caratteristico della pietà cluniacense, per cui si tende a una rappresentazione visiva delle vicende della vita del Cristo, e la nostalgia per i luoghi lontani, « ubi steterunt pedes Domini », rendono sincero l'interesse di Pietro per la Terra Santa, ma, ripetiamo, sempre con la preoccupazione di dare a questo amore e a quest'aspirazione una nota eminentemente spirituale e interiore. E poi ritorna sempre la cura costante di non disperdere energie e di non allontanare i buoni dalle terre vicine, dove tante minacce da parte dei cattivi, che spesso poi sono le forze più vive e più attive del mondo contemporaneo, si appuntano contro Cluny. Così a un certo momento noi vedremo l'abate addirittura chiedere che un cavaliere sia esonerato dai suoi doveri in Terra Santa per dargli mano a combattere borghesi e feudali, che dalla vicina terra di

(1) ANNA COMNENA, *Alexias*, ed. LEIB, X, 8; del resto già Fulberto di Chartres, amico di Odilone, aveva combattuto i prelati armati, FULBERTI CARNOTENSIS, *P.L.*, 141, *Epp.*, 112, 113.

(2) PETRI *Épp.*, VI, 18.

(3) *Ibid.* II, 7.

Mâcon occupavano castelli, minacciavano terre e diritti della abbazia. Forse, per altro, il vero atteggiamento di Pietro nei riguardi della crociata dell'Oriente cristiano non si ha in questi appelli momentanei, che l'ansia delle contingenze, spesso amare, gli strappavano, ma nell'alta, ispirata parola in cui la visione religiosa diventa comprensione storica per gli sforzi che tutta la cavalleria europea, e soprattutto i « Galli nostri » insieme con i poveri e con le masse, qui finalmente comprese, venivano da un cinquantennio sostenendo nelle lontane regioni della Palestina ⁽¹⁾.

Il moto crociato rappresenta lo sbocco di un complesso sviluppo di fattori spirituali, culturali, politici, sociali ed economici che non è certo il caso di riesaminare qui. Una cosa è certa, ed è che uno degli elementi che hanno confluìto nel realizzarsi della crociata è il movimento per la pace di Dio. Di fronte alle guerre private e alle lotte fra feudali che minacciavano l'esistenza stessa delle chiese e della vita di tutti, si affermò un complesso movimento per rendere obbligatoria la tregua delle armi e della pace in nome di un ideale religioso. A un certo momento, quando parve che gli appelli alla concordia non fossero più bastanti sembrò, almeno nelle interpretazioni di taluni scrittori contemporanei, che allo spirito della Chiesa impersonato nel papa Urbano II, si rivelasse inderogabile la necessità di proporre ai cavalieri armati come scopo della loro volontà di guerra non le lotte intestine, ma la difesa del mondo cristiano contro i mussulmani. Basta leggere certe redazioni del discorso di Clermont per rendersi conto del valore di questo argomento per spie-

(1) Vedi *Sermo de laude Dominici Sepulcri* cit., nel quale c'è una rappresentazione dell'intervento di tutti i popoli dell'Europa per la difesa del Santo Sepolcro. Tuttavia in questo discorso sembra che si voglia porre l'accento più sui valori interiori e di riforma morale insiti nelle spedizioni piuttosto che su quello militare. Per il re di Gerusalemme minacciato con la croce in Antiochia vedi PETRI *Epp.*, VI, 18: « Quem non moveat si tam salubris peccatorum poenitentium via, quae, ut dignum est credere, innumera peregrinantium milia a quadraginta iam annis inferis distulit, coelo restituit, Sarracenorum obice claudatur ». Per l'espressione « Galli nostri », una delle non molte in cui appare una forma di sentimento nazionale, vedi II, 39.

gare e propagandare insieme una delle direttive del moto crociato. Urbano II era un cluniacense e, come è troppo noto, il movimento per la pace di Dio trovò a Cluny un terreno fertile di sviluppo, perché l'ordine e la tranquillità che quell'iniziativa si proponeva di instaurare coincidono molto facilmente con gli interessi di stabilità e di conservazione sociale, cari agli abati cluniacensi. Forse parlare di conservazione non è del tutto esatto in senso generale, perché, come vedremo in seguito, c'è alle origini del moto cluniacense qualche cosa di profondamente innovatore, ma è certo che i provvedimenti per la tregua e la pace miravano prevalentemente a difendere i beni delle chiese dagli assalti e dalle insidie soprattutto dei grandi e dei piccoli armati ⁽¹⁾.

Può essere ora opportuno esaminare come nei testi cluniacensi siano considerati questi valori della pace, della limitazione della violenza, dell'astensione dall'uso ingiusto delle armi, che si indirizzeranno poi in una trasformazione dell'ideale cavalleresco, verso la guerra contro gli infedeli. Vorremmo tuttavia affacciare l'ipotesi che, almeno a quanto risulta dai testi che abbiamo esaminati, quest'iniziativa consapevole di Cluny per trasformare la rissosa e violenta gente feudale in combattenti per la causa di Cristo contro i pagani e i mali cristiani, non sia così decisa e netta, com'è stato autorevolmente affermato. Di pace si parla molto nei testi cluniacensi, ma non altrettanto di guerra santa, che semmai appare più in evidenza nelle pagine di cronisti vicini, ma non intrinseci a Cluny, come Glaber e Orderico Vitale ⁽²⁾.

Odone più di una volta con l'energia della sua forte personalità richiama al dovere della pace. Fino nei suoi discorsi sulla traslazione di s. Martino egli afferma che non si deve pellegrinare armati, così come nel rievocare l'incendio della basilica del santo

(1) Sulla partecipazione di Cluny al moto della pace si veda, tra l'altro, SACKUR cit., I, 267-272.

(2) RAOUL GLABER, *Hist. eccl.*, III, 3 sulla poetica visione dei monaci guerrieri che ascendono al cielo; per Orderico Vitale sono troppo numerosi i passi in cui viene esaltata la guerra sacra perché possano essere racchiusi in una breve citazione.

a Tours per trovare una spiegazione a questo fatto doloroso permesso dalla Provvidenza, afferma che il disastro è stato dovuto a coloro che hanno osato avvicinarsi al santuario con le mani lorde di sangue ⁽¹⁾.

Nelle *Collationes* più di una volta appare l'ideale della pace e quando si accenna a presagi di sconvolgimenti finali si dice che è mutato l'*ordo* della religione della pace. Perfino il nemico deve essere rispettato quando col giuramento la sua persona è vincolata al nome di Dio; tuttavia, e qui c'è il limite che può offrire il destro a tutte le interpretazioni, questa ricerca e questo desiderio di pace non possono essere incondizionate e talvolta la violenza, nell'intenzione solo verbale, può essere giustificata contro i prepotenti che minacciano l'ordine e la giustizia, troppo facilmente coincidenti con gli interessi di tutti i generi dell'abbazia ⁽²⁾.

Dove l'ideale della pace trova una sua concreta ed esemplificata espressione nel racconto vivo delle azioni di un uomo, è nella *Vita Geraldi*, il cavaliere che aspirava alla perfezione religiosa e che, cinto della spada, non la macchiò mai di sangue. Da fanciullo il giovane aristocratico era stato addestrato alla caccia con l'arco e col falcone, a domare cavalli, a vincere ogni difficoltà fisica; aveva imparato a leggere, ma solo il salterio e se, come abbiamo notato, più ampi studi gli erano stati offerti, ciò era avvenuto perché in seguito a una malattia si era temuto di vederlo abbandonare la carriera che la sua nascita gli offriva, per ritirarsi dal mondo. Fatto grande, egli non si opponeva alle violenze altrui contro di sé, ma combatteva solo per proteggere le vittime e cercava la pace anche con gli oppressori. L'eroe combatteva con l'asta senza usare la spada e, ciononostante, vinceva, perché il Cristo aiutava a vincere, senza uccidere i nemici, il difensore dei poveri ⁽³⁾.

(1) *Sermo de combustione* cit., 744.

(2) *Coll.*, II, 38; 25; III, 13, per la necessità della resistenza al male. Un alto inno alla pace si trova in *Occupatio*, VI, vv. 950-997; nello stesso libro ci sono elevate meditazioni sull'unità del corpo di Cristo e richiami nostalgici alle tradizioni della chiesa primitiva, un motivo che ritorna spesso in Odone.

(3) *Vita Geraldi*, I, 4, 6.

Mette conto di riportare alcuni passi che propongono agli inizi del sec. X un singolare esempio di laico cristiano che fa della milizia uno strumento di pace e di giustizia: « Geraldus « non aliena pervadendo sed sua, quin potius suorum iura con- « fligebat . . . licuit igitur laico homini in ordine pugnatorum « posito gladium portare et inerme vulgus velut innocuum pecus « a lupis, ut scriptum est, vespertinis defensare et quos eccle- « siastica censura subigere nequit aut bellico iure aut vi iudicia- « ria compesceret. Non igitur obscurat eius gloriam, quod pro « causa Dei pugnavit, pro quo pugnat orbis terrarum contra « insensatos, quin potius ad laudem eius proficit quod semper « sine fraude vel insidiarum interventu palam vicerit et tamen « ita protectus a Deo fuit, ut gladium suum, sicut supra diximus, « nunquam humano sanguine cruentavit » ⁽¹⁾. Nel dubbio si esalta sì la lotta, ma non il versamento di sangue tanto è forte il richiamo alla pace e alla mitezza del messaggio evangelico proposto non solo ai chierici o ai monaci ⁽²⁾.

C'è già qui *in nuce* il ragionamento che sarà fatto ai crociati, ma su un piano più severo, in cui il combattimento tende a diventare, o meglio a rimanere, una *militia Christi* contro le passioni e contro il mondo.

Nella *Vita* del monaco Giovanni l'ideale della pace è posto su un piano più vasto perché il compito di Odone è, come abbiamo più volte ricordato, la *pax ecclesiarum* e la *concordia regum*. La pace tra Ugo di Provenza e Alberico giustifica il

(1) Ibid., I, 8; nella redazione breve della vita (3) è attenuato il discorso in difesa della possibilità di un valore religioso nella guerra per la protezione dei deboli.

(2) *Vita Geraldi*, I, 8: « Porro autem qui exemplo eius adversus inimicos « arma sumpserit eius quoque exemplo non propriam commoditatem sed com- « munem quaerat. Videas namque nonnullos qui pro amore laudis vel lucri, « sese periculis audenter obiciunt, mala mundi pro mundo libenter sustinent « cuius dum amaritudines occurrunt, eius gaudia, ut ita dixerim, quaerentes « perdunt. Sed istorum alia res est. Opus vero Geraldi lucidum est quoniam « de simplicitate cordis metitur». Sul significato della *Vita Geraldi* nello sviluppo della guerra santa vedi C. ERDMANN, *Die Entstehung des Kreuzzugsgedankens* cit.

viaggio a Roma di Odone, così come gli obiettivi congiunti della pace dei principi e della riforma dei monasteri rendono glorioso il sacrificio dell'abate che supera i disagi dell'inverno per passare il monte Bardone ⁽¹⁾.

Riforma, dunque, e pace sono momenti vicini nella gerarchia dei valori del mondo cluniacense. Di Maiolo, Odilone dice, ricordando i tratti tradizionali dell'agiografia, che fu mite coi miti, povero coi poveri, pacifico « ut non tantummodo ad pos-
« sidendam animam suam haberet patientiam sed ut omnes
« discordantes (ut potuit) ad concordiam revocaret et pacem » ⁽²⁾. È quella pace che spinge Ugo a far doni ai principi oppressori e a tentare la conciliazione tra Gregorio VII ed Enrico IV, sempre nell'interesse preminente di Cluny ⁽³⁾.

In Pietro il Venerabile la visione della pace, così rispondente alla sua personale psicologia e così cara alla sua aspirazione di letterato disteso anche nello stile e nelle simpatie culturali, assume spesso volte un tono commosso e suadente. C'è una pace internazionale che deve portare all'accordo tra i principi per la difesa contro gli infedeli, come nella lettera a Ruggero per l'accordo con Corrado; c'è una pace interna, che è idealizzata nell'organizzazione dello stato normanno, ed è invece amaramente rimpiainta nelle terre vicine, come quando l'abate deplora le guerre civili in Normandia e i turbamenti del regno anglo-normanno. Anche l'azione per comporre lo scisma è mossa soprattutto dalla visione degli irreparabili danni che la lotta tra i due papi portava all'ordine delle chiese, ai monasteri, alla gerarchia e, implicitamente anche perché da questi dissidi prendevano maggior sviluppo le nuove forze non controllabili per cui Pietro rivela tanta diffidenza ⁽⁴⁾.

Pace con i chierici anche nella difesa dei minacciati interessi monastici, pace tra i monaci, come nella celebre disputa con s. Bernardo: è sempre un desiderio di non esasperare i contrasti

(1) IOHANNIS *Vita Odonis*, 35, 18.

(2) ODILONIS *Vita Maioli*, 286.

(3) RAINALDI *Vita Hugonis*, P.L., 159, 26.

(4) PETRI *Epp.*, VI, 13; III, 3; IV, 37; I, 1, 15, 21; II, 3.

per un superiore e spirituale afflato di carità, per la volontà di difendere l'ordine monastico nella sua necessaria tranquillità, ma anche timore di non poter sopravvivere a una guerra decisa in cui tutto c'era da perdere. Potremmo ricordare alcune espressioni amare in cui esce l'abate quando ci parla del disordine che devasta la provincia ecclesiastica di Lione o come quando, rivolgendosi all'amico cardinale Almerico, invoca il suo intervento contro gli abusi e la licenza in seguito ai quali pare che le membra del corpo di Cristo si dilanino tra di loro ⁽¹⁾.

Questa nota personale psicologica assume toni accorati e trova una sua espressione commovente nell'appello a papa Eugenio per la pace di Abelardo, su cui ci siamo già soffermati ⁽²⁾. Talvolta addirittura il tono prende il colore letterario dell'idillio con un'immagine di malinconia umanistica che sembra presagio di epoche e di sensibilità nuove. C'è un senso del tempo, della campagna, dei dolci colloqui d'amicizia in un quadro di serena natura, che porterebbe, se l'accostamento non fosse ardito, a un lontano presagio del Petrarca. Ecco come si rivolge l'abate all'amico carissimo, il vescovo di Troyes, per invitarlo nella dolce malinconia dell'autunno a non lasciarlo solo e a venirlo a visitare nell'antica patria cluniacense: « *Ecce redit rex, Marte* « *succinti duces iam domesticos lares revisunt: apparatus bel-* « *licus conquevit, nullus episcopus militare cogit, fervor aesta-* « *tis qui timebatur, fugit, autumnus temperies ad procedendum* « *arridit, messes in horreis reconditae sunt, musta iam in doliis* « *fervent, nulla domus necessitas nulla reipublicae cura iter* « *amici ad amicum impediunt* ». Il vescovo risponde a questo quadro con una dolce ironia: ci sono amici che lo distraggono, ci sono affari, e non di poco conto, perché tra essi c'è la chimera del secolo, s. Bernardo, che con la sua sola presenza poteva bastare

(1) Ibid., II, 18; I, 3. Per fare una citazione tra tutte sullo spirito di Pietro di fronte agli avversari potremmo ricordare il passo con cui conclude una lettera ai cistercensi in seguito a una fiera polemica sulle decime: « *Quiesco enim* « *et quiescam in vobis; delector et delectabor in vobis: etiam laesus non disce-* « *dam a vobis. Quod tamen tantopere cupio servare vobis, servate nihilominus* « *et nostris in nobis* » (Ibid., I, 36).

(2) Ibid., IV, 4.

a turbare ogni idillio di pace. Ma c'è di più: è vero che il re è ritornato e « silet armorum strepitus », ma le messi non sono nei granai, perché ci fu la tempesta e non ribollono i mosti nei tini, perché siamo a nord e l'uva solo ora comincia a maturare . . . Le pene e le cure son tante ma non tali da spegnere il desiderio di andare a incontrare il grande amico lontano ⁽¹⁾. Ci sembra opportuno concludere con questo quadro, che pure è un'analisi della pace attraverso l'idillio, così come poteva essere vagheggiata fin dai tempi lontani della sua istituzione. C'è il re, ci sono i grandi e i vescovi, che possono cessare la fatica della guerra continua, c'è la tranquillità dei campi, la sicurezza delle messi e dei traffici e l'apertura delle strade a un cammino non angustiato dai predoni e dai grassatori. Potrebbe essere caratteristico che in un tempo ancor ricco di crisi e di lotte, come le stesse esperienze italiane di Pietro ci potrebbero confermare, la grande opera cluniacense per la pace e per la tregua nelle lotte feudali si potesse concludere in un sogno di umanista e in un appello all'amicizia. Ma proprio il contrasto tra questo sogno, in cui domina, nel compiacimento letterario e nei ricordi dei classici, la malinconia e la realtà diversa, come tra l'altro dimostrano innumerevoli episodi sempre usciti dalla penna di Pietro nel *De Miraculis*, sta a rilevare quanto di astratto, pur nella sua grandezza, c'era nell'aspirazione monastica per la pace della società che di contrasti e di lotte viveva e in essi, pur tra sofferenze e dolori, trovava le vie per nuovi progressi e per nuove affermazioni.

(1) Ibid., IV, 1, 2.

XI.

LA SOCIETÀ.

La pace, che era il profondo anelito cui tutta la vita monastica tendeva per realizzare le condizioni essenziali alla sua stessa vita, rappresenta in concreto una diversa realtà nelle diverse condizioni sociali che si sono avvicendate lungo i secoli della storia cluniacense. Sarà allora possibile cercare di cogliere proprio negli incontri con la realtà sociale contemporanea quali appaiono o nelle riflessioni generiche sulle condizioni dell'umana esistenza o nei racconti di episodi che interessano la vita degli abati e degli eroi cluniacensi o, infine, negli esempi presentati a sostegno di una predicazione morale, il segno di una valutazione più o meno aderente ai problemi contemporanei delle strutture economiche e sociali, intese come concreta situazione entro cui si deve vivere e muoversi e anche come conseguenza di un assetto morale, su cui si può pronunciare il proprio giudizio. I diversi episodi o i giudizi che appaiono nelle nostre fonti trovano il loro parallelo e la loro chiarificazione talvolta nell'imponente massa di documenti relativi all'abbazia, conservati nei sei volumi del cartulario di Cluny.

Non è facile impresa quella di avvicinare queste due serie di testimonianze che appartengono a due diverse esigenze pratiche e soprattutto riflettono due atteggiamenti umani molto lontani tra di loro. Tuttavia qualche volta si potrà tentare di farlo, non con la pretesa di illuminare i moti spirituali e le valutazioni morali, o anche semplicemente i racconti, con le attestazioni di un contratto giuridico e con le fonti che ci rivelano una struttura economica, ma piuttosto nella speranza di potere, almeno per qualche tratto, rievocare l'atmosfera in cui quegli

avvenimenti e quei problemi sono stati vissuti e per integrare in qualche modo la fondamentale diversità delle testimonianze con cui la loro vicenda è stata tramandata fino a noi.

Ancora una volta ricominciamo dalle origini la serie dei nostri rilievi. Nel sermone su s. Benedetto, attribuito, forse erroneamente, ad Odone appare la distinzione di una *plebs pagensis* contrapposta ad una *urbana*, che getta una luce, sia pur tenue, sui rapporti delle condizioni rispettive in città e campagna nella prima metà del x secolo ⁽¹⁾. Nelle *Collationes* noi abbiamo più di una volta l'espressione di un giudizio severo contro i ricchi e i nobili, che va spesso di là del generico richiamo alla tradizione evangelica per assumere un riferimento più preciso a condizioni concrete. Accanto alle ammonizioni contro i ricchi e i potenti c'è un'esaltazione ripetuta della nobiltà del lavoro, non solo generico, ma effettivamente organizzato nei mestieri e nelle arti, e una difesa anche del commercio attraverso gli episodi che raccontano interventi miracolosi per proteggere dalle angherie dei potenti i mercanti che faticosamente si muovevano lungo le strade insicure.

Vediamo qualche esempio. Nel primo libro, presentando il ricordo di Giovanni il Battista, primo martire del Cristo in nome della giustizia, Odone ammonisce che perde la fede e tutti i suoi doni colui che per paura dei potenti non amministra la giustizia ai poveri. Questi ricchi oppressori, anche solo col desiderio, sono i rappresentanti più tipici della città del demonio contrapposta a quella di Dio, il che richiama a ricordare l'ammonizione evangelica sulla difficoltà estrema della salvezza per i ricchi ⁽²⁾. Contro i vizi che può portare con sé la ricchezza, di cui è data una strana esemplificazione a carattere morale-fisiologico con una specie di gradazione di impulsi malvagi che vanno dal cuore al sesso, è indicato anche per il clero come rimedio il rispetto per la fatica, che tra gli altri vantaggi porterà anche una minore esaltazione della nobiltà ⁽³⁾.

(1) Odonis *Sermo de Sancto Benedicto*, 722.

(2) *Coll.*, I, 18, 35, 36.

(3) *Ibid.*, II, 7.

Altrove, in un quadro di attesa escatologica, si deplora amaramente una situazione generica di grave disordine sociale, che poi, per l'aggiunta di taluni particolari, accenna almeno a una curiosa conoscenza di usi anche di terre lontane dall'immediata esperienza di Cluny. I poveri sono oppressi, i potenti esigenti, i giudici corrotti: « Nam et ipsi qui ad haec reprimenda « constituti fuerant graviores tempestates et perniciosiores in « miseris exercent. Haec autem iniqua ac iniusta inequalitas « non solum in terra sed in mari committitur et exercetur » (1).

In un altro passo si ricorda S. Giovanni l'Elemosiniere, che in Alessandria voleva celebrare la memoria di tutti i suoi padroni, i poveri. Quest'episodio si trova in un contesto in cui si ammoniscono i vescovi e i prelati a sopportare per la giustizia le privazioni e le sofferenze che furono proprie dei più grandi santi, la cui memoria vien celebrata nella Chiesa e a opporre la libertà della predicazione alla violenza ingiusta dei potenti che la vogliono opprimere (2).

Il disordine sociale può estendersi anche all'interno dei monasteri e l'abate definisce apostati anche coloro che per vano desiderio di novità tentano di venir meno ai precetti dei padri e alle regole. I mutamenti, anche esterni, di abiti e di costumanze, possono portare cambiamenti in peggio nei cuori e allora diventa lecita l'ammonizione ai monaci che non si comportano come gli artefici, naviganti, fabbri e sarti, che seguono in pieno gli insegnamenti dei loro maestri, ma trascurano invece con vari e inutili mutamenti la tradizione di s. Benedetto (3). Questo passo ci rivela come fin dalle origini in questo mondo, così singolarmente chiuso e aperto, di fronte ai problemi di un'ev-

(1) Ibid., II, 37.

(2) Ibid., III, 8, 14. Può essere opportuno ricordare qui il quadro di *Occupatio*, III, vv. 170-175, dove, a proposito del racconto della cacciata dal paradiso terrestre, Odone dà al lavoro del campo per mezzo dei buoi aggiogati, accanto ai ricordi classici, la concretezza di un'esperienza vissuta. Tra reminiscenze dell'antichità, senso del pessimismo cristiano e realismo di fronte alla durezza della fatica, c'è in questi versi un anticipo di certe figurazioni romaniche delle opere umane.

(3) *Coll.*, III, 18.

luzione interiore e dei rapporti con la realtà circostante, sia sempre insita un'insanabile contraddizione. Da un lato, infatti, in un ambiente così pervaso da istituzioni e mentalità feudali, come quello del x secolo, si propone l'esaltazione di una realtà sociale molto diversa da quella dell'immediata esperienza, quella degli artigiani e delle loro corporazioni; dall'altro, nell'atto stesso in cui si esalta l'esempio del lavoro associato, ci si richiama all'aspetto di più rigido conservatorismo della tradizione corporativa, in cui ogni momento della vita dei partecipanti è rigidamente regolato da una tradizione e dalla forza dei precedenti. Non sta a noi in questo momento decidere se l'esempio di Odone si riferisce a una realtà contemporanea nel mondo del lavoro e della produzione o se richiama l'eco di costumanze antiche apprese attraverso la lettura. Tuttavia resta sempre importante che questo aristocratico, che più di una volta alza la voce contro l'esaltazione e l'orgoglio dei nobili e delle loro tradizioni, richiami a quest'esempio di ceti diversi di diverse capacità creative, verso cui egli dirige a preferenza che ad altri settori della società il suo sguardo acuto.

Il problema di un atteggiamento libero e spregiudicato di fronte al laico potente si presenta più di una volta a Odone, che in tutta la sua vita cercò di difendere i possessi e i diritti della sua comunità contro le usurpazioni laiche ed ecclesiastiche. Ci sono anche delle osservazioni interessanti da un punto di vista psicologico che ci possono illuminare sui rapporti che nella coscienza dei monaci si potevano porre tra la rigidezza del costume morale da proporre con insistenza e la libertà di parola nei riguardi dei ricchi: «Potentiores quidem tanto cautiores «alloquendi sunt quando et laxiorem vitam ducere permittuntur, «et ipsi sua potentia veluti quadam superbiendi materia ne «se humiliant incitentur». A questo punto viene introdotto il riferimento che abbiamo già ricordato al testo di Gregorio Nazianzeno sulla *potestas* ecclesiastica e sulla *libertas* molto superiore a quella dei tribunali laici. E continua: «Nolumus inae- «quales quidem videre ut abiectos videlicet doceamus et vestrae «potentiae cedamus aut erga illos et non erga vos utamur li- «bertate quam nobis Christus in ecclesia dedit». Come corri-

spettivo a questa libertà di parola dei monaci e dei chierici si pone il dovere dei laici *potentes* di difendere i poveri. Per natura essi sono uguali ai loro sottoposti, eppure hanno sopra di loro un potere che debbono esercitare nei dovuti limiti: « Noli attendere quid potes agere, sed quid debes. Ipsius enim dispositione gladium portas, non ut ferias, sed ut commineris quem utinam impollutum restituas commendatori Christo, qui idcirco potestatem divinitus tribuit ut quos sanctae ecclesiae auctoritas propter propriam virtutem ab oppressione pauperum frenare non sufficit, per istorum opitulationem comminuat »⁽¹⁾. Siamo ancora in tema di rapporti tra *potestas* e *auctoritas*, ma l'eco delle distinzioni già vive in Gregorio e chiarite nella teorica gelasiana, acquista qui in quest'età feudale un sapore tutto particolare. Non si parla più di re, ma di ricchi che sono *potentes*, i quali al supremo *commendator*, Cristo, dovranno rendere conto di coloro che alla loro forza si sono affidati. Se i potenti non difenderanno i piccoli e i deboli, ma si faranno soci ai ladri nell'amore dei doni, saranno più amaramente puniti. Del resto la fenomenologia dei vizi di questi oppressori è indicata in tono non solamente generico, quando così viene incisivamente affermato « Solent enim potentes superbire, de temporalibus gaudere et ut sit quod abundanter expendant vel habeant, solent aliena concupiscere »⁽²⁾. Qui è tracciata la rappresentazione di uno stato di fatto a cui si deve rimediare con tutte le forze, chiamando in aiuto anche i rappresentanti stessi di quella categoria sociale i cui vizi, così pericolosi per i *pauperes Christi*, sono oggetto di reprimenda. Colpevoli allora sono anche coloro che tollerano le altrui prepotenze: « Quia solatium sui adiutorii Deo subtrahunt, dum pauperes eius non defendunt »⁽³⁾. Dietro queste enunciazioni che possono apparire generiche sta un programma di attività concreta, che fu quella di Cluny: porsi a capo di una resistenza agli abusi e di questa nuova rete di rapporti sociali, anche di forza, costituire uno degli elementi della

(1) Ibid., III, 24.

(2) Ibid., III, 25.

(3) Ibid., III, 26.

potenza del movimento monastico. Ci si può richiamare qui ancora una volta al contributo dato dai cluniacensi alle iniziative per la pace di Dio. D'altra parte emergono anche diversi elementi di una considerazione del fatto sociale in questa trattazione teorica che sarà altrove arricchita di esempi. Se offendono Dio coloro che angariano i poveri, come oppressori sono colpevoli coloro che vendono le merci a prezzi troppo cari. È un tratto questo di morale sociale, che se illumina su un problema di reali scambi contemporanei, la cui esperienza sta nello sfondo del precetto, rivela anche l'atteggiamento fondamentale dei monaci di fronte alla questione dei prezzi e del danaro ⁽¹⁾.

Ce ne occuperemo ancora, ma talvolta anche in un'esposizione di questo tipo, che per necessità di indagine è costretta spesso a togliere i concetti e gli argomenti dal vivo del testo in cui sono inseriti, può essere opportuno seguire lo svolgimento dei pensieri nell'ordine dell'autore. Comunque, se chi vende caro commette una colpa pari a quella di coloro che opprimono con la forza, colpevole verso i poveri è anche colui che nega la giusta mercede a chi lavora: « Occidunt, inquam, dum affligunt, quoniam niam non solum qui rapit sed qui mercenarium defraudat par « homicidae perhibetur » ⁽²⁾. Anche qui c'è un cenno a una realtà di rapporti di lavoro regolati da patti, che presuppongono una mercede stabilita, non importa se in danaro o in generi. Ma qui l'intervento dei monaci è tale da assicurare una protezione efficace a coloro che hanno bisogno di vedere difeso il loro lavoro e i loro servizi, come attestano le numerosissime

(1) Ibid., III, 24.

(2) Ibid., III, 27. Anche solo il sospetto di non avere condonato il *vadium*, pegno che si esigeva a garanzia di un prestito, è considerato ingiurioso nei riguardi di Geraldo; *Vita Geraldi*, I, 24: « Hoc vero quod non sine mea vere « cundia quendam nuper garrientem audivi scilicet quod debitum wadii nequam debitori relaxare solitus erat, omnino falsum est sicut illi testantur qui « saepe viderunt quod non solum augmentum wadii sed etiam debitum capitale « relaxabat ». Il *wadius* era spesso affidato ai monaci quando, come provano le carte, ad esempio il n. 948, concedevano prestiti. L'allusione ad un uso frequente nel secolo X può essere una prova per l'autenticità della redazione *maior* della vita.

carte, in cui proprietari, soprattutto piccoli, si affidano con i loro beni al monastero per conservare in vita il frutto delle loro fatiche sotto un'efficace sicurezza ⁽¹⁾.

Si è richiamato questo cenno ai rapporti che possono implicare scambio di danaro per merci o per lavori e allargano lo sguardo a relazioni sociali più larghe di quelle strettamente legate alla terra, ma si pongono ancora a questo punto le definizioni teoriche su questo mondo, in cui ricchezza e potenza sono collegate e si accompagnano alle funzioni attribuite alla nobiltà. C'è posto, quasi a sintesi del quadro allargato di interessi sociali accennati prima, per una valutazione delle diverse attività umane. Folli sono coloro – afferma Odone – che si lasciano inebriare dal loro potere sulle cose e ancora di più da quello che esercitano sui loro fratelli. Tuttavia se costoro non riescono a vedere le cose dello spirito « vel aequalitatem naturae considerare deberent. Nobilitatem quippe mundanam non natura sed ambitio praestitit » ⁽²⁾. È un richiamo alle antiche ideologie stoiche che conservano il loro valore nel mondo cristiano, come attestano le citazioni dei Padri: « An nitidius regenerantur nobiles cum iuxta Iacopum pauperes elegit Deus divites in fide?... Omnes libros antiquitatum considera, potentiores semper invenies peiores. Nam, ut hoc inferam, sudoribus pauperum praeparantur unde potentiores saginantur. Vestes illae et histriata tentoria sed et exotici cibi nun pauperiorum manibus praeparantur? Si qua vero pulchritudo in eis est aut suavitas, artifices laudandi sunt, ut Boetius dicit, et non hi qui eis utuntur, qui cum emendicata ab exterioribus rebus veritate decorari gestiunt, propriam sibi non sufficere produnt » ⁽³⁾.

Non siamo di fronte a un pauperismo generico, ma a qualche cosa di più forte che rappresenta una coscienza morale in rivolta

(1) Si vedano, ad esempio, la carta 531 del 950, in cui si parla di un uomo libero che si dà al monastero con i suoi averi, i figli e i servi per 30 soldi. In un'altra carta, 531, la donazione è fatta con la riserva del dominio per il figlio. Al n. 1159 (967) i monaci offrono in cambio del dono la *societas* di preghiere, intesa qui nel senso più stretto di un'associazione ai frutti della comune orazione.

(2) *Coll.*, III, 30.

(3) *Ibid.*

contro le oppressioni e anche contro i segni esteriori di una potenza gerarchica, cui si vorrebbe contrapporre l'esempio perfetto delle virtù cristiane nel mondo monastico. Si arriva ancora una volta a celebrare il lavoro manuale e l'attività degli artigiani capaci di costruire anche i segni esterni del potere, ma sarebbe vano attendersi da queste espressioni una concezione sociale rivoluzionaria. Si resta nel campo morale e, semmai, l'oppressione, l'alterigia della nobiltà, il disprezzo del lavoro sono colpiti in quanto minacciano la società monastica. Entro quella, e nei limiti da questa voluti, ogni situazione è vista con un occhio diverso. Tuttavia, in queste prime e vigorose affermazioni delle origini non c'è posto per invettive contro la rapacità e l'ingiustizia dei rustici e la violenza dei poveri. È bensì vero che — affermerà più oltre Odone — i poveri debbono sapere che Dio li prova perché, colpiti dalle miserie esteriori, essi non siano troppo facilmente indotti a cadere nelle colpe interiori, ma questo ammonimento alla pazienza e alla disciplina non esclude il vigore di una difesa, che resta, sì, nei limiti di una trasformazione monastica della società, in cui i confini tra la riforma religiosa e quella delle condizioni umane non sono mai troppo chiaramente distinti, ma che attesta certamente come, anche per quest'apertura morale e sociale insieme, fosse giustificato il vigoroso espandersi dell'idea cluniacense nel mondo contemporaneo ⁽¹⁾.

Abbiamo visto considerare i potenti e i poveri, gli artigiani e i salariati e anche accennare al problema dei prezzi e degli scambi da un punto di vista morale. Nel vasto quadro delle *Collationes* la forte personalità di Odone si rivela così vivace nell'azione, come, sia pure sulle tracce di antichi e illustri esempi, attenta alle considerazioni teoriche e anche sensibile al gusto di rappresentare la realtà in immagini di vita animate e fortemente evocative. Egli ci sa raccontare che in Alvernia, questa antica terra che ultima si arrese alla penetrazione dei Goti e che, restia anche di fronte ai Franchi, conservò sempre una sua particolare fisionomia nella così varia storia francese, presso la

(1) Ibid., III, 42.

chiesa di S. Quintino un giorno un gruppo di *negotiatores* con un gregge di porci stava passando il fiume Alerius, quando venne assalito da alcuni cavalieri, che li inseguirono anche quando i mercanti si furono rifugiati sotto la protezione della chiesa. I cavalieri costrinsero i negozianti a consegnare i porci con la vaga promessa di lasciarne loro qualcuno. Il gregge rubato venne affidato poi a un servo dei signori, che presto però, per intervento della Provvidenza, dovette interrompere il suo cammino in seguito a una caduta rovinosa. Un'altra grave iattura colpì il suo signore, che mentre a briglie abbandonate si dava a inseguire una volpe fuori della via battuta, cadde da cavallo e perdette la vita. Morale: « *Negotiatores vero qui flendo sequentur receptis porcis fugerunt. Ille vero qui raptor extiterat non placebat vaecordia sua. Hoc ego ab ipsius consobrinio didici. Haec de afflictoribus pauperum dicta sunt* »⁽¹⁾. Il vivace latino del racconto di Odone rende assai meglio della nostra riduzione questo squarcio di vita che richiama un'esperienza diretta ed entra nel discorso inserendosi accanto ad esempi sull'argomento presi dalla Scrittura. È certo un tratto modesto di fronte alla solennità delle citazioni bibliche, ma dall'accostamento stesso trae dignità e forza di ammonizione. D'altra parte, mentre denuncia una realtà cui si vuole ovviare con la forza delle esortazioni spirituali, annuncia anche le misure della pace di Dio, che tanto si occuparono di proteggere contro ogni attacco il cammino dei mercanti affidati alla difesa di comunità sorte dal basso e animate dalla forza materiale e dall'autorità morale dell'organizzazione monastica⁽²⁾.

In sostanza nelle *Collationes* noi abbiamo rilevato una presa di posizione contro nobili e potenti e contro perturbatori di un ordine morale e materiale che doveva assicurare le condizioni

(1) Ibid., III, 34.

(2) La protezione dei *negotiatores* nelle organizzazioni per la pace si trova spesso proclamata. Vedi, tra l'altro, A. DUMAS, in FLICHE ET MARTIN, *Histoire de l'Eglise*, VII, pp. 494 sgg. Per citare un testo si veda quello relativo al cosiddetto concilio di Puy del 990 in MABILLON, *De re diplomatica*, VI, 144: « *Negotiatores etiam nullus apprehendere et rebus suis spoliare praesumat se sciente* ».

necessarie per la riforma interiore della vita monastica, il più profondo e sentito obiettivo degli abati cluniacensi. Ma come nella composizione stessa di queste riflessioni morali e teoriche si accostano esempi di realtà vissuta e interpretata, così nell'esperienza storica di quel momento non è sempre agevole distinguere il flusso delle ore trascorse dai monaci secondo la regola nell'interno delle loro abbazie dal complicato intreccio di rapporti di ogni genere che li legavano con la vicenda vicina e lontana degli eventi storici e sociali del loro tempo. Proprio nell'intensità della tensione fra l'ideale perseguito e la realtà, che tende a condizionarlo, tra la riflessione religiosa e l'attenzione consapevole portata anche nell'espressione letteraria sul mondo di fuori, sta la vera grandezza umana della storia monastica e della sua valutazione come fatto di cultura.

L'episodio dei *negotiatores* come altri che si potrebbero trarre dalle stesse *Collationes* rappresenta un esempio della capacità e degli interessi narrativi di Odone meglio rivelati nella *Vita Geraldi*, che in parte rappresenta, pur nell'unità compositiva dell'opera biografica, un'esemplificazione delle meditazioni altrove esposte.

Già nel prologo si pone un problema di fondo, che è quello se i nobili, di cui tanti vizi appaiono denunciati nelle *Collationes*, possono raggiungere la santità: «Nec observantia mandatorum « Dei gravis aut impossibilis aestimetur quoniam quidem haec « a laico et potente homine observata videtur »⁽¹⁾. Le origini di Geraldo sono nobili e ricche, come attestano anche i « praedia « mancipiis referta » avuti in eredità. Nei riguardi dei poveri il nobile signore mostra una carità segnalata tanto da indurlo a riservare speciali sedili e conviti per i mendicchi, dimostrandosi assai migliore di coloro che fanno sì elemosine, ma non desiderano la compagnia dei poveri. Ma c'era anche qualche cosa di più, perché la sua carità presupponeva un'organizzazione in seguito alla quale una quota delle rendite era serbata per sov-

(1) *Vita Geraldi, prolog.*

venire ai bisogni di ogni tipo della povera gente ⁽¹⁾. In questo breve cenno c'è un riferimento ad organizzazioni particolari di *xenodochi* o *ptocodochi*, dove non solo viveri, ma prodotti di un artigianato particolarmente apprezzato a quel tempo, venivano raccolti e distribuiti dalle terre di proprietà del signore. È anche notevole vedere che importanza era data alla distribuzione di elemosine in danaro. La santità diventava anche un elemento di costume e indirettamente un atteggiamento economico, perché Odone esalta l'estrema semplicità del vestire e dell'ornamento di Geraldo, che si contentava di abiti di lana e di lino, senza ostentare ornamenti aurei neppure nelle armi, ponendosi così, egli laico, come esempio notevole anche ai chierici del suo tempo. Questa sobrietà voleva dire risparmio e possibilità di impiegare in modo più conforme agli ideali e agli interessi monastici i mezzi di cui si poteva disporre.

Molto spesso vengono ricordate prove di giustizia e di moderazione nell'esercizio delle facoltà che nella società feudale il *dominus* esercitava nelle terre di sua proprietà; su questo ritorneremo. Vogliamo ricordare qui per dimostrare la ricchezza di situazioni in cui si poteva presentare il mondo morale di quel tempo, un episodio che ci sembra significativo: il santo fa distribuire danaro a una povera donna che aveva il marito ammalato e, essendo vicino il tempo della semina, era stroncata dal tentativo di compiere da sola un lavoro che non si addiceva al suo sesso. Il biografo dice esplicitamente che con quella somma la contadina avrebbe potuto « *agricolas sibi conducere* », con un riferimento esplicito alla presenza di salariati compensati in danaro e non in natura ⁽²⁾.

(1) *Ibid.*, I, 13: « Nonam partem de redditis reponi seorsum faciebat. « Inde in quibusdam suis domibus pauperes alebantur; hinc eis indumenta vel « calceamenta praebebantur. Obviantibus sibi nummos, quos ad hoc ipse « ferebat, aut per se aut per credulum ministrum clam iugiter ministrabat. « Aliquotiens cum pro aliquo homine nummi erogarentur, ipse cum indigen- « tibus accipiebat, gaudens et exoptans cum pauperibus assimilari ». Anche su questo episodio, in armonia con la sua aspirazione, la *Vita brevis* è più sommaria.

(2) *Vita Geraldi*, I, 21.

Un'altra scena di vita contemporanea è quella che rileva una grande attenzione, del resto già rilevata nelle *Collationes*, per i problemi del traffico, dei costi e dei mercati e per il posto da riservare come stima sociale ai *negotiatores*, nonché l'estremo scrupolo per la fissazione del giusto prezzo. Il passo è noto, ma vale la pena di riferirlo anche come esempio probante di una sensibilità in Odone di fronte ad ogni aspetto della realtà contemporanea che veniva dipinta con immediatezza vivace, anche se è sempre presente la preoccupazione di riportare ogni evento entro la misura di un giudizio morale: « Cum aliquando ab urbe « Roma rediens Papiam preteriret haud procul castrametatus « est. Quod Veneti vel alii complures illico cognoscentes, ad « eum protinus exierunt. Iam enim per omne illud iter satis « nobilissimus erat et religionis atque largitatis causa apud omnes « famosus »⁽¹⁾.

In questo mondo, in cui i cammini si venivano aprendo, la notizia di una carovana illustre era motivo di attenzione o di spostamenti per i mercanti, soprattutto per i veneziani, intermediari con l'Oriente dei traffici di cose preziose, che attraverso le vie d'acqua e di terra della Padania si spargevano per l'Europa. Il monaco Odone si è rivelato nemico delle spese di lusso, ma qui si lascia prendere dal colore o dal calore di queste scene di folla, anche se ha cura poi di far rilevare, ma senza insistervi troppo, che gli oggetti scambiati potevano servire per il culto. In fondo l'ideale monastico da proporre alla società non doveva escludere nulla, neppure i traffici delle cose preziose. L'interesse per queste cose si rivela tanto più significativo e vivo quanto più esce spontaneo in un racconto occasionale in cui lo scopo edificativo pare talvolta dimenticato di fronte al gusto della narrazione.

« Cum ergo negotiatores, ut eis mos est, inter papilliones « cursitarent et si quispiam vellet aliquid emere, disquisissent, « honestiores quidam ad senioris tentorium pervenerunt et mi- « nistros interrogabant si forte dominus comes (sic enim omnes « appellabant eum) vel pallia vel pigmentorum species emi iu- « beret ».

(1) Ibid., I, 27, vedi sopra n. 1 di p. 122.

Ogni carovana anche di pellegrini serviva i traffici e poteva vendere, acquistare o cambiare e a tutti, dai piccoli ai grandi, era offerta questa possibilità, che presuppone, almeno nel racconto di Odone, una specie di gerarchia nel mondo mercantile parallela a quella della società feudale.

« Tum vero ipse vocans eos ad se: Quod – inquit – placuit, « Romae licitatus sum sed plane velim dicatis utrum bene negociatum sim. Tunc iubet empta pallia coram afferri. Erat « autem unum ex his preciosissimum. Quod Venetius intuens, « quaerit quidnam pro eo datum sit. Cumque summam precii « cognovisset: Vere – inquit – si Costantinopoli esset, etiam « plus ibi valeret ».

Il dialogo è vivace e il racconto ha quasi l'andamento di una scena realmente vissuta. A noi interessa rilevare l'apertura di questi ambienti monastici verso problemi di traffici internazionali, che fanno allargare lo sguardo con una precisione di rilievi, tanto più efficace quanto meno ostentata come fuori dall'ordinario, verso il lontano mondo orientale fino a Bisanzio.

« Quo audito senior extimuit, quasi grande facinus exhorrescens. Cum vero deinceps quosdam Romeos sibi notos obviam « reperisset tot solidos eos commendavit, quot Venetius ultra « datum precium dixerat pallium valere, dans indicium ubi venditorem pallii reperissent ».

La morale può essere stupefacente, ma ci sembra che risponda alla valutazione monastica di una realtà così varia e infida come quella dei traffici. Si può apprezzare la vivacità delle scene da caravanserraglio, si può notare come queste strade, pur così difficili, siano percorse in ogni senso da gente conosciuta, in cui era possibile imbattersi, ma a un certo momento bisognava ricondurre anche gli scambi a un'etica che facesse di quest'attività un momento sottoposto a una severa regola generale. Non era lecito pagare meno del giusto valore e se una differenza di prezzo troppo marcata era riscontrata in un acquisto, bisognava indennizzare colui che era stato danneggiato. Si capisce che questo è un apologo, ma resta importante il fatto che Odone senta il bisogno di mettere in guardia i suoi lettori e la società a cui, anche attraverso la predicazione, questi esempi erano indiriz-

zati, da una tentazione, che doveva apparire troppo facile e troppo frequente. Siamo sempre al motivo centrale della nostra ricerca; le grandi personalità della vita monastica, mentre propongono ideali di ascesi e di rinuncia al mondo, rivelano come sapevano apprezzare e valutare ogni aspetto della realtà entro la quale vivevano e di fronte alla quale con tutta la forza del loro vigore umano e religioso dovevano pure cercare di adattare le possibilità delle loro più alte esperienze del sacro.

Il problema delle rendite, che non debbono essere accumulate, ma almeno per una parte notevole distribuite ai poveri, ritorna ancora una volta nel racconto di Odone con un'evidenza tutta particolare, perché l'abate mette in rilievo come Geraldo non si curava di comperare terre per riunire i suoi possedimenti sparsi ed era contento di quanto, disseminato in vari luoghi, egli aveva ricevuto in eredità. In un'epoca in cui possesso terriero significava anche potere politico ed esercizio di diritti sovrani, la più grossa minaccia che poteva presentarsi alla proprietà monastica era quella di venire soffocata e invasa da signori che tendevano a unificare e a rendere contigui i loro possedimenti⁽¹⁾. Molto spesso nelle carte noi vediamo come dal canto loro i monaci cercassero di realizzarla per sé questa tranquillità attraverso donazioni ricevute, acquisti e scambi, ma quello che per un superiore fine di edificazione religiosa era per la loro coscienza ammesso e giustificato, non lo era altrettanto quando doveva servire ad aumentare la pericolosa potenza dei laici.

Questo stesso atteggiamento di cautela di fronte a certi esempi che potevano parere rivoluzionari lo troviamo quando, a proposito della morte del santo, vien detto che molti servi da lui liberati rifiutano la libertà. Si aggiunge anche che Geraldo nel testamento non volle disporre l'affrancamento di più di cento servi per non incorrere nella violazione delle leggi⁽²⁾. Non vogliamo entrare nel problema della condizione servile in quest'età, né in quello dell'influenza che può avere esercitata

(1) Vedi G. DUBY, *La société aux XI^e et XII^e siècles dans la région mâconnaise*, Parigi, 1953, p. 147.

(2) *Vita Geraldi*, III, 4.

la riforma ecclesiastica sul modo di trattare le masse dei non liberi; ci basta aver segnalato anche qui una diversità di atteggiamento tra l'entusiasmo morale e religioso di fronte al comportamento esemplare e generoso di certi personaggi, anche nei riguardi dei problemi sociali, e la cautela imposta dalla realtà di una situazione, in cui il mondo monastico era profondamente inserito.

Con diversa intensità, anche per un'esperienza personale orientata in modo diverso, il monaco Giovanni nel raccontare la vita di Odone ci dà alcuni tratti di vita sociale. Del padre di Odone il monaco ricorda come l'abate stesso nei numerosi viaggi gli avesse raccontato non solo particolari sulla nobiltà, ma anche sulla cultura, come abbiamo già ricordato. Del compagno di Odone, Adegriño, che poi lascerà l'amico per farsi eremita, è detto con evidenza che apparteneva all'ordine dei *militēs*. Episodi di carità e di rispetto per i poveri sono spesse volte introdotti nel racconto, come quando con grande vivacità si narra del povero diavolo che durante il faticoso passaggio delle Alpi si portava sulle spalle con grande stento un puzzolente sacco di cipolle, che dava molto fastidio a un vescovo diretto a Roma con la compagnia. A lui così si rivolge l'abate: « Heu me pauper, « illud quod tibi fetet potest comedere, tu eius non potes ferre « odorem! Pauper eum potest portare, tu eum dicis non posse « videre. Hoc autem dicebat de se quia verus Christi pauper « erat »⁽¹⁾.

Questa volta il povero di Cristo è identificato, nella penitenza e anche nel rispetto, con gli elementi più umili e sofferenti della società in una comunità di modi di vita.

Altri avvenimenti riguardano un intervento dei monaci per mitigare la durezza della legge riguardo ai ladri, che avevano spesso approfittato, secondo il racconto, dell'osservanza della regola del silenzio durante certi momenti della giornata. Così il monaco Fermo, che andava da Roma al campo del re Ugo per una missione di pace, s'imbatte in un malvagio che gli vuol portare via l'acqua e altri bagagli, approfittando del fatto che nel cam-

(1) IOHANNIS *Vita Odonis*, 34.

mino il monaco andava a capo chino, in ossequio alla regola. Il principe Alberico avrebbe voluto, secondo la costumanza, tagliare una mano al ladro, ma il monaco del monastero di S. Andrea del Clivo Sauaro intercede per colui che lo aveva danneggiato. Altrove si parla di un ladro di cavalli, che è lasciato tranquillamente intento alla sua opera perché un monaco presente, rispettoso dell'obbligo del silenzio, non sveglia il custode. Più tardi il ladro è preso, ma l'abate per compassione gli lascia qualche danaro, quasi a compensarlo di una fatica, sia pur illecita. Ma a questo punto i monaci si accorgono che il malfattore è figlio del mugnaio del monastero in cui Giovanni, lo storico, era priore e che aveva molto importunato i monaci con la sua ostilità ⁽¹⁾.

Sono episodi da nulla, ma rivelano, come forse non riescono a fare le cronache, una sensibilità e un'adesione alle piccole cose di tutti i giorni e ai rapporti con gli aspetti più vari della società. Questa riflessione diventa più significativa quando, come accade sempre, il racconto sui fatti della vita è introdotto come esempio di un'osservanza particolarmente difficile, ma meritoria, dello spirito e della lettera della regola. In nome della carità anche ladri pentiti possono essere accolti nei monasteri e acquistare addirittura fama nelle lettere, malgrado le testimonianze in contrario di magnati potenti ⁽²⁾.

Nella prefazione alla *Vita* di Maiolo Odilone, che si cinge a raccontare la vita del suo grande predecessore, insiste sulla difficoltà del momento e sullo sforzo che gli è costato uscire dalle preoccupazioni per i problemi pratici, dedicando il proprio tempo all'opera letteraria di edificazione. Così si esprime con dei riferimenti ad una complessa situazione sociale: « Ora-
« bam tunc temporis lugens et deflens non modo damnum rei
« familiaris, sed et insolitae calamitatis et inauditae miseriae
« ingens periculum et quod magis urgebat totius patriae et om-
« nium pauperum grande et lamentabile discrimen » ⁽³⁾. La pa-

(1) Ibid., 35.

(2) Ibid., 49.

(3) ODILONIS *Vita Maioli, praef.*

tria monastica e i poveri di Cristo sono pure inseriti nelle vicende dell'altra patria e degli altri poveri, che rappresentano sempre un punto necessario di riferimento in ogni racconto di vita monastica e in ogni programma di riforma interiore, che finisce per investire anche aspetti diversi del mondo circostante.

Di Maiolo è detto che era di nobile nascita, ma che una volta entrato nel monastero depose il *supercilium nobilitatis* e anche il consorzio degli amici e dei parenti ⁽¹⁾. Tuttavia le fiere parole di Odone contro l'eccessiva esaltazione della nobiltà non sembrano accettate allo stesso modo da Odilone in un tempo in cui il *consortium* dei nobili e dei grandi finisce per costituire una delle forze di Cluny, il cui abate, come abbiamo ricordato, viene addirittura rappresentato in una satira contemporanea come un re circondato dei suoi *milites*. E allora proprio per vincere questa tentazione si comprende come Odilone dica di Adelaide che i suoi veri *milites* sono i poveri ⁽²⁾.

I poveri di Cristo, sempre nell'ambiguo significato di quest'espressione, possono ben essere i *milites* dell'imperatrice come dell'abate, che in qualche maniera pare rispondere agli strali del vescovo di Laon.

Se la *Vita* di Maiolo scritta da Siro conferma che gli *optimates* dell'impero erano amici dell'abate, mantenendo quel *consortium* che Odilone aveva proclamato disciolto, dice anche più di una volta della carità di Maiolo verso i poveri ⁽³⁾. Altrove si parla di un monetiere e si elogia di lui la capacità di esercitare meglio e con più onestà dei colleghi il proprio ufficio. Tuttavia con un tratto, che rivela quasi per un'improvvisa illuminazione, come spesso gli ambienti monastici avessero la consapevolezza del significato non sempre solo edificante delle pie donazioni fatte per il timore della morte, il biografo di Maiolo aggiunge parole di velata critica per quest'uomo ricco, che di fronte all'estremo pe-

(1) Ibid., 3.

(2) *Epitaphium Adel.*, 6, cit.

(3) SYRI *Vita Maioli*, II, 21. «Cuncti eum venerabantur optimates «cuntique diligebant principes. Hunc imperator habebat auricularium, hunc «a secretis fidum internuntium. Si quis apud imperatorem aliquid habebat «negotium, mediatorem beatum quaerebat Maiolum».

ricolo crede col danaro di potersi comprare, chiamando indifferentemente medici e sacerdoti, la salute dell'anima e quella del corpo. Si tratta di un monetiere e questo giudizio potrebbe portare un indizio di un atteggiamento particolare nei riguardi di una determinata categoria di attività economiche, ma il suo tono fa piuttosto pensare a un orientamento di carattere più generale ⁽¹⁾. Malato e già grave – così si esprime Siro – Ildebrando: « et ab officii agnomine monetarius, officium namque quod agebat « plus suis sodalibus ne deterioraretur custodiebat, ut solent « divites facere qui suo se munere arbitrantur redimere, multa « per medicos et sacerdotes, multa per monasteria erogavit et « pauperes ». Con la sua liberalità il malato poté rimediare agli abusi della sua professione, ma la guarigione non gli giunse se non per un miracoloso intervento del santo abate di passaggio per Pavia. In questo modo sia di fronte ai doni fatti ai monasteri in memoria dei defunti sia a quelli disposti per la salvezza dei vivi, i monaci, pur accettandoli, si riservano una libertà di giudizio sull'origine delle ricchezze loro trasferite e forse anche sul cetto sociale cui appartenevano gli offerenti e sulla loro attività.

Nei *Miracula Adelhaidis* sono citati episodi in cui la pia imperatrice anche da morta protegge i poveri da piccole e grandi angherie di signori feudali, come nell'episodio in cui viene punito un cavaliere che perseguitava con grandi e piccoli soprusi un povero contadino fino a rubargli tutte le galline.

Che la cronaca monastica e l'agiografia si interessino anche di questi potenti ridotti a farsi ladri di polli, è uno dei segni della fondamentale ispirazione popolare di questo genere letterario, forse il solo nell'età medievale che permette alle masse e alla loro vita di tutti i giorni di entrare nella storia. Ancora in questi *Miracula* sono registrati appunto episodi pieni di forza sull'attesa religiosa delle masse, che si recano in pellegrinaggio alla tomba dell'imperatrice e con preghiere, e anche con imprecazioni esigono il prodigio, ma tra questi, secondo una tradizione che ha tutta una sua serie di precedenti nella produzione

(1) Ibid., III, 13.

agiografica greca e latina, c'è anche quello del perseguitato che chiede alla santa di attestare la validità di un suo diritto facendo miracolosamente apparire una carta perduta. Così si dà il caso del povero ministeriale che si vede liberato da ogni angoscia con l'apparizione miracolosa del documento in cui sono testimoniati i suoi diritti. Se si pensa al valore delle carte nel mondo medievale, questa loro apparizione, anche in storie di prodigi, non deve meravigliare e stabilisce un più stretto vincolo tra i monasteri e la società, che intorno ad essi vive e si organizza ⁽¹⁾.

Una ricca esemplificazione di miracoli che toccano gli appartenenti alle più diverse classi sociali, e particolarmente a quelle umili, si trova anche nella *Vita Odilonis* di Pier Damiani. Nella biografia di Romualdo e in altre sue opere il riformatore italiano è particolarmente attento a questi esempi, forse anche per un influsso dei movimenti religiosi popolari contemporanei, che tanto lo interessavano e che avevano trovato un'espressione particolarmente efficace tra l'altro nelle biografie patariniche di Andrea da Strumi. Così se il Damiani dice di Odilone che ebbe virtù maggiori della dignità della sua origine equestre, lo loda soprattutto per avere venduto vasi sacri e perfino il globo imperiale ricevuto in dono da Enrico II a vantaggio dei poveri durante la carestia in Aquitania ⁽²⁾. La più alta simbologia del potere finisce per perdere di valore in questi momenti di sincera esaltazione e di commossa edificazione di fronte agli urgenti appelli destati dalla carità, dalla miseria più concreta che perde qui ogni genericità di rappresentazione letteraria. È curioso notare come l'atteggiamento non sempre chiaramente favorevole di Pier Damiani di fronte a Cluny, lasci il posto – e questa volta, forse, per le esigenze stesse della composizione letteraria – a una ammirazione senza riserve. Comunque tra i miracoli si parla del figlio cieco di un villico guarito dall'abate con un segno di croce, del furto di un velo prezioso trafugato al santo e rimasto invenduto al mercato di Pavia per una differenza di prezzo tra

(1) *Miracula Adelhaidis* cit.

(2) DAMIANI *Vita Odilonis*, I, 3.

l'acquirente e il ladro, che viene poi miracolosamente salvato dal santo da un improvviso attacco di paralisi. Ancora si parla di cavalli rubati e ritrovati al mercato di Lodi e di prodigiosi favori e di larghe indulgenze concesse dall'abate ai ladri pentiti. Ma soprattutto ci troviamo di fronte in questa vita a una casistica ben specificata di miracoli specializzati per i diversi bisogni delle singole categorie sociali ⁽¹⁾.

Vale la pena di rilevare come, quanto più ci allontaniamo dalle vere e proprie biografie per avvicinarci al genere delle leggende o dei racconti fatti per edificazione, gli esempi riferiti a una realtà sociale varia e, a suo modo, aderente alla vita si fanno più numerosi, quasi per compensare una minore ricchezza di episodi autentici con una maggiore possibilità di riferimenti a reali situazioni di fatto che si vogliono ricondurre alla forza dell'ideale monastico.

Anche nella vita di Ugo ci sono molti episodi di carità verso i poveri, i vecchi, i lebbrosi, esempi di comprensione ben lontani dalla severa intransigenza di Odone nei riguardi di potenti che opprimono i poveri di Cristo, ma che in qualche modo debbono essere trattati con tatto. Il solito esempio dei ladri pentiti e sottratti a una giustizia troppo severa, ormai tradizionale della biografia cluniacense, viene questa volta nell'orizzonte più largo della vicenda di Ugo, riferito a mori battezzati che l'abate incontrò nel suo viaggio in Ispagna ⁽²⁾. Ma il punto più interessante di questa biografia sotto l'aspetto degli interessi sociologici, è la giustificazione della grande e splendidissima nuova basilica dedicata a s. Pietro, il « *deambulatorium angelorum* » che tanti ammiratori trovò tra i cronisti medievali. Si parla di esigenze funzionali per il rito e anche per la possibilità di accogliere insieme, senza urti e con mutua edificazione, le folle dei pellegrini in cui si mescolavano i diversi ceti sociali come tra i monaci abitatori della Chiesa: « *Cum his nimirum qui de populo accesserant tam patienter iugum Domini sublimes per-*

(1) Ibid., 5, 7, 8, 24, 25, 26. Episodi analoghi con qualche variazione nella fonte di Damiani, IOTSALDI *Vita Odilonis*, II, 4, 6, 10, 11 ecc.

(2) HILDEBERTI *Vita Hugonis*, 417, 433.

«tulere potestates, ut eos nec fastu generis nec insolentia premerent potestatis». Così nello splendore della nuova basilica, con tanto fasto inaugurata dal cluniacense Urbano II, in un clima che poteva riprendere quello delle crociate, di fronte alla maestà e alla ricchezza dei riti liturgici, senza gli entusiasmi e i rapimenti provocati dalle predicazioni popolari, ma con una emozione religiosa egualmente intensa, anche se di tono diverso, le classi e gli individui della società feudale potevano, ognuna nel suo posto e con le sue funzioni, trovarsi vicini in un ordine, di cui Cluny si faceva garante ⁽¹⁾.

Con Pietro il Venerabile la situazione è diversa, perché durante i lunghi anni del suo abbaziato Cluny si trovò di fronte a una situazione storica più complessa, in cui accanto a segni di grandezza si rivelarono accenni premonitori di una grave crisi spirituale ed economica. Per indole, per tradizione, per rispondenza alla sua maniera di interpretare l'ideale cristiano, Pietro è per la pace e per l'armonia, per un ordine che vorrebbe composti tutte le differenze e tutti gli urti nell'interesse della sua missione nella vita monastica. I momenti ideali della sua rappresentazione della società si hanno allorché egli può tracciare dei quadri vagheggiati di tranquillità e di pace, come quando si commuove a ricordare le immagini dei poveri, dei cavalieri, dei laici e dei chierici accomunati nel rispetto e nella devozione per sua madre, prima signora di Montboissier e poi celleraria a Marcigny, o quando, rivolgendosi all'amico vescovo di Troyes dipinge quell'idillio di pace autunnale che abbiamo già ricordato, in cui tutte le gerarchie feudali, laiche ed ecclesiastiche, e tutte le classi e i ceti della società sembrano abbandonarsi al piacere delle opere quotidiane e al calore della comune pacifica esistenza ⁽²⁾.

Ma quest'ideale non è certamente sempre tradotto in realtà e l'abate che ama la tranquillità, le conversazioni tra amici, la calma studiosa si trova spesso impegnato in un'opera di media-

(1) Per la costruzione della «cattedrale» di Cluny vedi G. CONANT, à *Cluny* cit., pp. 37-44, ecc.

(2) PETRI *Epp.*, II, 17; IV, I.

zione o di difesa, tanto più urgente quanto più interessa le zone vicine al centro della vita cluniacense. Così si rivolge all'amico Pietro di Poitiers, che lo aveva scherzosamente accusato di rimanere troppo solitario e di non ricordarsi delle esigenze culturali: « Nos autem quomodo solitari sumus qui postquam huius « eremi vastam solitudinem intravimus, tantam post nos hominum frequentiam traximus ut magis urbem quam eremum « struxisse videamur? Nam ut illam turbam tumultuosam taceam, quae de tota circumposita regione pro litibus suis, aut « fine concordie dirimendis, aut sententia iudiciaria limitandis, « catervatim confluit, tantam nobis tum transmarinus Oriens tum « transalpinus Occidens legatorum copiam mittit ut vel cuiuslibet « magni regis curia vix responsa dare sufficiat »⁽¹⁾. In quest'immagine sembra quasi che Pietro voglia consolarsi degli affanni vicini col quadro ampio e magnifico degli interessi europei della *societas cluniacensis*, che andava cercando, un po' forse come tutta la società feudale contemporanea, in mondi nuovi e lontani, quelle affermazioni e quella sicurezza che nei vecchi paesi di Europa veniva per vie diverse ogni giorno minacciata. E certamente l'analisi della situazione contemporanea non appare delle più liete quando Pietro si rivolge a deplorare le condizioni della provincia ecclesiastica di Lione, in cui *milites e populares*, chierici e monaci si dilaniano in discordie intestine, o quando, riacquistando vigore per l'impegno di un atteggiamento che dovrà portare finalmente alla pace, minaccia di combattere insieme potenti e poveri se continueranno a inserirsi nello scisma. I ricordi di paesi lontani non gli suggeriscono immagini diverse, come appare nella lettera a Ruggero II per esaltare l'ordine del suo regno, dove l'armonia dei diversi ceti sembra prodigiosamente realizzata, tanto da fare auspicare un'estensione della nuova monarchia anche alla turbata e turbolenta Tuscia⁽²⁾.

Accanto a queste indagini vicine e lontane non mancano segni di una comprensione, anche nelle lettere, per le quotidiane fatiche e i duri impegni di coloro che devono lavorare, come

(1) Ibid., IV, 33.

(2) Ibid., II, 1, 3; III, 3; IV, 37.

quando l'abate sa rendersi conto che il tempo delle messi non è il più propizio per far muovere i testimoni, specialmente coloro che debbono nella povertà provvedere col lavoro ai bisogni della famiglia. Questa notazione diventa anche più significativa in quanto l'abate vuol protestare col papa per una causa in cui erano interessati due vescovi, quelli di Arles e di Nîmes, a proposito di un monastero alverniate. I legati papali nella loro attività, che Pietro sembra disapprovare, si sono mescolati in vicende che non avrebbero forse dovuto riguardarli e soprattutto non hanno scelto bene il momento e il modo del processo ⁽¹⁾.

In realtà l'occasione in cui Pietro esprime con maggiore veemenza le sue opinioni sull'assetto sociale, opinioni che non perdono di valore, anche se solo per analogia possono riferirsi a un urto di là dal mondo monastico, è quella in cui difende con amara ironia i diritti dei cluniacensi e delle loro chiese nei riguardi dei cistercensi, che volevano essere esonerati dal pagamento delle decime, finora versate a Cluny e che avevano trovato la protezione papale. Pietro afferma che la chiesa cluniacense, pur nell'antichità della sua tradizione garantita da privilegi papali fin da tempi remoti, aveva sempre fatto il suo dovere e aveva pagato regolarmente le decime a tutti: « Cum nos monachis, « clericis, canonicis, regularibus, et, si dici posset, saecularibus, « monialibus, militibus, raptoribus etiam persolvimus. Nec de « illis decimis loquar quas de agricultura sua rustici seu agricolae « reddunt, sed de illis quas fratres nostri propriis manibus vel « sumptibus excolunt » ⁽²⁾. La opinione pubblica doveva sapere l'uso che Cluny faceva delle sue risorse prima di decidere della povertà e della ricchezza rispettiva del vecchio ordine e del nuovo; e l'abate conclude con un'affermazione che può veramente avere un significato di difesa non solo entro i confini della disputa monastica: « Monstruosum praedae genus si la-

(1) Non è la prima volta che Pietro mostra la sua insofferenza per i pericoli di un eccessivo sviluppo delle cause e dei tribunali ecclesiastici, compresi quelli romani: « Tempus quia occupatores totius anni tempore quando metendis, « colligendis vel coniugandis novis frugibus omnes patres familias, maxime hii « qui pauperiores sunt, occupari non possunt », *ibid.*, V, 3.

(2) *Ibid.*, I, 34.

«borarent divitibus sancti pauperes extorquere, quod pessimi «divites pauperibus solebant auferre». Contro ogni minaccia di trasformare l'assetto esistente si difende il diritto per Cluny di conservare di fronte all'assalto di tutti i poveri i beni che con tanta fatica aveva difeso dalle insidie dei pessimi ricchi. È un mondo nuovo e complesso in cui il patrimonio e le strutture antiche sono insidiate da vecchi e nuovi avversari in un disordine che rimane incomprensibile e angoscioso per Pietro, che alla fine propone ancora la domanda destinata a non avere risposta e a segnare il limite della sua capacità di comprendere i fermenti di una trasformazione nel campo non solo religioso, ma anche economico e sociale: «Si ditior non vult pauperiori propria «tribuere, pauperior debet sua offerre? Quis magis videtur «iniustus, dives parcus aut pauper violentus? Quis maerore «dignior et supplicio, retentor priorum an raptor alienorum?». In questo modo sono condannati insieme i nuovi monaci e le tendenze pauperistiche dei cistercensi, che volevano privilegi ed esenzioni nel loro desiderio di conquistare con il lavoro delle braccia nuove e vecchie terre e ogni tentativo da parte di elementi sociali in urto con le antiche strutture per affermare i loro interessi e le loro esigenze ⁽¹⁾.

Alla radice di tutto questo c'è probabilmente anche una crisi profonda dentro la stessa Cluny, a chiarire la quale un'attenta indagine sull'abbaziato di Ponzio di Melgueil potrebbe portare utili chiarimenti ⁽²⁾.

A conclusione di questa parte della nostra ricerca può valere ancora la lettera in cui Pietro rivolgendosi a papa Eugenio rappresenta il quadro della sua Alvernia, i cui presupposti storici abbiamo già riferiti. Il popolo rimasto senza re di fronte alle prepotenze dei signori feudali aveva trovato un rifugio nella chiesa: «Episcopi enim qui ante istum terrae illi iure «ecclesiastico principati sunt et quod suum erat iuxta sibi datam

(1) Ibid., I, 35.

(2) Sulla crisi di Cluny oltre a DUBY cit., vedi ID., *Un inventaire des profits de la seigneurie clunisienne à la mort de Pierre le Vénérable*, in *Petrus Venerabilis* cit., pp. 128-140; su Ponzio v. sopra a p. 41.

« gratiam impleverunt et quod regum vel principum fuerat in defendendo ecclesiam iuxta quod licuit suppleverunt ». Ma ora con un vescovo incapace e prevaricatore mancava alle popolazioni anche quella difesa e le conseguenze sono delle più amare: « Impugnat assidue alter alterum, acuunt pene immersi in mutuam caedem gladios, conspirat frater in fratris interitum: castrorum domini, inferioris nominis milites, burgenses, rustici populi omne genus de illo clamant quod propheta Dei olim piissimo regi locutus est ». In questo disordine trionfa l'anarchia e con le violenze ogni possibilità di instaurare i diritti ecclesiastici va perduta. Il quadro è amaro e la rappresentazione è vivace, ma se tutte le forze della società sono poste sullo stesso piano, per queste questioni più vicine al suo immediato interesse sembra mancare in Pietro quello spirito di comprensione e di penetrazione che tanto lo distingue dai suoi contemporanei non solo per quello che riguarda la vita spirituale, ma anche per alcuni grandi problemi di politica generale ⁽¹⁾.

Nel *De Miraculis* non mancano vivaci quadri sulla situazione sociale e sulle diverse classi a contatto nel mondo contemporaneo. Così davanti a noi appaiono *milites* e rustici, laici e chierici, grandi signori e piccoli mercanti, maestri di scuola e ricchi borghesi in un vivace susseguirsi di immagini tutte calate nella realtà, che viene portata ad esempio per un'opera di edificazione. Parleremo ancora di molti di questi episodi quando cercheremo di analizzare la valutazione sulla vita feudale, anche perché è estremamente difficile in un mondo così complesso, e insieme così unitario, distinguere i rapporti tra le diverse classi al di fuori dei vincoli feudali. Non possiamo però trascurare qui due episodi, anche se la vivacità del racconto di Pietro fatalmente andrà perduta in una riduzione necessariamente infedele.

Durante il suo viaggio in Spagna Pietro ha sentito parlare di un *burgensis*, Pietro Angelberto, « strenuitate famosus et saecularibus rebus abundans » ⁽²⁾. Costui vecchio si era fatto monaco « sub cluniacensi iure et regula ». Nel suo monastero,

(1) Ibid., VI, 25.

(2) *De Mir.*, I, 28.

uno dei più insigni tra le fondazioni cluniacensi di Spagna, l'abbazia di Najera, si parlava molto di una visione che il monaco aveva avuto. Pietro è ben lieto di poter constatare di persona questo fatto prodigioso interrogando alla presenza di due vescovi il monaco, che conferma il racconto più volte ripetuto: « Quo audito multo magis exilarati sumus habentes iam non alienorum verborum relatores, sed rei ipsius certissimum inspectorem ». Pietro introduce nel suo racconto il monaco a parlare in prima persona, quasi che egli stesso volesse essere confermato e veder dissipati i suoi dubbi di metodo.

Re Alfonso d'Aragona aveva chiamato alle armi i suoi fedeli per combattere contro la Castiglia e aveva chiesto un uomo per ogni casa del suo regno. Pietro Angelberto aveva mandato un mercenario, un salariato, a nome Sancio, che da tanto tempo stava al servizio della sua casa, e poi anch'egli era partito per la guerra. A spedizione finita tutti tornano, ma non Sancio che si ammala lontano e muore. D'inverno, dopo quattro mesi, mentre vicino al fuoco nella sua ricca dimora il borghese stava a riscaldarsi gli appare, mezzo nudo e ferito, in una visione, il suo servo e gli dichiara che doveva andarsene in Castiglia per espiare una colpa colà commessa durante la guerra: aveva violato la sacra immunità di una chiesa dove aveva rubato e buttato via le vesti sacerdotali; ora il padrone doveva pregare e far pregare per abbreviare la pena. Ancora una cosa l'apparizione aveva chiesto al borghese: domandare alla moglie: « dominam meam, uxorem tuam ut octo solidos quos pro servitio meo mercenario iure mihi debebat, reddere iam mereatur... » e con quella somma di far celebrare delle messe. Sempre nel racconto dell'apparizione, Pietro Angelberto domanda al servo notizia degli altri che lo avevano accompagnato in guerra: uno era salvo, perché in tempo di carestia aveva fatto carità, l'altro era all'inferno, perché era stato cattivo giudice e aveva portato via poche derrate a una vecchierella. Il signore chiede poi del re di Castiglia ma un altro spirito che appare vicino alla finestra illuminato dalla luna, dichiara che Alfonso VI era morto da troppo poco, perché si potesse sapere del suo destino, e incita il suo compagno ad affrettarsi, ché era

tempo di andare in Castiglia per purgare le proprie colpe. Svanita la visione, Pietro Angelberto domanda alla moglie se doveva veramente qualcosa a Sancio e la risposta ovvia è la dichiarazione di un debito di otto soldi per un salario. Questo bastava al signore e poi all'abate che ne ascoltava il racconto come prova della veridicità della visione destinata a servire di edificazione « tam modernis quam posteris ».

L'episodio serve poi anche a Pietro il Venerabile per aggiungere un elogio al re di Castiglia, che era stato veramente un grande amico di Cluny: « Magnificentissimus et famosus rex censualem « se regnumque suum Christi pauperibus eiusdem Christi amore « fecerat » con una somma di 243 once d'oro sull'esempio del padre Ferdinando I. In più Alfonso aveva concesso ai monaci di Cluny due famosi monasteri, servi ed altri beni privati: « Et « pene mortuum monastici religionis fervorem ex parte in Hispaniis reparavit », procurandosi così insieme la sicurezza per il regno temporale e la garanzia per quello eterno.

Abbiamo voluto riportare questo episodio per dare un esempio dei procedimenti narrativi di Pietro e per indicare come i problemi sociali di tutte le classi e insieme le valutazioni sui grandi personaggi storici sono rivissuti alla luce degli interessi monastici, sia ideologici che pratici.

Un altro episodio che mette conto di ricordare nel *De Miraculis* è quello della miniera presso Grenoble⁽¹⁾. Si tratta di una leggenda che ha avuto larga fortuna prima e dopo Pietro il Venerabile. In poche parole la vicenda è questa: un minatore rimane chiuso in seguito a una frana nel cuore di un giacimento di ferro. La moglie non si rassegna all'inutilità e agli sforzi fatti dai compagni di lavoro e continua a sperare e a pregare per un anno e ogni giorno fa celebrare una messa e fa dono di cera impetrando la grazia per il marito. Dopo un anno nel proseguimento dei lavori gli operai vedono un chiarore e ritrovano vivo il loro compagno, che aveva vissuto per tutto quel periodo man-

(1) Ibid., II, 2; Sulla fortuna dell'episodio da Pier Damiani in poi v. l'ottimo articolo di G. CONSTABLE, *Manuscripts of Works by Peter the Venerable* in *Petrus Venerabilis* cit., pp. 235-236.

giando ogni giorno un pane miracoloso ed era stato illuminato dalla luce di una candela. Solo le poche volte in cui la moglie non aveva potuto, non per cattiva volontà, ma per cause di forza maggiore, continuare la sua pia consuetudine, era mancato al rinchiuso il soccorso prodigioso.

Lo scopo di edificazione è evidente e soprattutto è notevole l'invito alla pietà eucaristica in un ambiente popolare. Ma a parte la grande bellezza letteraria della narrazione tesa e vivace con una pittura d'ambiente estremamente pittoresca e con un senso del mistero di fronte alle profondità nascoste della terra, che, come altri atteggiamenti narrativi di Pietro, ha trovato echi illustri nella tradizione europea, l'episodio ci interessa per il senso di comprensione che rivela nei riguardi di una realtà sociale e di un problema tecnico non certamente dei più consueti in quell'epoca. Ancora una volta la realtà più concreta viene dipinta e rappresentata in una relazione diretta e misteriosa col soprannaturale verso il quale con tutti i mezzi si vogliono portare le coscienze.

« Est in Gratianopolitano episcopatu locus in venis subter-
 « raneis plurimum ferri habens, quod multo incolarum et rusti-
 « corum sudore assidue ruitur ac fornacibus coctum et expurga-
 « tum, per circumiacentes terras fabris ferrariis vel quibuslibet
 « pro lucro venditur . . . Solent autem huiusmodi homines dum
 « terrae abdita fodiendo perscrutantur, spe maioris lucri longius
 « procedere et per subterraneos specus pertinaciter maiorem
 « ferri materiem perscrutare ». Potremmo continuare, ma ci preme rilevare qui un altro elemento in quest'indagine sull'atteggiamento di fronte ai problemi sociali e del lavoro ed è l'inconsueto rispetto e la comprensione piena per la fatica e il merito di una tecnica, che portava un beneficio alla società certo maggiore del guadagno ricavato da chi era occupato in quel faticoso e difficile penetrare nelle viscere della terra. Certi tratti della psicologia del lavoro minerario, che emergono nel momento in cui i compagni dello scomparso odono il suo richiamo e si affrettano per salvarlo, conservano vivacità e attualità anche ai giorni nostri. Che poi nel tono del racconto ci sia qualcosa che richiama precedenti classici, a modo, per

esempio, di un Plinio, secondo il gusto culturale di Pietro, non toglie molto alla riduzione di questo episodio nelle linee della spiritualità medievale. Se mai in questo caso avremo una prova di più della complessità di questo mondo e della necessità di tener conto di ogni possibilità per comprenderlo e valutarlo.

Nell'argomento che si riferisce al modo con cui la storiografia cluniacense ebbe coscienza dei problemi sociali, può inserirsi un esame su giudizi intorno al valore del danaro.

Nelle *Collationes* Odone si preoccupa di porre il problema del giusto prezzo, che trova un riscontro così preciso nell'episodio dei mantelli nella *Vita Geraldi*. Si può dire anzi che una perversione nella scala dei valori, compresa questa eccessiva e ingiusta sete di lucro, assimila i cristiani ai giudei e li fa degni della stessa sorte in una prospettiva storica fortemente pervasa di escatologismo ⁽¹⁾.

Nelle biografie di Adelaide e di Maiolo il ricordo del danaro trovato dai santi e distribuito ai poveri, anche se era necessario prenderlo a prestito, viene citato ad esempio ⁽²⁾. Nella *Vita Odilonis* Pier Damiani associa nel suo elogio la ricchezza spirituale e l'attività dell'abate nel procurarsi case, terreni e mezzi «laboris industria» ⁽³⁾. Nella *Vita* di Ugo vengono celebrate le 200 once d'oro che il re di Spagna si impegna a dare come censo a Cluny e si ricorda anche come nella sua saggezza di governo l'abate si fosse indotto a concedere ad alcuni cenobiti più giovani piccole somme di danaro in compenso di una minore quantità di cibo ⁽⁴⁾.

In Pietro il Venerabile il problema economico acquista una gravità e un'importanza che sono state molte volte illustrate e su cui non mette conto tornare in questa sede ⁽⁵⁾. Semmai ci può interessare qui il problema dell'atteggiamento spirituale

(1) *Coll.*, III, 26, 28; *Vita Geraldi*, I, 27.

(2) *Epit. Adel.*, 358; *SYRI Vita Maioli*, I, 9.

(3) DAMIANI *Vita Odilonis*, 29.

(4) HILDEBERTI *Vita Hugonis*, 317.

(5) Vedi sopra n. 2 di p. 176.

dell'abate intorno a queste questioni. Diremmo che la preoccupazione per la crisi finanziaria è spesso presente in lui e trova accenti diversi, ma sempre accorati. Così quando si rivolge al papa egli lamenta che la colletta fatta da Cluny non ha avuto purtroppo l'esito desiderato. Abbiamo già ricordato le lettere in cui deplora la sottrazione delle decime ai cluniacensi ⁽¹⁾. Altrove di fronte al grande protettore e amico e autore con lui di un piano di risanamento finanziario, Enrico di Winchester, che si rese benemerito verso Cluny per l'elargizione di un grosso prestito, Pietro cerca di giocare sul rapporto tra la ricchezza materiale che poteva essere fornita all'abbazia e il tesoro della *societas*, anzi in questo caso della *respublica* cluniacense, accumulato attraverso le preghiere e i sacrifici dei monaci ⁽²⁾. Più amara nella lettera a Pietro di Poitiers la descrizione delle difficoltà che affannano il suo governo abbaziale: « Sollicitatus in « modica rei familiaris cura et confectus multiplici dissensione « hic recreabar. Molestatus praedonum irruptione, nostrorum « interfectione, vana locorum depopulatione hic maeroris ani- « mam commutabam... » ⁽³⁾. Ogni soccorso gli è prezioso, come quello di cento marche d'oro di Enrico d'Inghilterra per ridar vita all'*erarium* della *respublica* cristiana, come più di una volta definisce l'abbazia cluniacense ⁽⁴⁾. In questa prospettiva e nella pena di chi cercava con ogni sforzo di superare la crisi finanziaria che dai tempi di Ponzio travagliava l'abbazia si può capire l'amara invettiva contro gli ebrei nell'esortazione a spogliarli delle ricchezze male guadagnate ⁽⁵⁾.

Nel *De Miraculis* non mancano ripetuti accenni e castighi per ingiuste esazioni di tributi non dovuti o a mancata restituzione di somme anche dovute a morti o addirittura, come si è già visto, al problema del salario in danaro ai minatori di Grenoble ⁽⁶⁾.

(1) PETRI *Epp.*, I, 18, 33, 34.

(2) *Ibid.*, II, 20.

(3) *Ibid.*, II, 22.

(4) *Ibid.*, II, 24; III, 8; IV, 37.

(5) *Ibid.*, IV, 36.

(6) *De Mir.*, I, 26, 28; II, 2.

Altri esempi si potrebbero trovare relativi all'importanza sempre crescente che il danaro liquido veniva assumendo per l'abbazia e per la necessità di procurarselo con i mezzi più diversi, anche con prestiti e concessioni di antichi diritti e di terre, ma a noi basta aver rilevato qui i non molti spunti di una diretta presa di posizione su questo problema.

Resta ora da affrontare la questione forse più importante dal punto di vista sociale, cioè l'atteggiamento di Cluny di fronte all'organizzazione feudale. Si è molto parlato su questo argomento, ma, fedeli al nostro metodo, noi cercheremo di trovare nella storia letteraria dei testi che ci siamo proposti di esaminare, le tracce di una consapevole presa di posizione di fronte ai problemi dell'organizzazione feudale e della sua incidenza sulla vita materiale e morale dei monaci.

Nelle *Collationes* Odone condanna l'oppressione che diventa origine di disordine anche morale. Ci sembra che in questo testo i rapporti tra la ricchezza e il potere, tra il dominio sulle cose e quello sulle persone sia posto in evidenza con notevole efficacia: « Quicumque autem ditiores sunt student semper divitias augere quae et quotidianis effusionibus sufficiant et per quas pauperiores sibi subdant, quos ad clientelas sui fastus obsequentes habeant: quibus ipsi pauperiores, causa saturitatis libenter se subdunt et hos quibus praevalere non possunt, per eorum quibus adhaerent audaciam violenter opprimunt: tunc propter huiscemodi satellites et eos quorum patrocinio tuentur, scriptum est de utroque malo divite de lateribus eius ruina dependit. Iam vero tali satellitio stupra multiplicantur, conciviva laeta frequentantur, ubicumque libuerit et potuerit, die noctuque luditur, bibitur, canitur, diffluitur, saltatur » ⁽¹⁾.

Sullo stesso piano l'abate si scaglia contro coloro che: « Ut canibus vel equis cibos praepararent victum pauperis per sudo-

(1) *Coll.*, I, 8. Un'amara constatazione sull'usurpazione dei laici contro i beni destinati ai « pauperes » e le chiese si ha anche nell'arenga della carta 730 del 950: « insaciabilis secularium cupiditas, nisi aut amore eterne patrie fuerit victa aut terrore futuri iudici pavefacta sit miseriam nullatenus extinguere procul dubio poterit. Unde agitur ut non modo res pauperum quin etiam ecclesiasticas in suos non fimeant usus transferre ».

« rem acquisitum auferunt »⁽¹⁾. Ma accanto a queste prese di posizione contro gli abusi non mancano riconoscimenti anche di momenti importanti dell'etica feudale, come quando si impone il rispetto del giuramento verso chiunque in qualunque circostanza, o come nel passo in cui si ricorda che il supremo *commendator*, Cristo, chiederà conto a chi per ufficio porta la spada dell'uso che di essa ha fatto⁽²⁾.

Nell'*Occupatio* l'adesione alla simbologia del mondo feudale va così avanti che la ribellione di Lucifero a Cristo è paragonata a quella di un marchese verso il suo re per cui Lucifero è addirittura « reus maiestatis »⁽³⁾. A prescindere da questa contaminazione di rapporti feudali con reminiscenze del diritto romano da parte di colui che, secondo il suo biografo, avrebbe addirittura attinto attraverso la tradizione familiare alle fonti giustinianee, nella *Vita Geraldi* abbiamo in molti punti dei quadri assai vivaci di vita feudale. Come già notammo, Geraldo fu educato alle armi e alla caccia e solo in occasione di una malattia ebbe contatto con gli studi. Da giovane fu soggetto a una tentazione in un episodio che costituisce uno dei più bei tratti narrativi di questa vita. L'eroe, di cui era già stata celebrata la forza e insieme la riluttanza verso ogni violenza, fu colpito dalla bellezza di una giovanissima fanciulla che lo aveva incantato con lo splendore della sua pelle. A un certo momento, se il maligno lo aveva fatto cedere per un momento alla tentazione, l'aiuto di Dio lo sottrae ad essa e quell'incantevole visione gli si muta in quella di una triste e spiacevole bruttezza. Il giovane signore si scalda un momento al fuoco quasi per riprendere vita dopo l'intensità profonda di un'emozione che tutto lo aveva scosso e poi fugge a cavallo nella notte. Il gelo della foresta gli serve di penitenza per il momento di esitazione, ma l'episodio si inserisce in un problema di costume e di rapporti giuridici. Così Geraldo « Iubet autem protinus patri ut hanc nuptui tra-
« deret. Quam et libertate donavit, et quoddam praediolum

(1) *Coll.*, I, 18.

(2) *Ibid.*, I, 25; III, 24.

(3) *Occupatio*, I, 163-166.

« iure testamentario concessit. Fortassis autem fragilitatem « suam suspectus eius accelerari nuptias fecit »⁽¹⁾. C'è un quadro di costume e un rapido sguardo su rapporti personali di dipendenza, su disposizioni testamentarie, su donazioni, su passaggi di proprietà, il tutto fuso in un giudizio morale sereno e non scevro forse di garbata e comprensiva ironia.

Di un altro tipo di rapporti si occupa la biografia del signore di Aurillac quando, dopo aver esaltato la *medietas* come ideale etico del suo eroe, mette in grande rilievo la compenetrazione dei doveri laici con quelli religiosi. Ai placiti Geraldo andava sobrio per non lasciarsi prendere dal fasto e dalla superbia in quelle delicate funzioni e si preparava o ascoltando la messa o recitando il salterio insieme con i suoi chierici e coi *militēs*, con strana espressione definiti *psalmistones*⁽²⁾. Sono quadri ideali che mostrano come in realtà la situazione doveva essere molto diversa se con tanta enfasi si propone un esempio di questo genere, ma sono anche immagini che rivelano come non tanto contro il sistema quanto contro certe sue conseguenze considerate come degenerazioni nocive agli interessi dei monaci si levasse la parola di Odone.

Il problema della giustizia così complicata nel mondo feudale torna parecchie volte da un punto di vista teorico nelle *Collationes* e nell'*Occupatio* e riceve precise esemplificazioni in questa biografia. Così è detto che nelle cause e nelle richieste di giustizia di un *pauper* contro il *potentior* egli difendeva l'*imbecillior*, sempre in un intento di pace che voleva dire salvaguardia dell'ordine costituito, che del resto era l'unico possibile⁽³⁾.

Combatteva i ladri e i predoni perché era suo dovere, ma una volta mandò cento solidi a un povero rustico, che, cattu-

(1) *Vita Geraldi*, I, 9; nella *Vita brevis* solo un cenno essenziale all'episodio.

(2) *Vita Geraldi*, I, 10.

(3) *Ibid.*, I, 17: « Sæpe enim cum inter discordes dura grassari bella cognovisset, die qua ventilanda erat causa, faciebat pro eis missam celebrare et quibus non occurrebat humanitus subvenire divinum illis imprecabatur auxilium. « Neque hoc patiebatur ut quilibet senior beneficia a suo vasso pro qualibet animi commotione posset auferre: sed deducta ad medium causa partim prece, partim imperio commotiones animi reprimebat ».

rato nel tolosano insieme a un gruppo di predoni, era stato accecato dai suoi compaesani. Anche qui rapidamente appare uno scorcio di vita e di costume, di mentalità e di atteggiamenti sociali che invano si cercherebbero in altre fonti. A un prete anch'egli ingiustamente accecato, il signore concede il beneficio di una chiesa *sui iuris* e questa volta è l'istituto della chiesa privata, che tanti rapporti ebbe con la riforma monastica, ad essere accettato in un episodio di vita comune in cui il monastero non ha nulla a che fare e solo viene presentato come generica prova di carità ⁽¹⁾.

Erano tempi duri e la violenza si manifestava anche nell'eccesso delle pene previste da una pesantissima legge e da una costumanza feroce. Ora l'abate di Cluny afferma l'esigenza di una maggiore umanità che avrebbe potuto essere conseguente a quell'ordine da lui perseguito e in qualche modo realizzato con la diffusione del suo ideale monastico. Così Odone è ben lieto di raccontarci che Geraldo puniva gravemente e sottoponeva al marchio solo coloro che erano colpevoli di deliberata malizia e cercava di lasciar liberi gli altri: « Numquid tamen auditum est « ut se praesente quilibet aut morte punitus sit aut truncatus « membris ». Era esemplare nella giustizia e nella generosità e ai suoi *militēs* concedeva spesso in cambio dei servizi terre di sua proprietà. Questa volta il processo feudale viene giustificato, perché chi opera in esso lo fa con fini di giustizia, approvati dalla coscienza monastica: « Quoniam scilicet praedia sub- « trahens sibi militibus quae non pauca expenderit benefici « gratia militantibus » ⁽²⁾. Ma soprattutto Odone si preoccupa di mettere in rilievo il senso di protezione che Geraldo aveva esercitato nei riguardo dei rustici, anche in circostanze apparentemente di poco conto. Così egli ci racconta come il santo si fosse una volta precipitato a briglia sciolta nel campo dove un *rusticanus* stava cogliendo i suoi ceci per domandare se i *pueri* che erano al suo seguito lo avessero danneggiato. Il contadino rispose che quanto aveva dato lo aveva donato di sua

(1) *Vita Geraldi*, I, 18, 19.

(2) *Ibid.*, I, 17.

spontanea volontà, «et senior bene – inquit – faciat tibi Deus» (1). A rapporti di violenza si vogliono sostituire relazioni improntate a carità cristiana, ognuna delle quali conserva un suo valore di libertà. Altra volta Odone insiste che proprio nelle piccole cose si misurava il senso di giustizia e di equità del signore, come quando mette in rilievo che egli volle indennizzare un coltivatore a cui i suoi uomini avevano spezzato rami di ciliegio per preparargli il luogo dove doveva pranzare (2). Nei riguardi di coloro che si trovavano in condizioni di dipendenza da lui (« sui « iuris ») era mite, tanto che molti dei suoi gli rimproveravano la *mollities* verso infime persone. Era comprensivo perfino nei riguardi dei coloni che abbandonavano la terra cui erano legati: « Aliquando enim non paucos ex ruriculis obvios habuit qui « derelictis coloniis suis in aliam provinciam transmigrabant » (3). Doveva essere una scena frequente nelle campagne di quell'epoca e si sa con quale severità i signori laici ed ecclesiastici procedevano nei riguardi dei contadini transfughi, quando ne avevano la possibilità. Questa volta il santo si limita a domandare ad essi dove si recassero « cum supellectile sua » ed essi rispondono: « Quod iniuriati fuissent ab eo cum ipse beneficiaverat eos. « Milites vero qui obambulabant principi suadebant ut eos verberari iuberet et ad domunculas unde discesserant redire compererent. Ergo permisit eos abire quo sibi commodius putarent et dedit licentiam conversandi ». È sempre il segno di un'apertura dei vincoli stretti di dipendenza, anche se si può sospettare che molte volte questi rustici fuggitivi si recassero volentieri a portare la forza delle loro braccia nelle terre dei monasteri, che in un momento di espansione ne avevano un grande bisogno. Certo Odone è molto attento nell'elogiare il rispetto che il suo santo cavaliere aveva per i diritti delle chiese, come quando insiste sul fatto che la cera, segno di tributo, che *pagenses* e chierici gli davano, era sempre destinata alla chiesa e alle sacre istituzioni, mentre spesso per il servizio della sua casa

(1) Ibid., I, 21.

(2) Ibid., I, 23.

(3) Ibid., I, 24.

e per i suoi bisogni si limitava a usare rami di betulla e di pino ⁽¹⁾. Sono piccoli episodi, ma anche qui, insistiamo, c'è sempre quel senso di concretezza e di adesione alla realtà di tutti i giorni che ci offre indizi molto utili per accostarci alla mentalità di quei tempi e cogliere il significato degli aspetti meno noti della vita quotidiana.

Abbiamo già ricordato gli episodi dei viaggi dei mercanti veneti a Pavia, del passaggio del Po a Piacenza e può essere opportuno ora aggiungere, anche a dimostrare nello stesso tempo la possibilità per gli uomini di percorrere grandi distanze dai loro luoghi originari e di rifarsi una vita e la consapevolezza dell'importanza di questi avvenimenti in chi li raccontava, un altro episodio, sempre riferito in occasione dei pellegrinaggi italiani del santo. Una volta egli riconosce in un individuo di buon aspetto che si era creato in Italia una notevole agiatezza un fuggitivo, « qui ante aliquot annos ab eius municipio discesserat ». Gerardo non lo arresta, ma gli tributa grandi manifestazioni di onore e di considerazione, perché quell'uomo non perdesse la buona fortuna che si era acquistata ⁽²⁾.

Ma c'è anche qualche cosa di più ed è un giudizio d'insieme sugli obblighi della lealtà feudale. Di fronte alle ribellioni dei signori al re, Odone si preoccupa d'insistere, citando l'esempio di Gerardo, sulla necessità di non violare i legami con la corona. Quest'atteggiamento non contrasta con le critiche alla violenza e all'usurpazione dei signori e cogli esempi di comprensione nei riguardi dei coloni e dei servi. In fondo si tratta della presentazione di un ideale di ordine e di pace, in cui la riforma monastica aveva tutto da guadagnare per la sua espansione: « Nam rei-
« publicae status iam nimis turbatus, regales vassos insolentia
« marchionum sibi subiugaverat » ⁽³⁾. È una constatazione, ma si potrebbe ritrovare in questo cenno, sia pure ispirato da ricordi

(1) Ibid., I, 25.

(2) Ibid., I, 30.

(3) Ibid., I, 32. Ha rilevato l'importanza dell'episodio F. GANSHOF, *Depuis quand a-t-on pu en France être vassalle de plusieurs seigneurs?* in *Mélanges Fournier*, Parigi, 1929, pp. 261-270.

letterari, un senso dello stato, per quello che ancora allora poteva valere, e una disapprovazione per l'anarchia che minacciava di distruggerlo. Non è un discorso che torni una volta sola nella storia di Cluny e lo ritroviamo spesso, da Raoul Glaber a Riccardo di Poitiers, per deplorare, o anche solo per raccontare, le tristi vicende della monarchia francese dopo la deposizione di Carlo il Grosso ⁽¹⁾. Comunque il rimprovero di turbare un ordine stabilito e voluto da Dio non risparmia neppure gli amici, come Guglielmo d'Aquitania. Di lui si dice che insistette « Ut Geraldus a regia militia discedens sese eidem commendaret. Sed ille favore comitis nuper usurpato nequaquam consensit ». Tuttavia il biografo non può tacere che Geraldo manda a colui che avrebbe voluto dargli in moglie la sorella il proprio nipote per non perdere l'amicizia ⁽²⁾.

Attraverso episodi di perfetta lealtà feudale, dalla fedeltà al signore all'astensione da prede violente, dalla restituzione di bottini ingiustamente fatti dai suoi a combattimenti sempre virilmente accettati, ma mai conclusi con la violenza, anche se con l'aiuto di Dio sempre vittoriosi, molte immagini di un ideale di vita sono proposte in questa vita come esempio ai contemporanei, quasi per educare la classe feudale francese a un nuovo stile più in armonia con gli scopi non solo monastici, che la riforma di Cluny si proponeva. Certo domina tutti gli altri una aspirazione alla castità, che ci presenta Geraldo sempre ostinatamente contrario alle nozze. Qui veramente si avvertono i limiti più forti per quanto di comprensione sembra rivelare l'abate di Cluny verso il mondo laico. Tutti i momenti di interesse, di simpatia, anche di gratitudine, che Odone sembra aver rivelato nei riguardi delle funzioni di un laico cristiano nella società, paiono cedere di fronte all'esaltazione senza confini del supremo ideale monastico. Forse si rivela qui ancora una volta il senso più profondo della grandezza e anche dei limiti dello spirito cluniacense, come di ogni altro movimento monastico medievale, incapace com'è di conciliare la sua aspi-

(1) RICHARDI POITEVINI *Chronicon*; MURATORI cit., 1083-1084.

(2) *Vita Geraldi*, I, 32.

razione ad una ascesi assoluta con la comprensione, pur tante volte mostrata, verso il mondo, le sue contingenze, le sue necessità.

Nella *Vita Odonis* di Giovanni, date le origini del monaco romano molto vicino all'ambiente dell'Italia Meridionale, i riferimenti alla vita feudale sono relativamente pochi. Una volta per dire che il suo abate non era avido di danaro e non desiderava doni, Giovanni afferma che non era solito accettare ricchezze da nessuno, se non in via eccezionale, cento soldi dal suo *dominus*, Folco d'Angiò, grato per essere stato guarito con un miracolo e un'altra volta quando a proposito del compagno di Odone, Adegrino, afferma che era *miles* della famiglia dell'abate ⁽¹⁾.

Nella *Vita Maioli* di Odilone ricordiamo il passo in cui parlando del nuovo monaco, il biografo afferma che abbandona il « *consortium amicorum et parentum* »; altra volta si sottolinea che l'abate era « *senior et dominus* » di principi e di imperatori ⁽²⁾. Nell'altra *Vita*, quella del monaco Siro, oltre gli episodi di vita di corte che abbiamo ricordato, ci sono spunti di attenzione al mondo feudale. Uno si riferisce alla vittoria sui Saraceni che avevano catturato l'abate, al quale, come parte del bottino che secondo gli usi gli doveva essere lasciato, vengono restituiti i codici preziosi ⁽³⁾. Un'altra volta vien ricordata la vicenda di un uomo perpetuamente in fuga di fronte al proprio signore che aveva offeso gravemente uccidendo un suo vassallo (*compar*): « *Et ideo in senioris sui gratia revocare eum nemo hominum poterat* ». Sono le terribili vicende delle vendette che costituivano un obbligo e quasi una necessità per la società feudale; solo il santo riesce ad ottenere la conciliazione là dove i *commilitones maiores e inferiores* non erano riusciti ⁽⁴⁾.

In Pietro il Venerabile non mancano certo le immagini di un mondo feudale che, seppure certamente diverso da quello dei primi tempi di Cluny – siamo in quella che fu chiamata la

(1) IOHANNIS *Vita Odonis*, 21.

(2) ODILONIS *Vita Maioli*, 287.

(3) SYRI *Vita Maioli*, III, 2.

(4) *Ibid.*, III, 14.

seconda età feudale – è tuttavia ancora per gran parte la struttura fondamentale della vita francese. Ci sono accenti idilliaci di un'idealizzazione di questo mondo, come quando l'abate traccia quel quadro di vita autunnale di pace e di ordine in cui ognuno, dal re ai coltivatori, ha il suo posto, quasi come in una miniatura da libro d'ore ⁽¹⁾. Più efficace ancora, per un intimo calore di ricordi personali nella lettera in memoria della madre, l'immagine di Raingarda di Montboissier quando, al capezzale del marito morente, dispone e regola ogni cosa nella piccola patria del feudo, dove l'abate aveva trascorso l'infanzia: « Testamentum eo praesente composuit, lites diremit, heredes instituit, castra divisit ad unguem universa perfecit » o quando descrive la partenza della madre per Cluny « Electo deinde sapientium quorundam et nobilium comitatu, ut consueto more ea quae mundi sunt sapere videretur » ⁽²⁾. Ma in prevalenza sono visioni piene di tristezza e di angoscia per i danni che i potenti portavano a Cluny. Abbiamo ricordato le lettere sulle decime, in cui l'abate per rivendicare i diritti che i cistercensi contestavano ai monaci neri, ricorda come Cluny avesse sempre pagato a tutti quanto doveva, quasi mettendo in rilievo la perfetta osservanza degli obblighi anche di fatto verso tutti gli aspetti della civiltà feudale ⁽³⁾. Del resto che cosa sono le lettere elogiative a Ruggero II e le spaventate rappresentazioni della situazione italiana se non un grido di riprovazione del grande signore francese per le violenze di un mondo che egli non capisce e che vorrebbe ricondurre, per comprenderlo, al disordine della società da lui conosciuta e nello stesso tempo l'invocazione del capo di un ordine per la realizzazione di uno stato ideale in cui la pace sia assicurata secondo tradizioni antiche e la quiete monastica possa finalmente rifiorire in un'utopistica serenità? ⁽⁴⁾.

D'altra parte la lettera sull'Alvernia, la patria regionale di cui abbiamo più volte parlato, esprime una denuncia e insieme

(1) PETRI *Epp.*, IV, I.

(2) *Ibid.*, II, 17.

(3) *Ibid.*, I, 33, 34.

(4) *Ibid.*, III, 3; IV, 37.

un'analisi accorata del disordine in cui la carenza dell'autorità regia, la prepotenza dei signori feudali ed ora anche la debolezza del rappresentante di quell'autorità vescovile che per lungo tempo aveva surrogato ogni altro potere, aveva gettato quella terra antica e tanto cara al cuore dell'abate ⁽¹⁾. Ma forse le lettere più significative sono quelle in cui Pietro si rivolge al gran Maestro dei Templari e a papa Eugenio, perché concedessero al cavaliere Umberto di Beaujeu di lasciare la milizia e di rientrare nel mondo per difendere l'ordine e la pace nella regione stessa di Cluny. Addirittura in questi documenti appassionati in cui l'uomo della pace sembra compiacersi della forza che aveva a sua disposizione per ristabilire con tutti i mezzi l'ordine, arriva a difendere i diritti della sposa che Umberto aveva lasciato per entrare tra i cavalieri del Tempio e la necessità di questa donna, che altrimenti correva il rischio di perdere l'anima ⁽²⁾. Ma vediamo alcuni punti che ci sembrano molto significativi. Ecco come l'abate si rivolge al gran Maestro, dopo avergli recitato un elogio della nuova milizia, che non avrebbe sfigurato in bocca a san Bernardo, ma poco in armonia con le idee del Venerabile, non certo tenero verso quella mescolanza di monachesimo e di cavalleria: « Gaudebant clerici, gratulabantur monaci, plau-
« debant rustici, totiusque adiacentium nobis ecclesiarum per-
« vasores, monachorum, pauperum, viduarum, orphanorum atque
« ignobilis nec se suis viribus praevalentes vulgi depraedatores
« immo oppressores . . . ». Era la speranza di veder colpiti finalmente quei nemici di tutto un mondo che allora non era in grado di difendersi. « Talis est enim ut nosse vos credimus,
« Cluniaco adiacens terra vestra, ut quia sine rege, sine duce,
« sine principe est, valde gaudeat quando aliquem pacis mate-
« riem invenisse se sperat ». La regione di Cluny, come abbiamo già detto, aveva tratto profitto nei tempi dal fatto di trovarsi fuori da un diretto controllo sia dell'impero che della monarchia francese, ma ora in situazioni nuove bastava la prepotenza del conte di Mâcon per dare un'ulteriore preoccupazione all'abate.

(1) Ibid., VI, 25.

(2) Ibid., VI, 26.

Umberto avrebbe potuto portare la sua spada contro questo tiranno e contro gli altri che al di qua e al di là della Loira davano ogni giorno gravi fastidi all'abbazia. Se il cavaliere poteva obiettare che era Templare, perché « contra paganos, non contra christianos arma sumpsit », l'abate risponde: « quis magis a vobis vel a vestris impugnandus est, Deum nesciens paganus aut ipsum verbis confitens et factis contra eum dimicans christianus? . . . An non Deum impugnant, an non persecuntur qui ecclesiam eius, qui populum servatum sanguine eius atque ulla ubi possunt vel audent personarum graduum dignitatum exceptione, depraedantur, caedunt, verberant, quandoque etiam (quod saepe contigit) perimunt? Non est, non est vere defendendus consiliis immo gladiis vestris christianus vim iniuste patiens a christiano, quam esset defendendus eandem vim patiens a pagano ».

La teoria che equiparava i pagani ai mali cristiani non era nuova, ma fa specie vedere qui l'abate, amico della pace, pronto a capire sempre tutto e tutti, nell'esasperazione di un difficile momento per la sua opera di governo, farsi banditore di una di quelle che poi saranno le crociate predicate contro gli eretici e i nemici della Chiesa. Certo Pietro che, anche nei riguardi dei Saraceni aveva talvolta dichiarato doversi preferire la disputa serena all'uso delle armi, qui rivela nella difesa del suo mondo un animo esacerbato, quasi più incline alla violenza di quanto non fosse apparso nella sua forza decisa lo stesso Odone.

Nella lettera ad Eugenio sullo stesso argomento ripropone i grandi benefici portati all'abbazia dalla presenza di Umberto e aggiunge: « Iam nihil mercatores in stratis publicis, nihil agricolae in agris hostile metuebant; tota iam pene terra illa, inter Asarim et Ligerim posita, novo quodam pacis lumine perfusa gaudebat »⁽¹⁾. Sono quasi le stesse espressioni adoperate per esaltare il benessere vagheggiato nella monarchia normanna. Anche qui, in queste immagini desunte dalla realtà, ma rappresentate con colori letterari attinti dalla tradizione e dalle stesse formule dei concili per la pace, pronte a riferirsi a situazioni lon-

(1) Ibid., VI, 25.

tane e diverse, si rivela insieme la capacità di comprendere di Pietro e i limiti di questa sua analisi del mondo contemporaneo. Troppo era staccato il lontano regno mediterraneo dalla vicina realtà del maconnese, ma tuttavia qualche cosa di comune nella mente dell'abate poteva rappresentare il desiderio di una forza come quella del re o del templare tornato al mondo che si opponesse ai nemici di Cluny. Non si accorgeva Pietro che in definitiva a fermare il nuovo corso degli interessi e le nuove aspirazioni degli spiriti non poteva bastare la spada di Umberto e che d'altra parte a ben diversi obiettivi mirava lo sforzo di re Ruggero che non ad instaurare nell'inquieta Europa del XII secolo una gran pace di Dio cluniacense. Tuttavia in quest'incomprensione e in questa sincera sofferenza c'è qualcosa di profondamente umano che costituisce un elemento di vita che in qualche maniera può chiarirci meglio la singolare grandezza di Pietro, quando capisce la forza dei regni nell'Europa del suo tempo o la tradizione di Bisanzio o anche quando si apre ad Abelardo e ad Eloisa.

Non è il caso di ripetere ancora considerazioni sul carattere del *De Miraculis* e sui suoi rapporti con la vita, tanto più ricchi quanto ad ogni pagina esempi veri o fittizi legati alla realtà sociale sono proposti alla meditazione dei lettori. Di un Bernardo Grosso è detto che « nobilitate et potentia saeculari inlustris munitiones quasdam cluniacensi monasterio proxima possidebat, « multaque mala eidem loco atque aliis circumpositis ecclesiis « inferebat ». A un certo punto si converte per influenza di Ugo e si reca a Roma in penitenza, dove resta per quaranta giorni, l'epoca fissata per i pellegrini pentiti. Nel viaggio di ritorno muore presso Sutri. Dopo molti anni la sua figura appare al *praepositus* di una villa cluniacense al quale rivela di essere sottoposto ancora a tormenti, malgrado la penitenza fatta in vita, soprattutto a proposito del castello che minacciava i possessi di Cluny, e che era stato illecitamente costruito ⁽¹⁾.

Di un cavaliere Guido si racconta che dopo esser stato assolto dall'arcivescovo di Lione, il futuro Callisto II, muore e viene sepolto in una chiesa cluniacense a Menthe. Dopo qualche

(1) *De Mir.*, I, II.

tempo appare con una lancia infitta nel petto dichiarando di soffrire per due peccati: « *Horum unum est quod cum quibusdam aliis militibus cimiterium quoddam in quo quam plurimi vulgarium ob maiorem securitatem se ac sua contulerunt, ac bovem unum rustico cuidam violenter abstuli. Alterum terrae quae mei iuris non erat iniustas exationes imposui quas inhabitantibus mihi reddi coegi* »⁽¹⁾. Il fratello del morto avrebbe dovuto rimediare al male e restituire danari e giurisdizioni non dovute. Quando questo signore si rifiuta di compiere questa riparazione in nome del legittimo diritto di eredità, la visione del dolente appare, come si è detto, al suo prete chiedendo a colui che aveva avuto cura della sua anima in vita di provvedere alla sua pace da morto.

Talvolta anche il giudizio morale viene influenzato dal comportamento nei riguardi di Cluny, come quando si parla di un vescovo Guido, prelato mondano e dissoluto, ma molto largo di liberalità verso il monastero. Era morto confessato e la sua figura era apparsa a un pellegrino che andava a Gerusalemme per rassicurare il mondo della sua finale salvezza⁽²⁾.

Goffredo di Semmur, forse parente della madre di Pietro, entrò con un figlio e una figlia a Cluny e diventò poi priore di Marcigny. Dopo morto i demoni lo avrebbero voluto portare alla dannazione, ma s. Pietro stesso difende chi aveva fatto penitenza dei suoi errori e soprattutto chi si era ricoperto dell'abito monastico. Ma tuttavia, come egli rivela appearing in visione a una monaca del convento di cui era stato priore: « *Unum – ait – superest quod nullo argumento cassari potest. Vestibus ac telis quae undecumque abluendae ad castrum de Sine-muro deferuntur novas exationes imposui, quas nec ipse nec aliquis post eum removi. Manente ergo peccato necesse est manere poenam peccati* ». Più tardi il signore di Semmur appare ad Adela di Blois, che rivolgendosi al figlio del morto gli domanda se veramente ci fossero tasse di quel tipo nel feudo ereditato dal padre. Alla risposta affermativa la gran dama si

(1) Ibid., I, 23.

(2) Ibid.

convince della verità della visione, ma non è detto se in realtà il giovane signore di Semmur tolse le ingiuste esazioni ⁽¹⁾.

Un'altra storia di un castello usurpato a Cluny da un signore di Beaujeu, che aveva fatto morire ingiustamente in una guerra un suo cavaliere, è raccontata per dimostrare la forza del diritto che avrebbe trovato una difesa, anche se non immediatamente, nella vendetta divina. Il figlio del signore defunto era quell'Umberto di Beaujeu che dopo l'apparizione del cavaliere caduto in una guerra ingiusta si decise ad andare in pellegrinaggio a Gerusalemme e che poi tornò a difendere Cluny ⁽²⁾.

Infine un altro episodio di storia feudale è raccontato a proposito del conte di Mâcon, là dove è introdotta quella descrizione storico-geografica del paese che abbiamo già ricordata. A un certo punto si parla di un conte che aveva ottenuto « *hucusque ius urbis principatum* » ed esercitava una fiera tirannide contro beni e cose ecclesiastiche dissipando le sostanze e appropriandosi dei redditi ⁽³⁾.

Il quadro è più nero, forse perché la terra di Mâcon è quella più vicina a Cluny, ma può essere portata a simbolo dei rapporti che molto spesso intercorsero tra i monaci usciti dalle grandi razze feudali e i loro fratelli e vicini rimasti nel mondo. Tipico è anche il castigo che Dio riservò al tirannico oppressore: un giorno mentre se ne stava chiuso con i suoi dentro il castello venne trascinato via in corsa disperata da un misterioso cavaliere che montava un prodigioso destriero. È evidente il ricordo dei *Dialoghi* di Gregorio Magno e della fine di Teoderico. Così

(1) Ibid., I, 26.

(2) Ibid., I, 27. Contro l'edificazione di *castra* che minacciavano Cluny si era levato fin dal 1094 il concilio di Aisne nel movimento per la pace, carte nn. 2200, 2255.

(3) Ibid., II, I: « Nam canonicos de ecclesiis, ipsos etiam monachos de « monasteriis suis eiciens, terras omnes et quaecumque ad huius vitae subsidium « eis a maioribus data fuerant immisericorditer abstulit iurique proprio man- « cipavit. Ostenduntur adhuc ab incolis antiquarum ecclesiarum ruinae ex « quibus ipse sacrae religionis cultores eiciens venerabilia loca omnipotenti Deo « religiose servientium multitudine reperta in eremi solitudinem redegit ».

nel racconto del grande papa e nel libro di leggende i nemici dell'ordine monastico e della Chiesa, grandi e piccoli, sono colpiti dalla giustizia divina per quello che avevano commesso contro i diritti e l'esistenza stessa delle strutture ecclesiastiche. Tra l'uno e l'altro c'è una comunanza di forme letterarie e una piena somiglianza di spirito e di giudizio, ma tra l'uno e l'altro c'è l'alba e il meriggio del Medioevo e, malgrado ogni condanna, tra il gran re dei Goti e l'oscuro feudale borgognone c'è sempre un interesse, un bisogno di raccontare, una necessità di confrontarsi con le forze del mondo e di offrire ad esse una cittadinanza nella storia.

INDICE DEI NOMI

- Abelardo, 85, 150, 194.
Adalberone di Laon, 68, 108.
Adalberto, s., 96.
Adegrino, 73, 167, 190.
Adela di Blois, 109, 195.
Adelaide di Sassonia, 30, 57, 68, 69,
96, 98, 99, 108, 131, 169, 181.
Adelbaldo, 27.
Adriano IV, 101, 115.
Agostino, s., 17, 20, 21, 32.
Aiberto di Hespain, s., 74, 75.
Aimardo, abate di Cluny, 56.
Aimone di Tulle, 21.
Alberico, *princeps* di Roma, 94, 102,
106, 124, 148, 168.
Albers V., 10.
Alcuino, 28.
Alessandro III, 101, 138.
Alfonso VI, re di Castiglia, 109, 178,
179.
Alfonso II, re di Aragona, 178.
Almerico, cardinale, 58, 84, 86, 150.
Alverny, M. T., de, 136.
Ambrogio, s., 20, 32.
Anacleto II, 74, 86, 88.
Anastasio il Bibliotecario, 39.
Andrea da Strumi, 60, 171.
Anna Comnena, 143, 144.
Anselmo d'Aosta, s., 109.
Anselmo di Havelberg, 134.
Antonio, s., 132.
Arduino, re d'Italia, 108, 126.
Arduino Glabro, 135.
Arialdo, 60.
Arnaldi G., 26.
Arnolfo di Carinzia, 102.
Basilio, s., 51.
Beda, 38, 134.
Benedetto VIII, 84, 101.
Benedetto, s., 27, 51, 52, 69, 72,
154.
Benedetto d'Aniane, 51, 130.
Berengario I, re d'Italia, 124.
Berengario II, re d'Italia, 96.
Berengario di Tours, 109.
Berger E., 8, 45, 137.
Berlière U., 35, 41, 104.
Bernard A., 10, 18.
Bernardo, s., 32, 33, 41, 51, 67, 76,
89, 115, 116, 120, 127, 133, 136,
143, 149, 150, 192.
Bernardo di Morval, 7, 8, 47.
Bernardo Grosso, 194.
Bernone, s., abate di Cluny, 9, 27,
50, 73, 108.
Beumann H., 26.
Bezzola A., 98.
Boezio, 159.
Bouange M. F., 22, 23.
Brackmann A., 10, 93.
Bruel A., 10, 18.
Bruno di Querfurt, 97.
Bulst W., 99.
Callisto II, 194.
Capitani O., 63.
Carlo Magno, 102.
Cassiodoro, 30, 44.
Chagny A., 17.
Chénu M. D., 75.
Cicerone Marco Tullio, 39, 45.
Coéns M., 47.

- Conant G., 173.
 Constable G., 35, 140, 179.
 Corrado III, 101, 103, 115, 116, 120, 149.
 Corrado di Borgogna, 94.
 Crescenzo, 95.
- Davide 19.
 Delisle L., 8, 39.
 den Brincken A. D., v., 8, 36.
 Diener H., 15.
 Dionigi Areopagita, 28, 131.
 Dressler F., 83.
 Duby G., 118, 166, 176.
 Duchesne A., 6.
 Dumas A., 161.
 Dupré Theseider E., 89, 116.
 Durr. I., 104.
- Eginardo, 133.
 Eleonora d'Aquitania, 112.
 Elia, profeta, 27.
 Eloisa, 44, 67, 86, 194.
 Enrico I, di Sassonia, 95.
 Enrico II, 98, 99, 100, 101, 108, 126 171.
 Enrico III, 98, 108.
 Enrico IV, 100, 101, 108, 149.
 Enrico I, d'Inghilterra, 110, 112, 117, 182.
 Enrico II, d'Inghilterra, 112.
 Enrico, di Borgogna, 95.
 Enrico Aristippo, 114.
 Enrico, di Winchester, 112, 182.
 Eraclio, imp., 33.
 Erdmann C., 22, 99, 148.
 Eugenio III, 34, 44, 111, 150, 176, 192, 193.
 Eugenio, retore, 114.
 Eustachio di Montboissier, 171.
 Eutichio (= Benedetto d'Aniane), 51 130.
 Evans J., 10, 109.
- Fabro C., 21.
 Federico I Barbarossa, 101, 104, 114, 115.
 Federico II, imp., 116.
 Ferdinando I, di Castiglia, 179.
 Fermo, monaco, 167.
 Fickermann N., 99.
 Fiorenzo di Norcia, s., 124.
 Folco, 29, 68.
 Folco d'Angiò, 190.
 Foreville R., 55.
 Francesco d'Assisi, s., 138.
 Fulberto di Chartres, 144.
- Ganshof F., 122, 188.
 Garufi C. A., 115.
 Gay J., 88.
 Geraldo d'Aurillac, 22, 61, 62, 65, 80, 82, 106, 107, 122, 123, 141, 148, 158, 162, 163, 166, 184, 185, 186, 188.
 Germano, s., 78.
 Giacomo, ap. s., 159.
 Gilo, 28.
 Giovanni, s., 27, 154.
 Giovanni Elemosiniere, s., 195.
 Giovanni VIII, 26.
 Giovanni XIX, 84.
 Giovanni II Comneno, 31, 87, 102, 132.
 Giovanni Canapario, 97.
 Giovanni di Porto, 94.
 Giovanni Filagato, 96.
 Giovanni Gualberto, s., 60.
 Giovanni Immonide, 26.
 Giovanni Italo, 17, 43, 45, 48, 51, 55, 56, 64, 65, 67, 68, 69, 73, 82, 94, 105, 106, 107, 124, 125, 130, 140, 148, 149, 167, 168, 190.
 Giuliano l'Apostata, 93.
 Giulio Cesare, 34.
 Giustiniano, imp., 17, 43, 124.
 Goffredo di Semmur, 195.
 Graham R., 51.

- Gregorio Magno, 17, 20, 26, 27, 33, 56, 93, 196.
 Gregorio VII, 70, 74, 101, 134, 149.
 Gregorio di Nissa, s., 132,
 Gregorio Nazianzeno, s., 66, 93, 130, 132, 156.
 Guglielmo I, d'Altavilla, 114.
 Guglielmo II, d'Altavilla, 115.
 Guglielmo il Conquistatore, 109.
 Guglielmo II, d'Inghilterra, 109.
 Guglielmo I, d'Aquitania, 52, 108, 189.
 Guglielmo II, d'Aquitania, 29, 95, 135.
 Guglielmo IX, d'Aquitania, 30.
 Guglielmo da Volpiano, 9, 10.
 Guglielmo da Pavia, card., 102.
 Guido, vescovo, 195.
 Guido, cavaliere, 194.
 Guigo, certosino, 132.

 Hallinger K., 11.
 Hatem A., 137.
 Hauréau B., 21, 78.
 Heer F., 22, 59, 39.
 Hessel A., 10, 44.
 Hofmeister P., 55, 66.
 Holtzmann W., 126.
 Hoskier H. C., 8.

 Ilarione, 132.
 Ildeberto, 28, 45, 47, 70, 100, 101, 109, 172, 181.
 Ildebrando, monetario, 170.
 Innocenzo II, 74, 85, 88, 91, 134.

 Jamison E., 112.
 Jorden W., 52.
 Jotsaldo, 28, 47, 53, 84, 100, 108, 126, 140, 172.

 Kilidi Arslan, 138.
 Knowles D., 51.

 Lamma P., 41, 71, 74, 88, 102, 112, 116, 118, 123, 133.
 Laporte J., 17.
 Leclercq J., 18, 26, 35, 43, 44, 51, 55, 66, 75, 127.
 Lehmann P., 18, 44.
 Lehmann R., 27.
 Lemarignier F., 86.
 Leone I, 77, 78, 79.
 Le Prevost A., 8.
 Letonellier G., 76.
 L'Huilier A., 28, 121.
 Liutprando da Cremona, 96, 122, 125.
 Livio, 39, 44.
 Lorenzo di Amalfi, 46, 126, 132.
 Lotario II, di Supplimburgo, 101.
 Lotario, re di Francia, 96.
 Ludovico I, imp., 94, 113.
 Ludovico IV, re di Francia, 94.
 Ludovico, di Provenza, 124.
 Luigi VI, re di Francia, 110.
 Luigi VII, re di Francia, 110, 112.
 Luigi, di Lorena, 6.

 Mabillon J., 7, 161.
 Macario, 132.
 Mager H. E., 15.
 Maiocchi R., 121.
 Maiolo, s., abate di Cluny, 27, 28, 29, 44, 51, 52, 56, 57, 69, 78, 94, 96, 97, 98, 108, 109, 130, 135, 149, 168, 169, 181.
 Manitius M., 17, 27.
 Manselli R., 18.
 Manuele I Comneno, 102, 118, 134.
 Maometto, 137.
 Marco, s., 128.
 Marongiu A., 116.
 Marrier M., 6.
 Martino, s., 65, 94, 139, 146.
 Marziano Capella, 43.
 Matilde di Borgogna, 49.
 Mattei Cerasoli L., 50.

- Matteo d'Albano, card. 35, 41.
 Maurizio, imp., 56, 93.
 Muratori L. A., 8, 14, 109, 112, 189.
 Nalgodo, 17, 28.
 Nilo da Rossano, s., 66, 96.
 Nilo Doxapatris, 114.
 Odilone, s., abate di Cluny, 9, 27, 28, 29, 30, 44, 48, 50, 51, 52, 56, 67, 68, 69, 73, 78, 83, 84, 94, 96, 97, 98, 105, 108, 109, 125, 135, 140, 141, 144, 149, 168, 171, 190.
 Odone, s., abate di Cluny, 7, 8, 17, 21, 22, 24, 26, 27, 40, 44, 45, 46, 48, 49, 50, 51, 55, 56, 60, 63, 65, 66, 73, 78, 79, 81, 93, 105, 107, 121, 124, 130, 139, 141, 142, 147, 148, 149, 154, 155, 156, 159, 160, 161, 162, 163, 164, 165, 167, 169, 172, 181, 183, 185, 186, 187, 188, 190, 193.
 Onorio II, 41.
 Orderico Vitale, 8, 9, 12, 38, 62, 108, 109, 112, 139, 146.
 Orosio, 39.
 Ottone I, 30, 57, 68, 69, 94, 96, 100.
 Ottone II, 97, 131.
 Ottone III, 97, 98, 131.
 Ottone di Frisinga, 12.
 Pacomio, 51.
 Paolino da Nola, s., 20.
 Paolo, s., ap., 123, 124, 128.
 Paolo Diacono, 25, 38.
 Pasquale II, 41.
 Petrarca F., 150.
 Pier Damiani, 28, 48, 53, 73, 78, 83, 84, 100, 108, 126, 131, 140, 171, 179, 181.
 Pietro, s., ap., 79, 80, 81, 123, 124, 128.
 Pietro, abate di S. Maiolo a Pavia, 84.
 Pietro Angelberto, 177, 178, 179.
 Pietro di Blois, 138.
 Pietro di Poitiers, 30, 74, 174, 182.
 Pietro il Venerabile, 6, 13, 30, 31, 33, 34, 35, 36, 37, 38, 41, 44, 45, 46, 47, 48, 49, 51, 53, 57, 58, 59, 67, 70, 71, 72, 75, 76, 84, 85, 86, 87, 88, 89, 90, 91, 92, 101, 102, 103, 104, 106, 109, 110, 111, 113, 116, 118, 119, 120, 126, 127, 128, 132, 133, 134, 136, 137, 138, 140, 141, 142, 144, 145, 147, 150, 151, 173, 174, 175, 176, 177, 178, 179, 180, 181, 190, 191, 192, 193, 194, 195.
 Pignot I. H., 9.
 Plinio il Vecchio, 181.
 Poncelet H., 22.
 Ponzio, abate di Cluny, 35, 41, 71, 74, 101, 134, 176, 182.
 Popone di Stavelot, 10.
 Prou M., 8.
 Rainaldo, 28, 78, 101, 149.
 Raingarda di Montboissier, 191.
 Raoul Glaber, 8, 9, 10, 12, 38, 57, 66, 68, 95, 100, 107, 108, 112, 124, 125, 135, 139, 146, 189.
 Riccardo di Poitiers, 7, 12, 25, 36, 37, 38, 45, 58, 76, 94, 98, 101, 102, 103, 104, 108, 109, 112, 114, 115, 120, 133, 136, 137, 189.
 Riccardo di St. Vanne, 9, 10.
 Rivo F. de, 12.
 Roberto I di Francia, 95.
 Roberto d'Arbrissel, 58.
 Roberto il Guiscardo, 112.
 Rodolfo di Borgogna, 124.
 Rollone, 112.
 Romualdo, s., 53, 73, 108, 171.
 Romualdo Salernitano, 115.
 Rousset P., 5.

- Ruggero II d'Altavilla, 33, 88, 89,
91, 103, 106, 112, 113, 114, 115,
116, 117, 119, 120, 127, 149, 164,
191, 194.
- Rupp H., 11.
- Sackur E., 9, 17, 22, 27, 57, 59, 78,
98, 126, 139.
- Saitta A., 91.
- Saladino, 138.
- Sallustio, 45.
- Salomone, 114.
- Sancio II di Castiglia, 109.
- Sancio, 178, 179.
- Schnack J., 8, 101.
- Schneider F., 57.
- Schramm P. E., 98.
- Schreiber G., 5, 8, 18, 52, 53, 59.
- Schultze A., 27.
- Sigeberto di Gembloux, 114, 115.
- Siro, 27, 52, 56, 57, 66, 68, 69, 78,
83, 95, 108, 125, 135, 140, 169,
170, 181, 190.
- Smith L. M., 10, 109.
- Spörl J., 5, 8, 112.
- Sulpicio Severo, 28.
- Tabacco G., 73.
- Tellenbach G., 11, 15, 99.
- Teoderico, 196.
- Teodosio I, 25.
- Teofano, 96, 98, 131.
- Tertulliano, 45.
- Tito, 29.
- Trellat E., 35.
- Turpione di Limoges, 21.
- Ugo, re d'Italia, 94, 96, 106, 124, 148,
166.
- Ugo I, s., abate di Cluny, 53, 65, 78,
100, 101, 109, 172.
- Ugo III, abate di Cluny, 101, 149,
181.
- Ugo Catula, 71, 142.
- Ugo di S. Vittore, 36.
- Umberto di Beaujeu, 192, 193, 194,
196.
- Urbano II, 74, 109, 134, 145, 146,
173.
- Valous G., de, 10, 109.
- Verey de d'Arbouze G., 6.
- Vespasiano, 29.
- Virgilio, 45.
- Vitale da Enna, s., 66.
- Vittore IV, 101.
- Vogelsang M., 5, 8.
- Waas A., 138.
- Werner E., 11, 59, 88.
- Wilmart A., 39, 44.
- White H., 41, 74.
- White Townsend L., 119.
- Witiza (= Benedetto d'Aniane), 51.
- Wollasch J., 15.
- Wolter H., 5, 8, 109.

INDICE

PREFAZIONE	Pag.	1
ABBREVIAZIONI		3
I. - PREMESSA		5
II. - Storia e storiografia		17
III. - La cultura		43
IV. - L'ideale di riforma		49
V. - Monaci, chierici e laici		55
VI. - La Societas Cluniacensis		77
VII. - Cluny, l'impero e i regni		93
VIII. - Cluny e l'Italia		121
IX. - Di fronte a Bisanzio e agli Arabi		129
X. - La pace e la Crociata		139
XI. - La Società		153
INDICE DEI NOMI		199
