Ordine, calcolo e "ragione" nell'Italia tardo medievale

3. Amministrare la Chiesa

a cura di
Francesco Borghero e Francesco Salvestrini

VIELLA

I libri di Viella

573

Ordine, calcolo e “ragione” nell’Italia tardo medievale

3. Amministrare la Chiesa

a cura di Francesco Borghero e Francesco Salvestrini

viella

Copyright © 2026 - Viella s.r.l.
Tutti i diritti riservati
Prima edizione: gennaio 2026
ISBN 979-12-5701-140-6 (carta)
ISBN 979-12-5701-141-3 (ebook)
DOI https://doi.org/10.52056/9791257011413

Pubblicazione in Open Access distribuita con licenza Creative Commons Attribuzione – Non commerciale – Non opere derivate 4.0 Internazionale

Questo volume è pubblicato nell'ambito del progetto "Redde rationem. Order, calculation and reason in the urban societies of late Medieval Italy" (P. I. Sergio Tognetti), finanziato dall'Unione Europea – Next Generation EU – Piano nazionale di ripresa e resilienza (PNRR) – Missione 4, Componente 2, Investimento 1.1, Fondo per il Programma Nazionale di Ricerca (PNR) e Progetti di Rilevante Interesse Nazionale (PRIN) – CUP: B53D23001700006.

viella
libreria editrice
via delle Alpi, 32
I-00198 ROMA
tel. 06 84 17 758
fax 06 85 35 39 60
www.viella.it

Indice

Francesco Borghero
Premessa 7

I. *Il papato avignonese*

Faustino De Gregorio
Il magistero pontificio in età avignonese:
primato spirituale o difesa temporale? 15

Armand Jamme
La rivoluzione delle scritture contabili
nella Tesoreria Apostolica: forme, tempi e ragioni
di un mutamento radicale in età avignonese 29

Enrico Fusaroli Casadei, Francesco Pirani
Disciplinamento e governo dello Stato della Chiesa
in età avignonese 57

II. *I vescovadi*

Fabrizio Pagnoni
I vicari vescovili nel XIV secolo: un questionario su profili,
circolazione e inquadramento 85

Jacopo Paganelli
I beni delle Chiese vescovili toscane alla fine del medioevo.
Alcune riflessioni a partire dal primo Catasto fiorentino 107

Lorenzo Tanzini
Ordo iuris. La documentazione giudiziaria e il governo
dei comportamenti nelle diocesi toscane del Trecento 127

III. *Il monachesimo*

Pierluigi Licciardello
Scrittura normativa e ordini monastici nel Trecento (Camaldolesi, Vallombrosani, Olivetani) 143

Francesco Borghero
La gestione amministrativa ed economica degli ordini monastici di Camaldoli, Vallombrosa e Monte Oliveto nel secolo della grande crisi 165

Sofia Orsino
Manoscritti e biblioteche nell’osservanza benedettina. Sviluppo delle raccolte librarie e conservazione dei codici alla Badia Fiorentina e a Vallombrosa 197

IV. *Gli ordini mendicanti*

Luca Ughetti
La razionalizzazione nel pensiero economico. Note sulla testualità degli ordini mendicanti (XIII-XV secolo) 221

Eleonora Lombardo
«Redde rationem villicationis tuæ». “Fare i conti” con Dio e con gli uomini in alcuni sermoni francescani e domenicani del Trecento 237

Antonella Fabbri
L’Ordine degli Eremiti di sant’Agostino dall’osservanza alle osservanze: istituzioni eremitane e disciplina regolare nel Trecento 259

Francesco Salvestrini
Conclusioni 279

Indice dei nomi di persona 295
Indice dei nomi di luogo 303

Francesco Borghero

Premessa

Il presente volume raccoglie gli atti del convegno *Amministrare la Chiesa per moralizzare la società. Organizzazione religiosa, istituzionale e patrimoniale del clero e dei regolari alla fine del Medioevo* (Firenze, 3-4 dicembre 2024), promosso dall'unità di ricerca fiorentina del PRIN 2022 *"Redde rationem". Order, Calculation and Reason in the Urban Societies of Late Medieval Italy*. Dopo il primo tomo, dedicato ai rapporti tra economia, giustizia e formazione professionale,[1] e dopo il secondo, incentrato su archivi, scritture e sistemi contabili,[2] questa terza tappa della ricerca volge lo sguardo al mondo ecclesiastico e religioso, indagando le forme di "razionalizzazione" che, fra XIV e XV secolo, ne plasmarono strutture, pratiche e linguaggi.

Il progetto *"Redde rationem"* indaga la nozione di "ragione" come principio ordinatore della società tardomedievale, articolando il concetto lungo tre direttrici complementari: la ragione contabile, che si manifesta nella tenuta dei registri e nell'organizzazione delle scritture di governo; la ragione giuridica, intesa come *ordo* di norme e procedure capaci di regolare istituzioni e saperi professionali; la ragione morale e pastorale, volta a disciplinare i comportamenti individuali e collettivi. In questa cornice si

1. *Ordine, calcolo e "ragione" nell'Italia tardo medievale*, vol. 1, *Economia, giustizia e formazione*, a cura di E. Maccioni e S. Tognetti, Roma, Viella, 2025.

2. *Ordine, calcolo e "ragione" nell'Italia tardo medievale*, vol. 2, *Archivi, scritture e sistemi contabili*, a cura di F. Franceschi e M. Ginatempo, Roma, Viella, 2026.

collocano i saggi qui presentati, i quali mostrano come il Trecento, lungi dall'essere un'epoca di semplice decadenza secondo l'ormai esangue paradigma della "crisi", vada piuttosto letto come una fase di cambiamenti e sperimentazioni.

Gli interventi raccolti nelle pagine che seguono si fondano su una pluralità di fonti – normative, contabili, omiletiche, letterarie e via discorrendo – e su approcci che intrecciano la storia politico-istituzionale, socio-economica e culturale, a conferma della vocazione intrinsecamente interdisciplinare del progetto. La nozione di "regola", nelle sue molteplici accezioni (di vita, di governo, di gestione patrimoniale e documentaria), costituisce un nodo semantico centrale, mentre l'idea di "ragione", affermatasi già nel XII secolo e condensata nell'espressione *rationabiliter vivere*, trova nel tardo Medioevo nuove e inedite declinazioni.

La prima sezione del volume è dedicata alla fase avignonese del papato, tradizionalmente interpretata come un'età di corruzione e subordinazione dei vertici della Chiesa d'Occidente alla monarchia francese, ma oggi riletta come un periodo di riforma e di consolidamento legislativo, fiscale e istituzionale, durante il quale la tensione fra primato spirituale e potere temporale – dai rapporti con i regni agli esiti dello Scisma d'Occidente (1378-1417) – rimase un tratto costante. I tre studi qui presentati, pur da prospettive diverse, delineano un quadro articolato dei processi che segnarono la curia pontificia fra Tre e Quattrocento. Faustino De Gregorio ripercorre l'evoluzione del magistero pontificio, dalle radici ierocratiche della "riforma gregoriana" alla cosiddetta "cattività avignonese". L'analisi mostra come il trasferimento della Sede Apostolica presso il Contado Venassino, lungi dal costituire il segno di un mero declino, rappresentò un momento di ridefinizione dottrinale e canonistica del primato spirituale, in continuo confronto con le esigenze di difesa temporale. Le collezioni normative, da Bonifacio VIII (1294-1303) a Giovanni XXII (1316-1334), testimoniano la vitalità di un'elaborazione giuridica capace di rispondere alle sfide politiche e alle pressioni delle monarchie europee. Da una diversa prospettiva, Armand Jamme ricostruisce la trasformazione delle scritture contabili della Camera Apostolica, sottolineando come la cosiddetta "rivoluzione contabile" in età avignonese non sia stata un semplice segno di "razionalizzazione" in senso moderno, ma il risultato di un'evoluzione che portò dal semplice "fare i conti" a una vera "contabilità": due realtà distinte, da comprendere nel loro specifico contesto. L'allontanamento delle compagnie finanziarie e commerciali toscane dalla gestione delle finanze

papali e la successiva riorganizzazione camerale promossa da Giovanni XXII diedero vita a un sistema di bilanci più controllato e sistematico, che segnò l'autonomizzazione dell'apparato finanziario pontificio rispetto al mondo bancario, rafforzando le basi economiche della monarchia papale. Infine, Enrico Fusaroli Casadei e Francesco Pirani propongono di leggere l'esperienza avignonese attraverso la categoria del "disciplinamento", inteso come integrazione di strumenti spirituali e temporali volti a garantire obbedienza e fedeltà nelle terre del Patrimonio di San Pietro. Dai grandi processi per eresia di Giovanni XXII alla svolta "pragmatica" di Benedetto XII (1334-1342) e Clemente VI (1342-1352), fino alla sistemazione normativa e politica operata dal cardinale Gil de Albornoz (1310-1367) con le *Constitutiones Ægidianæ*, gli autori evidenziano la costruzione di un repertorio flessibile di strumenti di governo, nel quale le pratiche processuali di scomunica – sviluppatesi dal XII al XV secolo come strumenti politici e spesso concluse con atti di indulgenza – rivelano la complessità di un papato in costante equilibrio tra l'universale autorità spirituale e il locale potere secolare.

La seconda parte prende in esame il ruolo dei vescovi e delle diocesi nel tardo Medioevo, che la storiografia più recente – e i saggi qui presentati – descrivono come luoghi di esperienza legale, amministrativa e scrittoria. Le ricerche evidenziano come, nel corso del "lungo" Trecento, la vita delle chiese locali sia stata attraversata da dinamiche e processi di adattamento che ne rafforzarono l'intensità del governo. In particolare, Fabrizio Pagnoni analizza la figura del vicario generale, mettendo in luce la varietà di ruoli e funzioni che essa assunse nel XIV secolo. Lungi dall'essere semplici supplenti, i vicari emergevano come *alter ego* dei presuli, con competenze che riflettevano tanto le esigenze locali quanto l'influsso dei percorsi di formazione universitaria e dei circuiti signorili. Lo studio restituisce un'immagine vivace delle curie episcopali come luoghi di circolazione professionale, ma anche di forte variabilità e pragmatismo. Sul versante patrimoniale, Jacopo Paganelli impiega il primo catasto fiorentino (1427-1430) per misurare la consistenza delle mense vescovili toscane. Il confronto fra sedi maggiori e minori rivela squilibri significativi, che si traducevano nella diversa capacità dei presuli di mantenere un seguito numeroso e qualificato. Le recate catastali costrinsero inoltre gli ordinari a ridefinire i confini delle loro *familiæ* e a distinguere tra i collaboratori effettivamente a carico e il personale che si sostentava con altri benefici, producendo effetti di maggiore inquadramento degli organigrammi curiali. L'analisi mostra anche come alcune

delle grandi pievi urbane, quali Prato e Pescia, potessero competere con le diocesi minori, prefigurando dinamiche di promozione istituzionale. Infine, Lorenzo Tanzini si concentra sulla documentazione giudiziaria, interpretata come strumento di disciplinamento e di costruzione dell'ordine sociale. Visite pastorali e registri processuali riflettono il tentativo delle curie di controllare i comportamenti del clero e dei laici, specie in materia di morale sessuale, credito e usura. Tuttavia, questa giustizia vescovile si rivelò fragile e sovente inefficace, esposta alla concorrenza crescente dei tribunali secolari e destinata, nel lungo periodo, a spostare il baricentro verso il foro della coscienza e la predicazione.

La terza sezione è incentrata sul monachesimo benedettino e sui movimenti di riforma osservante, rispetto ai quali la storiografia più recente ha ridimensionato le tradizionali narrazioni di decadimento, a vantaggio della vitalità dei processi di riassetto normativo, economico e culturale che interessarono gli ordini contemplativi nel XIV secolo: spinte che condussero a nuove forme di vita comunitaria e di gestione patrimoniale e finanziaria. I contributi consentono di cogliere, da angolature complementari, le diverse modalità attraverso le quali congregazioni sorte in area toscana – Camaldolesi, Vallombrosani e Olivetani – affrontarono le difficoltà del secolo, rinnovando i propri strumenti di governo e bilanciando la fedeltà alla tradizione con una capacità di riforma che pur sempre si configurò come ideale ritorno alle origini. Pierluigi Licciardello prende in esame la produzione normativa dei tre ordini, mostrando come consuetudini e costituzioni abbiano rappresentato fondamentali strumenti di identità e di regolamentazione interna. In ambito camaldolese, la raccolta del *Liber quintus de moribus* (1328) testimonia il tentativo di portare a compimento le statuizioni della congregazione e di affrontare anche questioni politiche e patrimoniali; i Vallombrosani, con la compilazione del 1323 e le successive revisioni, riaffermarono la continuità liturgica e disciplinare; gli Olivetani, sin dalla fondazione, elaborarono una legislazione originale, improntata al rigore ascetico e caratterizzata da una forte coesione istituzionale. Parallelamente, sul piano della gestione economica, Francesco Borghero evidenzia che le difficoltà del Trecento non si tradussero in un collasso, ma piuttosto in un'occasione di riordino delle pratiche amministrative. Attraverso l'uso della scrittura e di strumenti archivistico-documentari (cartulari, inventari, libri contabili, sistemi di tassazione) gli ordini seppero riorganizzare i patrimoni e rafforzare le strutture centrali di governo. Le differenze tra i modelli – più accentrato a Camaldoli, più decentrato a Vallombrosa, co-

munitario a Monte Oliveto – rivelano la varietà delle strategie adottate, tutte accomunate dalla ricerca di un equilibrio fra esigenze spirituali e necessità materiali. Infine, Sofia Orsino affronta il tema delle biblioteche e della cultura scritta, comparando Vallombrosa con la Badia Fiorentina. Se nel primo caso la raccolta libraria crebbe in modo discontinuo e diffuso, senza inventari sistematici e con una forte mobilità dei codici tra le case dell'Ordine, l'adesione della Badia alla riforma di Santa Giustina nel corso del Quattrocento portò all'allestimento di una biblioteca strutturata, con inventari, note di possesso uniformi e sistemi di catalogazione. Ne emergono due modelli diversi ma entrambi funzionali alle rispettive forme di osservanza, a conferma del legame fra rinnovamento della disciplina e organizzazione del patrimonio librario.

La quarta parte si focalizza, in ultimo, sugli ordini mendicanti, che la storiografia più recente riconosce come protagonisti di un processo di "razionalizzazione" non solo amministrativa e contabile, ma anche culturale e pastorale. Nel XIV secolo essi elaborarono – attraverso categorie, linguaggi e forme di disciplina interna – strumenti capaci di tradurre l'ideale di *rationabiliter vivere* in schemi che modulavano la vita etica e spirituale dei fedeli, fino a incidere sul coevo pensiero politico ed economico. Luca Ughetti guarda al tema da quest'ultima angolatura, dando conto di come i testi mendicanti abbiano elaborato innovative categorie concettuali. Dal riconoscimento del legittimo profitto del mercante all'assimilazione di concetti aristotelici come quello di "valore", fino alla costruzione di nuove casistiche per descrivere le emergenti attività economiche, i frati offrirono criteri razionali per interpretare le dinamiche economiche del loro tempo. La predicazione osservante del Quattrocento, con figure quali Bernardino da Siena (1380-1444) e Giacomo della Marca (1393-1476), trasformò questi strumenti in dispositivi retorici e normativi capaci di incidere sulle coscienze e sulle pratiche sociali. Eleonora Lombardo prosegue l'indagine sulla dimensione omiletica, analizzando la parabola lucana dell'amministratore infedele (Lc 16) e il tema del *computus animæ* nei sermoni francescani e domenicani. Nei testi trecenteschi l'obbligo di rendere conto (*reddere rationem*) investì non solo le azioni, ma anche i beni spirituali, il tempo e persino le parole, con la condanna del *verbum otiosum*. Il linguaggio contabile divenne così un vero e proprio dispositivo regolativo della vita morale e pastorale, capace di disciplinare la coscienza individuale e di rafforzare la responsabilità dei predicatori. Un diverso profilo emerge dall'approfondimento di Antonella Fabbri sugli Agostiniani, Ordine nato

nel XIII secolo da un atto di unificazione papale (1244-1256) e dunque privo di un fondatore carismatico. Qui l'osservanza si configurò fin dall'inizio come costruzione progressiva, continuamente negoziata fra istanze centrali e realtà locali. Le Costituzioni di Ratisbona (1290) e le successive *Ordinationes pro reparatione Ordinis* (1326) testimoniano il tentativo di garantire l'uniformità, mentre la gestione patrimoniale e la crescente attenzione alla rendicontazione scritta mostrano l'adattamento dell'ideale pauperistico alle concrete esigenze della vita conventuale. La capacità di integrare spinte diverse – dagli spirituali vicini ad Angelo Clareno (1255-1337) alle comunità toscane di Lecceto – senza fratture irreparabili, ma anche la scelta di proporre modelli condivisibili come Nicola da Tolentino (1245-1305), rivelano un'idea di osservanza flessibile, capace di includere una pluralità di esperienze sotto l'autorità centrale dell'Ordine.

Chiude il volume un capitolo di conclusioni redatto da Francesco Salvestrini, che offre una riflessione unitaria sui risultati complessivi della ricerca. La sua analisi, concepita non come ulteriore riepilogo, ma come sintesi interpretativa e riflessione comparativa, ripercorre l'insieme delle indagini e ne valuta la portata nel più ampio quadro storiografico, mettendo in luce la coerenza con gli obiettivi del progetto *"Redde rationem"*. In questa prospettiva, la conclusione colloca i diversi percorsi – dal papato avignonese alle chiese locali, dal monachesimo agli ordini mendicanti – entro un orizzonte comune di ridefinizione delle prassi ecclesiali e religiose, suggerendo al tempo stesso spunti di confronto con le trasformazioni che avrebbero investito la Chiesa nella prima età moderna.

I

Il papato avignonese

Faustino De Gregorio

Il magistero pontificio in età avignonese: primato spirituale o difesa temporale?

1. *Questioni generali*

Per l'argomento in discussione prendo spunto da una recente riflessione condotta in occasione di un lavoro monografico svolto in funzione del mio corso di Storia del diritto canonico che tengo ormai da oltre un quarto di secolo (sulla scia degli insegnamenti dell'impareggiabile Prof. Piero Bellini, emerito di Storia del diritto canonico della Facoltà di Giurisprudenza presso l'Università degli Studi di Roma "La Sapienza", nonché Accademico dei Lincei, che ho avuto il privilegio di avere come Maestro di cultura e di vita). La riflessione è la seguente: come è facilmente intuibile, la canonistica del Trecento e, in particolare, quella avignonese è, tra i temi oggetto di discussione storiografica, uno fra i più articolati e indubbiamente complessi. Pertanto, scusandomi in anticipo, in questa sede procederò per linee generali, e su alcune specifiche questioni opererò delle forzature concettuali se non delle vere e proprie semplificazioni, consapevole dei rischi ai quali mi espongo avendo a che fare con un argomento come questo. Rinvio ad ogni modo, per il resto, al vasto apparato di studi che la dottrina di riferimento, ma non solo, ha dedicato al tema. Spero, così, di porre riparo alle imperdonabili ma inevitabili lacune espositive.[1]

Con questi limiti ed avvertenze, dico subito che a voler essere precisi, per dare valore a quella che è stata nella realtà la canonistica operante al tempo del trasferimento della sede pontificia da Roma ad Avignone, città

1. F. De Gregorio, *Nascita e costituzione della Respublica Christiana. Saggio sulla evoluzione storico-ideologica del primitivo Movimento Cristiano sino al tempo presente*, con l'aggiunta di un paragrafo scritto da P. Bellini, Soveria Mannelli, Rubbettino, 2021.

dislocata nel meridione della Francia, penso ci siano pochi dubbi nel dover volgere lo sguardo indietro di qualche tempo e, precisamente, all'epoca in cui salì al soglio pontificio Ildebrando di Sovana prendendo il nome di Gregorio VII, il quale contribuì massimamente a quella che è stata tramandata alla storia come "Riforma gregoriana" o più semplicemente riforma ecclesiastica dell'XI secolo. Questo fenomeno, infatti, poggiava le basi, tra le altre cose, sulla teoria delle due spade, ossia quella temporale e spirituale, strumenti che la Chiesa di Roma impiegava per imporre il dominio del Dio dei cristiani; una dottrina elaborata, come è noto, da papa Gelasio I in occasione di una disputa con l'imperatore Anastasio nel 496. Papa Gregorio teorizzava la superiorità papale su quella imperiale proprio per decretazione divina; quand'anche, c'è da specificare, al tempo di Ildebrando i rapporti tra Papato e Impero, almeno inizialmente, non fossero particolarmente turbolenti come poi in seguito si vennero manifestando.[2]

A dire il vero, la bolla *Nomine Domini* del 13 aprile 1059 accentuò quel processo di riforma della Chiesa già avviato da papa Niccolò II, succeduto all'improvvisa morte di Stefano IX, in occasione del Concilio Lateranense di quell'anno, durante il quale venne specificato, nelle distinte sessioni e tra le tante discussioni trattate, che l'elezione pontificia fosse appannaggio del collegio cardinalizio, ponendo così fine alle pratiche della simonia, riferite al traffico delle dignità ecclesiastiche, al nicolaismo e al concubinato del clero.[3]

Evidentemente, in quel tempo, le ingerenze laiche nell'ambiente del clero erano consistenti e il ricordato Stefano IX, scomparso nel 1058, aveva aperto la strada ad un'inversione di tendenza che lasciasse fuori l'imperatore da ogni decisione riguardante la Chiesa e il suo apparato. Tuttavia, come ricordato, la morte lo colse prima di portare a termine il suo disegno; e la sua opera fu ripresa con vigore da Ildebrando, il quale incontrò sul suo cammino pastorale, e non solo, l'ostilità del regnante Enrico IV di Franconia.[4]

La storia è nota, e non sto qui a ripercorrerla nel dettaglio. Mi limiterò a sottolineare la scomunica lanciata da papa Gregorio VII contro l'imperatore, costringendo quest'ultimo all'umiliazione di Canossa il 28 gennaio del 1077 e aprendo di fatto le ostilità tra i due supremi potentati; una pre-

2. P. Bellini, *Metamorfosi del «Cattolicesimo reale». Sulla dinamica ideologica del movimento cristiano principale*, Soveria Mannelli, Rubbettino, 2010, in particolare p. 113, nota 5.

3. F. De Gregorio, *Lo studio del diritto canonico. Dalla ordinazione culturale alla codificazione autoritativa*, vol. I, Torino, Giappichelli, 2018, pp. 67-80.

4. G. Miccoli, *Chiesa gregoriana. Ricerche sulla Riforma del secolo XI*, Firenze, La Nuova Italia, 1966, pp. 137-231.

messa che avrebbe dato origine alla cosiddetta "Lotta per le investiture", conclusasi nel 1122 con il Concordato di Worms sottoscritto da Callisto II ed Enrico V.[5] Non sto qui a ricordare neppure il testo del *Dictatus Papæ*, con il quale si intendeva porre fine alle ingerenze laiche nelle nomine dei vescovi e negli altri affari della Chiesa, quasi a conferma di quella *plenitudo potestatis* che già da tempo lo stesso pontefice rivendicava agli occhi dell'imperatore, e che troveremo riproposta con ancor più forza da Bonifacio VIII nella disputa con Filippo IV il Bello re di Francia.[6]

La verità è che con Gregorio VII si erano aperte le porte di quello che sarà, poi, il sistema ierocratico, basato proprio sulle teorie proposte da Gelasio e dallo stesso Ildebrando, tese ad affermare la superiorità del potere spirituale della Chiesa su quello temporale dell'Impero, seppur proposte ed articolate in contesti storico-culturali ben diversi.[7]

Su questi temi, l'autorevole voce del monaco Bernardo di Chiaravalle si farà sentire qualche tempo dopo, confermando ancor di più l'idea che la Chiesa, per il tramite del potere conferitole direttamente da Dio, ha non solo il dominio della sfera religiosa, ma anche l'esercizio temporale, in quanto quest'ultimo – ribadisce – è esercitato dall'imperatore in modo indiretto e sotto il controllo della Chiesa stessa: «Domine, ecce duo gladii hic», secondo il consolidato principio prospettato, come abbiamo ricordato, proprio da Gelasio I.[8]

Comunque sia, anche papa Gregorio IX, promotore del cosiddetto *Liber Extra* o *Decretalium Gregorii IX compilatio*, redatto con l'aiuto del padre domenicano Raimondo di Peñafort, si affretterà a ribadire con ferma autorevolezza che l'autorità pontificia non è sottoposta ad alcun potentato

5. *Il papa ed il sovrano. Gregorio VII ed Enrico IV nella lotta per le investiture*, a cura di G. Maria Cantarella e D. Tuniz, Novara, Europìa, 1985, in particolare pp. 36 e sgg.; N. D'Acunto, *La lotta per le investiture. Una rivoluzione medievale (998-1122)*, Roma, Carocci, 2020.

6. Cfr. per tutti G. Briguglia, *La questione del potere. Teologi e teoria politica nella disputa tra Bonifacio VIII e Filippo il Bello*, Milano, FrancoAngeli, 2009. Sul tema della *plenitudo potestatis* si rinvia a K. Pennington, *Pope and Bishops. The Papal Monarchy in the Twelfth and Thirteenth Centuries*, Philadelphia, University of Pennsylvania Press, 1984; F. De Gregorio, *Note minime sulla "plenitudo potestatis" nella tradizione canonistica e civilistica, con particolare riferimento all'istituto della "dispensa"*, in «Rivista Internazionale di Filosofia del Diritto», 83/1 (2006), pp. 87-103.

7. S. Vacca, *«Prima sedes a nemine iudicatur». Genesi e sviluppo storico dell'assioma fino al Decreto di Graziano*, Roma, Pontificio Istituto Biblico, 1993.

8. R. Guénon, *San Bernardo*, trad. it. Milano, Luni Editrice, 2006.

terreno; e quando l'imperatore Federico II osò sfidarlo, egli lo colpì con la scomunica, sciogliendo i suoi sudditi dal giuramento di fedeltà.[9]

2. *Il sistema teocratico e la frattura dei rapporti tra papato e potere secolare*

Ma l'artefice per eccellenza del sistema teocratico è stato, senza ombra di smentita, Bonifacio VIII il quale, con la pubblicazione della bolla *Unam Sanctam Ecclesiam* del 18 novembre 1302, entrò in fortissimo conflitto con il re capetingio di Francia, sostenendo che quest'ultimo, in quanto uomo, dovesse considerarsi sottomesso all'autorità pontificia.[10] Tale proclama costituì un vero e proprio esercizio di forza, con il regnante francese che, alla morte di Bonifacio VIII, vorrà intervenire nelle elezioni dei futuri vescovi di Roma, aprendo la strada a quella che la storia ricorderà come "cattività avignonese", intendendo con tale definizione il trasferimento della sede papale ad Avignone. E si conteranno ben sei vicari di Cristo nel periodo compreso tra il 1309 e il 1377 prima che Gregorio XI, giusto un anno prima di morire, riuscisse momentaneamente a restituire alla città di Roma il suo ruolo di sede papale.

Certo, c'erano da superare le tesi proposte e operanti nella *pars Occidentis* che ribadivano la superiorità della giurisdizione laica e imperiale su quella ecclesiastica, contraddicendo palesemente quanto riportato in uno scritto il quale, all'epoca, conobbe un inimmaginabile peso teologico e giuridico tra i dotti civilisti e i sapienti canonisti, ossia le cosiddette decretali *Pseudo Isidoriane*, un falso medievale che per molto tempo fu ritenuto autentico, soprattutto dalla Chiesa.[11] In tali testi era ribadito a chiare lettere che la superiorità del vescovo di Roma non era affatto in discussione,

9. E. Kantorowicz, *Federico II Imperatore*, trad. it. Milano, Garzanti, 1976, in particolare pp. 61 e sgg.

10. J. Rivière, *Le problème de l'Église et de l'État au temps de Philippe le Bel. Étude de théologie positive*, Leuven-Paris, Bureaux du Spicilegium Sacrum Lovaniense-Champion, 1926; P. Dubois, *La Supplication du peuple de France au roi contre Boniface VIII*, in P. Dupuy, *Histoire du différend d'entre le Pape Boniface VIII et Philippe le Bel*, Paris, Hachette, 2012 ([1]1655), pp. 214-219.

11. Come è noto, la dimostrazione circa la falsità dell'opera si deve, nel Quattrocento, agli umanisti Lorenzo Valla e Niccolò Cusano. Per una sintesi delle questioni intorno alle falsificazioni ed agli autori citati nel testo si rinvia a D. Maffei, *Gli inizi dell'umanesimo giuridico*, Milano, Giuffrè, 1972, ristampa inalterata dell'ed. originale del 1956.

non solo sulle gerarchie ecclesiastiche, ma anche nel "mondo laico", come aveva ribadito anche il noto falsificatore che va sotto il nome di Benedetto Levita (IX secolo), specificandolo in alcuni dei 1.721 capitoli dei quali è composta la sua opera.[12]

Dicevamo in precedenza di Bonifacio VIII, giunto al soglio pontificio dopo la morte di papa Niccolò IV e il breve pontificato del celebre eremita Pietro da Morrone, che aveva assunto il nome di Celestino V e aveva poi abbandonato l'*anulus piscatoris*. Nel campo del diritto papa Caetani, con la bolla *Sacrosanctæ Romanæ Ecclesiæ* del 3 marzo 1298, ufficializzò la sua raccolta di decretali o, come sostenuto da alcuni autori, raccolta di leggi pontificie che va sotto il nome di *Liber Sextus*,[13] affidata ad un'apposita commissione di esperti per ovviare alle macroscopiche confusioni interpretative operanti nel sistema giuridico corrente.[14] La raccolta, strutturata secondo il consolidato e tradizionale schema messo in atto da Bernardo Balbi da Pavia (XII sec. ex.-1213), che rimandava, dunque, al tempo delle *Quinque Compilationes Antiquæ*, era in più parti impreziosita dalla presenza di ben ottantotto *Regulæ iuris* riportate in fondo all'opera, quasi a costituirne un'appendice. Di quest'ultima più fonti suggeriscono che fosse autore materiale uno dei principali legisti dell'epoca, il bolognese Dino Rossoni del Mugello (ca. 1253-1303).[15]

3. *Il trasferimento della sede pontificia da Roma ad Avignone*

A papa Bonifacio VIII succedette, il 27 ottobre 1303, per un tempo brevissimo, il cardinale domenicano Niccolò Boccassini (citato anche

12. A. Marchetto, *Episcopato e primato pontificio nelle decretali pseudo isidoriane. Ricerca storico-giuridica*, Roma, Pontificia Università Lateranense, 1971. Cfr. altresì, in generale, P. Erdö, *Storia delle fonti del Diritto Canonico*, Venezia, Marcianum Press, 2008, pp. 78-83.

13. G. Fransen, *Les decretales et les collections de decretales*, Turnhout, Brepols, 1972, in particolare pp. 26 e sgg.

14. I tre autori, per espressa volontà del pontefice, furono i francesi Bérenger de Frédol il Vecchio e Guillaume de Mandagout, oltre all'italiano Riccardo Petroni da Siena. Cfr. *Studi di storia del diritto medioevale e moderno*, a cura di F. Liotta, Bologna, Monduzzi, 1999.

15. Sul pontificato di Bonifacio VIII si rinvia al volume miscellaneo *Bonifacio VIII. Ideologia e azione politica*, Roma, Istituto Storico Italiano per il Medio Evo, 2006. Per la figura di Rossoni del Mugello, cfr. A. Padovani, *Dino Rossoni del Mugello*, in *Dizionario biografico dei giuristi italiani (XII-XX secolo)*, 2 voll., dir. I. Birocchi, E. Cortese, A. Mattone e M.N. Miletti, Bologna, il Mulino, 2013, vol. I, pp. 769-771.

come Boccassio) con il nome di Benedetto XI, ricordato principalmente per il fatto che cercò di ricucire i difficili rapporti fra la Chiesa e il Regno di Francia. Infatti, all'inizio del suo magistero, egli si premurò di revocare la scomunica che aveva colpito il sovrano. Dopo la sua scomparsa l'attività diplomatica fu ripresa dal successore, l'arcivescovo di Bordeaux Bertrand de Got, il quale godeva dell'appoggio personale del re.[16] Una conferma, seppur velata, dei tentativi di riavvicinamento può essere rilevata dalla circostanza che il primo atto del pontefice, una volta eletto, fu il trasferimento della sede papale da Roma ad Avignone, in ottemperanza a quanto, forse, gli era stato consigliato o imposto dal sovrano.[17]

Per la Sede Apostolica iniziò un lungo periodo lontano da Roma che suscitò non poche critiche e prese di distanza, come quella di Francesco Petrarca.[18] Quanto Clemente V (1305-1314) si lasciasse condizionare dall'ingombrante figura di Filippo IV è dimostrato anche dal fatto che i nominativi dei futuri porporati cardinalizi fossero gli stessi suggeriti direttamente dal re, in larga misura provenienti dal clero francese.[19] In tal modo il principe riprese per molti aspetti una prassi già introdotta al tempo di Ottone I di Sassonia, il quale, sul finire del X secolo, oltrepassati i confini d'Italia per recarsi ospite del marchese d'Ivrea Berengario, impose il *Privilegium Othonis* (962), peraltro concordato con Ottaviano dei conti di Tuscolo, allora papa col nome di Giovanni XII, sulla base della *Constitutio Romana* emanata nell'824, e comunque in cambio di quei territori che gli imperatori carolingi avevano nel tempo affidato alla Chiesa.[20]

Ma c'è dell'altro: re Filippo, non pago delle molteplici ingerenze negli affari della Chiesa, pretese anche da papa Clemente che Guillaume de Nogaret e Guillaume de Plaisians fossero riabilitati agli occhi della Chiesa e inseriti nelle alte sfere della gerarchia ecclesiastica (così come Pietro e Giacomo

16. F. De Gregorio, *Lineamenti di Storia del diritto Medievale e Moderno*, Napoli, Edizioni Scientifiche Italiane, 2024, pp. 216 e sgg.

17. H. Aliquot, *Avignon au temps des papes*, Veurey-Voroize, Le Dauphiné, 2000.

18. T. Shahan, *Clement V, Pope*, in *The Catholic Encyclopedia*, 15 voll., a cura di C.G. Herberrmann, New York, Robert Appleton Company, 1907-1914, vol. IV, p. 20; M. Dollin du Fresnel, *Clément V (1264-1314). Le pape gascon et les Templiers*, Bordeaux, Éditions Sud Ouest, 2014.

19. S. Menache, *Clement V*, Cambridge, Cambridge University Press, 1998, pp. 112 e sgg.

20. E. Dupré Theseider, *Problemi del papato avignonese. Lezioni tenute nell'Università di Bologna durante l'anno accademico 1960-1961*, Bologna, Pàtron, 1961.

Colonna), dimenticando l'oltraggio che avevano perpetrato, unitamente a Sciarra Colonna, a danno della persona di Bonifacio VIII allorquando questi si era rifiutato di cedere alle pressioni degli emissari regi (1303).[21]

Si assisté, in questo periodo, ad una politica ecclesiastica molto attiva e audace, che dette vita a riforme, anche radicali, nel funzionamento stesso delle istituzioni ecclesiastiche, nel campo dell'insegnamento e nell'amministrazione degli uffici sacri, con leggi specifiche le quali, ad ogni modo, riflettevano, seppur indirettamente, la linea di pensiero dettata dal regnante francese, come dimostra la soppressione dell'Ordine dei Templari.[22]

Sul versante legislativo, Clemente V cercò di far sentire la sua voce seguendo la strada della codificazione già percorsa e sulla stessa scia dei predecessori, partendo dalle delibere normative espresse nelle sessioni del Concilio di Vienne del 1311-1312, replicando lo schema già attuato nelle *Decretali* di Gregorio IX ed inserendo, altresì, alcune decretali del *Liber Sextus* di Bonifacio VIII e di Urbano IV, unitamente ad altre che lui stesso aveva approntato, selezionandole con particolare cura dai registri delle cancellerie vescovili sparse un po' ovunque: l'opera prenderà il nome di *Clementis papæ V Constitutiones*, o anche semplicemente *Clementinæ*, quand'anche la sua promulgazione fosse da attribuire alla volontà del suo successore che, ad ogni buon conto, per prima cosa si premurò di eliminare ogni riferimento alla *Unam Sanctam* di Bonifacio VIII (ed alla *Clericis laicos*) per non urtare in alcun modo la sensibilità di Filippo IV.[23]

4. *Il papato tra i potentati di Francia e di Germania*

Il vescovo di Avignone Jacques-Arnaud Duèze, alla morte di Clemente V, gli successe con il nome di Giovanni XXII (1316-1334), lasciando che la sede papale restasse saldamente in terra di Francia.[24]

Durante il suo magistero egli prese posizione anche nella disputa, a volte dalle forme davvero drammatiche, che vedeva contrapposti, per l'a-

21. F. De Gregorio, *Storia e sistemi politici medievali e istituzioni ecclesiastiche*, Torino, Giappichelli, 2015, pp. 58 e sgg.

22. J. Condou, *Clément V (Bertrand de Got) pape Aquitain*, Nîmes, Lacour-Ollé, 2007.

23. De Gregorio, *Storia e sistemi politici*, pp. 61 e sgg.

24. Cfr. i saggi in *Giovanni XXII. Cultura e politica di un papa avignonese*, Atti del LVI Convegno storico internazionale (Todi, 13-15 ottobre 2019), Spoleto, Fondazione Centro Italiano di Studi sull'Alto Medioevo, 2020.

scesa al trono imperiale, da una parte Ludovico il Bavaro (che, tra l'altro, venne scomunicato il 23 marzo 1324 con la bolla *Urget nos caritas*), e dall'altra Federico I duca d'Austria. Il papa, dal canto suo, sposò la causa di Roberto d'Angiò, affinché fosse nominato vicario imperiale in terra d'Italia, basandosi sul presupposto che la Chiesa ne avrebbe tratto beneficio.[25] Papa Giovanni è ricordato anche per la polemica contro l'Ordine dei Minori, in rapporto alla quale nel 1323 emanò una bolla con cui dichiarava eretica l'asserzione dell'assoluta povertà di Cristo.[26]

Per ciò che attiene all'attività normativa, messe già in conto le *Clementinæ*, bisogna ricordare la raccolta di decretali che va sotto il nome di *Extravagantes Johannis XXII*, che sarà oggetto di studio da parte dei maggiori glossatori canonisti vissuti nel lasso di tempo compreso tra il 1317 e il 1325, e che verrà considerata, in quel periodo, l'ultima delle collezioni per la Chiesa.[27]

Come successore di Giovanni XXII, sempre in terra di Francia, verrà elevato al soglio pontificio Jacques Fournier, che prenderà il nome di Benedetto XII. Questi, proprio in ragione della permanenza della sede papale ad Avignone, ritenne opportuno, ad inizio del suo magistero, dare mandato affinché venisse qui edificato un vasto e prestigioso edificio, considerato che il governo della Chiesa doveva avere spazi sufficienti per assolvere degnamente ad ogni incombenza che la riguardava o della quale fosse sollecitata, ospitando senza costrizioni la moltitudine di persone impegnate quotidianamente secondo le distinte competenze.[28]

Sotto il pontificato di Benedetto XII (1334-1342) si assisté ad una azione di politica "conciliativa" verso i potentati germanici; politica fortemente ostacolata dal re di Francia, allarmato dal fatto che un'eventuale "pacificazione" potesse, tra le altre cose, favorire il trasferimento della sede papale a Roma, come si andava ormai chiedendo da più parti con insistenza.[29]

25. S. Baluzius, *Vitæ paparum avenionensium*, vol. II, a cura di G. Mollat, Paris, Letouzey & Ané, 1928; A.-M. Hayez, *Jean XXII et Avignon. Une cité épiscopale régie par un pape*, in *Jean XXII et le Midi*, numero monografico di «Cahiers de Fanjeaux», 45 (2012), pp. 131-158.

26. F. Treggiari, *Il lessico giuridico della povertà. Ideale minoritico e diritto nel primo secolo dopo Francesco*, in «Ius Ecclesiæ», 32/2 (2020), pp. 549-577.

27. S. Di Paolo, *Decretales Extravagantes Communes*, in *Diccionario General de Derecho Canónico*, 7 voll., dir. J. Otaduy, A. Viana e J. Sedano, Cizur Menor, Thomson Reuters Aranzadi, 2012, vol. II, pp. 923-926.

28. B. Guillemain, *La politique bénéficiale du pape Benoît XII. 1334-1342*, Paris, Champion, 1952.

29. Cfr. in generale D.P. Waley, *Lo stato papale nel XIII secolo*, in «Rivista Storica Italiana», 73 (1961), pp. 429-472.

Tra gli ostacoli che avrebbero dovuto impedire alla Chiesa di esporsi in favore di Ludovico il Bavaro, secondo quanto prospettato da Filippo VI, vi era anche la scomunica dell'imperatore germanico.[30] La ferma risposta a questa "intransigente" presa di posizione non si fece attendere e, con la costituzione *Licet iuris* dell'agosto 1338, Ludovico specificò che è solo Dio a conferire l'*auctoritas* direttamente all'imperatore, per cui questi non è sottoposto ad alcun intervento o giudizio "terreno" da parte del pontefice. Per dimostrare quanto fossero legittime le sue posizioni, con il supporto giuridico di un personaggio del calibro di Guglielmo di Ockham, il *Doctor Invincibilis* per eccellenza, ascoltato teologo e filosofo di primissima importanza, Ludovico non si fece scrupoli nello sciogliere il matrimonio di Margherita detta *Maultasch*, figlia coronata di Enrico di Carinzia e contessa del Tirolo, affinché potesse convolare a nozze con il proprio figlio nel 1342.[31]

Il 25 aprile di quello stesso anno, nel magnifico palazzo di Avignone che lui stesso aveva fatto costruire, il pontefice trovò la morte. Non poté, quindi, intervenire ulteriormente nei tormentati rapporti franco-germanici e in favore della Chiesa; alla quale lasciò, comunque, un'importante eredità in merito alla gestione delle proprietà ecclesiastiche, non lesinando risorse, anche molto ingenti, da destinare, fra l'altro, al restauro delle basiliche di San Giovanni in Laterano e di San Pietro in Roma, impiegando fondi che i suoi predecessori avevano tenuto chiusi e al riparo da possibili sperperi e temuti saccheggi.[32]

5. *La Chiesa "padrona" della città di Avignone*

Si deve alla figura del padre benedettino Pierre Roger, salito al soglio pontificio il 19 maggio 1342 con il nome di Clemente VI, se il palazzo papale di Avignone rientrò a pieno titolo tra i beni di proprietà pontificia, poiché fu proprio il papa, acquistando per circa 80.000 fiorini d'oro direttamente da Giovanna, contessa di Provenza e regina di Napoli, l'intera città di Avignone nel 1348, ad assicurarsi un cospicuo patrimonio

30. A. Coville, *Les premiers Valois et la guerre de Cent ans (1328-1422)*, Paris, Hachette, 1902.

31. *Guillelmi de Ockham Opera politica*, a cura di R.F. Bennett e H.S. Offler, 3 voll., Manchester, Ex typis Universitatis, 1956-1974.

32. F. Hayward, *Histoire des papes*, Paris, Payot, 1929, pp. 231 e sgg.

immobiliare *in loco*. Egli dette così un chiaro segnale circa la volontà del papa di continuare ad eleggere la città di Avignone quale indiscussa sede universale della cristianità.[33]

Una esatta ricostruzione storica riguardante l'"acquisto" della città sul Rodano non è ancora disponibile, in quanto si tratterebbe di stabilire se nell'atto di vendita rientrassero anche le molteplici proprietà facenti capo a singoli signori cittadini o latifondisti; oltre al fatto che andrebbero anche specificate eventuali singole donazioni effettuate nel tempo a favore della Chiesa. Pertanto, in linea generale, quand'anche l'atto di vendita e quello riferito alla donazione lasciassero intendere la circostanza che si fosse trattato di un acquisto "pieno", è più che legittimo avanzare sul punto qualche riserva.[34]

Non deve trarre in inganno la circostanza relativa alla nomina papale, nella città di Roma, del condottiero e riformatore Cola di Rienzo (Nicola di Lorenzo Gabrini), in qualità di notaio della Camera Apostolica nel 1344, atto che, nelle intenzioni del pontefice, mirava soprattutto a dirimere le controversie e i soprusi del baronato che mettevano in serio pericolo la stessa azione ed autorevolezza papali, rimandando al mittente anche le accuse dei senatori romani contro la nomina e l'operato di tale legato pontificio – anch'egli frattanto salito sullo scranno senatoriale per volontà del cardinale plenipotenziario Egidio de Albornoz – intento a convincere il popolo circa la correttezza dell'azione svolta dal pontefice, sebbene, in altra circostanza, lui stesso fosse stato raggiunto da scomunica papale per presunte posizioni anticlericali che in seguito, dopo un'accurata rivisitazione dottrinale associata ad una pubblica abiura, non gli preclusero l'onore di una piena e formale riabilitazione sotto il pontificato del successore di Clemente VI.[35]

33. D. Wood, *Clement VI. The Pontificate and Ideas of an Avignon Pope*, Cambridge, Cambridge University Press, 2010.

34. S. Balossino, *I podestà sulle sponde del Rodano. Arles e Avignone nei secoli XII e XIII*, Roma, Viella, 2015. Alcune riflessioni sul tema possono essere lette anche in M. Falque, *Le Procès du Rhône et les contestations sur la propriété d'Avignon (1302-1818)*, Paris, Champion, 1908; C. Faure, *Étude sur l'administration et l'histoire du Comtat-Venaissin du XIII^e^ au XV^e^ siècle (1229-1417)*, Paris, Champion, 1909. Cfr. da ultimo V. Theis, *Le gouvernement pontifical du Comtat Venaissin vers 1270-vers 1350*, Roma, École française de Rome, 2012.

35. R.G. Musto, *Apocalypse in Rome. Cola di Rienzo and the Politics of the New Age*, Berkeley, University of California Press, 2003.

6. *La mediazione della Chiesa tra Francia e Inghilterra nella Guerra dei Cento anni*

Étienne Aubert (1352-1362) fu, con il nome di Innocenzo VI, il successore di Clemente VI. Egli è ricordato soprattutto per aver tentato, con la sua intercessione, di porre termine al conflitto che vedeva contrapposte la Francia e l'Inghilterra in quella che è tramandata come Guerra dei Cento anni (1337-1453).[36] In realtà la sua opera diplomatica e il suo carisma non suscitarono presso le nazioni belligeranti gli esiti sperati, ma non si può negare che più di un tentativo in questa direzione fu messo in atto, grazie anche alla buona cultura giuridica del pontefice, il quale mise in campo, unitamente ad una dialettica persuasiva, una sostanziale riforma dell'apparato gerarchico della Chiesa, limitando sensibilmente il potere sino ad allora riconosciuto ed esercitato dai cardinali. Una critica posteriore gli è stata mossa a proposito dello sperpero di denaro per provvedere alla fortificazione dei palazzi papali, nonché in relazione al considerevole impiego di risorse finanziarie destinate alle milizie del cardinale Albornoz, già legato in Italia e vicario generale nei dominî della Chiesa.[37] Un dato che forse emerge più di altri tra quelli significativi del suo magistero è quello relativo alla posizione assunta in favore di Carlo IV di Lussemburgo re di Boemia,[38] durante gli anni in cui Roma era governata da Cola di Rienzo. Carlo, infatti, fu nominato e incoronato imperatore a Roma nel 1355 da un legato pontificio, con la

36. P. Gasnault, *Innocenzo VI*, in *Enciclopedia dei Papi*, 3 voll., Roma, Istituto della Enciclopedia Italiana, 2000, vol. II, pp. 537-542.

37. Cfr. in proposito E. Fusaroli Casadei e F. Pirani, *Disciplinamento e governo dello Stato della Chiesa in età avignonese*, nel presente volume.

38. Cfr. per tutti P. Bellini, *Sugli usitati paradigmi della canonistica osservante. Considerazioni dissenzienti d'un Canonista trasgressivo*, Milano, Giuffrè, 2016, pp. 118-119: «Di determinante rilevanza [quanto ai rapporti tra Papato e Impero] la *Bulla Aurea* degli anni di mezzo del Trecento con la quale l'Imperatore Carlo IV "laicizzava" – se può dirsi – la carica cesarea: rimettendo il potere di designare ufficialmente i titolari della Maestà Imperiale a un ristretto Collegio di Elettori indipendenti dalla Prima Sede. Restava bensì ferma la "incoronazione" per mano del Pontefice: però intesa come un semplice rituale [per quanto solenne] d'ordine onorifico […] S'era dato che il papato fosse venuto viepiù aprendosi – in questa restaurata sua eminenza e in questo restaurato suo temporalismo – al trascinante incanto della cultura umanistica, ormai approdata agli splendori del Rinascimento: la quale aveva trovato nella nostra Italia – e ancora vi trovava – un terreno segnatamente fertile».

speranza che assumesse il controllo della città in nome della Chiesa. Il principe, tuttavia, rientrò rapidamente in Germania.[39]

7. *L'illusione del trasferimento della sede papale da Avignone a Roma*

Contro ogni previsione la nomina di Urbano V (1362-1370), il benedettino Guillaume de Grimoard, già professore di diritto canonico allo studio di Montpellier, nonché teologo di comprovata fama, quale successore di Innocenzo VI, fece sì che, dopo tanti anni e ben quattro pontefici, seppur per breve tempo, la sede papale si trasferisse nel 1367 da Avignone a Roma, rompendo una consuetudine che sembrava ormai non avere fine; quand'anche, nella realtà dei fatti, questo rientro si rivelasse di breve durata, lasciando l'amaro in bocca a quanti credevano di aver finalmente rivisto Roma centro universale della cristianità.[40]

L'intento di Urbano V era quello di dare un forte messaggio di discontinuità con il passato, pur consapevole della costante minaccia per il papato che in Italia rappresentava la famiglia Visconti.[41] Le agitazioni cittadine promosse da tale dinastia, associate alla "fuga" di Carlo IV dopo l'incoronazione, indussero Urbano V ad abbandonare Roma e far ritorno ad Avignone, con grande soddisfazione della stragrande maggioranza del clero, soprattutto quello cardinalizio di estrazione francese, che vedeva così ripristinato il rapporto con la corona d'Oltralpe; sebbene la situazione fosse destinata a mutare nuovamente con la morte del pontefice nel dicembre del 1370.[42]

8. *La fine della "cattività avignonese" e il ritorno a Roma*

Con il pontificato di Pierre Roger de Beaufort, che alla nomina nel 1371 prese il nome di Gregorio XI, si prospettò la fine della "cattività avi-

39. F. Seibt, *Karl IV. Ein Kaiser in Europa, 1346 bis 1378*, München, Süddeutscher Verlag, 1978, in particolare pp. 201 e sgg.

40. Cfr. per tutti G. Mollat, *Les Papes d'Avignon (1305-1378)*, Paris, Letouzey & Ané, 1949.

41. J. Black, *Absolutism in Renaissance Milan. Plenitude of Power under the Visconti and the Sforza, 1329-1535*, Oxford, Oxford University Press, 2009.

42. A. Pélissier, *Innocent VI. Le Réformateur. Deuxième pape limousin (1352-1362)*, Tulle, Layotte, 1961.

gnonese" dopo un periodo di oltre sessant'anni.[43] Il nuovo papa cercò di recuperare il controllo pontificio dei territori ancora occupati dai signori di Milano tra Bologna e le regioni limitrofe, adoperandosi per dirimere le molteplici conflittualità che vedevano coinvolte le signorie cittadine, i comuni e i *domini* rurali, tutti portatori di rivendicazioni, soprattutto in materia di decime e di riscossioni tributarie.[44]

Che per il ritorno del papa a Roma sia stata determinante l'azione di Caterina da Siena è un dato non universalmente riconosciuto, mancando testimonianze inoppugnabili in tal senso. Tuttavia un suo ruolo, come quello dell'ascoltata e influente Brigida di Svezia, appaiono molto probabili.[45] Gregorio XI era uomo di buona cultura e abile diplomatico. Fin dalla sua nomina si accinse a riformare il collegio cardinalizio, onde conferire ad esso la precedente dignità e affidargli nuove funzioni pastorali e amministrative quali vicari generali del vertice ecclesiastico nei territori compresi entro il diretto dominio pontificio.[46] Questa efficace azione di governo non impedì al pontefice di ricorrere al consueto nepotismo. Inoltre la politica da lui perseguita evidenziò la debolezza del suo radicamento in Italia, allorché nel 1378, dopo il conflitto contro Firenze e i tumulti scoppiati in questa città, si rifugiò ad Anagni rinunciando al diretto controllo di Roma.[47]

Sta di fatto che dopo Gregorio XI, l'ultimo dei papi avignonesi, si aprì il grande Scisma d'Occidente, con la Chiesa divisa in due fazioni contrapposte e con il re di Francia che spingeva affinché la sede pontificia restasse ad Avignone.[48]

Per la Chiesa si aprì una nuova fase la quale fece perno su una politica "conciliarista" che affidò all'assemblea ecumenica dei prelati, e in primo luogo ai cardinali cui proprio Gregorio aveva dato nuovo rilievo, un ruolo da protagonisti.[49] Dopo le numerose e laceranti divisioni, sarà

43. De Gregorio, *Lo studio del diritto canonico*, pp. 67 e sgg.

44. F. Cognasso, *I Visconti. Storia di una famiglia*, Milano, Dall'Oglio, 1966.

45. A. Belloni, *Caterina da Siena ad Avignone. Il ritorno del papa a Roma tra venti di guerra, crociate e impulsi riformatori*, Venezia, Marcianum Press, 2021.

46. D.P. Waley, *Lo stato papale dal periodo feudale a Martino V*, in *Storia d'Italia*, dir. G. Galasso, vol. VII/2, *Comuni e signorie dell'Italia nordorientale e centrale: Lazio, Umbria e Marche, Lucca*, Torino, UTET, 1987, pp. 229-320: 279-303.

47. B. Guillemain, *Les papes d'Avignon. 1309-1376*, Paris, Éditions du Cerf, 1998. Cfr. anche De Gregorio, *Nascita e costituzione*, pp. 103 e sgg.

48. L. Silvani, *Storia degli antipapi*, Milano, De Vecchi, 1971.

49. M. Prignano, *Giovanni XXIII. L'antipapa che salvò la Chiesa*, Brescia, Morcelliana, 2019.

appunto un concilio, quello di Costanza del 1414-1418, a porre la parola fine allo scisma in favore del nuovo pontefice Martino V (al secolo Oddone Colonna, † 1431), col quale possiamo ritenere idealmente conclusa la stagione canonistica del secolo XIV.[50]

50. *Storia d'Italia*, dir. G. Galasso, vol. XIV, *Lo Stato pontificio da Martino V a Pio IX*, a cura di M. Caravale e A. Caracciolo, Torino, UTET, 1978.

Armand Jamme

La rivoluzione delle scritture contabili nella Tesoreria Apostolica: forme, tempi e ragioni di un mutamento radicale in età avignonese*

Come è noto, la Camera Apostolica era responsabile della gestione dei diritti e dei beni della Chiesa di Roma, nonché dell'attuazione delle decisioni finanziarie e fiscali prese dal papa e dai cardinali. Questo spiega l'osservazione di un cortigiano che aveva vissuto alla corte di Bonifacio VIII, il quale spiegava a un prelato della Guascogna al servizio di Clemente V che i compiti del camerario pontificio erano così vasti da non poter essere facilmente descritti.[1] Espressione raffinata… del resto ancora oggi si sa poco delle varie attività svolte dalla Camera Apostolica prima del Trecento avignonese!

Un primo passo in avanti appare costituito dall'influenza del modello gestionale attuato dall'abbazia di Cluny, spesso invocato per spiegare la scomparsa dell'*arcarius* e del *sacellarius*, rispettivamente responsabili delle entrate e delle spese, che furono gradualmente svuotati dei loro poteri durante l'XI e il XII secolo a favore di un *camerarius* legato alla persona del papa. Tale evoluzione presuppone una riforma della gestione dei beni e dei diritti della Chiesa, attribuibile a Urbano II, ma che purtroppo non risulta altrimenti documentata.[2] È opportuno sottolineare la specificità della posizione di questo camerario nell'organigramma dell'istituzione ecclesiastica. La storiografia tende spesso a porre sullo stesso piano il camerario, che si sarebbe

* Abbreviazioni: AAV = Città del Vaticano, Archivio Apostolico Vaticano, *Instr. Misc. = Instrumenta Miscellanea*, *Intr. et Ex. = Introitus et Exitus*, *Oblig. et Sol. = Obligationes et Solutiones*, *Reg. Aven. = Registra Avenionensia*.

1. A.P. Frutaz, *La famiglia pontificia in un documento del sec. XIV*, in *Palæographica, Diplomatica et Archivistica. Studi in onore di Giulio Battelli*, 2 voll., Roma, Edizioni di Storia e Letteratura, 1975, vol. II, pp. 277-323.

2. A. Paravicini Bagliani, *Il trono di Pietro. L'universalità del papato da Alessandro III a Bonifacio VIII*, Roma, La Nuova Italia Scientifica, 1996, pp. 71 e sgg.

occupato delle finanze, e il cancelliere, che si sarebbe invece occupato della produzione e della registrazione delle lettere. In realtà il cancelliere dipendeva dalla Chiesa romana, mentre il camerario dal papa (per cui spesso mutava con il nuovo pontefice). Il Sacro Collegio dei cardinali aveva a sua volta un proprio camerario per gestire la quota delle risorse ad esso pertinenti provenienti dalla tassazione ecclesiastica;[3] quota considerevolmente accresciuta da Niccolò IV con la costituzione *Celestis altitudo* del 1289.[4]

A causa del vero e proprio misticismo che si sviluppò attorno agli atti emanati da colui che decideva in nome di Dio, gli storici oggi si trovano di fronte a una conservazione discontinua della documentazione governativa relativa agli ultimi tre secoli del Medioevo. Il mio conteggio dei registri, volumi e quaderni, spesso frammentari, conservati nell'Archivio Apostolico Vaticano, solleva inevitabilmente vari interrogativi (tab. 1).[5]

Tab. 1. Registri medievali nell'Archivio Apostolico Vaticano

1198-1305	84 voll. (48 lett., 36 conti e quaderni della Camera Apostolica)
1305-1409	3.200 voll. (623 lett., 108 suppl., più di 2.500 unità della Camera Apostolica)
1410-1492	4.500 voll. (1.967 lett., 1.337 suppl., più di 500 voll. della Camera Apostolica)

Tralasciamo le differenze da un secolo all'altro, anche se fra Due e Trecento il numero di registri e frammenti di registri aumentò di trentadue volte, mentre fra Tre e Quattrocento il numero di volumi conservati non arrivò nemmeno a raddoppiare! Va notato, in rapporto al XIII e al XV secolo, come si riscontri una sovrarappresentazione dei registri epistolari rispetto alla documentazione gestionale prodotta dalla Camera Apostolica. L'evoluzione complessiva della documentazione nel Tre e nel Quattrocento suggerisce un aumento molto significativo delle fonti epistolari e una diminuzione quasi paradossale di quelle gestionali della Camera, che appaiono ridotte a meno di un quarto se compariamo la situazione dei due secoli.

3. A. Jamme, *Il papa, i suoi fratelli e le loro Camere. Appunti sull'organizzazione delle finanze del Capo della Chiesa nel Due-Trecento*, in «Mélanges de l'École française de Rome – Moyen Âge», di prossima pubblicazione.

4. D. Waley, *The Papal State in the Thirteenth Century*, London, Macmillan, 1961, pp. 223-224.

5. Conteggio fatto in occasione di un numero speciale della rivista «Annuaire de la Société des Amis du Palais des Papes» sugli archivi, cit. *infra* nota 8, al quale rinvio per i dettagli dei calcoli.

Questo differenziale documentario è in sé un dato importante, perché ha dato origine a rappresentazioni contrastanti del governo esercitato dalla Sede Apostolica: la profusione degli scritti amministrativi per il Trecento è stata spesso utilizzata per affermare che i papi di Avignone furono dei veri amministratori, che concepirono e svilupparono un potere di natura statale, basato su un'indiscutibile autorità fiscale senza precedenti.[6] Pochissimi sono, in effetti, gli storici che hanno letto gli inventari del Tesoro della Chiesa romana rimasto a Perugia dopo il 1305 e trasferito poi nel convento di San Francesco ad Assisi, inventari che rivelano, per il Duecento, lo stesso squilibrio tra documentazione gestionale e documentazione epistolare che osserviamo in rapporto al secolo successivo. Si parla infatti di 16 casse contenenti i conti della Camera Apostolica e di solo 3 casse contenenti i registri di lettere papali,[7] una proporzione paragonabile a quella del Trecento. In termini di produzione documentaria, cioè a livello volumetrico, vi è quindi una perfetta continuità tra Due e Trecento. Non è lì la rottura!

Perché la documentazione avignonese è oggi così abbondante, rispetto a quella del Due e del Quattrocento? Semplicemente perché subì un processo di sedimentazione nel palazzo di Avignone fino al Seicento, quando si iniziò a trasferirla a Roma, un processo protrattosi per due secoli. L'attuale serie dei *Registra Avenionensia*, che contiene tra l'altro un gran numero di documenti provenienti dalla Camera Apostolica, ricevette infatti il suo nome dal tardivo trasferimento a Roma nel 1783. Al contrario, gli archivi del Due e del Quattrocento furono vittime di distruzioni e ricorrenti processi di riorganizzazione e declassificazione, che favorirono i registri delle bolle a scapito dei libri contabili. In linea generale possiamo dire che la casualità nella conservazione dei fondi relativi al XIII-XV secolo spiega le differenze volumetriche, che non sono affatto significative in merito alla qualità amministrativa della gestione.[8]

6. Non cito qui né la manualistica universitaria italiana, né quella francese per non appesantire le note.

7. A. Jamme, *Mémoire vive et mémoire morte. Identité et archives pontificales aux XIII^e^-XIV^e^ siècles*, in *Écritures grises. Les instruments de travail des administrations (XII^e^-XVII^e^ siècle)*, a cura di A. Fossier, J. Petitjeane e C. Revest, Paris, École des Chartes-École française de Rome, 2019, pp. 375-399: 394.

8. Gli eventi del 1870 contribuirono al declino numerico dei volumi della Camera Apostolica conservati presso l'Archivio Apostolico Vaticano: al momento della presa di Roma da parte delle armate del re d'Italia gran parte di questi archivi si trovava nel palazzo

Questo approccio puramente volumetrico alla documentazione era necessario, sia per evidenziare gli errori di analisi che una troppo ingenua fiducia nella documentazione oggi conservata può indurre, sia per meglio contestualizzare la rivoluzione del lavoro svolto dalla Camera Apostolica all'inizio del Trecento.

1. *Misurare la distinzione*

Per comprendere la riforma delle pratiche di scrittura contabile avviata da Giovanni XXII e dai suoi tesorieri Gasbert *de Valle* e Adémar *de Amelio*,[9] dobbiamo innanzitutto rivalutare, utilizzando le fonti esistenti, le forme di razionalizzazione contabile sviluppate dalla Camera Apostolica durante gli ultimi decenni del XIII secolo. Per oltre un secolo gli storici hanno sottolineato le profonde differenze tra la contabilità camerale di Bonifacio VIII e quella di Giovanni XXII,[10] ma hanno evitato di rispondere a una domanda fondamentale: si tratta di una riorganizzazione della struttura dei dati conta-

Salviati alla Lungara; per il solo XV secolo si contano oggi non meno di 29 serie di classificazione nell'attuale fondo *Camerale* dell'Archivio di Stato di Roma. Tuttavia, anche "unendo" i due depositi archivistici, il differenziale tra fonti epistolari e fonti gestionali rimane invariato per il Quattrocento. Cfr. A. Jamme, *Les archives des papes en leurs palais. Enquête sur les difformités actuelles des collections médiévales de l'Archivum Vaticanum*, in «Annuaire de la Société des Amis du Palais des Papes», di prossima pubblicazione.

9. Un registro del Sacro Collegio dimostra che, contrariamente all'usanza che prevedeva un solo tesoriere, Giovanni XXII nominò due tesorieri che esercitarono contemporaneamente questa funzione: il 23 dicembre 1317 il camerario del cardinale Bérenger de Frédol, egli stesso camerario del Sacro Collegio, riceveva dai «dominis Gauberto de Valle e Adzemaro Amelii, thesaurariis sanctissimi patris domini Johannis papa XXII» 10.000 fiorini sul censo versato dal re Roberto d'Angiò, più la metà dei 7.000 fiorini che «in Montepessulano depositi fuerant per Clementem papam V […] ex causa donationis facte in Lugduno» da Giovanni XXII (AAV, *Oblig. et Sol.*, 3, c. 20r). Si conservano anche due ricevute del 26 settembre e del 2 ottobre 1319 del nuovo camerario pontificio Gasbert *de Valle* relative al periodo in cui era tesoriere del papa insieme ad Adémar *Amelii* (AAV, *Oblig. et Sol.*, 4, cc. 100v-101r).

10. K.H. Schäfer, *Die ausgaben der Apostolischen kammer unter Johann XXII. Nebst den jahresbilanzen von 1316-1375*, Paderborn, Schöningh, 1911, pp. 3-7; F. Piola Caselli, *L'evoluzione della contabilità camerale nel periodo avignonese*, in *Aux origines de l'État moderne. Le fonctionnement administratif de la papauté d'Avignon*, Roma, École française de Rome, 1990, pp. 411-437: 412-417; S. Weiß, *Rechnungswesen und Buchhaltung des Avignoneser Papsttums (1316-1378). Eine Quellenkunde*, Hannover, Harrassowitz Verlag, 2003, pp. 11-17; V. Theis, *La réforme comptable de la Chambre apostolique et ses acteurs au début du XIV^e siècle*, in «Mélanges de l'École française de Rome – Moyen Âge», 118/2 (2006), pp. 169-182.

bili o questi riflettono un profondo cambiamento nella gestione delle finanze della Chiesa di Roma? Si tratta, insomma, di un rinnovo della presentazione o di un necessario adattamento a un nuovo regime finanziario della Chiesa?

Per il Duecento, sono stati conservati soltanto due registri delle entrate e delle uscite della Camera Apostolica relativi al pontificato di Bonifacio VIII, pubblicati da Tilmann Schmidt.[11] In essi le entrate appaiono riportate in ordine cronologico, sia per i servizi comuni, i tributi, le tasse *pro bulla*, i lasciti, le visite, e via scorrendo; sono espresse in diverse valute e manca qualsiasi totalizzazione, tanto infrapaginale quanto finale. Le spese presentano una struttura peculiare: ciascuna delle tre banche impiegate dalla Camera appare responsabile, a turno, dei pagamenti per una settimana a partire dal venerdì, vale a dire i Chiarenti, poi i Mozzi, poi gli Spini e così via. Per ogni settimana il redattore distingue le spese dei quattro uffici domestici (Cucina, Panetteria, Bottiglieria, Maniscalcatura) che potrebbero essere considerate ordinarie, da quelle che richiedevano un mandato e che sarebbero quindi straordinarie (per la Penitenzieria, la Cancelleria, l'acquisto di cera, utensili da cucina, carta, acqua, corrieri, servizio di guardia, spese per riparazioni, etc.). Il redattore non fornisce alcuna equivalenza tra le varie valute menzionate, e i totali settimanali delle spese raggruppano semplicemente le diverse specie monetarie. Non compaiono totali mensili, né tantomeno annuali, il che, a mio avviso, avrebbe dovuto sollevare qualche interrogativo in merito alla funzionalità di questo tipo di documento nell'organizzazione complessiva della contabilità camerale. Questi, infatti, sono stati considerati come degli esercizi contabili, ma i loro caratteri specifici sollevano alcune perplessità circa il ruolo effettivo che essi andavano a svolgere.

Per il pontificato di Clemente V rimangono oggi quattro resoconti frammentari che coprono gli anni dal 1307 al 1311. Tre sono stati pubblicati dai Benedettini di Montecassino in appendice alla loro edizione delle lettere di Clemente V,[12] mentre l'ultimo, relativo al quarto anno del pontificato (1308), è stato successivamente pubblicato da Bernard Guillemain.[13] Questi conti,

11. T. Schmidt, *Libri rationum Cameræ Bonifatii VIII. Archivum Secretum Vaticanum (Collect. 466 necnon Intr. et Ex. 5)*, Città del Vaticano, Scuola Vaticana di Paleografia, 1984.

12. *Regestum Clementis papæ V ex Vaticanis archetypis […] nunc primum editi cura et studio monachorum ordinis S. Benedicti*, *Appendices Tomus I*, Roma, Ex Typographia Vaticana, 1892, pp. 1-180. Si tratta delle unità oggi segnate AAV, *Intr. et Ex.*, 8, 10, e AAV, *Instr. Misc.*, 5347.

13. B. Guillemain, *Les recettes et les dépenses de la Chambre apostolique pour la quatrième année du pontificat de Clément V (1308-1309) (Introitus et Exitus 75)*, Roma, École française de Rome, 1978.

anch'essi su carta, furono tutti redatti sotto l'autorità del suo cubiculario, poi camerario, Bertrand de Bordes, decano di Le Puy e in seguito vescovo di Albi, e assomigliano ai documenti bonifaciani, presentando esattamente la stessa struttura contabile. Vi si ritrovano i medesimi tipi di entrate, classificate in ordine cronologico, e gli stessi tipi di spese, organizzate analogamente, con precedenza data alle somme attribuite ai quattro Uffici e poi ai pagamenti effettuati su mandato, che potevano corrispondere a stipendi, indennità o donazioni; non sempre, tuttavia, è possibile determinarlo, poiché talvolta compare soltanto un nome con l'importo versato.[14] Ed esattamente come sotto Bonifacio VIII, gli importi risultano espressi in diverse valute. Ci sono, tuttavia, due differenze da sottolineare: non si fa più menzione di banche al servizio della Camera[15] e, almeno per il conto del 1308, che è indubbiamente il più completo tra quelli conservati, alla fine delle entrate compare un totale, effettuato «omnibus monetis ad florenos reductis», pari a 71.891 fiorini per un anno. Poiché il registro è frammentario, non è possibile oggi conoscere il totale delle spese, ma per le quarantasei settimane documentate Guillemain ha calcolato che esse ammontavano a 120.997 fiorini.[16]

Se consideriamo ora la strutturazione dei registri dei primi quattro anni di Giovanni XXII, salta subito all'occhio una differenza fondamentale nel modo di presentare i dati contabili. Le entrate appaiono articolate in capitoli che corrispondevano a vari tipi di risorse, includendo per il primo anno quanto il Sacro Collegio aveva percepito a nome del papa durante la lunga vacanza della Sede Apostolica (1314-1316).[17] Per le spese si ritrovano i quattro Uffici che consentivano il funzionamento della corte, ora

14. La registrazione dei dati contabili nel registro finale è decisamente parziale: dopo che Bertrand de Bordes, all'epoca ancora semplice cubiculario del papa, ebbe reso conto delle sue spese per due anni, il 21 aprile 1307, nel registro finale della Camera venne annotato: «non computatis multis donis secretis et operibus factis, de quibus fuit reddita ratio domino nostro, nec ipse dominus noster voluit quod in libro Camere describantur, cum non sit consuetum» (*Regestum Clementis papæ V*, p. 16).

15. Come già notato da Piola Caselli, *L'evoluzione della contabilità camerale*, p. 416 e Theis, *La réforme comptable*, p. 172.

16. Guillemain, *Les recettes et les dépenses*, rispettivamente pp. 17 e XXIII.

17. Cfr. *infra* e la presentazione dei registri finora conservati per i primi anni del pontificato in Weiß, *Rechnungswesen und Buchhaltung*, pp. 24-42 e 203-206. È necessario fare riferimento agli originali, visto che le edizioni curate da E. Göller e K.H. Schäfer, *Die einnhamen der Apostolischen kammer unter Johann XXII.* e *Die ausgaben der Apostolischen Kammer unter Johann XXII*., Paderborn, Schöningh, 1910-1911 sono parziali, e soprattutto ricompongono, per una migliore analisi diacronica di bilancio, le articolazioni mutevoli di ciascuno degli esercizi contabili. Si segnala la riedizione integrale del testo,

individualizzati o separati dal testo contabile, poiché costituenti capitoli distinti. Seguono le spese occasionali, anch'esse sottoposte a tentativi di categorizzazione; parlo di tentativi perché talvolta cambiano da un anno all'altro – prova di una progressione incerta nella strutturazione dei dati – prima che vengano registrati gli stipendi versati agli ufficiali e, infine, le spese per l'elemosina, di gran lunga superiori a quelle di Bonifacio VIII.[18]

In un articolo pubblicato nel 2006, Valérie Theis collega questa riforma della contabilità alla volontà personale di Giovanni XXII,[19] il quale sostituì il tesoriere pontificio – che, come è noto, aveva il compito di tenere la contabilità – con due uomini già al suo servizio quando era vescovo di Fréjus, solo cinque giorni dopo la sua elezione, mentre mantenne al suo posto il camerario di Clemente V fino al luglio del 1319. Il confronto tra i pochi conti conservati per l'episcopato di Jacques Duèze a Fréjus e i primi anni della sua contabilità come papa le ha permesso di stabilire una filiazione tra le due pratiche di scrittura, tanto sul piano dell'articolazione dei dati contabili, quanto su quello degli argomenti utilizzati per comporre ogni partita. Due partite che riguardano lo stesso tipo di spese provano che la logica di redazione è in effetti assolutamente simile (tab. 2).

Tab. 2. Spese del maniscalco a Fréjus e Avignone (1309 e 1319)

Item die novo julii [1309], solvi magistro Bernardo de Trabacio, marescallo, pro ferratura septuaginta duorum animalium et media ferratura precio undecim den. pro singulis animalibus et pro decem animalibus ferrandis de ferris veteris solvendo quatuor den. pro singulis animalibus: sexaginta novem sol. (AAV, *Intr. et Ex.*, 11, c. 79).
Die II mensis martii, tradidi mag. Pontio, menescallo Marescalle, pro expensis per ipsum factis in ferratura, clavis, rebus medicinalibus pro equis, reparatione bastorum, frenorum, faichis, singulis, capistris, portatura palearum et avene et aliis expensis minutis factis pro equis et stabulis in decem septimanis proxime preteritis: XXV flor. auri IV sol. III den. Vien., computato flor. quolibet XX sol. Viennen (AAV, *Reg. Aven*., 46, c. 209v).[20]

solo in riferimento alle spese, di Giovanni XXII, consultabile direttamente online: http://ressourcescomptables.huma-num.fr/corpus/index.php?q=Avignon.

18. I papi del Trecento, proprio a partire di Giovanni XXII, svilupparono un'istituzione di carità che distribuiva pasti e vestiti gratuiti in proporzione molto maggiore rispetto ai papi del Duecento. Cfr. D. Le Blévec, *La part du pauvre. L'assistance dans les pays du Bas-Rhône du XII^e siècle au milieu du XV^e siècle*, 2 voll., Roma, École française de Rome, 2000, pp. 441-444 e 523-525.

19. «[…] alors que le mode de gestion de l'argent resta globalement le même […]» (Theis, *La réforme comptable*, pp. 173, 180 e sgg.).

20. Desumo dall'autorevole studio dell'autrice (ivi, pp. 176-177).

Se il modello di redazione delle nuove partite è stato quindi individuato nelle pratiche contabili dell'*entourage* di Jacques Duèze, i motivi del profondo cambiamento nella logica di scrittura rimangono invece oscuri: semplice capriccio di un pontefice assetato di dominio, che desiderava piegare i conti della sua Casa alla propria volontà di razionalizzazione, o necessità di ripensare queste scritture a seguito di profondi cambiamenti nell'organizzazione finanziaria? Senza negare l'importanza degli uomini nella realizzazione di qualsiasi forma di rivoluzione, intendo qui enfatizzare le cause sistemiche che tendono a dimostrare come gli uomini di Giovanni XXII non potessero fare altro che ripensare le pratiche tradizionali della Tesoreria pontificia, mettendo in campo la loro scarsa esperienza contabile – erano solo notai caorsini[21] – ma anche le loro capacità innovative, per cercare di risolvere, fra l'altro, un evidente problema di bilancio.

2. *Conti ed esame dei conti negli ultimi decenni del Duecento*

L'attuale classificazione degli archivi della Camera Apostolica conservati in Vaticano non indica né la vera natura né la finalità dei documenti. È necessario esaminare la documentazione seguendo la cronologia, per raccogliere i vari documenti superstiti per il XIII secolo. Presentiamo di seguito un elenco delle segnature relative ai conti del Duecento (tab. 3).

21. Tra il 1311 e il 1316 le fonti li indicano come *magistri* (AAV, *Oblig. et Sol.*, 2, c. 84r e 3, c. 6v; *Lettres secrètes et curiales du pape Jean XXII relatives à la France*, a cura di A. Coulon e S. Clémencet, Paris, De Boccard, 1900-1972, nn. 97, 5481) e la corrispondenza pontificia li pone nel 1316 su un piano di parità [ivi, n. 1196b; *Jean XXII (1316-1334). Lettres communes analysées d'après les registres dits d'Avignon et du Vatican*, 16 voll., a cura di G. Mollat, Paris, Fontemoing, 1904-1947, n. 5066]. Per il profilo biografico di Adémar cfr. Theis, *La réforme comptable*, pp. 175-176. Sebbene Edmond Albe volesse attribuire a «Adzemar» un'origine albigese, entrambi erano originari del Quercy. Cfr. E. Albe, *Autour de Jean XXII. Les familles du Quercy, 3, Les Quercynois en Italie*, in «Annales de Saint-Louis des Français», 9 (1904), pp. 100-101. Uno dei quattro fratelli di Adémar, Jacques, accompagnava un altro fratello nominato tesoriere e poi rettore del Ducato di Spoleto (cfr. il suo profilo in A. Jamme, *De la Banque à la Chambre? Les mutations d'une culture comptable dans les provinces de l'État pontifical (1270-1430)*, in *Offices, Écrit et Papauté (XIII^e^-XVII^e^ siècle)*, a cura di Id., O. Poncet, Roma, École française de Rome, 2007, pp. 97-251: 192-193). Oggi Jacques è chiaramente indicato come originario di Cahors (AAV, *Collectorie*, 351, c. 29r-v). Quanto a Gasbert/Gaubert, il più giovane forse (morì quindici anni dopo Adémar, nel 1347), è sempre indicato come originario di questa diocesi.

Tab. 3. Segnature relative a registri della Camera Apostolica nell'Archivio Apostolico Vaticano per il Duecento (fino a Benedetto XI)

Obligationes et Solutiones	1-2
Collectorie	*14*, *15*, *57*, 61, 63, *103*, *108*, *131*, 133, *170*, *184*, *185*, *199*, *213*, *217*, *217A*, *223*, *223A*, *230*, *240*, 241, *242*, 397, 430, 446, 469A, 470, 494
Registra Avenionensia	*48*, *54*, 346
Introitus et Exitus	1-5, *12*, *20*
Instrumenta Miscellanea	273

Per la serie denominata *Collectorie* è facile notare la discontinuità delle segnature dovuta alle successive riclassificazioni dei documenti. Da cosa è composto oggi il fondo contabile della Camera? Principalmente dai registri delle decime pontificie (in corsivo), relativi a varie diocesi dell'Italia, della Provenza, dell'Impero, dell'Aragona e dell'Ungheria. Alcuni rari quaderni e registri riguardano le province che in seguito avrebbero costituito lo Stato Pontificio (due, per essere precisi). Vi sono, inoltre, conti di obbligazioni e pagamenti per i comuni servizi, alcuni dei quali erano in realtà tenuti dai Chierici della Camera del Sacro Collegio e non da quelli della Camera Apostolica, come aveva ben compreso Paul Maria Baumgarten.[22] Infine, si conservano due conti della corte pontificia, pubblicati quarant'anni fa da Tilmann Schmidt.

Sulla base di questi pochi elementi rimane rischioso caratterizzare il lavoro svolto nella Camera e per la medesima,[23] poiché è spesso difficile

22. P.M. Baumgarten, *Untersuchungen und Urkunden über die Camera Collegii Cardinalium für die Zeit von 1295 bis 1437*, Leipzig, Giesecke & Devrient, 1898, pp. XXIV-XXXI.

23. Sulla Camera duecentesca vedi i lavori di É. Jordan, *De mercatoribus Cameræ Apostolicæ sæculo XIII*, Rennes, Oberthur, 1909; F. Baethgen, *Quellen und Untersuchungen zur Geschichte der päpstlichen Hof- und Finanzverwaltung unter Bonifaz VIII.*, in «Quellen und Forschungen aus italienischen Archiven und Bibliotheken», 20 (1928-1929), pp. 114-237; Id., *Neue Beiträge zur Geschichte des päpstlichen Finanzwesens um die Wende des 13. Jahrhunderts*, in «Quellen und Forschungen aus italienischen Archiven und Bibliotheken», 24 (1932-1933), pp. 124-149; B. Rusch, *Die Behörden und Hofbeamten der päpstlichen Kurie des 13. Jahrhunderts*, Königsberg, Ost Europa Verlag, 1936; M. Thumser, *Kredite für den Krieg. Clemens IV., Karl von Anjou und die Finanzierung des negotium regni Sicilie*, in *Die römische Kurie und das Geld. Von der Mitte des 12. Jahrhunderts bis zum frühen 14. Jahrhundert*, a cura di W. Maleczek, Ostfildern, Jan Thorbecke Verlag, 2018, pp. 373-402; E. Müller, *Kaufmannbankiers und Römische*

collocare documenti isolati in una catena di produzione scritturale. In altre parole, l'unicità dei conti conservati non consente quasi mai di pronunciarsi in merito all'esistenza di procedure consolidate di formalizzazione e, talvolta, neppure sulla posizione di alcuni conti nella gerarchia delle scritture contabili. Il conto relativo all'amministrazione della Marca di Ancona nel 1279-1280, ad esempio, è stato a lungo considerato il primo esercizio contabile per una provincia dello Stato della Chiesa. Tuttavia un'attenta lettura di tutte le fonti conservate per quegli anni, comprese quelle comunali, mostra che si tratta soltanto della relazione cronologica – per di più redatta in toscano – di uno dei due responsabili delle finanze provinciali, nella fattispecie il fattore della compagnia Pulci e Rimbertini, circostanza che spiega l'uso del volgare toscano e non del latino. Questo conto è in realtà solo un elemento intermedio nel processo di redazione dei conti provinciali e, com'era prevedibile, non reca alcun segno di approvazione.[24] Ciò non significa che i fattori di queste società bancarie non fossero in grado di redigere conti in forma pubblica, dunque in latino, come dimostrano gli estratti raccolti intorno al 1364 da un registro della stessa provincia datato 1284.[25] Con i due esercizi successivi che possediamo per il Patrimonio di San Pietro negli anni 1304-1306[26] si scopre che i conti provinciali venivano verificati a intervalli abbastanza regolari, in media ogni dieci mesi,[27] e che era eventualmente possibile controllare la gestione di un tesoriere – in questo caso un agente dei Cerchi – che non aveva formalizzato la sua gestione con un esercizio contabile debitamente presentato! È proprio uno

Kurie. Die Rolle der mercatores *im sogenannten Protokollbuch des Bassus de Civitate (1269-1276)*, in *Neuere Forschungen zum päpstlichen Universalepiskopat in der longue durée. Norm und Umsetzung*, a cura di S. Blank e C. Cappuccio, Milano, Vita e Pensiero, 2022, pp. 141-160.

24. Rimando alle mie analisi in Jamme, *De la Banque à la Chambre?*, pp. 123, 145-147. L'unica edizione disponibile è assai difettosa: *Introiti ed esiti di papa Niccolò III (1279-1280)*, a cura di G. Palmieri, Roma, Tipografia Vaticana, 1889.

25. Ed. in A. Jamme, *Una delle fonti della "Descriptio Marchiæ"? L'ignoto registro del tesoriere fiorentino Rinaldo Campana (1283-1284)*, in *"Incorrupta monumenta Ecclesiam defendunt". Studi offerti a mons. Sergio Pagano, prefetto dell'Archivio Segreto Vaticano*, 2 voll., a cura di A. Grottsmann, P. Piatti e A.E. Rehberg, Città del Vaticano, Archivio Segreto Vaticano, 2019, vol. II, pp. 479-501.

26. D. Waley, *An Account Book of the Patrimony of Saint Peter in Tuscany (1304-1306)*, in «The Journal of Ecclesiastical History», 6 (1955), pp. 18-25.

27. Ciò viene confermato anche da altre fonti, cfr. Jamme, *De la Banque à la Chambre?*, p. 147.

dei motivi per cui fu redatto questo registro, che comprende quindi due esercizi consecutivi.[28]

Se ora esaminiamo i conti delle decime presentati dai collettori, appare chiaro che l'uso del latino è sistematico: gli autori erano tutti ecclesiastici, mentre i tesorieri provinciali degli ultimi decenni del Duecento erano quasi sempre agenti delle banche toscane. Tuttavia, anche questo tipo di contabilità presenta una notevole diversità morfologica, come l'evidenzia l'odierno registro *Collectorie* 223, composto in realtà da due documenti distinti. Il primo, su carta, è una successione di quaderni relativi alla decima del 1274 raccolta nelle diocesi del Patrimonio di San Pietro.[29] Presenta quella che definirei "un'apparenza di uniformità", poiché in realtà il copista restituisce le scelte dei redattori incaricati per ciascuna diocesi, i quali avevano adottato logiche di scrittura differenti: alcuni iniziando ogni partita con l'identità del pagatore, altri con la somma ricevuta, e così via. Il registro del collettore della decima è dunque una semplice giustapposizione di conti differenti. I totali infrapaginali furono effettuati in Camera durante l'esame del volume, data la diversità delle mani; ma, giunti al totale globale delle entrate, non vi è la minima riduzione a una moneta unica e ci troviamo di fronte a un elenco di ben 22 specie diverse.[30] È chiaro che il controllo si limita qui al conteggio della riscossione e delle piccole spese del collettore. Non mira a stabilire l'importo complessivo delle entrate, né a fare un bilancio (ovviamente è possibile che la "conversione" e il conteggio finale si trovino altrove, oppure che siano stati eseguiti su un supporto scrittorio distinto dal registro, oggi non conservato).

Il secondo documento è il resoconto del vescovo di Betlemme, composto da 93 fogli di pergamena redatti con estrema meticolosità e, per essere più chiari, con uno stile di scrittura simile a quello dei manoscritti miniati. Questo vescovo senza diocesi era un domenicano, incaricato da papa Onorio IV di riscuotere la decima triennale concessa al re Carlo I d'Angiò dopo i famosi Vespri, nella Romagna e nella Marca d'Ancona.[31] Si avva-

28. AAV, *Collectorie*, 241, cc. 31r, 42v-43r.

29. Edito in gran parte da G. Battelli, *Rationes decimarum Italiæ nei secoli XIII e XIV. Latium*, Città del Vaticano, Biblioteca Apostolica Vaticana, 2012 ([1]1946), pp. 263-285, 319-320, 329-340, 351-374, 383-384, 396-406.

30. AAV, *Collectorie*, 223, cc. 1r-293r.

31. Il 13 aprile 1285 da Perugia, con facoltà di nominare due collettori e un stipendio globale per le tre riscossioni pari a 18 soldi di tornesi piccoli al giorno, il tutto accompagnato da una richiesta precisa: «volumus etiam ut frequenter nobis scribere studeas quod actum

leva dei servizi di un notaio, probabilmente attivo in curia, Pietro di Niccolò di Guarcino.[32] Questi due elementi contribuiscono forse all'estetica peculiare del documento, ma non costituiscono la sua unica originalità. Vi si descrivono, infatti, tutte le azioni del vescovo: i sermoni che egli pronunciò davanti al clero riunito in ogni cattedrale; la procedura che mise in atto in ogni diocesi nella quale nominò i suoi vicecollettori; le istruzioni che diede loro, prima di indicare l'importo delle entrate per ogni anno e ogni diocesi e poi l'ammontare delle spese per ogni anno, compreso il suo stipendio. Nel documento consegnato alla Camera i totali infrapaginali erano già stati calcolati, così come i totali annuali, il che permetteva di elencare i depositi effettuati presso vari banchieri. Questo "conto" del vescovo di Betlemme, dunque, è piuttosto la relazione di una missione che un vero e proprio esercizio contabile (ovviamente il presule doveva aver svolto un controllo sui suoi sub-collettori, altrimenti non avrebbe potuto presentare i totali). Di conseguenza, vista l'originalità del documento e il precalcolo che comprende, esso contiene solo un'annotazione estranea (all'odierno foglio 379 del volume), probabilmente redatta da uno dei Chierici della Camera.[33] Questi due documenti, oggi legati dalla conservazione archivistica, mostrano dunque, attraverso l'ampiezza delle loro differenze, la relativa libertà con cui i responsabili della riscossione delle decime potevano rendere conto della loro missione e, parallelamente, l'apertura della Camera Apostolica rispetto alla forma della relazione di gestione.

La diversità delle scritture non impediva in effetti alla Camera di controllare sia i conti o rapporti dei collettori, sia i depositi bancari che la raccol-

fuerit in partibus supradictis, tam circa collectores quam circa collectionem, quantitatem collectam, ipsius despositionem et locum dispositionis et modum», che può contribuire a spiegare la singolarità del documento (*Les registres d'Honorius IV (1285-1287)*, a cura di M. Prou, Paris, Thorin, 1888, n. 12).

32. Si nota la presenza di numerosi notai *di Guarcino* in curia per tutto il Duecento: Pietro e Benedetto di Guarcino, *scriptores pape* di Gregorio IX (cfr. *Les registres de Grégoire IX (1227-1241)*, 4 voll., a cura di L. Auvray, Paris, Fontemoing, 1890-1955, nn. 1997, 2046, 3534, 3842-3844, etc.); Giovanni di Guarcino, *scriptor* di Urbano IV (cfr. *Les registres d'Urbain IV (1261-1264)*, 4 voll., a cura di J. Guiraud, Paris, Fontemoing, 1892-1958, n. 2716); Niccolò di Guarcino, *scriptor* di Niccolò IV (cfr. B. Barbiche, *Les scriptores de la chancellerie apostolique sous le pontificat de Boniface VIII (1295-1303)*, in «Bibliothèque de l'École des chartes», 128, 1979, pp. 115-187: 153-154).

33. AAV, *Collectorie*, 223, cc. 296r-389r. La copertina e le sue annotazioni sono state conservate (cc. 294r-295r). La qualità dell'esposizione e della presentazione vengono forse giustificate anche dallo stipendio di 630 libre assegnato al vescovo e alla sua squadra.

ta di tutte queste decime alimentava in gran parte dell'Occidente. Alla fine del Duecento esisteva una notevole coincidenza – imperfetta, ma comunque rilevante – tra l'estensione della tassazione papale e l'espansione della rete commerciale delle grandi banche italiane, le quali agivano reciprocamente come causa e conseguenza l'una dell'altra.[34] Alcune di esse avevano acquisito, in questo modo, una posizione chiave nella Camera Apostolica. È stato conservato un importante registro su pergamena che, dopo un elenco di collettorie della decima per regno in 26 articoli, contiene, sotto forma di capitoli debitamente numerati, solo 12 relazioni dell'esame dei conti e rapporti consegnati in Camera da questi collettori. Prenderò come esempio quella relativa a Bertrand Amaury, canonico di Reims e cappellano pontificio, inviato in Scandinavia per sette anni e promosso, poco prima del suo ritorno in curia, ad arcivescovo di Arles. Questa relazione del maggio 1282 fornisce la composizione della commissione di esame, che comprendeva il camerario pontificio, un Chierico della Camera, il cappellano del cardinale a capo della commissione per la Crociata e tre mercanti toscani detti «della Camera».[35] La relazione menziona l'importo annuale delle somme raccolte, spese e, in parte, già trasferite sotto forma di anticipo al re di Napoli tramite Johan de Crusols, un mercante di Montpellier (per una volta!), nonché le osservazioni della commissione sul suo lavoro, giudicato poco preciso e dubbio.[36] Si nota la presenza dei tre banchieri e della loro intitolazione – Mercanti della Camera – a testimonianza della loro integrazione nel funzionamento ordinario dell'istituzione

34. Rimando ad A. Jamme, *De Rome à Florence, la curie et ses banquiers aux XII^e^ et XIII^e^ siècles*, in *Die römische Kurie und das Geld*, pp. 167-205.

35. «MCCLXXXII de mense maii, facta ratione per nos Berardum, camerarium, magistrum Bernardum de Carcasona, pape scriptorem et Jacobi de Sabello cardinalis [il futuro Onorio IV] cappellanum, presentibus Thura Bonamici de sotietate Bonaventure de Senis, Maynecto Raynaldi de sotietate Pulicum et Rinbertinorum, et Bonino Neri de sotietate d. Thomasii Spiliati de Florencia, mercatoribus Camere, et magistro Angelo de Foligno, Camere clerico» (AAV, *Collectorie*, 213, c. 18r).

36. «Et primo notandum est in ratione reddita per d. archiepiscopum Arelatensem quod in aliqua ratione reddita per eum, tam in partibus illis, quam hic in curia non invenitur reddita per particulas, sed per quasdam summas [!]. Item, quod de receptis etiam ante rationem redditam per eum coram pluris illarum partium, per rationem hic redditam plus invenitur quam ibi fuerit assignatum, sicut apparet in summis libri et presentis [!]». Gli viene poi chiesto se durante questi sette anni abbia continuatamente lavorato alla raccolta dei fondi, avendo lui richiesto che gli venisse versata una parte per le spese di mantenimento della sua famiglia: «Nota quod post rationem predictam date fuerunt de gracia predicto archiepiscopo per d. cardinales CCC lbr. tur. pro recompensatione salarii familie sue» (ivi, c. 19r).

e, di conseguenza, nella procedura di esame dei conti dei collettori apostolici, non tanto per le loro competenze professionali in materia di gestione del denaro, come si è spesso pensato, ma perché i loro fattori percepivano gran parte del prodotto delle decime raccolte: erano quindi nella posizione ideale, tramite i propri libri contabili, di verificare le dichiarazioni dei collettori.

Un altro esempio dell'effettivo ruolo assunto dalle banche nel funzionamento istituzionale della Camera Apostolica è fornito dal volume oggi segnato *Collectorie*, 14. Esso, datato 1283, è un «Registrum in quo continentur nomina societatum habentium in deposito de peccunia decime regni Anglie et quantitates depositorum». I capitoli di questo volume sono costituiti dai nomi delle diverse società, quindici per la precisione, alcune famose, altre meno note (Ricciardi, Mozzi, Scotti, Amanati, Bettori, Cerchi, Pulci e Rimbertini, Scali, Bonsignori, Cardelini, Bardi, Frescobaldi, Falconieri, Squarcialupi e Gotti Onesti). Le somme depositate su ciascun conto sono ovviamente varie. Alcune società avevano già effettuato bonifici in curia, ma, come indica il registro stesso, complessivamente «debent et habent» in deposito 70.152 lire, 12 soldi e 5 denari sterlinghi. Il volume dimostra chiaramente la prudenza della Camera Apostolica, che non puntava tutto su un unico cavallo. Ma lascia anche intravedere perché tutte queste società cercavano, con vari mezzi, di entrare al servizio della medesima: la Chiesa teneva infatti in deposito a lungo termine somme importanti, il che consentiva ovviamente a questi banchieri di far fruttare tali denari.

3. *I conti di Bonifacio VIII: "veri falsi" bilanci?*

Tilmann Schmidt era convinto che il camerario riscuotesse le entrate, che poi distribuiva alle tre società, le quali, a loro volta, effettuavano i pagamenti: ciò mi pare impossibile. Qualche decennio prima, Friedrich Baethgen aveva già lavorato sugli stessi documenti ed effettuato lunghi calcoli, andando oltre la mancanza di equivalenze tra le valute utilizzate e l'assenza di totalizzazione che non fosse quella settimanale. Non ho ripreso i suoi calcoli, vista l'ampiezza del deficit: per l'anno 1299, le entrate furono di 38.818 fiorini e le spese di 119.698 fiorini; per l'anno 1302, le entrate furono di 27.680 fiorini e le spese di 91.221 fiorini.[37]

37. Secondo i suoi calcoli, nel 1299 le spese ammontarono a meno di 70.000 fiorini per i quattro Uffici; nel 1302 a poco più di 61.000 fiorini (cfr. Baethgen, *Quellen und Untersuchungen*, pp. 125-127).

Nessun banchiere avrebbe accettato di prestare denaro a un'istituzione che presentava bilanci di questo tipo. Appaiono regolarmente le spese pari a tre volte le entrate! Un tale squilibrio strutturale è concepibile solo se il prodotto di altre entrate fosse già assegnato ai Mercanti della Camera attraverso altri canali.

Ma questo non è l'unico problema posto da questi due documenti che, come detto, non mostrano ciò che ciascuno dei tre banchieri della Camera percepiva in curia. La ragione mi pare semplice: le entrate in curia erano gestite da loro congiuntamente. Nell'*incipit* di due esercizi si legge infatti che le entrate erano riscosse «per manus Mercatorum Camere, Mozzi, Spini et Chiarenti, agentium in eadem Camera officium Mercatorum»,[38] evidentemente sotto l'autorità del camerario, allora il cardinale Teodorico dei Ranieri. Il conto della decima riscossa dal vescovo di Betlemme è molto più preciso, poiché afferma che, per ordine del papa, le sue entrate furono depositate presso i Mozzi e gli Spini, i quali le riscuotevano «a loro nome e a nome dei quattro Mercanti della Camera».[39]

Si deve quindi considerare che le entrate della Camera Apostolica erano gestite dalle tre banche ufficialmente integrate nell'organigramma della curia.[40] Esse riscuotevano le entrate, sia nella curia che in periferia, ripartendo tra loro le spese in curia per settimana, il che richiedeva di stabilire collettivamente quanto ciascuna banca avesse sborsato. I documenti pubblicati da Tilmann Schmidt avevano lo scopo di stabilire ciò che era stato riscosso in curia, ciò che era stato speso e da chi. In breve, costituivano atti di riferimento indispensabili per calcolare le somme che erano dovute ai tre Mercanti della Camera. Non si trattava, dunque, di veri esercizi contabili. Essi, infatti, non presentano un bilancio annuale della Camera – cosa probabilmente estremamente difficile da realizzare all'epoca, data la molteplicità dei depositi; sono, invece, delle semplici testimonianze dei movimenti di denaro effettuati a nome del papa, sotto la responsabilità delle tre banche e il controllo del camerario pontificio. Questo spiega perché i totali non venivano calcolati: non serviva a nulla!

38. Schmidt, *Libri rationum Cameræ*, pp. 3 e 221.

39. Conto consegnato nel 1288; si precisa che le entrate sono state depositate «integre de mandato pape apud mercatores Florentinos de societate Mozorum et Spinorum, recipientes suo et quatuor societatum Camere nomine» (AAV, *Collectorie*, 223, c. 379r). Sappiamo che Bonifacio VIII decise di conservarne solo tre.

40. Baethgen, *Quellen und Untersuchungen*, p. 123 conferma una distribuzione delle entrate per terzi.

Il lessico relativo ai banchieri attivi in curia, utilizzato nelle lettere papali, rivela una distinzione ormai chiara tra *mercatores sequentes Curiam* e *mercatores Camere* o *mercatores pape* (era quest'ultima la stessa cosa, perché la Camera era del papa e non della Chiesa, come detto). In curia agivano dunque i banchieri che gravitavano intorno alla corte romana, che occasionalmente concedevano prestiti alla Camera, ma anche a numerosi cardinali, prelati e cortigiani.[41] Vi erano poi i Mercanti della Camera, che, sotto la direzione del camerario pontificio, avevano la responsabilità della gestione delle finanze papali. Essi si trovavano di conseguenza integrati nel funzionamento dell'istituzione e dotati di un vero ufficio con un titolo distintivo, entrando così nell'organigramma della curia.

4. *La comparsa del deficit di bilancio sotto Clemente V*

Il registro relativo al quarto anno di pontificato di Clemente V (1308) presenta la stessa struttura dei conti di Bonifacio VIII, riportando anch'esso dati espressi in diverse valute. Questo volume cartaceo offre tuttavia, alla fine delle entrate, un totale «omnibus monetis ad florenos reductis», pari a 71.891 fiorini; il totale delle spese, calcolato da Bernard Guillemain, superava i 120.997 fiorini. La gestione delle finanze papali sembra quindi invariata rispetto a quella di Bonifacio VIII. Certo, il deficit, che in questo caso supera i 50.000 fiorini, appare inferiore a quelli di Bonifacio, ma, fondamentalmente, gli esercizi risultano molto simili. Vi sono solo due differenze tra i documenti bonifaciani e quello clementino: in primo luogo, come detto, l'ultimo documento è totalizzato, con la riduzione ad un'unica unità monetaria, il che ci avvicina a un vero e proprio esercizio contabile; in secondo luogo, nella stesura non viene fatto alcun riferimento a Mercanti della Camera. Queste due novità sono in realtà collegate, ed è dunque necessario spiegare perché.

Prima della fine del primo anno del suo pontificato, Clemente V fece regolare i conti delle tre società bancarie che potevano fregiarsi del titolo di Mercanti della Camera, cioè i Cerchi, gli Spini e i Bardi. Ma il 1° settembre

41. W. Maleczek, *Erzbischof Ulrich von Salzburg (1257-1265), die päpstliche Kurie und Bankiers aus Rom, Florenz und Venedig*, in *Tirol – Österreich – Italien. Festschrift für J. Riedmann zum 65. Geburtstag*, a cura di K. Brandstätter e J. Hörmann, Innsbruck, Wagner University Press, 2005, pp. 405-439; e i lavori di Marco Vendittelli, in particolare *Mercanti-banchieri romani tra XII e XIII secolo. Una storia negata*, Roma, Viella, 2018.

1306 non fu solo il giorno della chiusura dei loro contratti con la Camera, bensì quello della soppressione del loro ufficio:[42] una decisione radicale, sulla quale gli storici hanno riflettuto poco.

Era "rivoluzionaria" se si considera l'atteggiamento del papato dal XII secolo in poi nei confronti dei banchieri, con i quali i rapporti furono talvolta quasi intimi. È stato infatti dimostrato che, nella scelta dei suoi mercanti, il papa aveva spesso valorizzato relazioni nate con il suo accesso alla prelatura e che i cambiamenti di "mercanti del papa" spesso avvenivano in occasione del rinnovo di un pontificato, ossia corrispondevano all'accesso di suoi banchieri-familiari – forse anche banchieri-amici – al titolo di Mercante della Camera. In sé l'ufficio di Mercante istituzionalizzava una funzione di facilitatore dei pagamenti inerenti al governo, che questi veri professionisti della finanza erano in grado di esercitare con talento. L'ultima biografa di Clemente V dedica, tuttavia, solo un paragrafo a questa decisione quasi paradossale, limitandosi a osservare che egli cercò di indebolire la dipendenza della curia dai banchieri italiani.[43] La ragione, secondo tale testo, sarebbe che questi ultimi si erano rifiutati di prestargli denaro, come si lamenta lo stesso papa in una lettera del 1° febbraio 1306.[44] Senza mettere in discussione la veridicità di tale rifiuto, sembra un po' debole vedere nella decisione del 1° settembre una forma di vendetta personale, per di più tardiva rispetto a febbraio, contro i banchieri.

42. Per la soppressione dell'ufficio dei Bardi la bolla precisa: «a tempore quo ad servitium Camere admissi et recepti fuistis», ovvero dal 24 agosto 1303 al 1° settembre 1306 (*bulla* del 25 ottobre 1306); il lessico si riferisce dunque a una procedura di insediamento in ufficio che comprendeva ovviamente un giuramento di fedeltà (cfr. A. Jamme, *Le Souverain, l'Office et le Codex. Gouvernement de la cour et techniques documentaires dans les* Libri officiariorum *des papes d'Avignon (XIV^e^-XV^e^ siècle)*, Roma, École française de Rome, 2014, pp. 10-12). Per gli Spini, la bolla precisa: «a tempore quo […] tam communiter cum societate Moczorum quamdiu societas vestra et predictorum Mozorum una fuit, quam etiam postquam ab ipsa societate Mozorum vestra societas extitit separata», ma il lessico è lo stesso. La bolla riguardante i Cerchi, che apparentemente avevano prestato molto più denaro al papato, fu pubblicata solo l'11 luglio 1307; il lessico è comunque identico e il loro mandato, iniziato l'8 novembre 1303, terminò anch'esso il 1° settembre 1306 (*Regestum Clementis papæ V*, nn. 1151, 1152, 2271).

43. S. Menache, *Clement V*, Cambridge, Cambridge University Press, 1998, pp. 53-54.

44. «Quod referre pudet et admiratione non caret, mercatores qui se eiusdem Ecclesie servicio offerebant sibi instantis necessitatis tempore defecerunt»; lettera pubblicata già da J.P. Kirsch, *Die Annatenbulle Klemens V für England, Schottland und Irland vom 1. Februar 1306*, in «Romische Quartalschrift», 27 (1913), pp. 202-207: 205. Il 29 gennaio, Clemente V aveva concesso ai Cerchi il rimborso di 5.031 fiorini (cfr. *Regestum Clementis papæ V*, n. 1494).

Senza rilevare la scomparsa dell'ufficio, Yves Renouard ha maturato un'opinione diversa in merito alla rottura dei contratti coi banchieri. Per lui la decisione di Clemente V sarebbe stata una risposta ai ripetuti fallimenti di società toscane, che in effetti si erano moltiplicati dalla fine del XIII secolo. Quella dei Bonsignori, ad esempio, avrebbe fatto perdere al papato 80.000 fiorini,[45] cioè una somma leggermente inferiore alle spese della corte bonifaciana del solo anno 1302. E non fu l'unica bancarotta, se pensiamo ad altre compagnie impiegate dal papato, come i Ricciardi e i Frescobaldi.[46] Nessuno ha, per il momento, calcolato tutto ciò che il papato perse nelle bancarotte degli ultimi decenni del Duecento, ma è chiaro che l'ammontare fu importante.[47] Per giustificare la decisione di Clemente V Renouard ipotizzava che gli spostamenti del papa nel centro e nell'ovest della Francia potessero mettere in difficoltà le banche italiane, complicando il ricorso alle loro reti finanziarie.[48] Anche lui insisteva, dunque, sulla trasformazione del contesto economico-finanziario intorno alla curia per spiegare l'allontanamento dei mercanti.

Il problema è che la decisione di Clemente V non riguarda il solo finanziamento della vita di corte, bensì l'intera istituzione camerale, al punto che si deve fare un parallelo, se non un paragone, tra la sua decisione e quella del Concilio di Trento, che modificò la struttura amministrativa del-

45. G. Piccinni, *Sede pontificia contro Bonsignori di Siena. Inchiesta intorno ad un fallimento bancario (1344)*, in *L'età dei processi. Inchieste e condanne tra politica e ideologia nel '300*, a cura di A. Rigon e F. Veronese, Roma, Istituto Storico Italiano per il Medio Evo, 2009, pp. 213-246.

46. Per sintesi, rinvio a I. Del Punta, *Il fallimento della compagnia Ricciardi alla fine del secolo XIII: un caso esemplare?*, in «Archivio Storico Italiano», 160 (2002), pp. 221-268 e S. Tognetti, *Nuovi documenti sul fallimento della compagnia Frescobaldi in Inghilterra*, in *Città e campagne del basso Medioevo. Studi sulla società italiana offerti dagli allievi a Giuliano Pinto*, Firenze, Olschki, 2014, pp. 135-158.

47. Clemente V ne era comunque consapevole: in una lettera curiale ordinò un'indagine per cercare di recuperare quanto i Ricciardi e i Bonsignori dovevano ancora alla Sede Apostolica (*Regestum Clementis papæ V*, n. 2296). Le sue bolle del 27 febbraio 1312 e del 9 gennaio 1313 accusavano direttamente alcune società bancarie di detenere somme appartenenti alla Sede (ivi, nn. 7700 e 9510).

48. Y. Renouard, *Les relations des papes d'Avignon et des compagnies commerciales et bancaires de 1316 à 1378*, Paris, De Boccard, 1941, pp. 94-98. Si deve comunque notare che, dal novembre del 1305 al principio del marzo 1306, il papa risiedette a Lione e nelle sue vicinanze, e dal maggio del 1306 fino al marzo del 1307, a Bordeaux e nel circondario, due grandi città che non si possono considerare come località lontane dalle reti commerciali italiane.

la Chiesa clericalizzando il personale al servizio dell'istituzione. Non solo i *Mercatores Camere* scomparvero dall'organigramma della curia, ma, a partire dal 1306, tutti i tesorieri pontifici inviati nelle provincie d'Italia e nel Contado Venassino non furono più agenti di società bancarie, bensì chierici.[49] Renouard afferma inoltre che, nelle circa 10.000 lettere di questo pontefice, pubblicate *in extenso* dai Benedettini di Montecassino, non si fa menzione, dopo il 1° settembre 1306, di un solo banchiere alle dipendenze del papato,[50] il che sarebbe, di per sé, un vero punto di svolta rispetto ai papi suoi predecessori, specie nel contesto dell'aumentato numero di fonti di natura epistolare avvenuto durante il suo pontificato come sopra richiamato. Con l'odierna possibilità d'interrogare il *database* delle sue lettere, non posso fare altro che confermare l'osservazione di Renouard derivante da una lettura attenta e approfondita dei registri. La corrispondenza di Clemente V relativa ai mercanti riguarda solo prelati, pagamenti del censo versato dal re di Napoli o processi per indebitamento.[51] Non si parla più di gestione delle entrate della Chiesa affidate a mercanti.

La decisione di Clemente V richiede forse una motivazione più potente delle semplici difficoltà tecniche nel prendere denaro in prestito, una motivazione che risiedeva nella concezione che il papa e i suoi principali consiglieri avevano del magistero pontificio. Le ragioni potevano essere diverse. Potevano riguardare il campo della moralità, se pensiamo alle dottrine della Chiesa – certo molto datate a quell'epoca – ostili alle attività svolte dai banchieri e, in particolare, ai tassi di interesse spesso elevati, che contribuivano all'impoverimento del mutuatario. Prima di diventare vescovo del Comminges e poi arcivescovo di Bordeaux, Clemente V era stato vicario generale di un arcivescovado particolarmente indebitato nei confronti delle banche, quello di Lione.[52] Potevano riguardare anche il campo spirituale, nel senso che la Camera del papa non era allora in grado di presentare conti in pareggio, mentre la condotta del cristiano verso la salvezza si concretizzava nella "pesatura" della sua anima, un bilancio attivo e passivo che gli apriva – o meno – le porte del Pa-

49. Cfr. gli elenchi per provincia dal 1272 al 1407 in Jamme, *De la Banque à la Chambre?*, pp. 162-251.

50. Renouard, *Les relations des papes d'Avignon*, p. 95.

51. Ovvero 106 occorrenze del termine «mercator». Rinvio a *Ut per litteras apostolicas* sul sito web Brepolis, cfr. nota 64 del presente lavoro.

52. In favore di suo fratello maggiore, Bérard de Got, prima che diventasse cardinale nel 1294.

radiso.[53] Potevano riguardare, infine, il concreto governo delle persone, come dimostra il caso esemplare scoppiato nel Patrimonio di San Pietro proprio nell'aprile del 1306. Quando il vicario del nuovo rettore arrivò in tale provincia scoprì che le casse erano vuote e che gli ufficiali non venivano pagati da mesi. Attribuì la responsabilità di questo blocco alla banca che gestiva la tesoreria, considerando la situazione creata dai fattori dei Cerchi che, per essere precisi, erano proprio in quel tempo Mercanti della Camera. Egli ritenne, in altre parole, che i fattori dei Cerchi, incaricati della gestione della tesoreria, non riscuotessero correttamente le tasse; e poiché si rifiutavano di anticipare liquidità, si ispirò manifestamente ai metodi del re d'Inghilterra:[54] Ramon Brun de Gramont, il quale in effetti proveniva dalla Guienna inglese, fece immediatamente imprigionare il suddetto tesoriere.[55] Se gli ufficiali di governo della provincia – giudici, castellani, notai – non venivano retribuiti, diventava impossibile pianificare una ripresa del controllo politico-economico di un territorio preda delle fazioni. Con il rifiuto di pagare gli stipendi degli ufficiali, il Patrimonio si trovava sottomesso a una forma di parziale *shutdown*, per usare un termine dell'uso odierno. Si può quindi immaginare che la Sede Apostolica abbia ritenuto che questo sistema di finanziamento costituisse una minaccia ricorrente al funzionamento delle istituzioni governative e che fosse, di conseguenza, imperativo uscirne cambiando le regole del gioco.

Come dicevo, gli storici si sono interrogati poco su questa fondamentale decisione del 1306, ma è da sottolineare la mancanza di fonti: non sappiamo quasi nulla circa le motivazioni del papa. Si possono solo mettere in relazione atti e fenomeni convergenti. Spiegarla porta a sviluppare congetture, forse troppo ideologiche. Non conoscendo Bertrand de Got, le tre società Mercanti della Camera potrebbero non essersi fidate di lui ed avere così commesso ripetuti errori in pochi mesi, rifiutando di anticipare denaro.[56] Fu forse così che esse convinsero il papa e i dieci nuovi cardinali promossi nel dicembre 1305 – per più della metà suoi stretti sostenitori –

53. Cfr. E. Lombardo, *«Redde rationem villicationis tuæ». "Fare i conti" con Dio e con gli uomini in alcuni sermoni francescani e domenicani del Trecento*, in questo volume.

54. Cfr. R.W. Kaeuper, *Bankers to the Crown. The Ricciardi of Lucca and Edward I*, Princeton, Princeton University Press, 1973, in particolare la nota 47.

55. Waley, *An account book*, pp. 22-23.

56. Secondo i registri di lettere, tra le società Mercanti della Camera, solo i Cerchi e i Bardi furono ringraziati e risarciti dal papa, nel 1305 e nel 1306, per le varie somme che avevano anticipato (*Regestum Clementis papæ V*, nn. 1494, 1499, 1512).

che fosse assolutamente necessario cambiare il sistema di finanziamento. Come rilevato da Renouard, non fu una decisione contingente, ma duratura. Fu di conseguenza sostenuta dal Sacro Collegio dopo il cambiamento di maggioranza alla guida della Chiesa.

Di certo può sembrare strano che i resoconti clementini, parecchi anni dopo questa decisione, non siano stati fondamentalmente modificati nella loro organizzazione rispetto ai tempi bonifaciani. Ma la persistenza delle tradizioni di scrittura all'interno della Tesoreria Apostolica, che si può verificare con la permanenza nel loro ufficio di un gran numero di Chierici della Camera fino al pontificato di Giovanni XXII,[57] può spiegare la stabilità delle procedure di redazione,[58] modificate solo al minimo, direi, per integrare nel testo – facendo uso di qualche silenzio – le conseguenze delle nuove decisioni. L'allontanamento dalla Camera di quei banchieri che fino ad allora avevano gestito congiuntamente le finanze della Chiesa sotto la direzione del camerario significava, comunque, che il documento cambiava natura: non serviva più a stabilire l'ammontare che si doveva pagare o rimborsare a ciascun banchiere. Senza modificare troppo gli usi e i costumi di conteggio e di scrittura dell'istituzione, si poteva nondimeno trasformare il medesimo in una sorta di esercizio contabile, debitamente totalizzato e saldato. I resoconti clementini mettono dunque in rilievo la resilienza di una cultura dello scritto che, nella Tesoreria Apostolica, conservò le proprie tradizioni, nonostante la messa in discussione delle loro fondamenta da parte di nuove decisioni politiche. Anche se le entrate clementine sembrano essere aumentate rispetto agli anni 1299 e 1302, il problema era che queste piccole modifiche creavano un vero deficit. Prima, in assenza di qualsiasi totalizzazione, il deficit non esisteva. Queste modifiche ponevano, di conseguenza, la questione circa l'esistenza di questo tipo di scrittura come vera e propria contabilità della Casa pontificia.

57. Per la verifica dei conti dei Bardi, confermata dal papa nell'ottobre 1306, furono ad esempio chiamati ad intervenire i quattro Chierici di Camera, ovvero Oddone da Sermineto, Giovanni da Reggio, Giovanni di Bologna e Giovanni da Veroli (ivi, n. 1151). Cfr. F. Baix, *Note sur les Clercs de la Chambre apostolique (XIII^{e}-XIV^{e} siècles)*, in «Bulletin de l'Institut historique belge de Rome», 27 (1952), pp. 24-27, anche se tutta la questione dei Chierici della Camera duecentesca dovrebbe essere oggetto di nuove indagini storiografiche.

58. Notata anche da Theis, *La réforme comptable*, p. 173. Si tratta di un fenomeno comune nelle amministrazioni pontificie, cfr. nota 7.

5. *Le nuove procedure introdotte con Giovanni XXII*

Poiché è stato conservato un frammento di una contabilità preparatoria tenuta a nome del camerario del defunto Clemente V durante la vacanza della Sede Apostolica tra il 1314 e il 1316 – frammento che segue le stesse regole di presentazione dei registri di Clemente V, sebbene in modo apparentemente "degradato" –[59] è assolutamente certo che il cambiamento delle logiche della contabilità è imputabile a papa Giovanni XXII. Egli, cinque giorni dopo la sua elezione, nominò due nuovi tesorieri, già al suo servizio da parecchi anni. La rapidità di queste nomine (precedenti l'incoronazione) e l'insolito raddoppio dell'ufficio indicano sia lo stato critico delle finanze papali, sia l'urgenza di un loro riordino. Jacques Duèze era particolarmente ben informato: aveva avuto un ruolo determinante nella commissione cardinalizia incaricata dell'esame delle proposte di riforma della Chiesa pervenute al Concilio di Vienne.[60] Si può ipotizzare che la duplicazione della funzione fosse volta a facilitare sia la ricerca di denaro contante – un buon tesoriere era, prima di tutto, un uomo che aveva denaro in cassa – sia la riorganizzazione della contabilità, la cui logica era necessario ripensare.

Tante sono le differenze tra la contabilità duecentesca e quella di Giovanni XXII, che possiamo pensare che l'organizzazione del servizio attorno alla persona del pontefice sia stata in parte rivista, non tanto in termini di uffici, ovviamente – visto che la stragrande maggioranza degli ufficiali attivi negli ultimi decenni del Duecento si ritrova ad Avignone –[61] quanto in termini di organizzazione del loro controllo.[62] In effetti, già nel primo

59. AAV, *Oblig. et Sol.*, 4, cc. 126r-136r, frammento reperito per la prima volta da Theis, *La réforme comptable*, pp. 173-174.

60. L.E. Boyle, *A Committee Stage at the Council of Vienne*, in *Studia in honorem Eminentissimi Cardinalis Alphonsi M. Stickler*, a cura di R.G. Castillo Lara, Roma, Libreria Ateneo Salesiano, 1992, pp. 25-35: 25-26.

61. B. Guillemain, *La cour pontificale d'Avignon (1309-1376). Étude d'une société*, Paris, De Boccard, 1962; A. Paravicini Bagliani, *Il personale della Curia romana preavignonese: bilancio e prospettive di ricerca*, in *Proceedings of the Sixth International Congress of Medieval Canon Law* (Berkeley, 28 luglio-2 agosto 1980), a cura di S. Kuttner e K. Pennington, Città del Vaticano, Biblioteca Apostolica Vaticana, 1985, pp. 391-410.

62. A.-M. Hayez, *La rétribution des officiers et familiers des papes au XIV^e siècle*, in *Offices, Écrit et Papauté*, pp. 427-448; É. Anheim e V. Theis, *Fixation et standardisation des rémunérations à la cour pontificale dans la première moitié du XIV^e siècle*, in *Rémunérer le travail au Moyen Âge. Pour une histoire sociale du salariat*, a cura di P. Beck, Ph. Bernardi e L. Feller, Paris, Éditions Picard, 2014, pp. 365-395.

esercizio contabile, necessariamente redatto dopo il primo anno di pontificato, la cronologia, spina dorsale della registrazione duecentesca, era stata completamente abbandonata. Essa, forse, esistette all'inizio del processo di registrazione, ma nel conto finale tutti i dati appaiono distribuiti in vari capitoli. Dico forse, perché la produzione, in primo luogo, di un conto cronologico – dunque precedente al conto metodico – mi pare, contrariamente a quanto hanno pensato molti storici, tutt'altro che ovvia.

Esaminiamo le entrate. Quelle del primo, terzo e quinto anno presentano tipologie simili a quelle del periodo bonifaciano: in quegli anni non vi furono ancora modifiche sostanziali nella fiscalità pontificia. Lo sviluppo della fiscalità, detta poi avignonese, fu il risultato della guerra contro i "tiranni" lombardi, che ebbe inizio nel 1321, e del "gran programma" che ne derivò, il quale in seguito strutturò il resto del pontificato di Giovanni XXII.[63] Ora, queste entrate appaiono raggruppate in capitoli specifici (tab. 4):

Tab. 4. Classificazioni delle entrate della Tesoreria tra il 1316 e il 1321

Recepte anno I (AAV, *Intr. et Ex.*, 13)	*Censuum et visitationum* (c. 4); *Emolumenti bulle* (c. 7); *Communium servitiorum* (c. 10); *Arraragiorum decime* (c. 12); *Distributionum cardinalium* (c. 13).
Recepte anno III (AAV, *Reg. Aven.*, 46)	*De censibus* (c. 174); *Recepta emolumenti bulle* (c. 177); *Recepta communium serviciorum* (c. 181); *Recepta peccunie decimarum* (c. 191); *Recepta de diversis* (c. 193).
Recepte anno V (AAV, *Intr. et Ex.*, 41)	*De censibus et visitationibus* (c. 1); *Recepta emolumenti bulle* (c. 4); *Recepta communium serviciorum* (c. 7); *Recepta de diversis* (c. 12).

Perché elaborare tale categorizzazione? Sembra fatto in previsione di un uso successivo del conto, al fine di poter facilmente rintracciare una somma o una ragione. Tale obiettivo svela il probabile aumento delle richieste presentate all'Udienza del Sacro Palazzo o direttamente al camerario pontificio, in relazione al pagamento delle tasse ecclesiastiche tradizionali. Di fatto, per effettuare rapide verifiche di quanto era stato ef-

63. A. Jamme, *Des usages de la démocratie: "deditio" et contrôle politique des cités lombardes dans le "grand projet" de Jean XXII*, in *Papst Johannes XXII. Konzepte und Verfahren seines Pontifikats*, a cura di H.J. Schmidt e M. Rohde, Berlin-Boston, De Gruyter, 2014, pp. 279-341.

fettivamente pagato, era in questo modo facile farle prima di elaborare una risposta alle petizioni di proroghe ed esenzioni, numerosissime, dato l'indebitamento spesso enorme dei prelati. Tale obiettivo potrebbe dunque spiegare sia questa nuova strutturazione delle entrate, sia la grande quantità di informazioni in ogni partita di esse. La categorizzazione delle entrate rimane tuttavia incompiuta o minima, nel senso che riguarda solo alcuni tipi di entrate: la voce *De diversis* conserva, infatti, un ampio campo di dati; è spesso il capitolo più sviluppato di questi conti, comprendendo vari tipi di entrate irregolari e quindi ordinate secondo la cronologia.

Con le spese, invece, siamo di fronte a una logica di categorizzazione più completa, che sviluppa un numero crescente di capitoli (tab. 5):

Tab. 5. Classificazioni delle spese della Tesoreria tra il 1316 e il 1321[64]

Expense anno I (AAV, *Intr. et Ex.*, 13): *Expense pro coquina* (c. 14); *Expensa pro panataria* (c. 16); *Expense pro buticularia* (c. 18); *Expensa pro marescalla* (c. 19); *Expensa pro pannis, raubis et ornamentis* (c. 21); *Expensa pro scriptura et libris* (c. 27); *Expensa pro edificiis et operibus* (c. 30); *Expensa pro bulla* (c. 35); *Expense extraordinarie* (c. 39); *Expensura pro armaturis* (c. 42); *Expense pro gagiis extraordinariis* (c. 44); *Expense pro collegio* (c. 49); *Expensa pro helemosina* (c. 50); *Expense pro vadiis ordinariis* (c. 55).
Expense anno III (AAV, *Reg. Aven.*, 46): *Expense pro coquina* (c. 196); *Expense pro panataria* (c. 204); *Expense pro buticularia* (c. 206); *Expense pro marescalla* (c. 209); *Expense pro vestibus, pannis et forraturis* (c. 212); *Expense pro ornamentis* (c. 217); *Expense pro scriptura et libris* (c. 222); *Expense pro operibus et hedifficiis* (c. 224); *Expense pro bulla et litteris curie* (c. 234); *Expense pro gatgiis extraordinariis et armaturis* (c. 237); *Expense pro cera et quibusdam aliis extraordinariis* (cc. 238 e 269); *Expense pro vadiis familiarium domini nostri* (c. 242); *Expense pro possessionibus emptis* (c. 259); *Expense pro helemosina pauperum tam ordinaria quam extraordinaria* (c. 262).
Expense anno V (AAV, *Intr. et Ex.*, 41): *Expense pro coquina* (c. 17); *Expense pro panataria* (c. 27); *Expense pro buticularia* (c. 30); *Expense pro marescalla* (c. 34); *Expense pro avena* (c. 38); *Expense pro vestibus, pannis et forraturis* (c. 41); *Expense pro ornamentis* (c. 44); *Expense pro scriptura et libris* (c. 47); *Expense pro hedificiis et operibus* (c. 49); *Expense pro bulla et litteris curie* (c. 54); *Expense pro extraordinariis gagiis et armaturis* (c. 56); *Expense pro cera et quibusdam extraordinariis* (c. 58); *Expense pro vadiis familiarium domini nostri* (c. 65); *Expense pro elemosina pauperum tam ordinaria quam extraordinaria et primo de blado et vino* (c. 74); *Expense pecunarie pro elemosina* (c. 78); *Rationes expensarum pro helemosina* (c. 87).

64. Le spese dei diciotto anni di pontificato di Giovanni XXII sono ora consultabili direttamente online all'URL: http://ressourcescomptables.huma-num.fr, corpus *Papato di Avignone*.

Tale sistema di classificazione non rinnega totalmente il passato. Si noti, infatti, che i quattro Uffici (Cucina, Panetteria, Bottiglieria e Maniscalco) aprono sempre la dichiarazione delle spese. Tuttavia, i dati seguenti sono distribuiti in modo più ampio, tra 10 e 12 capitoli. Ovviamente si potrebbe considerare che la Tesoreria producesse o utilizzasse una precedente registrazione cronologica per realizzare metodicamente il conto finale. Ma, in questo caso, bisognerebbe ammettere che Gasbert e Adémar, i due tesorieri papali, avessero optato per una procedura rischiosissima. Il gran numero di divisioni elaborate complicava, infatti, il lavoro di classificazione dei dati, nel senso che il rischio di dimenticanze, di duplicazioni o di errori nell'attribuzione di una partita a un capitolo piuttosto che a un altro sarebbe stato molto elevato. Passare dagli esercizi di prova a un conto definitivo davvero affidabile richiedeva vari tentativi, verifiche e correzioni.

Ora, già dal primo anno di pontificato si assiste a una vera e propria moltiplicazione delle suddivisioni, alcune delle quali rimangono molto consistenti, soprattutto per quanto riguarda gli stipendi e le pensioni versate agli ufficiali e ai membri della famiglia pontificia, ma anche per le spese di elemosina. Com'è noto, l'Elemosineria pontificia divenne in pochi anni un'istituzione molto importante della Curia. Si procuravano grandi quantità di pane, vino e lenzuola, acquistati all'ingrosso presso le fiere della Linguadoca,[65] che venivano poi distribuiti gratuitamente; vi erano poi vari doni in denaro, soprattutto a un gran numero di conventi mendicanti.

Di conseguenza, sembra molto improbabile che i conti oggi conservati fossero il risultato di una riclassificazione di tutte le spese registrate quotidianamente dalla Tesoreria. In realtà, pare che Adémar e Gasbert abbiano presieduto a un'estensione del sistema dei quattro Uffici. Essi avevano a capo un ufficiale responsabile, il quale riceveva periodicamente degli acconti per far funzionare il proprio servizio e, ovviamente, rendeva conto della propria amministrazione. Fu a partire da queste contabilità particolari che la redazione della contabilità generale di Giovanni XXII fu intrapresa – essa ne porta, mi sembra, le tracce – e non da un giornale cronologico delle spese. Direi anche di più: la creazione di una contabilità metodica fu richiesta dall'organizzazione in Uffici del servizio attorno alla persona del

65. A. Jamme, *Papacy and Fairs, an elusive link?*, in *Fairs, Cities and Merchants. Spatiotemporal Analyses (14th-17th century)*, a cura di J.-L. Gaulin e S. Rau, Berlin, De Gruyter, 2025, pp. 123-156.

pontefice. Se venne così redatta fu per comodità e non per altri motivi, dato che produrre un conto cronologico con tale organizzazione sarebbe stato più difficile. Partendo dalla struttura istituzionale del servizio era, infatti, più agevole realizzare un esercizio annuale complessivo.

Com'è noto, non si sono conservati conti cronologici prima del 1339.[66] Certo, non si può escludere a priori che la Tesoreria non tenesse alcun conto cronologico. Alcune voci di spesa erano per natura legate alla cronologia: doni e regali, indennità di missione, commissioni artistiche e una gran parte delle spese cosiddette "straordinarie". Ma, nel complesso delle uscite coordinate dalla Tesoreria Apostolica in curia, quelle degli Uffici, ricorrenti, erano cruciali. Gli esercizi contabili di Giovanni XXII furono dunque il risultato di un *mix* tra questi elenchi di spese particolari, registrate cronologicamente e distribuite in alcuni capitoli specifici, e le sintesi dei conti prodotti specificamente da vari ufficiali. Tale procedura spiega la comparsa/scomparsa di capitoli casuali, gli spostamenti degli esercizi da un anno all'altro di uno stesso capitolo (a seconda della disponibilità del conto base dell'Ufficio) e le evoluzioni della redazione contabile all'interno di un capitolo ricorrente, man mano che la Tesoreria acquisiva una maggiore padronanza tecnica nella fabbricazione della contabilità generale del papa. Per comprendere questo movimento in tutta la sua complessità e per valutare l'evoluzione del lavoro svolto dalla Tesoreria sarebbero necessari studi comparativi tra le numerose copie conservate per lo stesso anno contabile e con i conti superstiti dei vari Uffici. Ma, tenuto conto dell'ampiezza della documentazione, per farlo sarebbe necessaria una équipe di storici.

Resta comunque il fatto che questa nuova contabilità si basa su una logica radicalmente diversa. Infatti, se si mettono a confronto le entrate e le spese dei primi quattro anni di Giovanni XXII, il saldo annuale risulta, per la prima volta, spesso positivo! È quindi chiaro che la gestione delle finanze fu profondamente rivista e che da allora venne caratterizzata dalla ricerca di un equilibrio di bilancio, in netto contrasto con il periodo precedente (tab. 6).

Come si poteva raggiungere tale equilibrio quando solo pochi anni prima era chiaramente impossibile? Non c'è prova di un aumento delle tasse prima del 1321. Comunque, quando venivano create nuove tasse, era generalmente per finanziare un programma politico predefinito, a volte già in corso, e dunque queste nuove risorse erano già assegnate o servivano a

66. Vedi Weiß, *Rechnungswesen und Buchhaltung*, pp. 203-215.

rimborsare prestiti precedentemente concessi. Ora, nel 1316-1317, le spese si avvicinavano già alle entrate. Vi fu, dunque, oltre a una rivoluzione delle pratiche di scrittura, una modifica radicale nella gestione delle finanze papali orchestrata dalla Camera Apostolica.

Tab. 6. Entrate e uscite in fiorini dei primi quattro anni di pontificato di Giovanni XXII[67]

	1316-1317	1317-1318	1318-1319	1319-1320	Totali
Recepte	82.805	130.273	64.968	101.792	379.838
Expense	89.177	118.941	75.264	96.868	380.250

Per avvicinare entrate e spese all'equilibrio, sembra che debba essere valutato l'abbandono della politica dei depositi presso le banche e varie istituzioni ecclesiastiche, una politica perseguita da Clemente V, con i banchieri in qualche modo sostituiti dai parenti del papa.[68] Ormai le somme dovute venivano portate alla Sede Apostolica dagli stessi prelati o dai loro procuratori – un movimento facilitato dalla presenza della curia Oltralpe. Già nel 1308 le entrate della Tesoreria erano raddoppiate rispetto al 1302.[69] Con lo sviluppo di una nuova fiscalità pontificia e la stabilizzazione in periferia di collettori apostolici, la concentrazione delle entrate nella curia non poté che aumentare: dopo il 1321, in alcuni anni, le entrate medie annuali della Tesoreria, pari a circa 95.000 fiorini, triplicarono. Ma, come dimostra il rapporto di gestione fornito dal camerario e dal tesoriere di Giovanni XXII dopo la sua morte agli investigatori nominati da Benedetto XII,[70] la Tesoreria – forse per una migliore tracciabilità della tassazione, che senza dubbio consentiva di governare meglio – preferì tenere contabilità separate per alcune entrate fiscali piuttosto che fornire un conto generale dei movimenti dei fondi gestiti dall'istituzione.

67. Göller e Schäfer, *Die einnhamen der apostolischen Kammer*, pp. 6-7.

68. F. Ehrle, *Der Nachlaß Clemens V. und der in Betreff desselben von Johann XXII. (1318-1321) geführte Process*, in «Archiv für Litteratur- und Kirchengeschichte des Mittelalters», 4 (1888), pp. 1-158.

69. Questo raddoppio può ovviamente essere casuale: come si può vedere, le entrate dei primi quattro anni di Giovanni XXII variarono enormemente da un anno all'altro.

70. In gran parte pubblicato da Göller e Schäfer, *Die einnhamen der apostolischen Kammer*, pp. 4-19.

6. *Conclusioni*

Fausto Piola Caselli riteneva che, a partire da Giovanni XXII, si fosse sviluppata ad Avignone una sorta di "scuola di contabilità", poiché le sue ricerche – che lo portarono a esaminare vari conti di costruzione, di collettori apostolici e di altri esattori – evidenziarono notevoli analogie tra esercizi contabili coevi.[71] Questi conti rivelano soprattutto un comune ambiente culturale. La stragrande maggioranza dei redattori era costituita da ecclesiastici, spesso originari della diocesi di Cahors e delle regioni limitrofe, provenienti per lo più da famiglie modeste, di cui è difficile ricostruire le origini. Pare difficile, inoltre, parlare di scuola, in assenza di direttive che il camerario e il tesoriere avrebbero potuto trasmettere.

La nuova contabilità rivela, infatti, approcci culturali diversi del governo della Chiesa. Il papato del Duecento tendeva a distaccarsi dalla gestione del denaro, lasciando questo compito ai banchieri, che per alcuni significava molto più che prestare denaro alla Sede Apostolica. La decisione di Clemente V, invece – che non fu una sorta di capriccio vendicativo contro le società toscane che si rifiutavano di anticipargli denaro (poiché non fu messa in discussione dai successori) – mostra che la nuova curia nasceva dalla necessità di dotarsi di un vero e proprio apparato statale, indipendente dal mondo degli affari. Con i suoi numerosi spostamenti e la tendenza ad affidarsi completamente ai suoi parenti, Clemente V non realizzò questa costruzione, pur comprendendone forse la necessità. Due anni di vacanza della Sede Apostolica contribuirono all'urgenza di una riforma. Dunque, se ci fu una rivoluzione contabile, è chiaro che si svolse in due fasi. Non può essere ridotta alla riforma delle scritture attuata nel 1316, né essere collegata esclusivamente alla volontà di Giovanni XXII, che fu quasi condannato a rivedere coraggiosamente la gestione delle finanze papali.

71. Caselli, *L'evoluzione della contabilità camerale*, p. 419.

Enrico Fusaroli Casadei, Francesco Pirani

Disciplinamento e governo dello Stato della Chiesa in età avignonese*

"Disciplinamento" è un termine ben connotato nella storiografia italiana e trova una sua precisa collocazione nel dibattito sull'età della Riforma e della Controriforma, avviato verso la fine del secolo scorso.[1] In quella temperie culturale si discuteva principalmente sui concetti di disciplina delle anime, dei corpi e della società, ma il paradigma appariva altresì utile entro una cornice politico-costituzionale, per poter cogliere «il consolidamento degli apparati di potere organizzati nello Stato».[2] Ora, crediamo si possa svincolare il concetto di "disciplinamento" sia dall'epoca storica per la quale è stato coniato, la prima età moderna, sia dalla fase della sua elaborazione storiografica, così da darne un significato più largo. In questo testo, infatti, vorremmo associare quell'idea ai diversi mezzi ai quali i pontefici d'età avignonese fecero ricorso per garantirsi *rationabiliter* – secondo gli intenti generali del volume – la *fidelitas* e l'*obœdientia* dei sudditi alla monarchia pontificia. Disciplinamento, dunque, inteso come razionalizzazione e messa a punto, talora affannosa

* L'impianto del testo è frutto di una riflessione comune: in particolare, i paragrafi 1 e 3 sono stati redatti da Francesco Pirani, i paragrafi 2 e 4 da Enrico Fusaroli Casadei.

1. A. Prosperi, *Riforma cattolica, crisi religiosa, disciplinamento: un percorso di ricerca*, in «Annali dell'Istituto storico italo-germanico in Trento», 19 (1993), pp. 401-415; P. Prodi e C. Penuti, *Disciplina dell'anima, disciplina del corpo e disciplina della società tra medioevo ed età moderna*, Bologna, il Mulino, 1994; P. Prodi e W. Reinhard, *Il Concilio di Trento e il moderno*, Bologna, il Mulino, 1996.

2. P. Schiera, *Disciplina, disciplinamento*, in «Annali dell'Istituto storico italo-germanico in Trento», 18 (1992), pp. 315-334: 327; Id., *Legittimità, disciplina, istituzioni: tre presupposti per la nascita dello Stato moderno*, in *Origini dello Stato. Processi di formazione statale in Italia*, a cura di G. Chittolini, A. Molho e P. Schiera, Bologna, il Mulino, 1994, pp. 17-48.

e perfino contraddittoria, di strumenti sia spirituali, sia temporali, atti a consolidare l'autorità papale su una compagine statuale dai tratti del tutto peculiari nello scenario italiano ed europeo.

La monarchia papale, infatti, a differenza degli altri stati, si configurava e si autorappresentava quale *monarchia utriusque potestatis*, tanto temporale quanto spirituale: questa esatta formulazione è attestata nelle Costituzioni generali dello Stato della Chiesa, approvate nel 1357 sotto l'egida del cardinale Albornoz.[3] A metà Trecento, la duplice natura del dominio papale sulle *terræ Ecclesiæ* appariva dunque connessa con l'originaria concezione innocenziana del Patrimonio di San Pietro e associata alla *plenitudo potestatis* papale.[4] Tale natura dello Stato si associava peraltro ad altri elementi distintivi: la frequente oscillazione degli indirizzi politici da un pontefice all'altro, la netta sproporzione fra le altissime rivendicazioni autoritative pontificie e l'effettiva capacità di controllo sui territori, il massiccio ricorso a deleghe di governo, dapprima a legati e poi a vicari generali, dotati di amplissime funzioni.[5] Nella costruzione dell'autorità sullo Stato della Chiesa e nel suo governo, la doppia natura della monarchia forniva pertanto ai papi vissuti sulle rive del Rodano una vasta gamma di strumenti idonei a conseguire obiettivi potestativi. Le pagine che seguono provano a considerare in questa prospettiva l'uso degli strumenti spirituali, branditi dal papato avignonese nelle loro diverse gradazioni e finalità, contestualmente all'impiego di strumenti di natura pubblicistica. In particolare, si rifletterà sulle strategie di "ereticazione" dei nemici politici, quale risorsa cui i papi fecero insistito ricorso.[6] In-

3. *Costituzioni Egidiane dell'anno MCCCLVII*, a cura di P. Sella, Roma, Loescher, 1912, lib. IV, rub. XVII.

4. Sulla *plenitudo potestatis*, cfr. P. Costa, *"Iurisdictio". Semantica del potere politico nella pubblicistica medievale (1100-1433)*, Milano, Giuffrè, 2002 ([1]1965), pp. 264-275; K. Pennington, *Pope and Bishops. The Papal Monarchy in the Twelfth and Thirteenth Centuries*, Philadelphia, University of Pennsylvania Press, 1984. Sul legame tra primato universale e costruzione del dominio temporale pontificio cfr. E. Petrucci, *Innocenzo III e i comuni dello Stato della Chiesa. Il potere centrale*, in *Società e istituzioni dell'Italia comunale. L'esempio di Perugia (secoli XII-XIV)*, 2 voll., Perugia, Deputazione di Storia Patria per l'Umbria, 1988, vol. I, pp. 91-135 (in particolare pp. 94-99); F. Migliorino, *«In terris Ecclesiæ». Frammenti di "ius proprium" nel "Liber Extra" di Gregorio IX*, Roma, Il Cigno Galileo Galilei, 1992, pp. 11-20.

5. In sintesi cfr. S. Carocci, *Vassalli del papa. Potere pontificio, aristocrazie e città nello Stato della Chiesa (XII-XV sec.)*, Roma, Viella, 2010.

6. Col termine "ereticazione" ci riferiamo al processo di qualificazione della contestazione politica contro il papato come frattura di natura religiosa ed ecclesiologica, me-

somma, nelle *terræ Ecclesiæ* disciplina spirituale e atti di governo ci appaiono ora non tanto come elementi dotati di una propria autonomia, quanto invece come fattori integrati in un originalissimo impasto che assume colori e forme continuamente cangianti.

1. *Reprimere e reintegrare: l'età d'oro dei processi durante il pontificato di Giovanni XXII*

Fin dal suo avvio, il pontificato di Giovanni XXII (1316-1334) fu improntato a una politica italiana «schiettamente e consapevolmente guelfa».[7] Papa Duèze intese debellare con vari mezzi sia le preminenze personali affermatesi in alcune città, in spregio all'autorità temporale della Chiesa, sia ogni focolaio di ribellione. I signori cittadini vennero dapprima esecrati nella propaganda pontificia per la qualità tirannica del loro potere, nonché per il loro atteggiamento oppressivo e violento, del tutto inconciliabile con il bene comune e con la fede.[8] Per ogni forma di rivolta contro l'autorità temporale pontificia, *in primis* contro i rettori provinciali, furono al contempo previste la sanzione dell'*infamia* e l'equiparazione al *crimen læsæ maiestatis*, un istituto di origine romanistica che sarebbe stato massicciamente applicato durante tutta l'età avignonese; queste pene temporali si associavano poi alle scomuniche *latæ sententiæ* – previste contro i singoli ribelli – e agli interdetti sulle comunità.[9]

diante un'estensione funzionale del *crimen hæresis*. Sul tema, cfr. L. Paolini, *L'eretico, avversario politico?*, in *«Per me reges regnant». La regalità sacra nell'Europa medievale*, a cura di F. Cardini e M. Saltarelli, Bologna, Il Cerchio, 2002, pp. 263-273, rist. in Id., *Le piccole volpi. Chiesa ed eretici nel medioevo*, a cura di R. Parmeggiani, Bologna, Bononia University Press, 2013, pp. 77-89.

7. G. Tabacco, *La casa di Francia nell'azione politica di papa Giovanni XXII*, Roma, Istituto Storico Italiano per il Medio Evo, 1953, p. 161. Per un quadro complessivo, cfr. D. Quaglioni, *Papato avignonese e problemi politici*, in *La crisi del Trecento e il papato avignonese, 1274-1378*, a cura di Id., in *Storia della Chiesa*, dir. da A. Fliche, V. Martin, G.B. Duroselle e E. Jarry, 25 voll., Cinisello Balsamo, San Paolo, 1994, vol. XI, pp. 311-363.

8. S. Parent, *«Tirannica pravitas». I poteri signorili, tra tirannia ed eresia. Riflessioni sulla documentazione pontificia (XIII-XIV secolo)*, in *Tiranni e tirannide nel Trecento italiano*, a cura di A. Zorzi, Roma, Viella, 2013, pp. 119-142.

9. Una tappa fondamentale per l'assimilazione della ribellione al crimine di lesa maestà e per la sua parallela punizione spirituale fu rappresentata da alcune norme emanate per la Marca d'Ancona: le costituzioni del rettore provinciale Amiel de Lautrec (1317) e

Il passo successivo, che si compì dopo il 1320, fu quello di associare variamente le accuse di ribellione, di tirannide e di eresia. Il papa applicò in modo duttile uno schema accusatorio di fondo a tutti i processi celebrati contro i signori dell'Italia centro-settentrionale: i Visconti e i loro fautori in Lombardia, Rinaldo e Obizzo marchesi d'Este e i loro satelliti in Romagna, Federico da Montefeltro, Muzio di Francesco d'Assisi, Guido Tarlati vescovo e signore di Arezzo, Ugolino e Corrado Trinci signori di Foligno, Andrea e Lippaccio Guzzolini signori di Osimo, un gruppo di ribelli di Recanati. I processi, ampiamente noti grazie a una lunga tradizione di studi dispiegatasi lungo tutto l'arco del Novecento e oggetto, di recente, di una sintesi da parte di Sylvain Parent,[10] mostrano con straordinaria evidenza la messa in atto di un progetto sistematico di ereticazione del nemico politico da parte del papato. Si è dunque delineata, sul piano storiografico, la definizione di una "età dei processi" per rimarcare il massiccio ricorso alla macchina inquisitoriale quale arma politica.[11]

Conosciamo ormai bene lo svolgimento di questi processi, e non vi è dunque motivo per doverci indugiare, a maggior ragione per l'attenzione rivolta, nei recenti studi, agli aspetti procedurali interni al sistema inquisitoriale, alla conservazione e alla tradizione dei testi.[12] Le caratteristiche comuni a tali procedimenti, pur molto diversi per la mole, possono essere così compendiate: l'associazione dell'accusa di eresia con quella di idolatria e talora di demonologia; la condanna in contumacia dei colpevoli; la propaganda delle sentenze attraverso la lettura pubblica collocata negli spazi dell'azione liturgica. Accanto a questi elementi comuni si dovrà pure rimarcare che l'ereticazione ricadeva tanto sui ribelli all'interno delle terre della Chiesa, quanto sui principali avversari del papato avignonese nell'I-

la costituzione papale *Dierum crescente malitia*, emanata il 25 agosto 1319. In seguito, con il cardinale Albornoz, tali disposizioni avrebbero assunto validità generale nello Stato della Chiesa. Cfr. U. Aloisi, *Sulla formazione storica del «Liber Constitutionum S. Matris Ecclesiæ» (1357)*, in «Atti e Memorie della Deputazione di Storia Patria per le Marche», 4 (1907), pp. 129-167.

10. S. Parent, *Dans les abysses de l'infidélité. Les procès contre les ennemis de l'Église en Italie au temps de Jean XXII (1316-1334)*, Roma, École française de Rome, 2014.

11. *L'età dei processi. Inchieste e condanne tra politica e ideologia nel '300*, a cura di A. Rigon e F. Veronese, Roma, Istituto Storico Italiano per il Medio Evo, 2009.

12. M. Benedetti, *Giovanni XXII, gli inquisitori, la disobbedienza*, in *Giovanni XXII. Cultura e politica di un papa avignonese*, Spoleto, Fondazione Centro Italiano di Studi sull'Alto Medioevo, 2020, pp. 239-262; Ead., *Medioevo inquisitoriale. Manoscritti, protagonisti, paradossi*, Roma, Salerno, 2021.

talia padana. Al netto delle abbondanti conoscenze analitiche che possediamo sui processi, vale ancora la pena interrogarsi su quale risorsa potessero rappresentare e sulla loro efficacia. La domanda di fondo potrebbe essere così formulata: i processi per eresia furono espressione della politica aggressiva e spregiudicata di papa Giovanni XXII, del suo «esuberante guelfismo […] contro gli sviluppi territoriali delle "tirannidi"»,[13] oppure la strategia di ereticazione costituiva una possibilità alla quale il papato avignonese poteva liberamente attingere senza troppe contraddizioni rispetto alla natura della monarchia?

A ben guardare la questione appare ricca di sfumature e distinzioni. Seppure appaia innegabile che la stagione dei grandi processi si collochi nei primi anni Venti del Trecento, e per quanto rappresenti una caratteristica qualificante di questa fase l'estensione dell'accusa di idolatria e demonologia, quale segnale di un vero *fumus persecutionis* del papa verso queste forme ereticali; e sebbene la scelta di privilegiare una strategia fortemente repressiva su ogni altra iniziativa si addensi in questi anni, il ricorso allo strumento inquisitoriale non fu certo esclusivo appannaggio di Giovanni XXII. Occorrerà inoltre introdurre utili scansioni periodizzanti all'interno dello stesso suo pontificato per una migliore comprensione delle strategie messe in atto, difformi e talora contrastanti. Vediamo ora meglio nel dettaglio.

Durante i primi anni Venti l'ereticazione del nemico politico si rivolse essenzialmente contro i signori cittadini ribelli all'autorità papale e contro le loro solidarietà.[14] L'accusa di eresia appariva funzionale a potenziare il *crimen læsæ maiestatis* di cui i signori si erano macchiati tanto verso il capo della Chiesa universale, quanto contro il titolare della monarchia territoriale: si compiva così il rilevante passaggio dalla denuncia morale e politica di tirannide alla condanna inquisitoriale dotata di sanzioni spirituali. In una sorta di osmosi, la *tirannica pravitas* si saldava ora con l'accusa di *hæretica pravitas*:[15] per fare un solo esempio, Federico da Montefeltro, definito in

13. G. Tabacco, *Programmi di politica italiana in età avignonese*, in *Aspetti culturali della società italiana nel periodo del papato avignonese*, Spoleto, Fondazione Centro Italiano di Studi sull'Alto Medioevo, 1981, pp. 49-75: 65; Id., *Chiesa ed eresia nell'orizzonte giuridico e politico della monarchia papale*, in *Spiritualità e cultura nel Medioevo. Dodici percorsi nei territori del potere e della fede*, Napoli, Liguori, 1993, pp. 151-157.

14. In sintesi cfr. A. Zorzi, *La questione della tirannide nell'Italia del Trecento*, in *Tiranni e tirannide nel Trecento italiano*, a cura di Id., Roma, Viella, 2013, pp. 11-36, ma cfr. anche gli altri saggi contenuti nel medesimo volume.

15. Parent, *«Tirannica pravitas»*, p. 128.

una lettera papale risalente all'inizio di ottobre 1321 come *rebellis et hostis*, alla fine dello stesso mese veniva apostrofato dal papa come *hæreticus manifestus et hydolatra*.[16] I processi contro i tiranni ebbero pure un'altra caratteristica: l'esaurirsi in un arco di tempo relativamente breve. Se si esclude quella contro Muzio di Assisi, che si protrasse fino al 1326,[17] le procedure contro i tiranni marchigiani ebbero esiti rapidi, anche per l'effetto risolutivo della morte violenta del capofila, Federico da Montefeltro, avvenuta nel 1322. In Romagna, invece, i processi furono celebrati in due tempi. Il più rilevante, quello contro i marchesi d'Este, aveva rapidamente investito, a partire dal 1321, cinque categorie di cittadini ferraresi, ben 240 persone accusate di complicità: i funzionari comunali, con il podestà in testa; i consiglieri del marchese, appartenenti alle famiglie dell'aristocrazia cittadina; la piccola nobiltà rurale della bassa padana che aveva offerto sostegno militare agli Este; i cittadini ferraresi, tra cui vari esponenti del Popolo, che avallavano il regime estense; infine coloro ai quali gli Este avevano dato ricetto nella città di Ferrara. Le condanne furono pronunciate nel 1324.

Soltanto qualche tempo dopo, nel 1328, furono istruiti altri processi ereticali, tesi a colpire i principali fautori degli Este nella Romagna: Bernardino di Cunio, Ostasio da Polenta e Cecco Ordelaffi. Questi ultimi, tuttavia, non furono incriminati quali tiranni, quanto come *socii* e *colligati* dei marchesi, cosa che li rese condannabili come *fautores hæreticorum*. L'azione repressiva del papato intese dunque scardinare l'intero sistema di solidarietà coagulato attorno alla casata d'Este.[18] L'estensione del bersaglio ereticale dai tiranni alle solidarietà cittadine si compì parallelamente nella Marca: qui, il nuovo rinsaldarsi delle forze antipapali attorno alla figura di Mercenario di Monteverde, signore di Fermo, aveva indotto il papa nel 1324 a comminare sanzioni spirituali alle città ribelli di Osimo, Recanati, Fermo, Fabriano e Urbino, cui si aggiungeva Spoleto, nel Ducato.[19] Questa nuova fase raggiunse il suo acme nel periodo della presenza in Italia di Ludovico IV di Baviera, che riuscì a rinsaldare le fila dei signori e delle città ostili al papato entro una

16. A. Gattucci, *Giovanni XXII e il ghibellinismo italiano: il processo per eresia e idolatria, e l'assassinio di Federico da Montefeltro (†1322)*, in *Studi storici in onore di Raffaele Molinelli*, Urbino, Argalìa, 1998, pp. 143-179.

17. S. Brufani, *Eresia di un ribelle al tempo di Giovanni XXII: il caso di Muzio di Francesco d'Assisi*, Spoleto, Fondazione Centro Italiano di Studi sull'Alto Medioevo, 1991.

18. Parent, *Dans les abysses de l'infidélité*, pp. 132-140.

19. F. Pirani, *I processi contro i ribelli della Marca anconitana durante il pontificato di Giovanni XXII*, in *L'età dei processi*, pp. 181-209.

solida cornice imperiale. Adesso la repressione pontificia si scagliò anche contro i cittadini di Todi, all'indirizzo dei quali fu mosso un processo inquisitoriale.[20] Qui, come in alcuni centri della Marca, quali Fabriano,[21] le accuse di eresia investivano anche chierici e religiosi, soprattutto Minori, rei di aver dato sostegno ai ribelli. In tale fase, la più acuta degli scontri, il papato ricorse a una massiccia diffusione delle sentenze di condanna nei luoghi della liturgia e alla parallela predicazione della crociata, bandita contro i ribelli e predicata in mezza Europa.[22] Nella capillare diffusione e lettura delle sentenze di condanna si può senza dubbio ravvisare un risultato performativo che andava a compensare la mancata esecutività delle sentenze sul piano strettamente giudiziario. Insomma, si potrebbe dire, tanto rumore per nulla: in tutti i processi celebrati per eresia nessun rogo fu mai innalzato.

Il pontificato di Giovanni XXII non si chiuse però nel segno di una totale intransigenza. Invero, anche negli anni di maggiore tensione non erano mancate iniziative di segno diverso. Sebbene sia innegabile che durante il suo pontificato le *inquisitiones hæreticæ pravitatis* abbiano superato nettamente quelle *in partibus*,[23] lo stesso papa promosse nella Marca di Ancona la santità del frate eremitano Nicola da Tolentino, facendo istruire nel 1325 dal rettore provinciale Amiel de Lautrec, che tanta parte aveva avuto nell'accanita lotta contro i tiranni ribelli, un processo di canonizzazione. La fitta parata dei testimoni, che ebbe luogo nei centri fedeli al papato e coinvolse le maggiori personalità del guelfismo regionale, funse in un certo senso da contraltare rispetto ai processi ereticali: mentre qui si promuovevano gli uomini e le città obbedienti – si pensi al ruolo centrale rivestito dai Da Varano, signori di Camerino –, là si perseguivano i ribelli, tacciati di tirannia e di eresia.[24] Guelfismo e santità, da un lato, ghibellinismo ed eresia, dall'altro, non potevano contrapporsi in modo più nitido.

20. T. Danelli, *Inquisizione, frati Minori e cittadini di Todi (1329-1356)*, Spoleto, Fondazione Centro Italiano di Studi sull'Alto Medioevo, 2018.

21. U. Paoli, *La documentazione dell'Archivio Segreto Vaticano sul Trecento fabrianese*, in *Il Trecento a Fabriano. Ambiente, società, istituzioni*, a cura di G. Castagnari, Fabriano, Centro di Studi Storici sul Trecento Fabrianese e Altoesino, 2002, pp. 87-152.

22. Su questo aspetto, cfr. S. Parent, *Publication et publicité des procès à l'époque de Jean XXII (1316-1334). L'exemple des seigneurs gibelins italiens et de Louis de Bavière*, in «Mélanges de l'École française de Rome – Moyen-Âge», 119/1 (2007), pp. 93-134.

23. Benedetti, *Giovanni XXII*, p. 243.

24. *Il processo per la canonizzazione di San Nicola da Tolentino*, a cura di N. Occhioni, Roma, École française de Rome, 1984; *San Nicola, Tolentino, le Marche. Contributi e*

Una logica analoga si riscontra, sempre nella Marca, attraverso la scelta papale di erigere nel 1320 Macerata, ormai stabile residenza della curia rettorale, come sede diocesana, a detrimento delle città di Osimo e di Recanati, temporaneamente private del vescovo, oltre ad essere state sottoposte all'interdetto a causa della loro ribellione.[25]

Dopo la fine dell'avventura italiana di Ludovico il Bavaro i signori e le città oggetto di condanne poterono far affidamento sulla riconciliazione papale. Pur con tempi difformi, ma entro i termini del pontificato di Giovanni XXII – è fondamentale ribadirlo –, si apriva così la stagione di revisione delle cause di eresia e si abbracciava la disciplina della riconciliazione.[26] In Romagna fu inaugurato un processo di *appeasement* con i marchesi d'Este, i quali nel dicembre 1328 furono assolti dalle censure, dopo che gli emissari ferraresi si erano presentati ad Avignone simbolicamente con le corde al collo in segno di contrizione. L'anno seguente fu legittimata l'autorità dei signori attraverso un abbozzo di vicariato apostolico, in realtà reso esecutivo soltanto più tardi, durante il pontificato di Clemente VI. Entro la fine del 1328 si erano intanto riconciliati con la Chiesa i ribelli recanatesi: sappiamo che essi supplicarono nella loro città il perdono dinnanzi al vescovo di Firenze Francesco Silvestri, nominato nunzio apostolico, e a Folco de Lapopie, rettore della Marca di Ancona. Nella liturgia del perdono il rappresentante del Comune di Recanati assunse una reverente posa genuflessa, mentre il gruppo dei ribelli si presentò con il capo denudato, in ginocchio sotto al vessillo della Chiesa. Pure il più tenace fautore imperiale nella Marca, Mercenario di Monteverde, su cui pendevano severe censure spirituali, ottenne nel 1333 dal papa l'assoluzione plenaria *in articulo mortis*.[27] Ormai la macchina inquisitoriale lasciava spazio a una liturgia di tipo penitenziale. Possiamo

ricerche sul Processo (a. 1325) per la canonizzazione di San Nicola da Tolentino, Tolentino, Biblioteca Egidiana, 1987.

25. La bolla di soppressione della sede diocesana di Recanati e il trasferimento del vescovo nella nuova sede di Macerata è edita in J.A. Vogel, *De Ecclesiis Recanatensi et Lauretana earumque episcopi*, 2 voll., Recanati, Tipografia Badaloni, 1859, vol. I, pp. 83-89.

26. Su questa netta inversione di rotta, cfr. S. Parent, *Benedict XII and Italy: restoring orthodoxy and consolidating papal sovereignty after John XXII*, in *Pope Benedict XII (1334-1342). The Guardian of Orthodoxy*, a cura di I. Bueno, Amsterdam, Amsterdam University Press, 2018, pp. 167-190, da cui sono tratti i due casi che seguono nel testo.

27. V. Licitra, *Mercenario di Monteverde e le signorie marchigiane*, in *Miscellanea di studi marchigiani in onore di Febo Allevi*, a cura di G. Paci, Agugliano, Bagaloni, 1987, pp. 181-217.

dunque rileggere l'intero pontificato di Giovanni XXII non più soltanto entro la categoria totalizzante della repressione, bensì nel «frequente mutamento degli orientamenti operativi» che Augusto Vasina ha indicato come tratto distintivo del papato avignonese, «nella ricerca spesso affannosa di strumenti idonei a controllare il rinnovarsi ed aggravarsi delle situazioni di emergenza».[28]

2. *Da Benedetto XII a Clemente VI: la ricerca di nuove forme di obbedienza e la "seconda età" dei processi*

I mesi conclusivi del pontificato di Giovanni XXII erano stati peraltro segnati da un fallimento politico di ampia portata. Nel marzo 1334 la rivolta di Bologna contro il cardinale legato Bertrand du Pouget – plenipotenziario del papa nel conflitto con i ribelli dell'area padana e *dominus generalis* della città felsinea – aveva infatti sancito il crollo dell'autorità papale in Romagna, proprio in quella provincia delle *terræ Ecclesiæ* dove, negli anni precedenti, du Pouget aveva coordinato una campagna giudiziaria e militare volta a debellare le signorie cittadine, sostituendole con rettori comunali di propria nomina.[29] Il ritorno dei signori ribelli alla guida dei comuni romagnoli, insieme all'incapacità di consolidare un'egemonia papale in Lombardia, rese dunque necessaria un'accelerazione in quel cambio di indirizzo politico che era già stato abbozzato da papa Duèze tra il 1328 e il 1329. La morte del pontefice, nel dicembre 1334, e la rapida elezione di Benedetto XII (1334-1342) accompagnarono questo riposizionamento strategico: i principali elementi di discontinuità introdotti da papa Fournier, in particolare il rifiuto di nominare un nuovo legato che succedesse a Bertrand du Pouget e gli annullamenti di alcune tra le più rilevanti condanne per eresia – *in primis* quelle comminate ai Visconti –, hanno portato la storiografia a sottolineare il rapido esaurirsi della stagione "intransigente" di Giovanni XXII.[30]

28. A. Vasina, *Il papato avignonese e il governo dello Stato della Chiesa*, in *Aux origines de l'État moderne. Le fonctionnement administratif de la papauté d'Avignon*, Roma, École française de Rome, 1990, pp. 135-150: 139.

29. Id., *I romagnoli fra autonomie cittadine e accentramento papale nell'età di Dante*, Firenze, Olschki, 1965, pp. 323-337.

30. G. Tabacco, *La tradizione guelfa in Italia durante il pontificato di Benedetto XII*, in *Studi in onore di Ettore Rota*, a cura di P. Vaccari, Roma, Palumbo-Edizioni del

Tuttavia, tale lettura coglie solo in parte l'evoluzione della strategia papale, per un duplice ordine di motivi. Anzitutto, come si è visto, Giovanni XXII non aveva disgiunto la persecuzione – e la demonizzazione – della disobbedienza da una certa flessibilità nei confronti di coloro che fossero stati disposti a riconciliarsi con il papato, impegnandosi nell'*obœdientia* verso la Chiesa romana. Del resto, non va dimenticato come larga parte del dispositivo sanzionatorio del diritto canonico fosse improntato a una logica "medicinale": strutturalmente flessibile ed elastico, il diritto della Chiesa era infatti concepito per "forzare" la riconciliazione del disobbediente e la sua riammissione nel corpo ecclesiale.[31] In secondo luogo, gli strumenti d'intervento e i modelli interpretativi elaborati da papa Duèze non furono affatto rigettati, ma continuarono ad esercitare un'influenza profonda sui successori. In effetti, l'assimilazione – anche in chiave propagandistica – dei signori nemici del papato alla figura del tiranno e l'ambigua prossimità della tirannide all'eterodossia continuarono a permeare la documentazione papale, pur non traducendosi – almeno nell'immediato – in una nuova campagna inquisitoriale.[32] La stessa apertura alla revisione delle condanne non costituì un'indiscriminata "sconfessione" delle scelte di papa Duèze, ma fu rigidamente subordinata al riavvicinamento dei ribelli alla Sede Apostolica, la quale centralizzò – specie attraverso commissioni cardinalizie – il riesame dei processi. Emblematico, in tal senso, è il duro trattamento riservato da Benedetto XII, nel 1335, all'inquisitore marchigiano Lorenzo d'Ancona, reo di avere annullato in modo autonomo – forse su pressioni locali – le condanne per eresia pronunciate contro i fratelli Guzzolini di Osimo.[33] Una simile cautela papale riguardò anche il Ducato di Spoleto, ove le sentenze inquisitoriali contro la comunità di Todi, risalenti al 1330, rimasero effettive ancora a lungo: la loro revisione sarebbe stata autorizzata dalla Sede Apostolica soltanto nel 1354, nel nuovo contesto della legazione del cardinale Albornoz.[34]

Lavoro, 1958, pp. 95-148; Parent, *Benedict XII and Italy*; Benedetti, *Medioevo inquisitoriale*, pp. 149-151.

31. L. Gerosa, *La scomunica è una pena? Saggio per una fondazione teologica del diritto penale canonico*, Fribourg, Éditions Universitaires Fribourg, 1984.

32. F. Pirani, *Tiranni e città nello Stato della Chiesa. «Informatio super statu provincie Marchie Anconitane» (1341)*, Fermo, Andrea Livi, 2012.

33. S. Parent, *L'annulation d'une sentence de condamnation pour hérésie contre les seigneurs d'Osimo sous Benoît XII (1335): du nouveau sur l'affaire Lorenzo d'Ancona*, in «Mélanges de l'École française de Rome – Moyen Âge», 123/1 (2011), pp. 191-242.

34. Danelli, *Inquisizione, frati Minori*.

Più in generale, per papa Fournier, così come per il suo successore Clemente VI (1342-1352), l'esperienza del pontificato di Giovanni XXII costituì un punto di partenza per nuove sperimentazioni nella costruzione dell'*obœdientia*, questa volta con un'attenzione più mirata verso le terre della Chiesa. L'abbandono della vasta strategia guelfo-angioina degli anni Venti non comportò, infatti, un disimpegno nei confronti del governo delle province pontificie, ma, al contrario, le fece emergere come campo privilegiato dell'azione politica avignonese.[35] Questo atteggiamento – ad un tempo segnato dalla continuità con papa Duèze e dalla ricerca di nuovi strumenti di governo – è osservabile con chiarezza nella riconciliazione con Bologna, in seguito alla "cacciata" di Bertrand du Pouget. L'apertura di un processo per ribellione nel 1338 e l'imposizione di dure sanzioni spirituali contro i cittadini bolognesi – e contro il loro nuovo signore, Taddeo Pepoli, bollato da Benedetto XII come tiranno – si accompagnarono a un'intensa attività diplomatica, che condusse, nel 1340, a un accordo articolato su due punti fondamentali: da un lato la legittimazione del signore cittadino come *administrator* per conto della Chiesa romana, dall'altro la ratifica di dettagliati *capitula*, che ridefinivano i margini di autonomia del Comune e gli obblighi nei confronti della Sede Apostolica.[36]

La conciliazione tra la sovranità pontificia e una grande città che, sin dall'annessione alle *terræ Ecclesiæ* (1278), aveva goduto di amplissimi margini di autonomia fu veicolata anche da un'elaborata ritualità, simbolo al contempo della giurisdizione temporale del papato e della riammissione dei ribelli in seno alla Chiesa. Il nunzio apostolico Beltramino Parravicini, inviato per concludere la pacificazione, produsse una dettagliata relazione sulle prerogative sovrane da lui esercitate e sui gesti simbolici performati: il rito di apertura e chiusura delle porte cittadine, la sistematica ricognizione dei castelli del contado, l'esercizio del *merum et mixtum imperium* nei tribunali del Comune, i giuramenti di fedeltà da parte di rappresentanti cittadini e le assoluzioni dalle scomuniche.[37] La stessa legittimazione del signore, Taddeo Pepoli, incluse elementi che possono essere interpretati in

35. Il ridimensionamento nelle *terræ Ecclesiæ* della politica papale è stato colto da Tabacco, *La tradizione guelfa*, p. 113.

36. E. Fusaroli Casadei, *Contrattare l'obbedienza: Benedetto XII e il processo per ribellione contro i bolognesi (1338-1340)*, in *Forme di dissenso. Attori, pratiche, linguaggi (Bologna XIV-XV sec.)*, a cura di T. Duranti, Roma, Viella, 2025, pp. 37-70.

37. Ivi, p. 65. Sul valore del giuramento di fedeltà nella costruzione duecentesca della sovranità dello Stato papale, cfr. Carocci, *Vassalli del papa*, in particolare pp. 91-95.

chiave disciplinare. L'*administratio iurium fiscalium* concessagli, di durata triennale e dalle prerogative più limitate rispetto al vicariato apostolico,[38] poteva essere rinnovata solo previa ripetizione di un giuramento di obbedienza. L'iterazione di tale giuramento, che scandì l'intero decennio di signoria pepolesca (1340-1350), è attestata sia dalle lettere apostoliche,[39] sia da una relazione vergata da un notaio della curia provinciale di Romagna nel 1342 e indirizzata alla Sede Apostolica. Stando a questo documento, in occasione del primo rinnovo della concessione papale, Taddeo Pepoli giurò fedeltà e obbedienza «cum multa reverentia et capite discoperto, tactis evangeliis» nelle mani del tesoriere provinciale di Romagna, Étienne Benier, e in presenza del vicario del vescovo bolognese, di alcuni dei maggiori giuristi dello Studio cittadino, nonché dell'inquisitore di Bologna, il frate Predicatore Lamberto da Cingoli. Si trattava del medesimo giudice della fede che, quasi un ventennio prima, aveva condotto i processi per *fautoria hæreticorum* contro i signori romagnoli alleati degli Este.[40]

L'intesa con Taddeo Pepoli rappresenta soltanto un esempio significativo del nuovo realismo politico avignonese nei confronti del fenomeno signorile, radicatosi specialmente in Romagna e nella Marca.[41] I pontificati di Benedetto XII e Clemente VI furono, infatti, fondamentali anche per l'elaborazione del più noto strumento di raccordo politico tra il papato e i poteri signorili, il vicariato apostolico: le prime concessioni riguardarono Imola e Ferrara, i cui titoli vicariali furono accordati rispettivamente agli Alidosi nel 1341 e agli Este nel 1344.[42] Se questo strumento è stato interpretato a lungo come un compromesso forzato per la Sede Apostolica e come un espediente giuridico volto a mascherare poteri locali *de facto* indipendenti, studi più recenti ne hanno evidenziato anche i concreti vantaggi per l'autorità papale, in termini di fedeltà politica e di rendita finanziaria.[43] Non a caso, le

38. G. de Vergottini, *Ricerche sulle origini del vicariato apostolico*, in *Scritti di storia del diritto italiano*, 3 voll., a cura di G. Rossi, Milano, Giuffrè, 1977, vol. II, pp. 545, 568, 580-582. Sul vicariato, cfr. *infra*.

39. Fusaroli Casadei, *Contrattare l'obbedienza*, p. 71.

40. Città del Vaticano, Archivio Apostolico Vaticano, *Archivum Arcis*, Arm. I-XVIII, n. 4656. L'analisi approfondita e l'edizione del documento saranno oggetto di uno studio specifico in altra sede.

41. J.-C. Maire Vigueur, *Comuni e signorie nelle province dello Stato della Chiesa*, in *Signorie cittadine nell'Italia comunale*, a cura di Id., Roma, Viella, 2013, pp. 105-172.

42. De Vergottini, *Ricerche*, pp. 179-180.

43. Carocci, *Vassalli del papa*, pp. 34-38, 68-70; A. Jamme, *De la République dans la Monarchie? Genèse et développements diplomatiques de la contractualité dans l'État*

concessioni di titoli vicariali avrebbero giocato – come si vedrà – un ruolo significativo anche nel disegno politico del cardinale Albornoz.

Tuttavia, a fronte di persistenti lacerazioni politiche e di poteri in aperto contrasto con l'autorità pontificia, la Sede Apostolica non esitò a riattivare il proprio apparato repressivo. A partire dal 1346 le fonti ci segnalano un rinnovato attivismo giudiziario del papato, con l'apertura di nuovi processi per eresia contro i principali avversari politici. Questa nuova serie di azioni fu accompagnata, nello stesso anno, da una disposizione generale di Clemente VI per le terre della Chiesa. Con la lettera *Etsi solertem* (21 luglio 1346) il pontefice confermò solennemente le scomuniche *latæ sententiæ* e le altre pene spirituali e temporali già previste da Giovanni XXII contro i responsabili di eversione dell'autorità pontificia nelle terre della Chiesa (*invasores* e *occupatores*).[44] Si consolidava così l'uniformazione normativa e procedurale di tutte le province pontificie in materia di eversione politica, che veniva individuata come *crimen* specifico, ben distinto dalla generica violazione della *libertas ecclesiastica*.[45] L'attenzione al dominio temporale pontificio risulta in linea con i nuovi processi "politici" per eresia, dal momento che essi furono limitati – a differenza che sotto Giovanni XXII – esclusivamente alle terre della Chiesa. Nel biennio 1346-1348, per volontà di Clemente VI, fu istruito ad Avignone dal cardinale Adhémar Robert un processo contro il signore di Forlì, Forlimpopoli e Cesena, Francesco Ordelaffi, il quale era percepito come la maggiore minaccia per il papato in Romagna a causa del suo aggressivo espansionismo e dei suoi legami con i Visconti.[46] In parallelo, nel *Patrimonium beati Petri* di Tuscia, Giovanni dei Prefetti di Vico – insignoritosi di Viterbo, di Orvieto e di svariati centri

pontifical (fin XII^e^-début XVI^e^ siècle), in *Avant le contrat social. Le contrat politique dans l'Occident médiéval, XIII^e^-XV^e^ siècle*, a cura di F. Foronda, Paris, Éditions de la Sorbonne, 2011, pp. 37-79, in particolare pp. 62-66.

44. A. Theiner, *Codex diplomaticus dominii temporalis S. Sedis*, 3 voll., Roma, Tipografia Vaticana, 1861-1862, vol. II, pp. 164-165, n. 162.

45. G. Butaud, *L'excommunication des agresseurs des terres de l'Église (Avignon, Comtat-Venaissin) aux XIV^e^ et XV^e^ siècles*, in *Prêcher la paix et discipliner la société. Italie, France, Angleterre (XIII^e^-XV^e^ siècles)*, a cura di R.M. Dessì, Turnhout, Brepols, 2005, pp. 225-242, in particolare pp. 227-228.

46. E. Fusaroli Casadei, *Il "crimen heresis" nelle strategie di governo del papato avignonese: un inedito processo contro Francesco Ordelaffi, signore di Forlì (1346-1348)*, in «Riforma e Movimenti Religiosi», 13 (2023), pp. 5-41. Per un profilo biografico, cfr. A. Poloni, *Ordelaffi, Francesco di Sinibaldo*, in *Dizionario Biografico degli Italiani*, vol. LXXIX, Roma, Istituto della Enciclopedia Italiana, 2013, pp. 418-422.

minori – fu oggetto di un altro procedimento per eresia, con il coinvolgimento del vicario *in spiritualibus* dell'Urbe, Raimondo di Orvieto, del vescovo viterbese e degli inquisitori della provincia romana.[47] Non va infine tralasciato come anche il precipitare dello scontro con il celebre "tribuno" di Roma, Cola di Rienzo, abbia portato a un'accusa di eresia, alimentata in questo caso dal suo innovativo simbolismo imperiale e religioso, non privo – nell'ottica papale – di ambiguità: nell'autunno del 1347, su mandato di Clemente VI, il cardinale legato Bertrand de Deux aprì un procedimento per sospetto di eresia, che si concluse poi con una condanna in contumacia emessa da un altro legato, Annibaldo da Ceccano.[48]

In modo ancora più marcato rispetto all'epoca precedente, questa nuova "ondata" di processi fu caratterizzata da una notevole flessibilità procedurale, funzionale all'evoluzione del quadro politico. Nel caso di Cola di Rienzo la dura condanna del papato contribuì alla perdita di consenso interno all'Urbe, portando alla sua fuga, al successivo arresto e infine al suo imprigionamento ad Avignone, dove fu ulteriormente inquisito da una commissione cardinalizia.[49] I processi contro Ordelaffi e Giovanni di Vico rimasero invece sospesi, in seguito alla stipula di momentanee tregue; le ostilità verso entrambi i "tiranni" – e con esse la strategia di ereticazione – sarebbero state riprese con ben altra efficacia nel decennio successivo, durante la legazione del cardinale Albornoz.[50] Il pragmatismo politico sotteso ai processi degli anni di Clemente VI si manifesta peraltro con ancora maggiore evidenza in un'ultima causa per eresia, svoltasi negli anni finali del pontificato: il procedimento riguardò questa volta il signore e arcivescovo di Milano Giovanni Visconti, il quale nell'autunno del 1350 si era impadronito di Bologna, cedutagli dai Pepoli a fronte di un nuovo conflitto con la Sede Apostolica. L'*informatio*

47. C. Calisse, *I Prefetti di Vico*, in «Archivio della Società Romana di Storia Patria», 10 (1887), pp. 1-137, 353-594, in particolare pp. 71-72 e i documenti nn. 87-93, pp. 475-481. Su Giovanni di Vico cfr. A. Berardozzi, *I Prefetti. Una dinastia signorile tra impero e papato (secoli XII-XV)*, Roma, Società romana di storia patria, 2013, pp. 116-142.

48. Theiner, *Codex diplomaticus*, pp. 183-189, 222, nn. 182, 185, 218. Cfr. T. Di Carpegna Falconieri, *Cola di Rienzo*, Roma, Salerno, 2024, pp. 96-148.

49. Questa ulteriore fase processuale si concluse, tuttavia, con la piena riabilitazione, favorita dalla morte di Clemente VI (dicembre 1352); Cola sarebbe poi tornato in Italia nell'anno successivo, a fianco di Albornoz. Cfr. ivi, pp. 146-177.

50. Fusaroli Casadei, *Il "crimen heresis"*, pp. 33-34. La dilazione accordata al di Vico nel 1347 fu legata alla volontà tattica di isolare Cola di Rienzo; cfr. Di Carpegna Falconieri, *Cola di Rienzo*, pp. 107-108, 114.

sull'eterodossia del Visconti, avviata in Curia tra 1350 e 1351, si concluse nel giro di un solo anno, con il pieno proscioglimento dalle accuse e con la concessione del vicariato apostolico su Bologna, in seguito alla definizione di un dettagliato accordo politico.[51]

3. *Alla ricerca di un equilibrio fondato sulla razionalizzazione: le legazioni albornoziane*

Allorché Innocenzo VI, nel giugno 1353, nominò il cardinale Gil de Albornoz nella carica di legato papale in Italia e contemporaneamente di vicario generale *in temporalibus* nei territori dello Stato della Chiesa, dava inizio a una nuova epoca.[52] Fino a quel momento i pontefici avignonesi avevano, infatti, gestito la politica per l'Italia e il governo della monarchia attraverso una «interminabile serie di legati con potere di indagine e di riforme»,[53] con il risultato di mantenere intatte le difformità regionali. Adesso invece un unico plenipotenziario poteva disporre della libertà d'azione, tanto per riportare la pace, garantire l'onore della Sede Apostolica e la serenità delle anime in tutta l'Italia, quanto più specificamente per pacificare e governare le provincie delle *terræ Ecclesiæ*, combattendone i nemici, irrogando condanne e decretando l'*infamia* per i ribelli all'autorità papale.[54] Questa duplice investitura da parte del papa, che riconosceva al prelato castigliano sia le attribuzioni di *angelus pacis*, sia il titolo di *vicarius papæ* nelle terre della Chiesa, introduceva quindi

51. G. Biscaro, *Le relazioni dei Visconti di Milano con la Chiesa. L'arcivescovo Giovanni, Clemente VI e Innocenzo VI*, in «Archivio Storico Lombardo», 55 (1928), pp. 1-96, in particolare pp. 43-50. Sull'avvio della signoria viscontea nella città papale, cfr. S. Della Manna, *«Quia diligo zilium et non bixonum nec aquilam». Immagini e contestazione politica all'instaurarsi della signoria dell'arcivescovo Giovanni Visconti su Bologna*, in *Forme di dissenso*, pp. 71-101.

52. Per una sintesi cfr. F. Pirani, *Con il senno e con la spada. Il cardinale Albornoz e l'Italia del Trecento*, Roma, Salerno, 2019.

53. D.P. Waley, *Lo stato papale dal periodo feudale a Martino V*, in *Storia d'Italia*, dir. da G. Galasso, vol. VII/2, *Comuni e signorie dell'Italia nordorientale e centrale: Lazio, Umbria e Marche, Lucca*, Torino, UTET, 1987, pp. 229-320: 289.

54. Le sfere autoritative definite dai paralleli incarichi di legato d'Italia e di vicario nelle terre della Chiesa sono descritte nei due atti di nomina. Cfr. *Diplomatario del Cardenal Gil de Albornoz. Cancilleria Pontificia (1351-1353)*, vol. I, a cura di E. Sàez, Barcelona, Instituto de Historia Medieval, 1976, docc. 274 e 275.

un'istanza di razionalizzazione e suggeriva una visione meno frammentata della monarchia pontificia.[55]

Nel corso dei quasi quindici anni di esercizio della sua autorità, Albornoz interpretò in modo genuino questo mandato, pur fra mille difficoltà e ostacoli. A prescindere dal riconoscibile assemblaggio di norme, il suo *Liber Constitutionum Sanctæ Matris Ecclesiæ*, fatto approvare nel Parlamento generale di Fano nel maggio 1357, fornì una veste più unitaria all'ordinamento dello Stato.[56] Nonostante, o forse addirittura in forza della difformità delle fonti del diritto, e pur nella farraginosità dell'opera, si dettavano norme riguardanti tanto la sovranità temporale, quanto la sfera canonica. I congegni ordinamentali della *monarchia utriusque potestatis*, di cui si è parlato in apertura, emergono qui in una forma che non brilla forse per coesione della materia giuridica, ma che appaiono chiari nei loro contorni complessivi.

Quanto alla prassi, la duplicità di fondo della regalità papale fu modulata da Albornoz in modo vario e attraverso il ricorso a tutti gli strumenti che la disciplina canonica poteva fornire, senza esclusione alcuna. Secondo uno stentoreo giudizio dato dall'Anonimo cronista riminese, Albornoz ebbe il merito, nella sua condotta politica, di aver «posto ordine» a ogni soggetto detentore di un potere, agendo «com lo senno e com la spada».[57] La pluralità degli strumenti adottati dal cardinale castigliano costituisce la cifra della sua condotta politica: la messa in atto di raffinate strategie negoziali, l'uso spregiudicato della guerra, come pure le censure spirituali ap-

55. L'incarico albornoziano costituì il culmine di un decennio di sperimentazione istituzionale, dapprima tramite l'invio di "nunzî-riformatori" e poi con la nomina, nel 1346, del primo vicario *in temporalibus* nelle terre della Chiesa, il cardinale Bertrand de Deux. L'incarico vicariale segnò un rilevante elemento di novità rispetto alle precedenti legazioni *a latere*, rimaste nell'alveo della tradizione duecentesca. Cfr. A. Gardi, *Il mutamento di un ruolo. I legati nell'amministrazione interna dello Stato pontificio dal XIV al XVII secolo*, in *Offices et papauté (XIVe-XVIIe siècle): charges, hommes, destins*, a cura di A. Jamme e Olivier Poncet, Roma, École française de Rome, 2005, pp. 371-422, in particolare pp. 379-382; B.R. Beattie, *Angelus pacis. The Legation of Cardinal Giovanni Gaetano Orsini, 1326-1334*, Leiden-Boston, Brill, 2007.

56. Cfr. P. Colliva, *Il cardinale Albornoz, lo Stato della Chiesa, le «Constitutiones Ægidianæ», con in appendice il testo volgare delle Costituzioni di Fano, dal ms. Vat. Lat. 3939*, Bologna, Publicaciones del Real Colegio de España, 1977.

57. *Cronaca malatestiana del secolo XIV*, in *Cronache malatestiane dei secoli XIV e XV*, a cura di A.F. Massèra, *Rerum Italicarum Scriptores*, 2ª ed., vol. XV.2, Bologna, Zanichelli, 1922, p. 30.

parivano parimenti soluzioni valide e applicabili nei diversi momenti e nei vari quadranti dello Stato della Chiesa. L'aspetto forse più caratterizzante, sotto il profilo della disciplina spirituale, è rappresentato dall'insistito ricorso a una liturgia penitenziale per reintegrare i nemici della monarchia pontificia nei ranghi della *fidelitas*.

Questa pratica fu sperimentata per la prima volta nel Patrimonio di San Pietro in Tuscia, ove il cardinale, all'inizio della sua missione, decise di affrontare sia diplomaticamente sia militarmente il ribelle Giovanni di Vico.[58] Dopo l'ingresso delle truppe pontificie a Orvieto e la definitiva sconfitta militare del signore, nel giugno 1354 quest'ultimo dovette inginocchiarsi, chiedere pubblicamente perdono per i reati commessi e i danni arrecati a persone e a cose nelle terre della Chiesa e quindi impetrare l'assoluzione dalla scomunica, nella quale era incorso; giurò quindi solennemente la fedeltà e l'obbedienza alla Chiesa, impegnandosi a non fomentare nuove rivolte e a rispettare le promesse fatte.[59] Non fu però soltanto il "tiranno" a sottoporsi a tale liturgia, bensì lo furono anche le comunità al momento del reintegro nell'obbedienza papale. A Tuscania Albornoz adottò per la prima volta una procedura in seguito attestata per molti altri centri: il 3 e il 4 aprile 1354 fu inscenata una solenne cerimonia che muoveva dal riconoscimento, da parte di un procuratore del Comune, dei reati politici commessi dalla comunità nei confronti dell'autorità papale, in particolare per aver proclamato signore Giovanni di Vico. La comunità chiedeva dunque l'assoluzione dall'interdetto in cui era incorsa e Albornoz accordava quindi benignamente il suo perdono.[60] L'accento posto su questa pratica penitenziale riflette da un lato l'esperienza maturata dal cardinale quale Penitenziere maggiore ad Avignone, una fra le più ragguardevoli cariche in seno alla curia avignonese;[61] d'altro canto spostava l'asse sulla reintegrazione nel seno della Chiesa anziché sull'esclusione.

La novità più rilevante consisteva nel saldarsi della liturgia penitenziale con il rinnovo di un giuramento di fedeltà da parte delle comunità: uno schema, questo, applicato dapprima nel Patrimonio e poi più este-

58. E. Petrucci, *Il cardinale Egidio di Albornoz e la riconquista del Patrimonio di S. Pietro in Tuscia*, in *La storiografia di Eugenio Duprè Theseider*, a cura di A. Vasina, Roma, Istituto Storico Italiano per il Medio Evo, 2002, pp. 81-197.

59. Ivi, p. 170.

60. Ivi, p. 162.

61. A. Fossier, *Le bureau des âmes. Écritures et pratiques administratives de la Pénitencerie apostolique (XIII^e^-XIV^e^ siècle)*, Roma, École française de Rome, 2019.

samente nella Marca di Ancona. Per raccogliere i giuramenti di fedeltà di quest'ultima provincia il cardinale fece redigere un codice miniato di elegante fattura – il *Regestrum recognitionum et iuramentorum fidelitatis* della Marca – che annovera poco più di cento giuramenti pronunciati da parte di una quarantina di comunità fra il dicembre 1354 e l'aprile 1357.[62] I giuramenti di fedeltà alla Chiesa venivano pronunciati dai cittadini di fronte allo stesso cardinale o a un suo rappresentante, una volta letto puntualmente il testo volgarizzato, nel corso di una solenne cerimonia. Si può calcolare che quasi ventimila persone abbiano pronunciato quegli impegni. Attraverso tali giuramenti Albornoz non mirò soltanto a ristabilire una nozione di sovranità, aderente ai dettami fondativi dello Stato della Chiesa, ma anche a diffondere una nuova coscienza di inclusione all'interno di uno Stato, che stentava ancora a farsi percepire chiaramente nella vita dei sudditi.

Il giuramento rappresentava uno strumento che annetteva significati politici e sacrali, con l'intento di rifondare l'autorità della monarchia pontificia.[63] Nelle sue formule ricorrono spesso le parole *fidelitas*, *devotio*, *reverentia*, *obœdientia*: tutti termini consacrati da una lunga tradizione e per questo molto riconoscibili, come pure esposti a un rischio di obsolescenza. La novità consisteva nel far calare la tradizione in una pratica plebiscitaria, ricca di implicazioni liturgiche. Il testo del carme celebrativo posto a preambolo delle pagine miniate nel registro dei giuramenti marchigiani restituisce un'immagine sacralizzata della missione del cardinale. Questi è descritto infatti come colui che lo Spirito Santo porrà a guida della Chiesa, secondo l'annuncio degli Atti degli Apostoli; al contempo, appare come il governante capace di impugnare lo scettro di ferro per imporsi sui superbi e di governare i buoni con misericordia, secondo le parole del salmista.[64] In questo testo autocelebrativo, pertanto, sacralità biblica e pragmatismo politico si integravano vicendevolmente.

62. Per una descrizione, cfr. G. Battelli, *Le raccolte documentarie del card. Albornoz sulla pacificazione delle terre della Chiesa*, in *El Cardenal Albornoz y el Colegio de España*, 6 voll., a cura di E. Verdera y Tuells, Bologna, Publicaciones del Real Colegio de España, 1972-1979, vol. I, pp. 521-567.

63. Cfr. A. Jamme, *Le serment au pape. Rites de soumission et ordre politique dans les terres de l'Eglise (XIII^e^-XIV^e^ siècles)*, in *Serment, promesse et engagement. Rituels et modalités au Moyen Âge*, a cura di F. Laurent, Montpellier, Presses universitaires de la Méditerranée, 2008, pp. 317-333.

64. Il testo è edito in Battelli, *Le raccolte documentarie*, pp. 532-533.

Lo scettro di ferro Albornoz l'avrebbe brandito veramente, di lì a poco, contro l'ultimo temibile "tiranno" rimasto in sella in Romagna: Francesco Ordelaffi. Mentre gli altri signori cittadini romagnoli avevano riconosciuto l'autorità del papa, in molti casi grazie alla legittimazione del vicariato apostolico,[65] l'Ordelaffi, grazie anche al sostegno dei Visconti, si manteneva su posizioni ostili all'autorità pontificia. Fu così che Albornoz decise per una soluzione radicale: fin dal 1355, fece in modo che il papa condannasse il signore romagnolo per eresia in contumacia e che fosse bandita contro di lui una crociata, con tutta la forza propagandistica che accompagnava il bando. Così, a Firenze la crociata, predicata dal vescovo di Narni, riuscì ad animare lo zelo dei fedeli e a far mobilitare oltre 200 cavalieri, secondo la testimonianza di Matteo Villani.[66] Nell'immediato, però, il progetto di armare un esercito contro l'Ordelaffi subì un arresto e soltanto nell'autunno del 1358 Innocenzo VI rilanciò la crociata, affidandone la predicazione allo stesso Albornoz e pronunciando una dura requisitoria contro l'Ordelaffi, apostrofato con l'abusato epiteto di *filius damnationis*.[67] La vittoria militare della Chiesa si concluse con l'ingresso delle truppe pontificie a Forlì nel luglio del 1359: l'intera Romagna era stata così ricondotta all'obbedienza papale a prezzo di aver combattuto una crociata.

Ora, il ricorso all'indizione di una crociata per combattere un nemico interno alla monarchia papale può apparire anacronistico, dopo la metà del Trecento, e a prima vista anche incongruente con il proverbiale pragmatismo di Albornoz.[68] A ben vedere i due aspetti non confliggono, se si considerano tutte le implicazioni. Fin dall'avvio della sua missione, Albornoz aveva sempre cercato di accerchiare e isolare i nemici interni per poterli colpire in modo più efficace: in Romagna la pacificazione con gli altri poteri signorili dava la stura per poter affondare il coltello contro l'ultimo ribelle. Inoltre, l'Ordelaffi era collegato ai Visconti di Milano, contro i quali Albornoz, negli ultimi anni della sua legazione, radicalizzò a tal punto lo scontro da trovare

65. Cfr. A. Zorzi, *Ripensando i vicariati imperiali e apostolici*, in *Signorie italiane e modelli monarchici. Secoli XIII-XIV*, a cura di P. Grillo, Roma, Viella, 2013, pp. 19-43.

66. Matteo Villani, *Cronica*, *con la continuazione di Filippo Villani*, 2 voll., a cura di G. Porta, Parma, Fondazione Pietro Bembo-Ugo Guanda Editore, 1995, VI.14.

67. *Diplomatario del Cardenal Gil de Albornoz. Cancilleria Pontificia (1357-1359)*, a cura di M.T. Ferrer e R. Sáinz de la Maza, Barcelona, Escuela Española de Historia y Arqueología en Roma, 1995, vol. III, doc. 109.

68. Sul tema cfr. S. Lombardo, *La crociata dopo la peste. Metamorfosi di un'idea*, Milano, Vita e Pensiero, 2023.

resistenze perfino all'interno della curia avignonese. Il ricorso allo strumento forse un po' logoro della crociata rientrava dunque nella vasta gamma di risorse cui Albornoz poteva attingere. Del resto, bandire una crociata consentiva la collazione delle decime per sostenere le spese militari: in questa fase Albornoz non si fece infatti scrupolo di tassare il clero e le rendite ecclesiastiche in Romagna, prevedendo addirittura di sospendere *a divinis* i presbiteri inadempienti.[69] Insomma, regioni politiche, disciplinari e finanziarie si integravano nel raggiungimento pragmatico del fine.

4. *Un ordine da custodire: disciplina e crisi nell'ultima età avignonese*

L'azione del cardinale castigliano lasciò in eredità agli ultimi pontefici avignonesi, Urbano V (1362-1370) e Gregorio XI (1370-1378), un assetto complessivo delle terre della Chiesa che, pur garantendo nell'immediato un inedito grado di controllo sulle comunità e sugli attori politici locali, nonché un efficace riordinamento legislativo, continuò tuttavia a presentare spinose criticità.[70] In effetti, i cardinali succeduti ad Albornoz nel vicariato *in temporalibus* pontificio – istituzione mantenuta e consolidata come organo di coordinamento apicale delle terre della Chiesa – fronteggiarono la persistente difficoltà di conciliare l'accentramento pontificio con le istanze delle società cittadine e delle signorie, dovendo al contempo confrontarsi con alcune lacerazioni generate dall'azione disciplinare, tanto temporale quanto spirituale, del castigliano.[71] Da quest'ultimo punto di vista i cosiddetti *Præcepta* del cardinale Anglic de Grimoard – un articolato memoriale politico riservato al suo successore nel vicariato, Pierre d'Estaing (1371) – mettono in luce anche la componente schiettamente punitiva della strategia con cui la Romagna era stata dapprima "pacificata" e poi mantenuta sotto il nuovo ordine papale. Il

69. F. Filippini, *Il cardinale Egidio Albornoz*, Bologna, Zanichelli, 1933, p. 112.

70. Per una sintesi sugli sviluppi politici, cfr. P. Partner, *The Lands of St. Peter. The Papal State in the Middle Ages and the Early Renaissance*, Berkeley, University of California Press, 1972, pp. 349-367.

71. Sugli incarichi vicariali nel decennio 1367-1377 cfr. Gardi, *Il mutamento di un ruolo*, pp. 384-395. Circa gli indirizzi di governo del periodo cfr. A. Jamme, *Instructions et avis du cardinal Pierre d'Estaing sur le gouvernement des terres de l'Église*, in *Hommes, cultures et sociétés à la fin du Moyen Âge. "Liber discipulorum" en l'honneur de Philippe Contamine*, a cura di P. Gilli e J. Paviot, Paris, Presses de l'Université Paris-Sorbonne, 2012, pp. 69-105.

documento offre, infatti, una testimonianza eloquente del marchio d'infamia, materiale ed ecclesiale, impresso sulla cittadina ribelle di Forlimpopoli, situata nel cuore dell'ex dominio di Francesco Ordelaffi e teatro, nel 1361, di un fallimentare attentato contro Albornoz: a distanza di ormai un decennio, essa risultava ancora *destructa* e *depopulata*, nonché degradata dallo stato di *civitas* a quello di semplice *terra*, in conseguenza della traslazione della sede episcopale nel vicino castello di Bertinoro.[72]

La persistente durezza mostrata verso questa comunità dovette fondarsi su una volontà di rigore non solo di fronte a un'offesa contro l'autorità sovrana, ma anche in risposta a un'aggressione – senz'altro allarmante per i successivi cardinali vicari – nei confronti di un principe della Chiesa, inquadrata da una decretale di Bonifacio VIII (*Felicis recordationis*) come *crimen læsæ maiestatis*.[73] Per quanto riguarda nello specifico la traslazione della cattedra vescovile quale forma di "degradazione" ecclesiastica della comunità, si trattava di uno strumento radicato nella politica papale sin dal primo Duecento e ripreso, in tempi più recenti, nel ventaglio delle sanzioni di Giovanni XXII, con effetti talvolta duraturi: nella Marca anconetana, la privazione della sede episcopale imposta negli anni Venti alla città di Osimo – allora sotto il controllo degli "eretici" Guzzolini – fu annullata soltanto da Urbano V nel 1368, con la piena reintegrazione della città, ormai *obœdiens*, nei propri diritti.[74] Nel caso romagnolo, la rimozione della sede diocesana non fu invece mai revocata.

72. Theiner, *Codex diplomaticus*, vol. II, p. 532, n. 527. La distruzione di Forlimpopoli si riflette anche nella consistente riduzione del gettito fiscale della comunità registrata nella *Descriptio* della provincia (redatta su volontà del cardinale Anglic sempre nel 1371). Cfr. L. Mascanzoni, *La «Descriptio Romandiole» del card. Anglic. Introduzione e testo*, Bologna, La Fotocromo Emiliana, 1985, p. 190. Sull'attentato del 1361 e sulle conseguenze cfr. P. Amaducci, *Origini e progressi dell'episcopato di Bertinoro in Romagna*, Bertinoro, Ge.Graf, 1997 ([1]1905); E. Dupré Theseider, *L'Albornoz, Forlimpopoli e Bertinoro*, in «Studi Romagnoli», 15 (1964), pp. 3-14.

73. VI 5.9.5, in *Corpus Iuris Canonici*, 2 voll., a cura di E. Friedberg, Graz, Akademische Druck- u. Verlagsanstalt, 1959, vol. II, coll. 1091-1092.

74. Urbain V, *Lettres communes*, a cura di M.-H. Laurent, M. Hayez e A.M. Hayez, 12 voll., Paris, De Boccard, 1954-1989, vol. VII, n. 21868. Sulle applicazioni duecentesche di questo provvedimento, cfr. P. Gilli, *Châtier la ville ou châtier ses dirigeants: la punibilité des corps politiques d'après l'action pontificale en Italie au début du XIII^e siècle*, in *Le châtiment des villes dans les espaces méditerranéens (Antiquité, Moyen Âge, Époque moderne)*, a cura di Id. e J.-P. Guilhembet, Turnhout, Brepols, 2012, pp. 187-199, in particolare pp. 192-193.

Le comunità soggette non costituirono, tuttavia, l'unico fronte dell'azione disciplinare pontificia. Una novità emergenziale del secondo Trecento fu rappresentata dalla presenza, stabile e pervasiva, delle compagnie di ventura, impiegate nei conflitti tra le diverse progettualità egemoniche nella Penisola e Oltralpe. Tali formazioni mercenarie iniziarono a essere percepite come una minaccia esiziale per l'ordine politico del dominio papale, anche a causa del loro ingaggio da parte di città ribelli, come nel caso di Perugia (1368-1370);[75] contro di esse furono così emanati, da parte di Urbano V, solenni *processus* di scomunica e bandi di crociata.[76]

Tuttavia, da questo punto di vista, l'atteggiamento della Curia non fu privo di ambivalenze: se da un lato le compagnie furono oggetto di censure spirituali, dall'altro le stesse necessità militari del papato ne rafforzarono la presenza all'interno delle terre della Chiesa, per fare fronte alle rivolte e alle mire espansionistiche di poteri esterni, specie dei Visconti.[77] L'impegno bellico papale conobbe infatti, in quegli anni, un rinnovato ampliamento, in connessione con il mantenimento dell'ordine nelle *terræ Ecclesiæ* e con i tentativi di rientro della Sede Apostolica nell'Urbe, prima con Urbano V (1367) e poi con Gregorio XI (1377).[78] In questo quadro è interessante osservare come la frenetica attività militare potesse, in alcuni casi, aprire inattesi canali di negoziazione con antichi avversari della sovranità pontificia: stando a una lettera di Gregorio XI del settembre 1373, si ipotizzò un possibile ritorno «ad gratiam Ecclesie» di Francesco Ordelaffi – da tempo confinato al di fuori delle terre della Chiesa – con la promessa, da parte del pontefice, di adoperarsi presso Carlo IV di Lussemburgo per la concessione di vicariati imperiali, qualora l'ex "tiranno" si fosse impegnato a fornire informazioni riservate

75. E. Dupré Theseider, *La rivolta di Perugia del 1375 contro l'Abate di Monmaggiore ed i suoi precedenti politici*, in «Bollettino della Deputazione di Storia Patria per l'Umbria», 35 (1938), pp. 69-158 (pp. 1-98 dell'estratto), in particolare pp. 9-16.

76. Butaud, *L'excommunication*, pp. 228-231. Cfr. in particolare la lunga lettera *Clamat ad nos* del 13 aprile 1366 in Theiner, *Codex diplomaticus*, vol. II, pp. 430-437, n. 410.

77. Basti pensare al lungo ingaggio (1372-1377) di John Hawkwood, il più noto capitano di ventura dell'epoca: W. Caferro, *John Hawkwood. An English Mercenary in Fourteenth Century Italy*, Baltimore, Johns Hopkins University Press, 2006, pp. 149-199.

78. L'impegno militare del papato ebbe un forte ruolo propulsivo nello strutturarsi della fiscalità nelle terre della Chiesa. Cfr. A. Jamme, *Lo Stato della Chiesa del secondo Trecento, un ignoto "Fiscal-Military State"?*, in «*Documenta*. Rivista internazionale di studi storico-filologici sulle fonti», 5 (2022), pp. 17-33.

sui Visconti e a provocare una ribellione in qualche luogo strategico dei dominî avversari.[79]

L'avvio della guerra degli Otto Santi contro Firenze (1375-1378) contribuì infine a incrinare l'ordine mantenuto dai cardinali vicari nelle terre della Chiesa, alimentando un'ondata di rivolte interne che si innestò, a sua volta, sul diffuso malcontento per il carico fiscale.[80] In questo nuovo conflitto, la politica avignonese tornò così a trovarsi invischiata in una rete di opposizioni interne ed esterne alle *terræ Ecclesiæ*, questa volta con la novità rappresentata dall'aperta ostilità di Firenze, antico cardine dello schieramento guelfo-angioino. Il papato rispose con un massiccio sforzo militare, ampiamente indagato dalla storiografia, specie in relazione a episodi di particolare eco: basti pensare all'efferato "sacco" di Cesena, perpetrato nel 1377 dalle truppe mercenarie papali stanziate in Romagna.[81] Al contempo, la Sede Apostolica non mancò di applicare un ampio dispositivo sanzionatorio mirante a isolare gli avversari e a delegittimarli. L'obiettivo principale dei processi papali fu questa volta Firenze, vero e proprio centro propulsore delle rivolte nelle terre della Chiesa.[82] Al di là delle consuete censure ecclesiastiche, fu imbastita in Curia un'articolata azione giudiziaria, che riattivò, ancora una volta, moduli accusatori sperimentati già nell'"età dei processi" del primo Trecento: la città del giglio fu accusata di danneggiare la Chiesa, favorendo lignaggi di antichi «tiranni» del dominio papale – quali i Prefetti di Vico o Sinibaldo Ordelaffi, figlio di Francesco «dampnate memorie» –, nonché di condurre una politica interna ostile alla *libertas ecclesiastica* e, soprattutto, all'attività del tribunale della fede fiorentino.[83] Non solo, ma dalla propaganda pontificia

79. La lettera era diretta al cardinale vicario Pierre d'Estaing. Cfr. Città del Vaticano, Archivio Apostolico Vaticano, *Registra Vaticana*, 269, c. 84v; regesto in Grégoire XI, *Lettres secrètes et curiales relatives à la France*, a cura di L. Mirot e H. Jassemin, Paris, De Boccard, 1935-1957, n. 3081.

80. J. Glénisson, *Les origines de la révolte de l'État pontifical en 1375. Les subsides extraordinaires dans les provinces italiennes de l'Église au temps de Grégoire XI*, in «Rivista di Storia della Chiesa in Italia», 5 (1951), pp. 145-168; Jamme, *Lo Stato della Chiesa*, p. 32.

81. Caferro, *John Hawkwood*, pp. 175-193.

82. Cfr., per le premesse, F. Salvestrini, *«Patrïa degna di trïumfal fama». Il contesto storico-politico e la matrice culturale degli Statuti fiorentini del 1355*, in *Gli Statuti della Repubblica fiorentina del 1355 in volgare*, 3 voll., a cura di F. Bambi, F. Salvestrini e L. Tanzini, Firenze, Olschki, 2023, vol. I, *Statuto del Capitano del Popolo*, pp. 3-78: 16-17.

83. Grégoire XI, *Lettres secrètes et curiales intéressant les pays autres que la France*, a cura di G. Mollat, Paris, De Boccard, 1962-1965, n. 3929; R.C. Trexler, *The Spiritual Power: Republican Florence under Interdict*, Leiden, Brill, 1974; D. Williman e K. Corsa-

fu mobilitato anche un *topos* antiereticale tipico dei processi "politici" di inizio secolo, insinuando una diffusione generalizzata della sodomia.[84] Questo impianto accusatorio permise a Gregorio XI, nell'autunno del 1377, di citare in giudizio per sospetto di eresia i membri del collegio degli Otto di guerra – la magistratura d'emergenza creata per condurre il conflitto – e infine, a fronte della loro contumacia, di condannarli «velut hereticos».[85] Quanto alle azioni processuali contro i ribelli delle terre della Chiesa, esse attendono indagini specifiche e nuovi scavi archivistici. Tuttavia, da un primo sondaggio sui provvedimenti relativi alle due maggiori città papali ribelli, Bologna e Perugia, non sembra che contro di esse si riscontri il medesimo *fumus persecutionis* del caso fiorentino: le aggressioni dirette contro i cardinali vicari furono inquadrate rigorosamente secondo la già citata decretale *Felicis* di Bonifacio VIII e si fece ricorso alle sanzioni spirituali e temporali previste dalle costituzioni generali contro l'eversione politica.[86] A ciò si aggiunse poi un procedimento tipico della "memoria" documentaria del papato, ossia la riattivazione di sanzioni specifiche già decretate in passato contro le singole comunità: nel caso di Bologna, si sancì infatti la ricaduta *de iure* nelle censure fulminate contro la città, quasi quarant'anni addietro, da Benedetto XII.[87]

In conclusione, allo scorcio dell'età avignonese diviene osservabile, nella sua massima ampiezza, lo stratificarsi degli strumenti d'intervento disciplinare della Chiesa romana. Di fronte alla questione dell'obbedienza dei sudditi delle terre della Chiesa, delineatasi sempre più chiaramente come obiettivo della strategia papale nel corso del Trecento, la Curia aveva ormai elaborato una prassi articolata e flessibile, che copriva l'intero spettro del potere "bifronte" del sovrano pontefice. Il progressivo definirsi di una legislazione *ad hoc* sull'eversione politica nelle terre della Chiesa, anche tramite il ricorso – generalizzato dalle costituzioni Egidiane – al *crimen læsæ maiestatis* romanistico,[88] era stato accompagnato dall'applicazione dei più consolidati strumenti del primato spirituale papale: *in primis*

no, *The Interdict of Florence (31 March 1376). New Documents*, in «Rivista di Storia della Chiesa in Italia», 56/2 (2002), pp. 427-481.

84. Ivi, pp. 430-431.

85. Grégoire XI, *Pays autres*, n. 3899.

86. O. Vancini, *La rivolta dei bolognesi al governo dei vicari della Chiesa (1376-1377): l'origine dei tribuni della plebe*, Bologna, Zanichelli, 1906, pp. 79-83, doc. 3; Dupré Theseider, *La rivolta di Perugia*, pp. 77, 88-90.

87. Vancini, *La rivolta*, p. 80.

88. *Costituzioni Egidiane*, pp. 160, 167, 172, lib. IV, rubb. 19, 20, 25.

la scomunica e l'interdetto, ma anche disposizioni più specifiche, come la rimozione della sede vescovile. La Sede Apostolica si era però avvalsa ancora più in profondità del "volto" spirituale della monarchia pontificia, operando sintesi innovative: da un lato impiegando la liturgia penitenziale e l'istituto del giuramento per creare complesse ritualità di conciliazione – ad un tempo politica ed ecclesiale – con i disobbedienti, dall'altro traendo le estreme conseguenze dall'ambigua prossimità tra l'eresia – concepita come lesa maestà "eterna" sin da Innocenzo III – e la disobbedienza all'autorità papale.[89] Come già in altre occasioni, anche durante la guerra degli Otto Santi il dispositivo sanzionatorio pontificio cedette presto il passo a un percorso di composizione con le comunità ribelli;[90] tuttavia, l'aprirsi dello Scisma, in seguito alla morte di Gregorio XI a Roma nel 1378 e alla contrastata elezione del successore Urbano VI, interruppe bruscamente il processo di costruzione della sovranità sulle terre della Chiesa, che avrebbe ripreso continuità solo quarant'anni più tardi.

89. O. Hageneder, *Il concetto di eresia nei giuristi dei secoli XII e XIII*, in *Il sole e la luna. Papato, impero e regni nella teoria e nella prassi dei secoli XII e XIII*, a cura di M.P. Alberzoni, Milano, Vita e Pensiero, 2000, pp. 69-130.

90. Partner, *The Lands*, pp. 366-367. Nel caso bolognese la pacificazione fu favorita dalla mediazione del celebre giurista Giovanni da Legnano. Cfr. T. Duranti, *La costruzione di un linguaggio della "libertas" in una città "superiorem recognoscens": Bologna, XIV-XV secolo*, in *La libertà nelle città comunali e signorili italiane*, a cura di A. Zorzi, Roma, Viella, 2020, pp. 201-228, in particolare pp. 203-205.

II

I vescovadi

Fabrizio Pagnoni

I vicari vescovili nel XIV secolo: un questionario su profili, circolazione e inquadramento

1. *Introduzione*

Questa rassegna di studi dedicata ad analizzare l'esigenza di ordine espressa dalla società ecclesiastica bassomedievale, con particolare attenzione per le sue declinazioni operative e funzionali (e, dunque, all'intreccio fra i piani istituzionali e amministrativi) rappresenta una buona occasione per formulare alcune considerazioni intorno ai vicari vescovili. Si tratta di un oggetto di ricerca da tempo messo a fuoco dalla storiografia, specialmente nella stagione di profondo rinnovamento degli studi sugli episcopati bassomedievali a partire dai tardi anni Ottanta del secolo scorso, ma ancora in larga parte insondato.[1]

Andando oltre le pionieristiche ricerche di taglio storico-canonistico,[2] le indagini degli ultimi quattro decenni hanno messo in luce la centralità dei vicari nell'organizzazione delle curie bassomedievali, identificando un rapporto stringente fra crescente complessità dell'attività di governo episcopale e graduale diffusione di queste figure all'interno degli organigrammi diocesani, anche in relazione al sempreverde tema della residenza/non residenza dei presuli, ormai ampiamente riletto in chiave meno pes-

1. Due bilanci recenti di quella stagione storiografica, tutt'altro che esaurita, in M. Della Misericordia, *La Chiesa lombarda alla fine del Medioevo: poteri, istituzioni, rapporti sociali e cultura religiosa*, in «Studi di storia medioevale e di diplomatica», n.s., 6 (2022), pp. 267-305, e in R. Parmeggiani, *Modelli di governo episcopale tra ridefinizione, conflitti e disgregazione nel XIV secolo*, in *Narrare la crisi. Economia e vita religiosa nelle trasformazioni dell'Italia del Trecento*, a cura di L. Tanzini, Roma, Viella, 2023, pp. 199-218.

2. E. Fournier, *L'origine du vicaire général et des autres membres de la curie diocésain*, Paris, Séminaire des Missions Étrangères, 1940.

simistica e più avvertita.[3] L'interesse per le dinamiche istituzionali degli episcopati e per gli uomini che ne incarnavano l'agire (vescovi, notai, *familiæ* e, appunto, vicari) ha prodotto alcuni tentativi di riflessione organica attorno a queste figure, approfondendo cronologie (comparsa duecentesca e generalizzazione nel secolo successivo), nonché mostrando la pluralità di fattori che potevano incidere sulla loro selezione e sulle forme del loro inquadramento all'interno degli organismi curiali.[4]

Sul piano metodologico, si può osservare come questo filone di ricerca abbia beneficiato di una serie di indagini consacrate a peculiari biografie vicariali, concentrate soprattutto su un'area (le diocesi sottoposte al dominio milanese) e una cronologia (il pieno Quattrocento) ben definite.[5] Per il periodo precedente, invece, affondi di diversa intensità sono stati dedicati ai vicari all'interno di ricerche su singoli contesti diocesani; per la maggior parte delle chiese episcopali italiane, tuttavia, si sconta ancora l'assenza di cronotassi sistematiche che permettano di mettere a sistema un'indagine prosopografica di ampio spettro e di taglio comparativo.[6]

3. R. Brentano, *Vescovi e vicari generali nel basso medioevo*, in *Vescovi e diocesi in Italia dal XIV alla metà del XVI secolo*, 2 voll., a cura di G. De Sandre Gasparini, A. Rigon, F.G.B. Trolese e G.M. Varanini, Roma, Herder, 1990, vol. I, pp. 547-567; G. De Sandre Gasparini, *Vescovi e vicari nelle visite pastorali del Tre-Quattrocento veneto*, ivi, pp. 569-600.

4. M.C. Rossi, *Gli "uomini" del vescovo. "Familiæ" vescovili a Verona (1259-1350)*, Venezia, Deputazione di Storia Patria per le Venezie, 2001.

5. Ciò specialmente ad opera di allieve e allievi di Giorgio Chittolini, cfr. ad esempio B. Mariani, *L'attività della curia arcivescovile milanese e l'amministrazione diocesana attraverso l'operato del vicario generale Romano Barni*, in «Società e storia», 54 (1991), pp. 769-811; M.C. Ferrari, *Il vicario arcivescovile Giovan Battista Ferri e la curia milanese alla fine del Quattrocento*, in «Nuova Rivista Storica», 80/2 (1996), pp. 339-364; C. Belloni, *Francesco della Croce. Contributo alla storia della Chiesa ambrosiana nel Quattrocento*, Milano, Nuove Edizioni Duomo, 1995. Non a singole biografie peculiari, ma alla ricostruzione complessiva dell'*entourage* vicariale sono dedicate invece le indagini di E. Canobbio, *La visita pastorale di Gerardo Landriani alla diocesi di Como (1444-1445)*, Milano, Unicopli, 2001, pp. 25-33 e F. Somaini, *Un prelato lombardo del XV secolo. Il cardinale Giovanni Arcimboldi, vescovo di Novara, arcivescovo di Milano*, Roma, Herder, 2003, pp. 1070-1090.

6. Per la Lombardia, il *Repertorio dei vicari generali e capitolari milanesi nel periodo ducale (1395-1535)* avviato da Giorgio Chittolini negli anni Novanta non ha avuto esito editoriale. Un'analisi di respiro generale riguardante i decenni finali del Trecento si trova in A. Gamberini, *Il principe e i vescovi. Un aspetto della politica ecclesiastica di Gian Galeazzo Visconti*, in Id., *Lo Stato Visconteo. Linguaggi politici e dinamiche costituzionali*, Milano, FrancoAngeli, 2005, pp. 69-136. L'assenza di serie complete è lamentata, per la Toscana, da Lorenzo Tanzini, al quale si deve il più ambizioso tentativo di ragionare su comparsa, diffusione e assetti dell'istituto vicariale nelle chiese bassome-

Tenuto conto di questo quadro complessivo, nelle prossime pagine proverò ad articolare un sintetico questionario utile a mettere a fuoco alcuni temi finora rimasti sottotraccia nelle ricerche. Prenderò in esame soprattutto le chiese dell'Italia settentrionale (con attenzione particolare, ma non esclusiva, per le diocesi di area lombardo-padana), adottando una cronologia estesa a tutto il Trecento, con escursioni puntuali al secolo precedente e ai primi decenni del successivo. Ciò consentirà, di volta in volta, di individuare fenomeni e tendenze proprie del XIV secolo, di scorgere linee di continuità o discontinuità fra Due e Quattrocento e di cogliere eventuali "specificità" locali nel confronto fra regioni diverse. Al centro della riflessione saranno alcuni temi specifici: i canali di selezione, le reti di formazione e circolazione dei vicari, il rapporto tra la stabilizzazione di queste figure e l'elaborazione normativa delle chiese locali.

2. *I vicari nella normativa sinodale*

Più volte le ricerche hanno sottolineato come la diffusione di vicari vescovili a partire dal XIII secolo non trovi adeguati riscontri nella produzione legislativa della Chiesa, che fa riferimento a queste figure in maniera saltuaria e generica, perlopiù nella forma di indicazioni di carattere restrittivo rispetto alle competenze loro delegabili da parte dei presuli.[7] In ogni caso, le pur sparute attestazioni inserite nella normativa generale collimano con le cronologie via via stabilite nell'ambito di indagini sui contesti locali: così a Mantova, dove una ripartizione tra *vicarii in spiritualibus* e *in temporalibus* è attestata già dagli anni Trenta del Duecento, oppure a Milano, dove la loro comparsa va ricondotta alle riforme del tribunale episcopale avviate da Uberto da Pirovano (1207-1211), mentre un ulteriore

dievali su una scala geografica non limitata al singolo contesto diocesano; cfr. L. Tanzini, *Una chiesa a giudizio. I tribunali vescovili nella Toscana del Trecento*, Roma, Viella, 2020, pp. 76-89. Per il Patriarcato di Aquileia, numerose biografie vicariali sono reperibili all'interno del *Nuovo Liruti. Dizionario biografico dei friulani*, vol. I, *Il Medioevo*, a cura di C. Scalon, Udine, Forum, 2006.

7. Per un quadro efficace cfr. Tanzini, *Una chiesa*, pp. 76-77 (e bibliografia ivi citata), oltre a B. Basdevant-Gaudemet, *La nature canonique des charges exercées par l'évêque et ses auxiliaires, du droit classique au code de 1917*, in *Les clercs et les princes. Doctrines et pratiques de l'autorité ecclésiastique à l'époque moderne*, a cura di P. Arabeyre e B. Basdevant-Gaudemet, Paris, École des Chartes, 2013, pp. 119-135.

livello di maturazione sembra conseguito a metà del secolo, sotto l'arcivescovo Leone da Perego.[8]

Una pista d'indagine fin qui poco battuta è invece quella rappresentata delle costituzioni sinodali: rovesciando la prospettiva di indagine, ci si può chiedere se la graduale comparsa e affermazione dei vicari negli organismi di governo diocesani abbia lasciato tracce all'interno della produzione legislativa delle chiese locali. Come si sa, questo tipo di documentazione costituisce un *corpus* assai variegato e problematico, non solo dal punto di vista delle modalità di trasmissione della normativa sinodale lungo i secoli, ma anche rispetto alle logiche con le quali essa veniva elaborata, ripubblicata ed eventualmente manipolata nell'arco di successive generazioni.[9] Al netto di questi *caveat*, e in attesa di studi analitici, un rapido carotaggio nelle costituzioni emanate nelle chiese italiane fra Due e Trecento fa emergere alcune questioni.

I vicari fanno la loro comparsa nella normativa sinodale intorno al terzo quarto del Duecento: se la legislazione locale è generalmente avara di disposizioni precise circa il concreto funzionamento della giustizia episcopale e dei suoi apparati, le prime occasioni in cui si fa riferimento ai *vicarii domini episcopi* sono, non sorprendentemente, disposizioni orientate a chiarire la sfera giurisdizionale di intervento del presule in ambiti di non poco momento a quell'altezza cronologica. Nelle costituzioni novaresi del 1257, trattando dei *male ablata*, si disponeva che in assenza del vescovo la restituzione delle usure fosse di competenza del vicario, sia pure di concerto con il capitolo («ad vicarii et capituli voluntatem»); nelle costituzioni di Como del 1275 la figura del vicario faceva capolino solo in una norma legata al controllo dei testamenti degli usurai manifesti; quattro anni più tardi, le costituzioni promulgate a Bologna dal legato apostolico Latino Malabranca e destinate agli ordinari delle province di Aquileia e Ravenna

8. Per questi esempi cfr. G. Gardoni, *Governo della Chiesa e vita religiosa a Mantova nel secolo XIII*, Verona, Libreria Universitaria, 2008, pp. 94-98 e L. Fois, *La justice des archevêques de Milan (XII^e^-XIII^e^ siècles)*, in *La justice dans les cités épiscopales. Du Moyen Âge à la fin de l'Ancien Régime*, a cura di B. Fourniel, Toulouse, Presses de l'Université Toulouse Capitole, 2014, pp. 43-56. Per altri casi cfr. Tanzini, *Una chiesa*, p. 78.

9. Su questi aspetti cfr. almeno A. Olivieri, *Note sulla tradizione sinodale dell'episcopio vercellese (fine XII sec.-XIII sec.)*, in «Rivista di Storia e Letteratura Religiosa», 38 (2002), pp. 303-331; A. Tilatti, *Sinodi diocesani e concili provinciali in Italia nord-orientale fra Due e Trecento. Qualche riflessione*, in «Mélanges de l'École française de Rome – Moyen-Âge», 112/1 (2000), pp. 273-304.

imponevano ai presuli e ai loro vicari di vigilare sulle usurpazioni dei beni ecclesiastici stabilendo che le restituzioni dei frutti beneficiali procedessero «ad mandatum ordinarii vel eius vicarii».[10]

Ben presto la normativa apre squarci interessanti circa l'impiego dei vicari in ambiti non immediatamente connessi alla sfera giurisdizionale, ma estesi anche alle funzioni disciplinari e pastorali del presule. Nelle costituzioni di Torino del 1286 il capitolo sulla celebrazione annuale del sinodo stabiliva che la riunione si dovesse tenere in presenza del vescovo oppure del suo vicario, e che solo loro fossero titolati a dispensare eventualmente i chierici dall'obbligo di partecipazione. Nelle costituzioni emanate da Papiniano a Novara nel 1298 ai vicari erano attribuite competenze in molti ambiti, come il controllo testamentario sui legati pii, le dispense matrimoniali e le cause coniugali. La normativa veronese di inizio Trecento conferiva loro un ruolo peculiare non solo nelle cause relative alle decime, ma anche nel controllo sulla residenza dei chierici.[11]

Gli esempi sono numerosi e spetterà a future ricerche cogliere specificità locali ed eventuale circolarità di modelli. Addentrandosi nel XIV secolo si ha in ogni caso l'impressione che i riferimenti ai vicari all'interno del *corpus* sinodale si moltiplichino a dismisura: più in dettaglio, si può osservare come gran parte delle costituzioni trecentesche sia accomunata dal medesimo fenomeno di ripetizione parossistica del binomio vescovo-vicario all'interno del testo, una tendenza che non si riscontra invece nella legislazione del secolo precedente. Può sembrare un punto triviale, ma occorre riflettere su questa volontà di sottolineare, talvolta per decine e decine di volte nell'arco

10. Le costituzioni novaresi, peraltro, potrebbero essere retrodatate agli inizi del secolo, poiché i decreti pubblicati dal vescovo Sigebaldo nel 1257 contengono anche materiale statutario emanato da Gerardo da Sesso qualche decennio prima; cfr. A. Olivieri, *Le costituzioni di Gerardo da Sesso: gli statuti sinodali novaresi e i decreti emanati in qualità di legato apostolico*, in «Scrineum Rivista», 1 (2003), pp. 139-174. Per Como cfr. S. Monti, *Le carte di San Fedele in Como*, Como, Bertolini Nani, 1913, pp. 260-267; per le note costituzioni legatizie cfr. *Sacrorum conciliorum nova et amplissima collectio*, 31 voll., a cura di G.D. Mansi, Firenze-Venezia, Antonio Zatta, 1758-1798, vol. XXIV, coll. 246-253.

11. G. Briacca, *I decreti sinodali torinesi di Goffredo di Montanaro (a. 1270, a. 1286)*, Torino, Centro di Cultura e di Studi "G. Toniolo", 1985; Id., *Gli statuti sinodali novaresi di Papiniano Della Rovere, a. 1298*, Milano, Vita e Pensiero, 1971; M.C. Rossi, *Linee dell'episcopato di Tebaldo vescovo di Verona (1298-1331)*, Tesi di laurea, Università degli Studi di Verona, a.a. 1985-1986, pp. 224-302. Tutte le costituzioni citate sono disponibili anche nel database del progetto *Corpus Synodalium. Local Ecclesiastical Legislation in Medieval Europe* (https://corpus-synodalium.com/), di cui è responsabile scientifico Rowan Dorin.

di poche pagine, che quella tal competenza, quel potere di sorveglianza e di controllo pastorale e giurisdizionale fossero riservati «domino episcopo vel suo vicario». È una tendenza che, in qualche modo, riflette il processo di stabilizzazione dei vicari all'interno degli organigrammi curiali, il loro graduale assurgere a figure istituzionali centrali capaci di assumere funzioni di supplenza del presule in tutte (o quasi) le sue funzioni.

E tuttavia, va osservato che questa crescente "visibilità" nella normativa non si tradusse in una serie di disposizioni circa il loro ruolo, tanto che nella produzione legislativa delle chiese locali non si ritrovano norme orientate a definirne organicamente selezione, durata dell'incarico, prerogative, inquadramento, rapporti con le altre componenti del governo diocesano. Le costituzioni sinodali trecentesche, in altre parole, più che alla rigida identificazione di procedure e all'inquadramento dei vicari, appaiono interessate a rendere visibile il loro ruolo di *alter ego* dei presuli in una fase – è bene ricordarlo – in cui la moltiplicazione dei periodi di vacanza episcopale rendeva sempre più centrali queste figure nell'assicurare continuità e un livello adeguato di amministrazione delle istituzioni ecclesiastiche.[12] Ciò ben si accorda, in effetti, con lo spiccato sperimentalismo, con la «labilità nella fissazione dei caratteri» vicariali e la mobilità degli assetti curiali più volte riscontrati dalla storiografia: aspetti che, come proverò a mostrare, costituiscono una specifica chiave di accesso per valutare i fattori che potevano influire su selezione e circolazione di queste figure, anche alla luce delle diverse istanze di governo diocesano espresse dai presuli e dai loro collaboratori.[13]

3. *I criteri di selezione*

In un celebre studio sull'*entourage* del vescovo di Padova Ildebrandino Conti, Paolo Sambin osservava come i criteri di selezione dei vicari oscillassero entro un ipotetico spettro delimitato dai due poli costituiti

12. Lo mette bene in evidenza M.C. Rossi, *Governare una chiesa. Vescovi e clero a Verona nella prima metà del Trecento*, Caselle di Sommacampagna, Cierre, 2003, pp. 45-46.

13. Sullo sperimentalismo e la forte "liquidità" degli assetti vicariali cfr. almeno Rossi, *Gli "uomini" del vescovo*; Tanzini, *Una chiesa*; J. Paganelli, *Sui vicari generali nelle diocesi toscane alla metà del Trecento*, in «Rivista di Storia della Chiesa in Italia», 74/2 (2020), pp. 401-415.

dall'*obsequium* (la vicinanza clientelare, parentale o spirituale al presule) e dalla preparazione tecnica (la formazione giuridico-canonistica).[14] Si tratta di considerazioni ancora valide, a patto di non assolutizzarle, né di interpretare questi criteri come alternativi (nella misura in cui il legame personale con il vescovo non escludeva, ovviamente, il possesso di una elevata qualificazione tecnica). Mi limito qui a osservare come sia possibile articolare ulteriormente il quadro proposto da Sambin prendendo in considerazione altri fattori che potevano influire sul reclutamento di un vicario, come ad esempio il rapporto con le (e la "forza" delle) istituzioni ecclesiastiche diocesane – capitolo cattedrale in testa – che potevano orientare il vescovo verso la scelta di collaboratori che fossero espressione della società ecclesiastica locale. Le ricerche degli ultimi decenni hanno poi messo in luce come, proprio per la centralità assunta dai vicari nella direzione del governo diocesano, la loro nomina fosse talora sottoposta ai condizionamenti (più o meno diretti) dei poteri politici, orientati, come si sa, a sviluppare forme di controllo organiche sulle cattedre episcopali dei rispettivi dominî e dunque interessati, specie nel Quattrocento, ad esercitare un'attenta sorveglianza sul reclutamento e la circolazione di queste figure (par. 4).

Nell'epoca considerata, i fattori che potevano influire sulla scelta di un vicario erano dunque molteplici e, almeno allo stato delle ricerche, non è possibile stabilire se alcuni di questi finirono per contare di più rispetto agli altri. Di certo, come vedremo, la preparazione tecnica e il possesso di qualifiche giuridiche elevate assunsero un peso crescente, anche se occorre prudenza nel giudicare questo fenomeno come una tendenza irriflessa e ineluttabile.

La selezione di un vicario rappresentava già di per sé uno specifico indirizzo di governo da parte dei presuli e il confronto tra esperienze diverse mostra come potessero sussistere una pluralità di fattori (e di "modelli" di governo diocesano) in grado di orientare verso la nomina di determinate figure. Alcuni esempi riferiti ai decenni centrali del XIV secolo possono illuminare la questione. Fra i vescovi provenienti dagli ordini si riscontra spesso la tendenza ad affidare il vicariato a personaggi selezionati all'interno dalla medesima famiglia religiosa, come testimonia il caso dell'agostiniano Guglielmo Amidani, vescovo di Novara

14. P. Sambin, *Un amico del Petrarca. Ildebrandino Conti e la sua attività spirituale e culturale*, in *Studi di storia padovana e veneta*, a cura di P. Sambin, F. Seneca e M. Cessi Drudi, Venezia, La Deputazione, 1952, pp. 4-56: 38.

(1342-1356), per il quale la scelta di collaboratori nell'ambito degli Eremitani va posta in correlazione alla febbrile attività di correzione delle case agostiniane e per il ristabilimento della disciplina (avviata già al tempo del suo priorato generale, prima di assurgere alla cattedra) e all'insistenza sulla vita comune, che si tradusse anche nella scelta di ampliare il palazzo episcopale novarese al fine di ricavare spazi in cui inserire una comunità di Eremitani.[15] In una fase complessa per la storia della diocesi lariana, nell'ambito del conflitto fra i Visconti e la Sede Apostolica, anche il vescovo di Como Benedetto *de Asinago* (1328-1339), domenicano vicino agli ambienti curiali, scelse di farsi affiancare nel difficile governo della diocesi (a lungo occupata dai Rusca) da almeno un paio di vicari provenienti dal medesimo Ordine.[16]

Una costante, sia all'interno di curie dalla struttura più robusta, sia in quelle contraddistinte da organici ridotti, fu la scelta di vicari che fossero espressione del contesto locale e potessero, per questo motivo, agire da elemento di raccordo tra il pastore e la sua diocesi. Talvolta il bacino da cui i presuli attinsero per selezionare i propri vicari fu il capitolo di cattedrale, una scelta che in alcuni casi assunse un carattere quasi programmatico, se si pensa alla vicenda di Bernardo Tricardo. Monaco benedettino, francese di origine, fu nominato prima a Bergamo (1342) e successivamente a Brescia (1349): in entrambe le esperienze di governo pastorale il vescovo, che non poteva contare su una fitta rete di contatti e di relazioni sul territorio, si affiancò dei vicari scelti anche fra i canonici della cattedrale. Un'opzione – questa – che, negli intendimenti del prelato, era forse funzionale a spianare la strada alle riforme che si apprestava ad attuare in diocesi, a cominciare

15. G. Andenna, *Vescovi, clero e fedeli nel tardo Medioevo (1250-1400)*, in *Storia religiosa della Lombardia. Diocesi di Novara*, a cura di L. Vaccaro e D. Tuniz, Brescia, La Scuola, 2007, pp. 139-180: 162-163.

16. Su Benedetto *de Asinago* cfr. M. Troccoli-Chini e H. Lienhard, *La Diocesi di Como (fino al 1884)*, in *La diocesi di Como. L'arcidiocesi di Gorizia. L'amministrazione apostolica ticinese, poi diocesi di Lugano. L'arcidiocesi di Milano*, a cura di P. Braun e H.-J. Gilomen, Basilea-Francoforte sul Meno, Helbing & Lichtenhahn, 1989, pp. 25-204: 154; L. Martinelli Perelli, *Abbondiolo de Asinago notaio in Como. I cartulari di un professionista della prima metà del Trecento*, in *L'età dei Visconti. Il dominio di Milano fra XIII e XV secolo*, a cura di M.L. Chiappa Mauri, L. De Angelis Cappabianca e P. Mainoni, Milano, La Storia, 1993, pp. 393-406; E. Canobbio, *Tra episcopio e cattedrale: successo individuale, affermazione famigliare e istituzioni ecclesiastiche a Como (sec. XIV-prima metà sec. XV)*, in *La mobilità sociale nel Medioevo italiano*, vol. 2, *Stato e istituzioni (secoli XIV-XV)*, a cura di A. Gamberini, Roma, Viella, 2017, pp. 258-281.

proprio dai canonici, rispetto ai quali Bernardo cercò di affermare il proprio potere di controllo e correzione, oltre al diritto di visita sul capitolo.[17]

La scelta di assegnare il vicariato a canonici di cattedrale deve essere peraltro attentamente considerata anche in ottica comparativa. Se in alcuni casi (come ad esempio a Bergamo o a Verona) è stato notato un processo di declino del ruolo del gremio capitolare come bacino di reclutamento dei vicari, in particolare proprio a partire dal Trecento, questa tendenza non fu però generalizzata: in altre diocesi, come a Piacenza, per tutto il XIV secolo le cariche vicariali continuarono ad essere rivestite in larga parte proprio da membri del clero capitolare.[18]

È bene non interpretare questo fenomeno meccanicamente, nei termini di resistenza o di debolezza del clero cattedrale, inquadrandolo invece in un gioco più complesso che tenga conto anche delle trasformazioni sociali le quali interessavano i capitoli, nonché degli orientamenti particolari dei vescovi.[19] A Brescia, per esempio, i vescovi forestieri (e bene inseriti nella rete politica guelfo-papale-angioina) che si succedettero dopo gli episcopati di Berardo e Federico Maggi (1275-1317) evitarono di affidare incarichi vicariali ai membri di un capitolo che, come si intuisce, era stato largamente innervato dalla politica clientelare dei Maggi al tempo della loro signoria sulla città. A partire dagli anni Quaranta, invece, le cose cambiarono: forse a causa della sua debolezza, il capitolo si avviò a divenire terreno di caccia in cui abili a muoversi furono proprio alcuni vicari forestieri arrivati a seguito dei vescovi, che riuscirono a ottenere benefici in cattedrale (raggiungendo in un caso anche la carica arcipretale della chiesa

17. F. Pagnoni, *L'episcopato di Brescia nel basso medioevo. Governo, scritture, patrimonio*, Roma, Viella, 2018, pp. 172, 268-269. Si può osservare che, nell'esperienza bresciana, il vicario di estrazione capitolare scelto dal Tricardo era un "forestiero", il giurista Feo da Arezzo, giunto in diocesi alcuni anni prima (chiamato come vicario dal precedente vescovo Lambertino *de Baldovinis*) ma rapidamente radicatosi nelle istituzioni ecclesiastiche locali.

18. Per una discussione di questi aspetti cfr. Rossi, *Governare una chiesa*, p. 44; E. Curzel, *Le istituzioni ecclesiastiche della «societas christiana» trentina*, in *Storia del Trentino*, vol. III, *L'età medievale*, a cura di A. Castagnetti e G.M. Varanini, Bologna, il Mulino, 2000, pp. 539-577: 542. Su Bergamo cfr. F. Magnoni, *Due canoniche, un capitolo, un vescovo: la cattedrale di Bergamo nel periodo avignonese. Una storia urbana?*, Tesi di dottorato, Università degli Studi di Milano, a.a. 2010-2011, pp. 208-209. Una cronotassi dei vicari generali dell'episcopato piacentino è desumibile da P.M. Campi, *Dell'historia ecclesiastica di Piacenza*, 3 voll., Piacenza, Giovanni Bazachi, 1651-1662, vol. III, *passim*.

19. Così anche R. Brentano, *A New World in a Small Place. Church and Religion in the Diocese of Rieti, 1188-1378*, Berkeley, University of California Press, 1994, pp. 137-142.

matrice). Solo nell'ultimo quarto del secolo, e in concomitanza con una fase di veloci avvicendamenti sulla cattedra bresciana, si aprirono spazi per i canonici di origine locale, chiamati più volte a ricoprire la carica vicariale, sia pure in un contesto sempre più segnato da presenze milanesi o comunque connesse all'ambiente signorile.[20]

Nella scelta dei collaboratori potevano peraltro operare simultaneamente criteri differenti: lo rileva bene, fra i tanti casi possibili, quello di Guglielmo canonico di Porto, protagonista di una più che trentennale carriera a Verona, ove ricoprì il ruolo di vicario sotto diversi presuli, i quali scelsero di affidarsi alle sue competenze e alla fitta trama di relazioni da lui costruite nella chiesa atesina. Così fece anche il vescovo Matteo Riboldi, nominato alla cattedra veronese nel 1343 (ma a lungo lontano dalla diocesi in ragione dei suoi impegni curiali), che tuttavia decise di affiancare a Guglielmo altri due vicari di stretta fiducia (ed estranei al contesto della diocesi veneta) probabilmente al fine di «comporre in organico equilibrio un gruppo dirigente al vertice della Chiesa veronese che conciliasse la conoscenza ravvicinata della situazione locale con la fedeltà alle direttive episcopali».[21]

4. *Le reti: formazione e circolazione*

L'importanza delle funzioni giurisdizionali connesse alla carica vicariale richiedeva un grado di preparazione tecnica che, fra Duecento e Trecento, è ben riconoscibile fra i requisiti che potevano consentire l'accesso a questa tipologia di incarico. L'impressione complessiva è che il possesso di una qualche qualifica giuridica – il semplice grado di *magister*, ma soprattutto i titoli accademici di *doctor* o di *licentiatus* – diventino predicati via via più ricorrenti nell'epoca in questione. Anche se non è sempre facile ricostruire il *cursus studiorum* dei diversi vicari, per le diocesi di area lombardo-padana si delineano con sufficiente chiarezza alcuni bacini di formazione, gravitanti soprattutto (ma non esclusivamente) attorno alle grandi istituzioni universitarie della regione.

Almeno dalla fine del XIII secolo certamente importante fu lo *studium* di Vercelli, anzitutto come luogo di insegnamento di molti insigni giuristi

20. Pagnoni, *L'episcopato di Brescia*, pp. 162-176.
21. Lo rileva Rossi, *Governare una chiesa*, pp. 46-47, 108.

poi chiamati dai presuli vercellesi a rivestire anche il ruolo di vicari generali, mansione che includeva peraltro la possibilità di sostituire il vescovo nelle funzioni di cancelliere dell'istituzione universitaria. Dietro a carriere di assoluto livello come quelle del parmense Salvo da Marano (titolare della lettura ordinaria di diritto civile, vicario generale negli anni Quaranta del Trecento e in seguito anche vicario dell'arcivescovo Giovanni Visconti a Milano) o di Pietro di Rainalduccio da Perugia (cui fu affidato l'insegnamento delle decretali di Gregorio IX e che rivestì la carica di «assessor curie episcopalis» a Vercelli) occorrerà immaginare anche decine e decine di altre biografie "minori", molte delle quali si intravvedono nelle dense ricerche condotte negli ultimi anni da Paolo Rosso.[22] Analoga situazione è riscontrabile con riferimento all'università di Padova: basti ricordare che, tra i numerosi vicari via via appuntati da Ildebrandino Conti nel suo lungo episcopato (1319-1352), una larga maggioranza fu individuata proprio fra i docenti dello *studium* patavino. Estendendo lo sguardo fuori dalla diocesi veneta, però, è possibile intuire come Padova abbia costituito il luogo di formazione di numerosi chierici poi finiti a ricoprire il ruolo di vicari generali negli episcopati della regione. Le biografie di alcuni funzionari attivi nel Patriarcato – l'area su cui siamo meglio informati – confermano questa tendenza, mostrando peraltro come le relazioni intessute allo *studium* potessero rappresentare un potente vettore in grado di influire sulla selezione dei vicari e sulla loro mobilità al servizio dei presuli.[23] È probabile, ancorché per ora difficile da misurare, che sul finire del Trecento l'università di Pavia abbia acquistato centralità come luogo di formazione e di insegnamento per i giuristi impiegati in qualità di vicari generali nelle

22. P. Rosso, *Studio e poteri. Università, istituzioni e cultura a Vercelli fra XIII e XIV secolo*, Torino, Silvio Zamorani, 2010, pp. 78 e sgg.; Id., *Pietro da Perugia*, in *Dizionario Biografico degli Italiani*, vol. LXXXIII, Roma, Istituto della Enciclopedia Italiana, 2015, pp. 535-536; *«In camera deputata rationibus». Le Breviature di Lanzarotto Negroni familiare, officiale e notaio di Giovanni Visconti (1345-1346, 1348, 1352). Uomini e scritture nel cuore dell'amministrazione finanziaria viscontea*, a cura di A. Cadili, Genova, Società Ligure di Storia Patria, 2020, p. LXIV.

23. Esemplificativo è il caso del milanese Filippo Capellini, licenziato *in utroque* a Padova negli anni Ottanta del Trecento, durante lo stesso periodo in cui vi studiava Antonio Pancera, il quale, nominato patriarca di Aquileia, lo scelse nel 1403 come suo vicario *in spiritualibus*. Cfr. L. Gianni, *Capellini Filippo*, in *Nuovo Liruti*, vol. I, pp. 197-199; P. D'Orlando e N. Ryssov, *I registri di lettere della curia spirituale aquileiese del notaio Enrico Praytenrewter (1398-1405, 1412-1417). Con un'appendice di atti processuali e di atti di curia*, Roma, Istituto Storico Italiano per il Medio Evo, 2020, *ad indicem*.

diocesi di area lombardo-padana. Ritornerò più avanti sul tema, discutendo dell'impronta signorile sulla mobilità di questi funzionari.

Un confronto fra le serie vicariali disponibili suggerisce come esistessero nel basso medioevo alcuni contesti abitualmente "esportatori" di personale vicariale, a fronte di aree che non lo erano per nulla o quasi. Si fatica, per esempio, a trovare riscontri di vicari di origine bresciana o bergamasca nelle curie episcopali padane del Trecento, mentre assai più abbondanti sono le attestazioni di personale proveniente da luoghi come Vercelli, Parma, Reggio. Tali dinamiche vanno indubbiamente ascritte al peso della tradizione giuridica locale. Si può a tal proposito rintracciare una parziale sovrapposizione fra queste geografie e i bacini di reclutamento del personale impiegato negli organismi della giustizia laica: in età viscontea, ad esempio, Vercelli e Parma erano città esportatrici non solo di vicari vescovili, ma anche di giuristi impiegati come giudici ai malefici presso le curie podestarili delle città incluse nel dominio milanese.[24]

Sulla scorta di questi canali, oppure in forza di altri fattori, potevano svilupparsi anche veri e propri processi di "specializzazione" parentale. Si pensi ai da Marano, una parentela di giuristi parmensi appartenente al Popolo e già attiva nel Duecento all'interno del "mercato" dei podestà, per la quale sono noti nel secolo successivo non solo il già menzionato Salvo, ma anche Armanno *iurisperitus*, canonico tridentino e vicario generale del vescovo di Trento Niccolò da Brno all'inizio degli anni Quaranta e in seguito al servizio di Giacomo degli Atti a Brescia nel 1343-1344.[25] La forza del *patronage* familiare fu, invece, alla base di altre parabole parentali, come quella dei Ravani da Reggio, imparentati con il canonista (e vescovo prima di Modena e poi di Concordia) Guido Guizzi. Due nipoti del presule, Guido e Matteo, ottennero rispettivamente il vicariato e importanti posizioni di governo in Friuli; mentre un altro Ravani, Giacomo, ottenne un canonicato

24. F. Pagnoni, *Selezione e circolazione dei giudici ai malefici nel dominio visconteo fra Tre e Quattrocento*, in *"Liber sententiarum potestatis Mediolani" (1385). Storia, diritto, diplomatica e quadri comparativi*, a cura di A. Bassani, M. Calleri e M.L. Mangini, Genova, Società Ligure di Storia Patria, 2021, pp. 61-81. Anche per l'Italia centrale sono stati individuati contesti tradizionalmente esportatori di personale vicariale, cfr. Tanzini, *Una chiesa*, p. 81.

25. E. Angiolini, *Marano, Andrea da*, in *Dizionario Biografico degli Italiani*, vol. LXIX, Roma, Istituto della Enciclopedia Italiana, 2007, pp. 432-433; E. Curzel, *I Canonici e il Capitolo della cattedrale di Trento dal XII al XV secolo*, Bologna, EDB, 2002, pp. 474-475; Pagnoni, *L'episcopato di Brescia*, p. 166.

a Modena e ricoprì la carica di vicario del vescovo di Brescia Giacomo degli Atti.[26] Un articolato sistema di *patronage* ai più alti livelli – che peraltro deve essere correttamente declinato nel graduale riorientamento degli interessi familiari nel corso del XIV secolo – riguarda anche i Fieschi, che al controllo di importanti cattedre episcopali, benefici ecclesiastici e *officia* presso la Sede Apostolica aggiunsero anche numerosi incarichi vicariali tra Vercelli e la Liguria.[27] La radicata presenza nel capitolo di cattedrale e un graduale "avvicinamento" alla famiglia dominante furono invece i fattori che consentirono alla parentela milanese dei Medici di esprimere, lungo tutto il Trecento, una nutrita serie di vicari non solo nella sede metropolitica, ma anche in altre diocesi lombarde.[28]

Alcuni degli esempi menzionati fin qui suscitano riflessioni anche in ordine a un altro tema, quello della circolazione del personale vicariale nelle diocesi del tempo. Credo che sia possibile rimodulare le considerazioni prudentemente avanzate qualche anno fa da Maria Clara Rossi, secondo la quale le carriere vicariali in Italia settentrionale nel XIV secolo si svolgevano prevalentemente entro la medesima sede, con un basso tasso di mobilità.[29] Esistevano certamente curie più aperte all'importazione di personale forestiero, e contesti più impermeabili al fenomeno: in linea di massima però una mobilità esisteva, anche se è bene intendersi sulle caratteristiche che essa assunse. Nella maggior parte dei casi a me noti, infatti, la circolazione era limitata a poche tappe (in genere due/tre, raramente di più) e

26. *Ibidem*; cfr. anche le voci *Ravani Guido* e *Ravani Matteo* curate da L. Gianni nel *Nuovo Liruti*, vol. I, pp. 729-732.

27. D. Cambiaso, *I vicari generali degli arcivescovi di Genova*, in «Atti della Società Ligure di Storia Patria», n.s., 12/1 (1972), pp. 12-70; F. Negro, *«Quia nichil fuit solutum»: problemi e innovazioni nella gestione finanziaria della diocesi di Vercelli da Lombardo della Torre a Giovanni Fieschi (1328-1380)*, in *Vercelli nel secolo XIV*, a cura di A. Barbero e R. Comba, Vercelli, Saviolo, 2010, pp. 293-376; Rosso, *Studio e poteri*.

28. Sui vari *de Medicis* (Francino, Catellolo, Ambrogio) al servizio degli arcivescovi di Milano cfr. A. Cadili, *Giovanni Visconti arcivescovo di Milano (1342-1354)*, Milano, Biblioteca Francescana, 2007, pp. 141-142. Cristoforo Medici fu vicario di Roberto Visconti e Guglielmo Pusterla a Milano e in seguito di Agapito Colonna a Brescia, cfr. Pagnoni, *L'episcopato di Brescia*, pp. 171, 306.

29. M.C. Rossi, *Vescovi nel basso medioevo (1274-1378). Problemi, studi, prospettive*, in *Il difficile mestiere di vescovo*, Caselle di Sommacampagna, Cierre, 2000, pp. 217-254: 228. Per una discussione recente sulla mobilità dei collaboratori dei vescovi cfr. E. Curzel, *La mobilità del clero secolare nel tardo medioevo*, in *Migrazioni, forme di inte(g)razione, cittadinanze nell'Italia del tardo medioevo*, a cura di G.M. Varanini e A. Zorzi, Firenze, Firenze University Press, 2024, pp. 99-117.

intervallata da lunghi periodi di "inattività" del vicario. Spesso, insomma, il vicariato più che una vera e propria professione itinerante appare come una tappa nell'ambito di una carriera diversificata su più tavoli, per quanto in linea di massima tra loro interconnessi: la docenza universitaria, l'ottenimento di benefici ecclesiastici, l'affidamento di incarichi per conto della Sede Apostolica e così via.[30]

La circolazione vicariale poteva ricalcare alcuni consolidati flussi di mobilità geografica ben noti, come quelli che univano l'area padana all'Italia nord-orientale e al Patriarcato di Aquileia. Molti lombardi, specialmente nei decenni centrali del Trecento, trovarono in effetti occasione di impiego come vicari patriarchini e nelle diocesi suffraganee: alcuni si radicarono nei contesti di destinazione, di altri si conosce invece il pendolarismo "professionale" tra le due regioni.[31] I bacini di reclutamento appaiono comunque mediamente più ristretti di quelli riconosciuti nell'ambito della mobilità del personale politico: nelle diocesi lombarde e padane le presenze di vicari originari della Toscana o delle regioni dell'Italia centrale sono decisamente sporadiche e spesso riconducibili a un legame personale con il vescovo che occupava la cattedra in quel momento.[32]

30. Si vedano, fra i molti esempi possibili, il caso di Giovanni da Mantova analizzato da G. Gardoni, *Per la biografia del «magister» Bovetino da Mantova «decretorum doctor» dello Studio padovano (†1301)*, in «Quaderni per lo Studio della Università di Padova», 37 (2004), pp. 3-30, e quello di Degoldo Fiori, *decretorum professor*, attestato a Parma al tempo di Ugolino Rossi (anni Cinquanta-Sessanta), poi a Brescia durante l'episcopato di Nicolò Zanasio (negli anni Ottanta) e infine a Verona, al servizio di Jacopo Rossi (anni Novanta), sul quale cfr. F. Pagnoni, *Rossi, Jacopo*, in *Dizionario Biografico degli Italiani*, vol. LXXXVIII, Roma, Istituto della Enciclopedia Italiana, 2017, pp. 639-642.

31. Cfr. *supra*, nota 26, e Pagnoni, *L'episcopato di Brescia*, pp. 165-166.

32. Per alcuni casi bresciani cfr. ivi, pp. 170 (Nicola Lorenzi), 178 (Ranuzio da Todi, Giovanni da Pisa, Salomone Bertolelli). Specularmente, la presenza di vicari lombardi in Toscana è attestata, ma assai limitata, mentre ben più saldo era il flusso dalle città del Patrimonio; cfr. Tanzini, *Una chiesa*, p. 82. Si noti peraltro che tali presenze non vanno meccanicamente ricondotte alla sola origine forestiera dei presuli, ma più in generale alle reti di relazioni da loro intessute: il lombardo Enrico Sessa, vescovo a Brescia e a Como nella seconda metà del Trecento, la cui carriera fu «esito di una profonda intrinsichezza con la curia avignonese» e dei legami con l'Albornoz (che lo impegnò in numerose missioni nel Patrimonio), si avvalse nelle sue due esperienze episcopali di un nutrito *pool* di collaboratori composto da suoi affini, da personaggi di estrazione locale e anche da giuristi originari dello Stato della Chiesa, certamente conosciuti nel corso dei suoi incarichi in quelle terre; cfr. E. Canobbio, *Sessa, Enrico*, in *Dizionario Biografico degli Italiani*, vol. XCII, Roma, Istituto della Enciclopedia Italiana, 2018, pp. 273-276.

Un ulteriore elemento da mettere a sistema riguarda il peso della politica: c'è da chiedersi, in altre parole, se l'irrobustimento del dominio visconteo influì sulla selezione e circolazione dei vicari nelle diocesi assoggettate al controllo dei signori di Milano. Come è noto, l'apertura dello Scisma consentì ai principi di inaugurare una fase nuova nel rapporto con le chiese del dominio e di imbastire una politica ecclesiastica di ampio respiro, anche in tema di controllo sulla nomina ed eventuale rotazione dei presuli.[33] Questo mutamento di passo si riflesse inevitabilmente anche a livello dei principali collaboratori dei vescovi. A Brescia, sotto gli episcopati di Tommaso Visconti, Tommaso e Guglielmo Pusterla, fra Tre e Quattrocento si verificò una massiccia (e inedita) penetrazione di vicari di origine ambrosiana o comunque legati agli ambienti viscontei, come il giurista Vincenzo da Como, già collaboratore di Pietro Filargo a Piacenza e poi al servizio di Tommaso Visconti nella città lombarda.[34] È difficile per ora stabilire se le traiettorie della mobilità si rimodularono più nitidamente sui confini geografici e politici del dominio, sebbene alcune carriere come quelle del già menzionato Degoldo Fiori e di Luchino da Crescenzago (vicario a Como sotto Enrico Sessa e a Brescia sotto Andrea Serazoni) offrano indizi in tal senso.[35]

Su questi fenomeni incisero anche le vicende del neonato *studium* di Pavia: Pietro Maineri, consigliere del principe e già studente dell'università lombarda, durante il suo episcopato a Piacenza (1388-1404) scelse come proprio vicario il frate umiliato Francesco Gigli, lettore in diritto canonico e per molti anni al servizio della facoltà giuridica pavese.[36] Docenti dello *studium* furono inviati a Padova subito dopo la caduta del regime carrarese ad affiancare il presule Giovanni Enselmini; e pure Jacopo Rossi, che all'insegnamento pavese aggiunse nel 1388 il prestigioso (e delicato) incarico di vescovo di Verona, ebbe fra i suoi vicari almeno un *decretorum professor*.[37]

33. Gamberini, *Il principe e i vescovi*.

34. Campi, *Dell'historia ecclesiastica*, vol. III, col. 165.

35. Pagnoni, *L'episcopato di Brescia*, pp. 169-170.

36. Sul Maineri e sul Gigli cfr. rispettivamente Gamberini, *Il principe e i vescovi*, pp. 121-122, 128; P. Silanos, *«Vidimus in ordine personas intelligentes et scientificas…». La mobilità studentesca degli Umiliati in Italia settentrionale nel tardo Medioevo (secc. XIII-XV)*, in *Les mobilités monastiques en Orient et en Occident de l'Antiquité tardive au Moyen Âge (IVe-XVe siècle)*, a cura di O. Delouis, M. Mossakovska-Gaubert e A. Peters-Custot, Roma, École française de Rome, 2019, pp. 427-451.

37. Gamberini, *Il principe e i vescovi*, p. 126; Pagnoni, *Rossi, Jacopo*.

In generale, comunque, restano valide le considerazioni di Andrea Gamberini, che ha rilevato come nell'età viscontea, almeno fino agli inizi del Quattrocento, non si realizzò un controllo sistematico del principe sulle dinamiche di selezione e circolazione dei vicari episcopali. Condizionamenti erano sempre possibili, specialmente in quei contesti che venivano ad assumere un peso politico rilevante (ad esempio le città – e relative chiese – venete e toscane di recente acquisizione nei tardi anni Ottanta e Novanta), ma l'ingerenza signorile rimase sporadica.[38] Nel Quattrocento le cose cambiarono: come hanno bene illustrato Giorgio Chittolini per la Lombardia e Roberto Bizzocchi per la Toscana, i vicari divennero veri e propri punti di contatto tra campo civile e campo ecclesiastico, quasi dei funzionari a metà tra le esigenze di governo della diocesi e quelle di presidio/controllo per conto del principe.[39]

5. *Profili*

Le ricerche sul Quattrocento tendono a evidenziare il livello complessivamente "medio" dei vicari episcopali, sottolineandone la buona cultura giuridica, il profilo burocratizzato e funzionariale, l'essere «attenti esecutori degli ordini provenienti dal vertice» religioso e soprattutto politico, e protagonisti di carriere che in linea di massima si risolvevano in loro stesse, sfociando molto di rado nella promozione alla dignità episcopale.[40] Nel secolo precedente la situazione appare invece più sfumata: un indizio importante in tal senso è costituito proprio dalla maggiore frequenza di percorsi che dal vicariato conducevano fino alla cattedra. Tra i collaboratori di Ildebrandino Conti, almeno tre giuristi di livello (Bo-

38. Gamberini, *Il principe e i vescovi*, pp. 124-127.

39. G. Chittolini, *Stati regionali e istituzioni ecclesiastiche nell'Italia centrosettentrionale del Quattrocento*, in *La Chiesa e il potere politico dal Medioevo all'età contemporanea*, a cura di G. Chittolini e G. Miccoli, Torino, Einaudi, 1986, pp. 149-193; R. Bizzocchi, *Chiesa e potere nella Toscana del Quattrocento*, Bologna, il Mulino, 1987, pp. 245-257.

40. Per queste valutazioni, oltre ai testi citati alla nota precedente, cfr. Mariani, *L'attività della curia*; Ferrari, *Il vicario arcivescovile*. Per un caso in controtendenza e interpretato come eccezionale rispetto alla situazione media (ma comunque non sublimatosi in una promozione episcopale), cfr. Belloni, *Francesco della Croce*; per un caso noto di vicario promosso alla cattedra nella Lombardia quattrocentesca, cfr. C. Gennaro, *Bernieri, Antonio*, in *Dizionario Biografico degli Italiani*, vol. IX, Roma, Istituto della Enciclopedia Italiana, 1967, pp. 359-360.

nifacio Boccadati, Petrocino Casaleschi e Niccolò Matafari) assursero in seguito alla dignità episcopale.[41] A Piacenza, sia Ugo Pillori sia Rogerio Caccia furono protagonisti di brillanti parabole locali che dal servizio per conto dei vescovi li condussero fino al vertice della chiesa emiliana. La promozione episcopale (nell'ordine a Tortona, Ceneda e infine Cremona) fu invece per Giorgio Torti il suggello di una carriera da vicario itinerante condotta perlopiù in Friuli. Il peso specifico della parentela, inteso in termini assoluti o anche solo come capacità di sfruttare al massimo le occasioni offerte dall'occupazione dei vertici delle chiese locali, è riconoscibile invece dietro altre vicende, come quelle di Luchino Borsano (vicario di Beltramo Borsano a Como e poi suo successore nella sede di Sant'Abbondio) e Lazzarino Fieschi (collaboratore di Manuele Fieschi a Vercelli e in seguito nominato vescovo di Alba).[42]

Si noterà come i vettori che dal vicariato potevano condurre alla cattedra fossero molteplici: i buoni legami stretti con il potere politico, la consuetudine con gli ambienti curiali, il radicamento nelle istituzioni ecclesiastiche diocesane, la forza del *patronage* familiare. Il vicariato non costituiva insomma una condizione necessaria e sufficiente a determinare di per sé la promozione episcopale, anche se è indubbio che proprio attraverso il servizio per conto dei presuli queste figure avevano modo di mettere in mostra la propria personale preparazione e potevano coltivare legami professionali e clientelari non solo in sede locale, ma soprattutto presso le corti e la Sede Apostolica, divenuti ormai i centri nevralgici del controllo sulla provvista beneficiale.

Talvolta, dietro al possesso di un'adeguata preparazione – più spesso in ambito giuridico, raramente in teologia – si riconoscono interessi culturali più vasti, testimoniati dagli investimenti in campo librario (non

41. Cfr. la voce *Boccabadati, Bonifacio*, in *Dizionario Biografico degli Italiani*, vol. X, Roma, Istituto della Enciclopedia Italiana, 1968, pp. 821-822; R. Capasso, *Casaleschi, Petrocino*, ivi, vol. XXI, 1978, pp. 56-57; A. Labardi, *Matafari, Nicolò*, ivi, vol. LXXII, 2008, pp. 86-88.

42. Campi, *Dell'historia ecclesiastica*, vol. III, coll. 31, 82; L. Gianni, *Torti Giorgio da Pavia*, in *Nuovo Liruti*, vol. I, pp. 868-870; Troccoli-Chini e Lienhard, *La Diocesi di Como*, pp. 164-166; Negro, *«Quia nichil»*, p. 306; M. Firpo, *I Fieschi. Feudalità e istituzioni. Il Liber privilegiorum (1252-1459)*, 2 voll., Genova, SAGEP, 2015-2018, vol. II, pp. 15, 17. Altri Fieschi vissero traiettorie analoghe, cfr. ad esempio i casi di Emanuele e Simone, vicari dell'arcivescovo di Genova Giacomo Fieschi e poi promossi rispettivamente alle sedi di Fréjus e di Caffa; cfr. Cambiaso, *I vicari generali*, p. 63.

necessariamente limitati al possesso dei soli testi canonistici) e dalla sensibilità verso le più aggiornate tendenze in ambito umanistico o nel campo dei saperi tecnico-computistici: atteggiamenti che non appaiono peraltro esclusivi dei personaggi più "altisonanti" o di quanti ricoprivano ruoli di rilievo nell'ambiente universitario.[43]

Affiora, raramente, anche una consapevolezza elevata del proprio ruolo: ve n'è testimonianza almeno in un caso, quello del piacentino Artemio Caccia. Nipote di Rogerio Caccia (a sua volta vicario itinerante fra Bologna e Piacenza e poi vescovo di quest'ultima città nel 1338-1354) entrò a far parte del capitolo della città emiliana verso la metà del Trecento e fu vicario generale di almeno tre vescovi consecutivamente. Alla sua morte nel 1386 volle essere sepolto in cattedrale, vicino all'arca dello zio: scelse di autorappresentarsi non solo come piacentino ben radicato nel capitolo della chiesa matrice, ma anche in qualità di «vicarius multorum pastorum civitatis huius», dando rilievo alla funzione che aveva avuto modo di ricoprire, senza soluzione di continuità, per quasi un quarto di secolo.[44]

6. *Assetti liquidi: qualche nota conclusiva*

Come osservato in precedenza, la graduale diffusione dei vicari nelle curie diocesane bassomedievali non implicò automaticamente un processo di stabilizzazione delle prerogative assegnate loro, né si tradusse in uno sforzo verso la codificazione istituzionale delle loro funzioni entro gli organigrammi curiali.[45] Se ne ha contezza osservando, ad esempio, l'estrema variabilità del numero di vicari che potevano essere attivi contemporaneamente, la durata degli incarichi (per un tempo definito oppure *ad beneplacitum*), le competenze affidate di volta in volta a ciascun collaboratore, le frequenti

43. Per alcuni esempi cfr. le biografie di Guido e Matteo Ravani, Filippo Capellini, Papiniano Fieschi, Matteo Ghisalberti citate nelle note precedenti. A Brescia Matteo da Incisa (vicario di Enrico Sessa) espresse il suo interesse verso le moderne tecniche computistiche in un registro dei fitti della mensa episcopale sul quale si esercitò personalmente traslitterando dalle cifre romane a quelle indoarabiche le somme imputate ai debitori; cfr. Pagnoni, *L'episcopato*, pp. 116-117.

44. Campi, *Dell'historia ecclesiastica*, vol. III, col. 164. Per un caso toscano cfr. l'epigrafe del vicario Francesco da Spello in J. Paganelli, *Alcune (nuove) note su Francesco da Spello, vicario generale a Volterra e a Pisa (†1416)*, in «Rassegna Volterrana», 99 (2023), pp. 205-212.

45. Cfr. *supra*, nota 13 e testo corrispondente.

oscillazioni della nomenclatura che li inquadrava nella curia episcopale.[46] Talora sembra di poter riscontrare tendenze "razionalizzanti" frutto di specifici momenti di riorganizzazione degli assetti di governo diocesano: così a Brescia, ove nella seconda metà del Trecento si giunse a una più stabile ripartizione fra vicari *in spiritualibus* e *in temporalibus*, prima assente o attestata in maniera discontinua. Ma – anche in questi casi – il numero dei collaboratori attivi contemporaneamente e le competenze assegnate a ciascuno di essi mantennero a lungo un carattere elastico e mutevole.[47]

Tale spiccato sperimentalismo era il prodotto di molte variabili, quali il bagaglio di competenze ed esperienza che il vicario portava con sé, la sua cultura politica, il legame di fiducia e di prossimità che intratteneva con il vescovo, la stabile residenza del presule o, al contrario, la sua assenza più o meno prolungata dalla diocesi (per le ragioni più svariate). È inevitabile che tali fattori incidessero sulle funzioni che i presuli decidevano di assegnare a ciascun vicario, talora amplissime, in altri casi circoscritte e puntuali: sotto la patina delle etichette formali (i titoli di *vicarius*, *vicarius generalis*, e via scorrendo), solo un'indagine paziente sulla documentazione conservata (patenti di nomina, registri giudiziari, imbreviature dei notai di curia) permette di decifrare i concreti assetti di governo incarnati da queste figure e il loro mutare nel corso del tempo.[48] L'analisi delle logiche di produzione documentaria può essere peraltro utile a sottoporre a verifica ulteriori aspetti sottesi al rapporto fra processi di strutturazione degli uffici ecclesiastici e logiche di specializzazione burocratica: fra gli altri, mi limito qui a segnalare quel fenomeno di definizione degli ambienti deputati a ospitare stabilmente le attività del tribunale vescovile (e quindi dei vicari che lo presiedevano) che spesso è associato a fasi di riorganizzazione funzionale e procedurale della giustizia episcopale.[49]

46. Paganelli, *Sui vicari generali*, p. 413, ricorda le «fluttuazioni convulse» all'interno della documentazione episcopale, per cui «una stessa persona poteva, a distanza di qualche giorno, passare da vicario *in spiritualibus* a vicario *generalis*, e viceversa».

47. Pagnoni, *L'episcopato di Brescia*, pp. 177-182.

48. Si veda a titolo di esempio il caso della curia aquileiese, nella quale l'analisi dei registri di lettere ha consentito di cogliere, per i vicari alternatisi a cavallo fra Tre e Quattrocento, esiti differenti nella modalità di gestione degli affari del tribunale patriarcale (e delle scritture da esso prodotte) dipendenti dalla diversa estensione delle prerogative assegnate loro; cfr. D'Orlando e Ryssov, *I registri*, pp. 87-105.

49. Per alcuni casi cfr. Pagnoni, *L'episcopato di Brescia*, pp. 213-215; Gardoni, *Governo della Chiesa*, p. 115; G.G. Fissore, *"Iacobus Sarrachus notarius et scopolanus Astensis ecclesie": i chierici notai nella documentazione capitolare e vescovile ad Asti fra XIII*

Se la distinzione di ruoli e funzioni tra i diversi vicari attivi al servizio dei vescovi era generalmente operata – potremmo dire – *ratione materiæ*, erano tuttavia possibili soluzioni differenti. Si pensi ad esempio a quei vicari cui i presuli delegavano l'esercizio delle loro funzioni con riferimento non all'intera diocesi, ma a una porzione più definita e circoscritta della stessa. Se ne ha notizia a Piacenza, ove almeno dal principio del Trecento i vescovi nominavano con regolarità vicari generali *in spiritualibus et temporalibus* deputati esclusivamente ad amministrare Crema (*exclave* della diocesi emiliana in territorio lombardo) e le pievi situate in distretto pavese (Broni, San Martino in Strada, Casteggio).[50] Analoga dinamica è riscontrata a Brescia: del tutto eccezionale fu la decisione di Berardo Maggi di nominare un vicario generale nel piviere di Pontevico, in occasione della grande ricognizione dei patrimoni e *iura* episcopali in quella località. Diverso, invece, è il caso della Valcamonica, area in cui i vescovi della città lombarda cominciarono a nominare con regolarità un proprio vicario generale a partire dal Quattrocento, e cioè proprio nell'epoca in cui la valle stava approfondendo il proprio *status* di separazione dal distretto bresciano.[51] Quest'ultimo esempio induce a riflettere sul peso che la ridefinizione degli assetti territoriali delle diocesi ebbe sulle strutture di governo delle chiese locali: non è un caso se la comparsa di vicariati che – anticipando un po' il lessico tridentino – potremmo definire "foranei" sembri più precoce in quei contesti nei quali tali assetti apparivano più deboli, non solo o non necessariamente per via della crisi della rete pievana, ma anche in forza di più complessivi processi centrifughi rispetto al *caput diocesis*.[52] I vicari

e XIV secolo, in *Studi in memoria di Giorgio Costamagna*, a cura di D. Puncuh, Genova, Società Ligure di Storia Patria, 2013, pp. 365-414: 393-395.

50. Piacenza, Archivio di Stato, *Notarile*, cartella 5-6, protocollo 1, cc. 67r (1323 giu. 23), 89v (1331 ago. 13). Nei casi considerati, peraltro, la delega episcopale era piena e non implicava alcuna esplicita gerarchizzazione del loro ruolo rispetto agli altri vicari generali nominati dai presuli con riferimento all'intera diocesi.

51. Pagnoni, *L'episcopato di Brescia*, p. 66. Vicari generali per la Valcamonica sono attestati anche nel Trecento, ma solo nella stagione di Berardo Maggi (cfr. ivi, p. 179). La pratica si stabilizzò soltanto nel secolo successivo; cfr. A. Scarpetta, *La visita pastorale di Bartolomeo Malipiero alla Valcamonica nel 1459*, in *«Unum, verum, pulchrum». Studi in onore di Pier Virgilio Begni Redona nell'80° genetliaco*, a cura di G. Motta, numero monografico di «Brixia Sacra», 18 (2013), pp. 91-212: 119.

52. Per l'ambito toscano si vedano le considerazioni di Paganelli, *Sui vicari generali*, pp. 406-407 (il quale segnala peraltro una fra le più antiche occorrenze della locuzione *vicarius foraneus*, nelle costituzioni sinodali di Volterra emanate dal Belforti nel 1356); per

chiamati ad amministrare questi "distretti intermedi" potevano essere scelti fra il clero pievano, segno indubbio della volontà di tenere conto delle istanze e della forza eventualmente espressa dalle chiese locali, ma anche tra i più stretti collaboratori del presule e senza alcun riconoscibile legame con il territorio cui venivano destinati.

Applicare allo studio dei vicari generali nelle diocesi italiane del basso medioevo un questionario come quello schematicamente proposto in queste pagine permette di guardare oltre l'insopprimibile varietà offerta dai contesti locali, rintracciando tendenze complessive e fenomeni in certa misura trasversali. Al tempo stesso, proprio lo sforzo comparativo e l'analisi di medio-lungo periodo consentono di inquadrare meglio lo spiccato dinamismo e la liquidità dei caratteri dell'istituto vicariale tipici dell'epoca considerata, valorizzando non soltanto gli elementi di somiglianza e di novità, ma anche le differenze, gli aspetti a prima vista più residuali o "arretrati", le scelte apparentemente in controtendenza.

Così, come abbiamo visto, una crescente propensione alla selezione di personale altamente qualificato non implicò l'impossibilità di accedere al vicariato sulla base di altri requisiti, magari legati alla capacità di esprimere una preminenza e un ruolo di riferimento nel contesto ecclesiastico locale; la maggiore apertura a carriere itineranti non significò automaticamente la scomparsa di vicari espressi dal clero locale; significative "fughe in avanti" (verso maggiore specializzazione burocratica e più nitida ripartizione dei compiti tra i diversi vicari al servizio del presule) si alternarono, anche all'interno della stessa diocesi, a rapidi "ritorni indietro". Più che un disordine, questa variabilità appare dunque come il riflesso della pluralità di sollecitazioni cui gli episcopati bassomedievali erano sottoposti e alle diverse sensibilità di cui i vescovi erano eventualmente latori. Una ricerca di ordine e di razionalità che non si risolveva nell'adozione di un modello omogeneo e coerente calato dall'alto, ma in un processo di continua sperimentazione e rielaborazione all'incrocio fra consuetudini locali, circolazione di pratiche e mobilità di persone.

l'Italia nord-occidentale cfr. A. Settia, *Crisi e adeguamento dell'organizzazione ecclesiastica nel Piemonte bassomedievale*, in *Pievi e parrocchie in Italia nel basso medioevo (sec. XIII-XV)*, 2 voll., Roma, Herder, 1984, vol. II, pp. 609-624: 615. Per un caso lombardo circa il rapporto fra trasformazione dei quadri territoriali ecclesiastici di base e istituzione dei vicariati foranei cfr. F. Del Tredici, *Dalle persone ai luoghi: alcune osservazioni attorno alla geografia delle pievi milanesi tra Quattro e Cinquecento*, in «Quaderni Storici», 139/1 (2012), pp. 47-75.

Jacopo Paganelli

I beni delle Chiese vescovili toscane alla fine del medioevo. Alcune riflessioni a partire dal primo Catasto fiorentino*

1. *Introduzione*

In uno studio divenuto ormai classico, Giorgio Chittolini tornava su un problema storiografico che Carlo Cipolla aveva sollevato circa trent'anni prima.[1] Era stato Cipolla, infatti, a portare l'attenzione sul tema del depauperamento delle *res* degli enti ecclesiastici e religiosi, processo che avrebbe favorito le élite laiche al vertice degli stati regionali in formazione; Chittolini ha rivisto quella ricostruzione eccessivamente pessimistica e, anche, alquanto teleologica, esortando a non guardare tutto attraverso la lente della crisi, poiché la diminuzione delle proprietà ecclesiastiche non si verificò sempre, né dovunque. Facendo propria questa chiave interpretativa, e ragionando sul patrimonio degli episcopati lombardi, Fabrizio Pagnoni ha di recente messo in evidenza che i Visconti, pur controllando, di fatto, i beni di molti vescovati lombardi, si fecero anche promotori di iniziative di recupero e riorganizzazione degli *assets* patrimoniali delle Chiese vescovili del dominio.[2]

* Abbreviazioni: ASAFi = Firenze, Archivio Storico Arcivescovile; ASFi = Firenze, Archivio di Stato; ASDLuArc = Lucca, Archivio Storico Diocesano, fondo arcivescovile; ASDPiArc = Pisa, Archivio Storico Diocesano, fondo arcivescovile; ASDVVesc = Volterra, Archivio Storico Diocesano, fondo vescovile.

1. G. Chittolini, *Un problema aperto. La crisi della proprietà ecclesiastica fra Quattrocento e Cinquecento. Locazioni novennali, spese di migliorie ed investiture perpetue nella pianura lombarda*, in «Rivista Storica Italiana», 85 (1973), pp. 353-393. Cfr. C.M. Cipolla, *Une crise ignorée: comment s'est perdue la propriété ecclésiastique dans l'Italie du Nord entre le XI^e^ et le XVI^e^ siècle*, in «Annales», 2/3 (1947), pp. 317-327.

2. F. Pagnoni, *Il patrimonio episcopale nel XIV secolo tra difficoltà e nuove strategie*, in *Narrare la crisi. Economia e vita religiosa nelle trasformazioni dell'Italia del Trecento*, a cura di L. Tanzini, Roma, Viella, 2023, pp. 121-140.

Per quel che riguarda più specificamente la Toscana, un quadro degli studi che hanno incrociato il tema delle proprietà degli enti ecclesiastici è stato proposto da Francesco Salvestrini nel 2008. In quella rassegna critica Salvestrini ha sottolineato che la maggior parte delle ricerche incentrate sulle *res* di chiese e monasteri e sulle ricadute documentarie della gestione patrimoniale è stata condotta in modo spesso parziale e, tendenzialmente, in funzione di altre tematiche: ad esempio la storia delle campagne, la transizione dalla *curtis* al sistema mezzadrile o le strutture signorili.[3] Confermano questo quadro due approfondimenti dedicati ad altrettanti *étude de cas*: quello di Oretta Muzzi, la quale, usando i dati ricavati dal primo Catasto fiorentino, ha indagato le sostanze dei vescovi fiesolani; e quello di Enrico Roveda, che ha approfondito la gestione del patrimonio terriero degli arcivescovi di Pisa fra il Quattrocento e l'età moderna.[4] Se per la Lombardia la riflessione ha fatto leva sul rapporto tra *res* sacra e ceti di governo, al centro dell'attenzione degli studi di area toscana si è situata, soprattutto, la gestione della terra e delle terre da parte degli enti.

Lo scopo delle pagine che seguono è riflettere sul patrimonio e sulle sostanze delle Chiese vescovili della Tuscia basso-medievale nella loro globalità, senza escludere, cioè, gli immobili urbani, che spesso rappresentavano cespiti di entrata altrettanto cospicui rispetto alla terra.[5] Si cercherà di attribuire a questi panieri di beni un ordine di grandezza, *in primis* ragionando sulle differenze patrimoniali tra una mensa vescovile e l'altra, così come emergono dal primo Catasto fiorentino; e di incrociare poi i dati con le altre fonti documentarie concepite per tarare la ricchezza della Chiesa: una su tutte, le liste

3. F. Salvestrini, *La proprietà fondiaria dei grandi enti ecclesiastici nella Tuscia dei secoli XI-XV: spunti di riflessione, tentativi di interpretazione*, in «Rivista di Storia della Chiesa in Italia», 62/2 (2008), pp. 377-412. Sul binario dell'attenzione alle pratiche della gestione fondiaria si situano alcuni contributi contenuti nel recente *Contadini e proprietari nelle grandi aziende agrarie toscane. Tardo Medioevo - prima Età moderna*, a cura di F. Borghero e S. Tognetti, Firenze, Olschki, 2024.

4. O. Muzzi, *La proprietà fondiaria dei vescovi di Fiesole nel tardo Medioevo*, in *Un archivio, una diocesi. Fiesole nel Medioevo e nell'età moderna*, a cura di M. Borgioli, Firenze, Olschki, 1996, pp. 41-58; E. Roveda, *Le proprietà fondiarie dell'arcivescovado di Pisa dal XV al XVII secolo*, in *La città e il contado di Pisa nello Stato dei Medici (XV-XVII sec.)*, a cura di M. Mirri, Pisa, Pacini, 2000, pp. 391-420.

5. Cfr. il classico É. Hubert, *Économie de la propriété immobilière: les établissements religieux et leurs patrimoines au XIV^e siècle*, in *Rome aux XIII^e e XIV^e siècles. Cinq études réunies par Étienne Hubert*, Roma, École française de Rome, 1993, pp. 175-230. Cfr. anche Id., *Anatomia di un documento. Scrivere le case di S. Pietro in Vaticano a metà Trecento*, Roma, Viella, 2024.

dei *servitia communia*, vale a dire la tassa che i benefici maggiori pagavano alla Sede Apostolica, quantificabile, grossomodo, nella terza parte delle rendite annue.[6] La riflessione su queste fonti si propone di mettere in luce alcune differenze tra i vari enti episcopali che, allo stato, si apprezzano soprattutto su un piano intuitivo.[7] Mentre, ad esempio, è quasi lapalissiano affermare che le *res* dei pastori fiorentini fossero più cospicue di quelle dei vescovi di Cortona, ci si può anche domandare *quanto* più cospicue, e quali conseguenze ciò comportasse al livello della consistenza degli *entourages* vescovili.

L'entità dei patrimoni delle Chiese può essere messa in relazione non solo con l'appetibilità che queste ultime esercitavano, ma anche con la maggiore possibilità, per i presuli, di sostentare *cliques* di collaboratori più numerose (e di rimunerare, così, un maggior numero di clienti e amici).[8] Si potrebbe insomma trovare un nesso tra la consistenza delle *res* e delle entrate dei vescovi, da un lato, e l'ampiezza delle loro *familiæ*, dall'altro: a tale proposito, si vedrà che l'esigenza di ottemperare agli obblighi fiscali indusse i pastori toscani a determinare meglio chi, tecnicamente, era *familiaris* e chi non lo era. La riflessione sull'entità dei beni degli episcopati (così come il Catasto fiorentino ce li descrive) porta inoltre con sé la questione dello status patrimoniale delle grosse chiese collegiate situate nelle "quasi-città" o cittadine (come Prato e Pescia), i cui panieri immobiliari assunsero dimensioni paragonabili a quelle di alcuni vescovadi minori (come Fiesole). Infine, proveremo a interrogarci sulle ricadute documen-

6. Cfr. *Taxæ pro communibus servitiis (1295-1455)*, a cura di H. Hoberg, Città del Vaticano, Biblioteca Apostolica Vaticana, 1949. Per un inquadramento della *taxa* cfr. F. Salvestrini, *Santa Maria di Vallombrosa. Patrimonio e vita economica di un grande monastero medievale*, Firenze, Olschki, 1998, pp. 252-253; J. Paganelli, *Passignano dopo la crisi di metà Trecento*, in *Passignano in Val di Pesa. Un monastero e la sua storia*, vol. III, *Crisi e trasformazioni (secoli XIV-XIX)*, a cura di P. Pirillo, Firenze, Olschki, 2024, pp. 41-60: 43.

7. Per un approccio recente al tema della ricchezza ecclesiastica cfr. E. Tello, *«Quia non ascendit suma»: la riqueza del clero de la ciudad de Zaragoza durante la Baja Edad Media (1272-1456)*, in «Hispania. Revista española de historia», 81 (2021), pp. 11-43.

8. Mi limito a citare A.D. Frankforter, *The Familiares of Hugh of Wells, Bishop of Lincoln. A Glimpse at Invisible Men*, in «The American Benedictine Review», 27 (1976), pp. 199-211; E. Peverada, *La "familia" del vescovo e la curia a Ferrara nel sec. XV*, in *Vescovi e diocesi in Italia dal XIV alla metà del XVI secolo*, a cura di G. De Sandre Gasparini, A. Rigon, F.G.B. Trolese e G.M. Varanini, Roma, Herder, 1990, pp. 601-659; M.C. Rossi, *Gli uomini del vescovo. "Familiæ" vescovili a Verona (1259-1350)*, Verona, Deputazione di Storia Patria per le Venezie, 2001; L. Gianni, *La "familia" del vescovo Guido Guizzi da Reggio Emilia (1334-1347): affetti, collaborazioni, affinità culturali nella Curia concordiese*, in «Memorie Storiche Forogiuliesi», 86 (2006), pp. 11-41.

tarie dell'amministrazione delle *res* episcopali e su eventuali interferenze proprio con le scritture catastali.[9]

Poiché, come si è accennato, i registri del primo Catasto fiorentino fungeranno da perno del ragionamento, sarà (tendenzialmente) tenuta fuori dal quadro la Tuscia non-fiorentina, cui appartenevano Siena, Grosseto e Massa Marittima; un discorso a parte sarà, invece, svolto per Lucca. Com'è noto, a partire dal 1427 il Comune di Firenze iniziò un censimento patrimoniale per ripartire più equamente l'imposta diretta: quest'ultima fu calibrata su parametri stabiliti *ex lege*, visto che, a ogni fonte di entrata (grano, orzo, vino e via seguitando), fu attribuito un equivalente monetato (poi capitalizzato al 7%). L'accatastamento muoveva da un'auto-dichiarazione (chiamata *portata* o *recata*) compilata dai contribuenti secondo uno schema standardizzato; essa era poi copiata su registri chiamati *campioni*, che servivano da base per determinare il coefficiente d'imposta. La tassazione andava quindi a colpire il *sovrabbondante*: in concreto, ciò che restava dopo la sottrazione delle deduzioni.[10]

Interessa qui rilevare che – a dispetto del loro particolare status giuridico – il Comune di Firenze poté assoggettare al censimento anche i vescovadi, le chiese, gli ospedali, le confraternite, i monasteri e i conventi che si trovavano nel dominio fiorentino e nei territori satelliti.[11] Al netto delle omissioni e degli imbrogli che in ogni epoca hanno caratterizzato i rapporti tra i contribuenti e il fisco, il rilevamento della fine degli anni Venti del Quattrocento fornisce allo storico un'istantanea iper-panoramica dell'assetto patrimoniale degli enti ecclesiastici toscani. Vi sono, però, da mettere in conto alcune lacune: ad esempio, solo del vescovo di Pistoia è

9. Su questo tema cfr. il volume *Colle di Val d'Elsa: diocesi e città tra '500 e '600*, a cura di P. Nencini, Castelfiorentino, Società Storica della Valdelsa, 1994.

10. E. Conti, *La formazione della struttura agraria moderna nel contado fiorentino*, vol. III/1, *I catasti agrari della Repubblica fiorentina e il Catasto particellare toscano (secoli XIV-XIX)*, Roma, Istituto Storico Italiano per il Medio Evo, 1966, pp. 120-130; D. Herlihy e Ch. Klapisch-Zuber, *I toscani e le loro famiglie: uno studio sul catasto fiorentino del 1427*, Bologna, il Mulino, 1988, soprattutto le pp. 207 e sgg.; P. Pirillo, *Finanze, debito pubblico e imposte dirette*, in *La civiltà fiorentina del Quattrocento*, a cura di E. Conti, A. Guidotti e R. Lunardi, Firenze, Vallecchi, 1993, pp. 207-227; U. Procacci, *Studio sul catasto fiorentino*, Firenze, Olschki, 1996, in particolare pp. 57-58.

11. Su tutto questo cfr. J. Paganelli, *Il catasto del legato apostolico e il primo catasto fiorentino. Note sulla missione di Giovanni Vitelleschi in Tuscia (1427)*, in «Studi Storici», 64 (2023), pp. 813-838; Id., *«Molte spese pago più che non posso». Riflessioni sulla Chiesa toscana nell'età del primo catasto fiorentino (a partire dal caso di Volterra)*, in «Reti Medievali. Rivista», 22 (2021), pp. 289-328.

stato possibile rinvenire sia la *portata* sia la denuncia sul *campione*, mentre per Arezzo mancano entrambi gli stadi della rilevazione catastale.[12]

2. *Le Chiese vescovili toscane nel primo Catasto fiorentino*

Scorrendo i registri del primo Catasto fiorentino, e tenendo presente la capitalizzazione al 7% su esposta, si può agevolmente convertire l'imponibile annotato a margine delle denunce catastali in entrate vive. Risulta, così, constatabile che i redditi più cospicui appartenevano ai due arcivescovati di Firenze e Pisa, enti che garantivano ai rispettivi pastori – i fiorentini Amerigo Corsini (1411-1434) e Giuliano Ricci (1418-1460) – un'entrata annuale superiore ai 1.000 fiorini.[13] Questa somma di denaro appare tanto più ingente quanto più si considera che il reddito medio di una famiglia fiorentina si attestava, secondo i calcoli di Herlihy e Klapisch-Zuber, sui 55 fiorini all'anno.[14]

Invece, gli episcopati di Cortona e di Fiesole dimostravano la proiezione patrimoniale di un nucleo familiare di condizione medio-alta.[15] Gli aiutanti dei presuli furono censiti all'interno del Catasto perché costituivano delle *bocche*: e dunque assicuravano, secondo la legislazione vigente, un abbassamento dell'imponibile catastale.[16] In questo modo sappiamo che a Cortona componevano l'*entourage* del frate Matteo Testi (1426-1439) un famiglio, un addetto alla cucina e alla stalla, un cappellano e un assistente (mancano, come si vede, il vicario generale e almeno uno *scriba*). A Fiesole, invece, Benozzo Federighi (1421-1450) dichiarò di mantenere un cappellano (che assolveva anche alle funzioni di camerario), 4 famigli e un fattore: complessivamente la *familia* del prelato era composta da 7 perso-

12. ASFi, *Catasto*, 189, c. 65r e ivi, 198, c. 352r. Il ruolo della diocesi aretina dovrebbe trovarsi ivi, 191; tuttavia, poiché questo registro è acefalo, si può ritenere che la partita del vescovo aretino sia andata perduta.

13. ASFi, *Catasto*, 194, c. 1v (Firenze) e ivi, 196, c. 193v (Pisa). Sul Ricci cfr. M. Ronzani, *Ricci, Giuliano*, in *Dizionario Biografico degli Italiani*, vol. LXXXVII, Roma, Istituto della Enciclopedia Italiana, 2016, pp. 252-255; sul Corsini cfr. R. Bizzocchi, *Chiesa e potere nella Toscana del Quattrocento*, Bologna, il Mulino, 1987, pp. 204-205; R. Ristori, *Corsini, Amerigo*, in *Dizionario Biografico degli Italiani*, vol. XXIX, Roma, Istituto della Enciclopedia Italiana, 1983, pp. 592-594; G. Rolfi, *Gli arcivescovi di Firenze*, in *La Chiesa e la città a Firenze nel XV secolo*, Catalogo della mostra (Firenze, 6 giugno - 6 settembre 1992), a cura di Id., L. Sebregondi e P. Viti, Firenze, Silvana Editoriale, 1992, pp. 53-55.

14. Cfr. Herlihy e Klapisch-Zuber, *I toscani e le loro famiglie*, p. 334.

15. ASFi, *Catasto*, 192, c. 1r (Cortona) e ivi, 193, c. 1r (Fiesole).

16. Cfr. Procacci, *Studio sul catasto*, p. 53.

ne.[17] Tuttavia – come si è osservato in relazione al gruppo dei collaboratori del Testi – anche dalla denuncia del presule fiesolano sono assenti i notai e il vicario generale. Per quale motivo?

Lasciando per un attimo da parte questo interrogativo, non si può fare a meno di osservare che il quadro di «povertà del vescovo di Fiesole», per usare le parole di Muzzi, si accorda con l'atmosfera descritta nella LI facezia del noto Piovano Arlotto, che presenta Fiesole come una città «desolata in tutto», e nel contempo descrive il vescovado fiesolano come un ente «di piccolo valore e tutto intignato per la vetustà».[18] In quello stesso brano è aggiunto un passaggio di estremo interesse che conviene qui richiamare: «per avere il vescovo pochissima entrata, vi tiene deboli uficiali e ministri». L'aggettivo «deboli» va plausibilmente inteso nella duplice accezione di risicati nel numero, connotati da ridotte capacità d'azione e magari non ben inquadrati all'interno dell'organico della curia: in quella facezia, non a caso, il vicario generale (rappresentato come un uomo dabbene) si reca ad arrestare Arlotto personalmente (in compagnia di un solo inserviente) ed è subito gabbato dall'astuto Piovano. Insomma, sembra di poter affermare che, nel mercato dei tecnici che caratterizzava la circolazione dei vicari generali nel basso medioevo, i vescovi di Fiesole – con le loro ridotte disponibilità economiche – non potevano certamente primeggiare, ma erano costretti, per così dire, ad accontentarsi.[19] Altre Chiese paiono, invece, immuni da siffatti problemi di reclutamento, come suggerisce la composizione della *clique* dell'arcivescovo pisano: essa era formata da un vicario generale, un camerlengo, un cappellano, un cancelliere, quattro donzelli per il presule, un canovaio, due famigli per la stalla, un cuoco, un vetturale, un ortolano e due famigli per governare i cavalli.

La denuncia dell'arcivescovo Corsini mostra un personale altrettanto numeroso. Anche a Lucca le cose andavano in modo simile: benché la città del Volto Santo non fosse, *ça va sans dire*, assoggettata al primo Catasto fiorentino (al contrario, però, di una vasta parte della sua diocesi), un quaderno di entrate del 1416 consente di ricavare una portata catastale "virtuale" dell'episcopato lucchese: grazie ai dati desumibili da questo registro conta-

17. Su Benozzo Federighi cfr. V. Arrighi, *Federighi, Benozzo*, in *Dizionario Biografico degli Italiani*, vol. XLV, Roma, Istituto della Enciclopedia Italiana, 1995, pp. 772-773.

18. La citazione nel testo in Muzzi, *La proprietà fondiaria*, p. 58; per la facezia del Piovano Arlotto cfr. *Motti e facezie del Piovano Arlotto*, a cura di G. Folena, Milano-Napoli, Ricciardi, 1953, pp. 87-88.

19. Cfr. J. Paganelli, *Sui vicari generali nelle diocesi toscane alla metà del Trecento: alcuni spunti a partire dai casi di Volterra, Pisa e Firenze*, in «Rivista di Storia della Chiesa in Italia», 74/2 (2020), pp. 401-415: 403, e il contributo di Fabrizio Pagnoni nel presente volume.

bile, si può ipotizzare che tale vescovado fosse il terzo in Toscana per entità di proventi assicurati ai suoi pastori.[20] Le sostanziose entrate della diocesi di Lucca si legano, a stretto giro, alla buona consistenza dell'*entourage* vescovile, così com'è possibile appurare grazie a un *liber* tardo-quattrocentesco che serviva a riepilogare i salari degli aiutanti del presule: accanto al vescovo troviamo persone che entravano al suo servizio senza una mansione precisa (e che sono genericamente chiamati *familiares*), un barbiere, alcuni cappellani, il vicario generale, gli addetti alla stalla e altri collaboratori.[21]

Se non desta particolare stupore che intorno al vescovo di Lucca vi fosse un nutrito stuolo di famigli e di aiutanti, bisogna constatare che ciò accadeva anche a Pistoia e a Volterra, sedi episcopali caratterizzate da entrate meno cospicue (tab. 1).[22]

Tab. 1. Gli episcopati toscani nel primo Catasto fiorentino

Sede diocesana	Patrimonio catastale lordo (in fiorini)	Entrata catastale annua (in fiorini, con cap. al 7%)
Firenze	19.744	1.382
Pisa	17.148	1.200
Lucca	*9.200**	*644**
Pistoia	6.847	479
Volterra	3.692	258
Fiesole	3.048	213
Cortona	1.876	131

* Da ASDLuArc, *Mensa*, 528, entrate del 1416

A Pistoia, tra le *bocche* del presule Ubertino Albizzi (vescovo dal 1426 al 1434 ed ex vicario generale del Federighi) figurano un camera-

20. ASDLuArc, *Mensa*, 528. Sulle interferenze tra dominio fiorentino ed estensione della diocesi lucchese nel primo Quattrocento cfr. G. Chittolini, *Progetti di riordinamento ecclesiastico della Toscana agli inizi del Quattrocento*, in *Forme e tecniche del potere nella città (secoli XIV-XVII)*, a cura di S. Bertelli, fascicolo monografico di «Annali della Facoltà di Scienze Politiche dell'Università di Perugia», 16 (1979), pp. 275-296.

21. ASDLuArc, *Mensa*, 609.

22. ASFi, *Catasto*, 189, c. 65r e 198, c. 57v (Pistoia); ivi, 187, c. 256r e 193, c. 551r (Volterra).

rio, un vicario, due cappellani, tre famigli in *sala*, altrettanti in cucina e nella stalla, un chierico, un cuoco e un vetturale: in tutto 12 persone.[23] A Volterra, invece, tra i collaboratori di Stefano da Prato (1411-1435) che furono identificati come *bocche* vi erano un vicario generale (Giovanni «di Cicilia»), un notaio, un camerlengo e un fattore, due scudieri, un famiglio, un cuoco e due lavoranti per l'orto: 10 persone in totale, cui si aggiungeva il personale dislocato presso la canonica di Paurano, in Val d'Elsa (un cappellano, un fattore e un lavorante).[24] Da queste pur veloci considerazioni emerge una prima, intuitiva distinzione tra vescovi che avevano al loro servizio un nutrito seguito di persone e presuli, come quelli di Cortona e di Fiesole, in cui questo personale era assai ridotto a causa delle entrate assai poco ingenti della mensa diocesana. V'era, fra i due poli, una fascia mediana, caratterizzata da episcopati che, pur non avendo entrate paragonabili a quelle dei pastori fiorentino e pisano, mantenevano un *entourage* vescovile abbastanza numeroso.

Dunque, se l'entità dei redditi di un episcopato consente di operare una prima distinzione tra enti abbastanza poveri ed enti abbastanza ricchi, e, dunque, tra *cliques* episcopali più e meno numerose, tale differenziazione sfuma e si perde per i contribuenti di mezzo: in questi casi, un ruolo significativo dovettero giocarlo le concrete necessità – materiali e, *pour ainsi dire*, simboliche – dei singoli pastori. Ma a questa riflessione occorre aggiungere un altro tassello: posto che era interesse dei presuli dichiarare un numero il più alto possibile di *bocche* per beneficiare delle detrazioni fiscali, per quale ragione i vicari generali delle diocesi di Cortona e Fiesole non furono menzionati nelle denunce catastali delle rispettive diocesi? E perché la figura dello *scriba* vescovile compare *solo* nelle denunce del presule volterrano e dell'arcivescovo pisano e non anche in quelle degli altri pastori toscani?[25]

23. Su Ubertino cfr. Q. Santoli, *Albizzi, Ubertino*, in *Dizionario Biografico degli Italiani*, vol. II, Roma, Istituto della Enciclopedia Italiana, 1960, pp. 33-34; S. Ferrali, *Chiesa e clero pistoiese nel Medioevo*, a cura di G. Francesconi e R. Nelli, Pistoia, Società Pistoiese di Storia Patria, 2005, p. 218.

24. Su Stefano da Prato si parta da J. Paganelli, *Il vescovo Stefano e la sua curia all'altezza della visita*, in *La visita pastorale di Stefano da Prato*, vol. I, *(1413-1414)*, a cura di Id., Volterra, Accademia dei Sepolti, 2022, pp. 7-20.

25. ASFi, *Catasto*, 196, c. 212v: «per salario del chancielliere» fiorini 24 (Pisa); 193, c. 55v: «a ser Piero da Visso notaio del sopradetto veschovo» fiorini 30 (Volterra). Sugli *scribæ* di curia mi limito a segnalare, con la relativa bibliografia, J. Paganelli, *Un notaio vescovile per la parte guelfa fiorentina. Alcune note su ser Placido di Prende da Pomarance*, in *Notai e Chiesa nell'Italia bassomedievale. Casi di studio*, a cura di L. Tanzini, Firenze,

Per i vicari si può azzardare l'ipotesi che non fossero reputati alla stregua di *bocche* coloro che avevano un beneficio cui dovevano il mantenimento effettivo (e che, in questo caso, facevano esercitare la cura delle anime a un cappellano): doveva trattarsi, in concreto, di parroci, pievani o proposti che potevano essere ingaggiati dal presule anche per mansioni più specifiche, come quella *super executione testamentorum*.[26] Ciò spiegherebbe perché i vescovi di Cortona e di Fiesole non dichiararono di mantenere alcun vicario generale: i due prelati potrebbero aver impiegato dei chierici che erano considerati a carico del beneficio di cui erano titolari. Seguendo il filo del ragionamento si può ritenere che il primo Catasto fiorentino abbia costretto le Chiese toscane a leggere l'apposizione *familiaris* sotto una luce fiscale, vagliando chi poteva ricondurre il proprio sostentamento all'istituzione vescovile e chi no: e, quindi, a chiarire i contorni stessi dell'organigramma di curia. Ciò avveniva dopo una prima spinta trecentesca, nel momento in cui ai presuli fu chiesto – da parte dei comuni di Popolo – di elencare i componenti della loro *familia*, cui era concesso portare le armi e girare per la città *die noctuque*.[27]

L'ipotesi pare suffragata se si sposta lo sguardo sui notai curiali, presenti in gruppi di quattro o cinque tanto a Firenze quanto a Pisa.[28] Esaminando le denunce catastali si trae l'impressione che non fossero considerati a carico del presule coloro che erano *anche* liberi professionisti: cioè quei notai che – pur rogando preferenzialmente per la Chiesa vescovile, e, anzi, pur essendo considerati *scribe* curiali a tutti gli effetti – mettevano il loro

Aracne, 2023, pp. 107-126, e F. Borghero, *Ser Lando di Fortino dalla Cicogna. Notariato e ascesa sociale a Firenze nel tardo Medioevo*, Firenze, Olschki, 2024. Per alcune notizie su ser Piero da Visso cfr. Paganelli, *Il vescovo Stefano*; Id., *"Dives episcopus". La signoria dei vescovi di Volterra nel Duecento*, Roma, Viella, 2021, pp. 25-28.

26. Sul mercenariato ecclesiastico è fondamentale M. Pellegrini, *Clero non beneficiato, preti mercenari e salariato ecclesiastico: una prospettiva sul tardo medioevo*, in *La mobilità sociale nel Medioevo italiano*, vol. III, *Il mondo ecclesiastico (secoli XII-XV)*, a cura di S. Carocci e A. De Vincentiis, Roma, Viella, 2017, pp. 265-294. Per la mansione vicariale *super executione testamentorum* cfr. Paganelli, *Sui vicari generali*, p. 411.

27. Cfr. J. Paganelli, *La Visita e i suoi notai*, in *Il vescovo Rainuccio Allegretti e la sua Visita pastorale. Chiesa, istituzioni e società nella diocesi di Volterra agli inizi del XIV secolo*, a cura di J. Paganelli, Volterra, Accademia dei Sepolti, 2019, pp. 89-107: 93.

28. Per Pisa cfr. L. Carratori, *Inventario dell'Archivio Arcivescovile*, Pisa, Pacini, 1986, pp. 93-97; per Firenze ASAFi, *Mensa*, I, 2, cc. 79r-81r; e F. Borghero, *I "da Lutiano". Una stirpe di notai al servizio del vescovo e della curia episcopale di Firenze nel tardo Medioevo*, in *Notai e Chiesa*, pp. 79-105.

calamo al servizio dei privati. Anche nel caso dei notai di curia, quindi, il primo Catasto fiorentino potrebbe aver incoraggiato una definizione più netta e sistematica dei contorni degli *entourages* episcopali, creando le condizioni perché il cancelliere dell'arcivescovo di Pisa e il notaio del vescovo di Volterra (che evidentemente non svolgevano la libera professione e dovevano il loro intero sostentamento all'attività di *scriba*) fossero annoverati tra le *bocche* denunciate dai rispettivi enti di appartenenza.

Un'altra questione concerne la corrispondenza tra i redditi realmente percepiti dai presuli e le cifre riportate nella denuncia catastale. Se si considerano gli introiti derivanti dalla cessione del dominio utile sul patrimonio immobiliare, la massa delle entrate riscosse dal vescovo era senz'altro inferiore rispetto all'entità dei proventi attesi (quelli che la mensa doveva percepire *de jure*) banalmente perché c'erano molti morosi che pagavano in ritardo. Non si trattava di un problema di poco conto. Fu, infatti, proprio la necessità di rientrare delle passività derivanti dai pagamenti effettuati molto tempo dopo il termine prefissato a giustificare la redazione di quaderni *ad hoc*: ad esempio quei registri che a Lucca popolano la serie archivistica dei *ritenti* e che servivano a riepilogare la posizione debitoria di tutti coloro che non avevano saldato i canoni dei livelli o degli affitti vescovili.[29]

Come si vede, quindi, il primo Catasto fiorentino rischia di gonfiare artificialmente la massa delle entrate che derivavano dal patrimonio immobiliare: lo suggerisce anche un quaderno bombicino tenuto dal camerario del presule volterrano Stefano da Prato, che permette di paragonare gli introiti attesi dalle *res* dichiarate al fisco di Firenze con le entrate effettivamente riscosse all'inizio del XV secolo.[30]

Tuttavia, mentre i vescovi toscani potevano difficilmente occultare le loro terre e i loro immobili al fisco fiorentino (almeno i pastori di quelle sedi che avevano patito gli espropri della cosiddetta guerra degli "Otto Santi"), le denunce catastali generalmente passano sotto silenzio le entrate della curia, visto che queste ultime non erano agganciate ad alcuna *res* e, come diremo anche in seguito, erano soggette a una notevole variabilità.[31]

29. ASDLuArc, *Mensa*, 483: «Nota di quelli che ànno a dare al veschovado affitti e ritenti d'anni passati, chome si dirà per ordine, di mano in mano, chominciando l'anno 1411, chome si trova per iscritto per li libri di prete Benedetto Luperini chamarlingo di meser lo veschovo dal 1411 per infine al 1417».

30. ASDVVesc, *Mensa*, 123.

31. Sulla guerra degli "Otto Santi" cfr. S. Peterson, *The War of the Eight Saints in Florentine Memory and Oblivion*, in *Society and Individual in Renaissance Florence*, a cura

A quest'ultima tipologia di proventi possiamo ascrivere quelli che derivavano dall'esercizio dei poteri del vescovo e, nello specifico, dall'azione della Chiesa «as an extracting force mainly through its jurisdictional and administrative structure»: rientravano in questa categoria i prelievi imposti dal presule ogni qual volta rilasciava un certificato o una patente, redigeva una lettera per incoraggiare i fedeli a elargire un'elemosina, confermava l'elezione di un prete a rettore di una chiesa e così via (tutte entrate racchiuse, a Lucca, dalla dizione «denari di sugielli»); ma anche la quarta parte sui testamenti che istituivano legati pii e i proventi delle condanne irrogate dal tribunale diocesano (le «condannagioni fatte alla corte» e le «condannagioni fatte per lo vicharo», per rimanere all'esempio lucchese).[32] Il primo Catasto, quindi, non esaurisce il novero delle risorse economiche delle Chiese toscane.

Un'ulteriore riflessione, parimenti indotta dalla natura della fonte catastale, muove da un rapido confronto tra il patrimonio delle Chiese vescovili e i beni delle chiese poste in quegli insediamenti che Maria Ginatempo ha definito «piccole patrie».[33] La tabella seguente evidenzia che alcune, grosse pievi di centri particolarmente popolosi, come Prato e Pescia (divenuti, in età moderna, *caput diocesis*), avevano una proiezione patrimoniale diocesana "di fatto" (tab. 2).[34]

Il valore catastale dei beni appartenenti alla propositura di Prato, ad esempio, sopravanzava quello attribuito alle *res* delle mense episcopali di Fiesole, di Cortona e di Volterra (anche se, in relazione a quest'ultima città, il primo Catasto fiorentino non teneva in considerazione la parte di diocesi

di W.J. Connell, Berkeley-Los Angeles-London, University of California Press, 2002, pp. 173-214. Mi permetto, inoltre, di rimandare a J. Paganelli, *La pace degli Otto Santi. Note sulla concordia tra i Fiorentini e il papa Urbano VI (luglio 1378)*, in «Bullettino dell'Istituto Storico Italiano per il Medio Evo», di prossima pubblicazione.

32. La citazione nel testo da R.N. Swanson, *Church and Society in Late Medieval England*, Oxford, Basil Blackwell, 1989, p. 219. Cfr. ASDLuArc, *Mensa*, 528, cc. 2r, 20r, 21r (si tratta di un registro bombicino, con copertura in pergamena, di una trentina di carte; esso contiene le registrazioni delle entrate in natura e in contanti che giungevano nelle casse del vescovo. Suggerisce di utilizzare questa fonte la sua natura panoramica, che illumina – dividendoli per tipologia – la vasta gamma dei cespiti episcopali).

33. M. Ginatempo, *"Piccole patrie": le peculiarità dell'urbanesimo minore nell'Italia centrosettentrionale del Basso Medioevo*, in *La ciudad de los campesinos: villas nuevas, pequeñas villas, villas mercado*, Pamplona, Gobierno de Navarra, 2020, pp. 91-118.

34. Per Colle cfr. ASFi, *Catasto*, 183, c. 481r, e 193, c. 617r; per San Miniato cfr. ivi, 198, c. 560r; per Pescia cfr. ivi, c. 622r; per Prato cfr. ivi, 189, c. 262r, e 198, c. 352r.

politicamente controllata dal Comune di Siena).[35] Più che da tanti beni, il paniere patrimoniale della propositura di Prato era costituito da sostanze molto lucrose: il suo titolare poteva, infatti, contare su considerevoli affitti in natura, pagati in staia di grano (nell'ordine di alcune centinaia), e, soprattutto, sulla proprietà di tre mulini e di tre gualchiere (che rendevano, nel complesso, alcune centinaia di lire di introiti monetati). Ma il proposto riscuoteva anche gli affitti di alcune case (e relative *apothece*) collocate nel centro demico: da tali beni immobiliari, ripartiti in 15 contratti di locazione, il rettore della propositura pratese ricavava un gruzzolo monetato di quasi 100 lire all'anno.

Tab. 2. Confronto tra le entrate delle diocesi e delle chiese di alcune cittadine

Città / cittadina	Patrimonio catastale lordo (in fiorini)	Entrata catastale annua (in fiorini, con cap. al 7%)
Firenze	19.744	1.382
Pisa	17.148	1.200
Lucca	*9.200**	*644**
Pistoia	6.847	479
Prato	3.971	278
Volterra	3.692	258
Fiesole	3.048	213
Pescia	2.019	141
Cortona	1.876	131
San Miniato	1.786	125
Colle Valdelsa	1.331	93

* Da ASDLuArc, *Mensa*, 528, entrate del 1416

La valutazione delle *res* appartenenti alle Chiese pisana e fiorentina ammontava a circa il doppio di quella attribuita al capitolo del duomo di Firenze

35. Per l'individuazione dello spazio politico senese mi limito a segnalare M. Ginatempo, *Crisi di un territorio. Il popolamento della Toscana senese alla fine del Medioevo*, Firenze, Olschki, 1988; O. Redon, *Lo spazio di una città. Siena e la Toscana meridionale (secoli XIII-XIV)*, Roma, Viella, 1999; M. Ascheri, *Lo spazio storico di Siena*, Siena, Fondazione Monte dei Paschi di Siena, 2001, pp. 136-161.

(le cui fortune poggiavano, per circa i 2/3, su *assets* fondiari).[36] Nel caso del presule pisano l'alta valutazione del patrimonio derivava più dalla quantità che non dalla qualità dei beni: a parte la sostanziale irrilevanza per le finanze arcivescovili degli immobili urbani (che rendevano meno di 10 lire all'anno), nel paniere immobiliare degli arcivescovi di Pisa v'era una quantità notevole di terre dominate, per un verso, dalla consuetudine livellaria (che faceva sì che gli affittuari versassero soltanto piccoli canoni in grano o in moneta) e, per l'altro, dall'assenza d'investimenti significativi, al punto che Roveda ha definito quei prelati «tenaci conservator*i* dell'esistente».[37] Entrate più considerevoli giungevano dall'affitto dei pascoli usati dalle greggi di pecore e dalle mandrie di bufale nella Maremma, nell'ordine di alcune centinaia di lire.[38]

Una situazione assai diversa caratterizzava i beni dell'arcivescovo di Firenze: quest'ultimo poteva, infatti, beneficiare degli affitti di 38 *apothece* e di alcuni palchi, da cui riscuoteva, nel complesso, ben 360 fiorini. Anche se la posta catastale del pastore fiorentino è acefala, i dati mancanti possono essere integrati con le informazioni contenute in un *liber* vescovile risalente a circa 20 anni avanti: esso permette di appurare che, nel 1391, le 15 case poste in via de' Servi rendevano 331 lire.[39] Poiché, durante la seconda metà del Duecento, «i beni del vescovado furono direttamente interessati nella espansione della città», i vescovi si trovarono in mano una serie di fabbricati e terreni urbani che, col passare dei decenni, rappresentarono un capitale immobiliare sempre più rilevante.[40] Un'importanza tanto accentuata degli edifici cittadini nell'ambito dell'economia vescovile differenziava Firenze da Volterra, contesto nel quale le lotte con il Comune cittadino tolsero ai presuli gli immobili posti

36. Sulla denuncia catastale della canonica fiorentina cfr. F. Borghero, *«Al ministerio delle mense et de' beni temporali». La gestione delle proprietà fondiarie del capitolo della cattedrale di Firenze nel tardo Medioevo*, in *Contadini e proprietari*, pp. 41-72: 52.

37. La citazione nel testo è in Roveda, *Le proprietà fondiarie dell'arcivescovado*, p. 416.

38. Riguardo a Santa Luce (castello che aveva fatto parte della signoria arcivescovile sino al 1406), leggendo la portata catastale dei presuli pisani si ha l'impressione che praticamente ciascun nucleo familiare tenesse in affitto dei beni dall'arcivescovo: si contano, infatti, ben 133 partite di affitti in natura; tra questi, 31 locatari erano tenuti a corrispondere anche un canone monetato, che verosimilmente rappresentava una *pensio* per l'usufrutto degli immobili nel castello. Cfr. J. Paganelli, *Arcivescovado di Pisa*, in *La signoria rurale nell'Italia del tardo medioevo*, vol. V, *Censimento e quadri regionali*, a cura di F. Del Tredici, Roma, Universitalia, 2021, pp. 615-620.

39. ASAFi, *Mensa*, I, 2, cc. 1r-25r.

40. La citazione nel testo è in F. Sznura, *L'espansione urbana di Firenze nel Dugento*, Firenze, La Nuova Italia, 1975, p. 57.

nelle odierne piazze di San Giovanni e dei Priori (alcuni dei quali, alla fine del XII secolo, erano occupati da *apothece* a uso commerciale).[41]

Nemmeno per i presuli fiesolani gli immobili urbani erano un *asset* strategico. A parte il mulino sul Mugnone, che rendeva 108 staia di farina all'anno, i vescovi di Fiesole possedevano una casa sulla piazza fiesolana, da cui ricavavano appena 4 fiorini; un'*apotheca* sulla piazza di Figline, che rendeva appena 4 lire; e una casa lì sotto, comprensiva di tre botteghe allocate per un canone di due lire. È naturalmente possibile che i canoni d'affitto fossero ribassati *ad hoc* dal contribuente, al fine di eludere il fisco: in effetti, come nota Elio Conti, «le rendite denunciate dovevano essere in molti casi troppo lontane dalla realtà».[42] Tuttavia, il *décalage* rispetto ai prelati fiorentini resta un fatto palmare, e abbastanza notevole, soprattutto, da suggerire che fare il vescovo nell'una o nell'altra diocesi non fosse la stessa cosa: e non solo al livello del potere politico e del prestigio, ma anche in ragione, come si è visto, delle risorse mobilitate e mobilitabili dai due benefici ecclesiastici presi in esame.

Questa stessa linea di tendenza affiora se si scorrono le somme di denaro che i vescovi toscani pagavano per i *servitia communia* (tab. 3). Ricorrere agli importi di questa tassa per valutare le possibilità economiche delle Chiese tardo-medievali appare tuttavia più problematico, soprattutto per il modo in cui era valutata la capacità contributiva degli enti: come sottolinea Philippe Genequand, infatti, il meccanismo di accertamento fiscale era farraginoso, e, una volta stabilito l'imponibile, il valore attribuito al beneficio si cambiava con molta difficoltà.[43]

Scorrendo la tabella, è facile osservare che la Chiesa di Lucca, che pure presentava il ruolo d'imposta più alto, non era la diocesi con le entrate più elevate. Questa constatazione, ancorché intuitiva, suggerisce che – più che essere plasmata sulle *res* e sul reddito concretamente a disposizione dei presuli – la *taxa* assumesse piuttosto i contorni di una proiezione: di un'imposta, in altre parole, il cui valore era definito solo e non tanto dalle entrate riscosse dal vescovo, quanto dalla massa patrimoniale che era considerata come l'appannaggio dei beni (anche in potenza) di una sede vescovile.

41. Rimasero al contrario intatti gli immobili appartenenti ai canonici della cattedrale. Cfr. Paganelli, *"Dives episcopus"*, pp. 129-131.

42. La citazione nel testo in Conti, *I catasti agrari*, p. 124.

43. Cfr. Ph. Genequand, *Des florins et des bénéfices: l'appareil fiscal pontifical au temps de la première modernisation des États (XIII^e^-XV^e^ siècle)*, in «Memini. Travaux et documents», 24 (2018), disponibile online. Cfr. *Taxæ pro communibus servitiis*, *ad indicem.*

Tab. 3. Confronto tra denunce catastali e *taxe* tra le diocesi toscane

Sede diocesana	Patrimonio catastale lordo (in fiorini)	Entrata catastale annua (in fiorini, con cap. al 7%)	*Taxa pro communibus servitiis* (in fiorini)
Firenze	19.744	1.382	1.500
Pisa	17.148	1.200	800
Lucca	*9.200**	*644**	2.000
Pistoia	6.847	479	400
Volterra	3.692**	258**	500
Fiesole	3.048	213	200
Cortona	1.876	131	333 > 433 (tra 1404 e 1426)

* Da ASDLuArc, *Mensa*, 528, entrate del 1416
** In ADSVVesc, *Mensa*, 123, le entrate del 1420 ammontano a circa 164 fiorini

Lasciando a futuri approfondimenti la questione dei *servitia*, l'analisi delle denunce contenute nei registri del primo Catasto fiorentino induce, in ultima istanza, a soffermarsi sulle interferenze documentarie con i registri prodotti dagli episcopati.[44] Si può infatti ritenere che, talvolta, le *recate* catastali poggiassero sulle scritture gestionali in uso alle Chiese episcopali, come si vede grazie alla serie *Registri di livellari* dell'archivio arcivescovile di Pisa.[45] Ciascun quaderno della serie, allestito dal camerario del presule, compendiava la situazione patrimoniale dell'ente, tendenzialmente ricalcando, nella conformazione d'insieme (al netto degli aggiornamenti relativi al nome dei tenutari), l'esemplare precedente. Il fine di questi strumenti gestionali era vagliare tutte le prerogative degli arcivescovi, patrimoniali e giurisdizionali, le quali, potendo essere agganciate al godimento di *iura* o di *res*, erano foriere di un qualche reddito. L'andamento della scrittura procedeva per partite di censi raggruppate tramite un criterio topografico: vi si trova l'indicazione dell'affittuario,

44. Come riferimento occorre tenere presente il volume *I registri vescovili dell'Italia settentrionale (secoli XII-XV)*, a cura di A. Bartoli Langeli e A. Rigon, Roma, Herder, 2003; ma ancora utile risulta il seminale volume *Mediaeval Records of the Archbishops of Canterbury*, London, Faith Press, 1962.

45. Questa serie archivistica è descritta in Carratori, *Inventario dell'Archivio Arcivescovile*, pp. 113-122.

l'ammontare dell'importo dell'affitto che doveva essere versato e il riferimento cronologico e documentario dell'avvenuta corresponsione (se avvenuta).[46]

Confrontando la struttura del «Liber introytuum et reddituum livellorum, feudorum, pensionum, affictuum, grani, vini, olei, ordei et aliorum bladorum, denariorum et aliarum qualiumcumque rerum et bonorum Pisani archiepiscopatus» (risalente al 1412) con quella della portata catastale sopra menzionata, si può appurare che la *recata* che l'arcivescovo trasmise al Comune gigliato fu compilata sulla falsariga di uno dei quaderni della serie *Registri di livellari*: tra i quaderni dell'amministrazione della mensa arcivescovile e il materiale preliminare all'allestimento del primo Catasto, e, in definitiva, fra due ordini di scritture differenti – visto che l'uno era stato approntato con una finalità gestionale, l'altro aveva uno scopo eminentemente fiscale – vi fu, insomma, una vera e propria commistione.[47]

Soffermandosi ancora sul *liber* allestito nel 1412 e compilato da Matteo rettore di Santa Maria di Mezzana (che rivestiva l'incarico di camerario generale, di *sindico* e procuratore dell'arcivescovo), si vede che, per alcune località, il collaboratore arcivescovile non fu effettivamente in grado di accertare chi tenesse in affitto che cosa: a Strido (insediamento posto lungo il confine tra il Pisano e il Volterrano, e che risultava ormai spopolato), ad esempio, non fu possibile ricondurre le proprietà fondiarie ad alcun detentore del dominio utile («multe possessiones sunt et nullus conductor scriptus est cum nullus ibi habitet»).[48] Per altre aree geografiche, il redattore del *liber* rinunciò *tout court* a qualsiasi idea di completezza, sia per la difficoltà di individuare concretamente i terreni, sia a causa delle resistenze dei locatari («nota quod multe alie possessiones […] non reperiuntur vel illi qui sunt signati et descripti asserunt se non debere solvere»).[49]

46. Per i registri di carattere gestionale cfr. ora P. Bertrand, *Les écritures ordinaires. Sociologie d'un temps de révolution documentaire (entre royaume de France et empire, 1250-1350)*, Paris, Publications de la Sorbonne, 2015, pp. 247-259; Id., *Jeux d'écriture: censiers, comptabilités, quittances… (France du Nord, XIII^e^-XIV^e^ siècles)*, in *Décrire, inventorier, enregistrer entre Seine et Rhin au Moyen Âge*, a cura di X. Hermand, J.-F. Nieus e É. Renard, Paris, École des Chartes, 2012, pp. 165-195. Utili spunti anche in F. Pagnoni, *L'episcopato di Brescia nel basso medioevo. Governo, scritture, patrimonio*, Roma, Viella, 2018.

47. ASDPiArc, *Registri di livellari*, 26, avente la segnatura coeva di «Liber de lictera U» (come si legge nell'intestazione).

48. Ivi, c. 163v.

49. Ivi, c. 165r.

Quanto si è detto consiglia di tornare a riflettere sulla «scarsa attendibilità delle rendite dominicali dichiarate nel 1427 da una parte del clero», rimarcata da Conti: se, come si è avuto modo di osservare, il compilatore della *recata* catastale arcivescovile si basò su un quaderno già in uso alla Chiesa pisana, è logico pensare che quella «scarsa attendibilità», poi andata a caratterizzare l'antigrafo, contrassegnasse in partenza l'apografo.[50] Occorre però una certa prudenza, perché i camerari degli arcivescovi non erano degli sprovveduti, come prova il fatto che essi non trasferirono passivamente il contenuto dei loro quaderni gestionali nelle *recate* catastali. Il primo Catasto fiorentino omette, ad esempio, il *passadium pecudum*, cioè quello *ius* che garantiva ai presuli un'entrata dalle greggi che attraversavano la città di Pisa, che invece è menzionato dal registro gestionale.[51] Si trattava di cifre modeste (poco meno di 20 lire annue), ma nondimeno questo denaro non compare sull'auto-dichiarazione destinata al Comune gigliato (che pure doveva essere bene a conoscenza delle prerogative giurisdizionali dei pastori pisani nella città tirrenica). Il motivo risiede forse nel fatto che le entrate del *passadium* non erano assimilabili a quei redditi che la legge imponeva di dichiarare al Catasto, verosimilmente a causa del loro carattere variabile e negoziato con le autorità municipali.[52]

Ad ogni modo, il camerario usava i quaderni fondiari e patrimoniali contestualmente ai registri di entrata e di uscita, definibili come «tipiche scritture della sintesi il cui scopo era quello di fotografare la movimentazione della liquidità vescovile», la cui conservazione, tanto a Pisa quanto, ad esempio, a Volterra, si data a partire dal primo Quattrocento.[53] I registri contabili costituivano un vero e proprio raccordo tra il centro e la periferia,

50. La citazione nel testo da Conti, *I catasti agrari*, p. 126. Purtroppo, nella serie *Registri di livellari* sopra richiamata non è compreso alcun quaderno risalente alla fine degli anni Venti: l'ultimo conservato prima dell'istituzione del Catasto è ascrivibile al 1422, mentre quello immediatamente successivo è del 1435.

51. Cfr. ASDPiArc, *Registri di livellari*, 27, cc. 221r e sgg. Sul *passadium* delle greggi da Pisa cfr. Paganelli, *Arcivescovado di Pisa*.

52. Si trattava di «qualunque quantità di pecunie numerate et qualunque animali degni di pregio et etiamdio di qualunque generatione, et qualunque crediti et mercatantie et traffichi et altri qualunque beni et ragioni et ogni substantia» (cfr. O. Karmin, *La Legge del Catasto fiorentino del 1427*, Firenze, Seeber, 1906, p. 19).

53. ASDPiArc, *Entrate e uscite*, 1 (cfr. Carratori, *Inventario dell'Archivio Arcivescovile*, p. 123) e ASDVVesc, *Mensa*, 12. Sull'affermazione dell'uso dei registri di conto cfr. Bertrand, *Les écritures ordinaires*, pp. 257-258; la citazione nel testo in Pagnoni, *L'episcopato di Brescia*, p. 98.

perché assemblavano *in unum* non solo le scritture di gestione menzionate sopra, ma anche i resoconti dei gastaldi vescovili (come il quaderno primo-quattrocentesco tenuto dal gastaldo del vescovo di Lucca in Valdera, Gaspare pievano di Ponsacco).[54] La finalità delle due tipologie di registri prodotte dal camerario, però, non era interamente sovrapponibile: mentre quelli di entrata e di uscita erano pensati con un fine prettamente economico, quelli gestionali servivano anche a manutenere la titolarità delle *res* e degli *iura*, un po' come i *designamenta* bresciani studiati da Pagnoni.[55] Nello specchio di questo tipo di fonte le entrate in denaro o in natura derivate dal patrimonio non erano vagliate unicamente per il loro risvolto pecuniario (ancorché importante), ma anche con una finalità ricognitiva, in qualità di prova plastica di una locazione in essere.[56]

Anche la denuncia che il vescovo di Volterra presentò agli ufficiali del primo Catasto fiorentino seguì il binario delle scritture patrimoniali già in possesso dell'episcopato. Lo si può affermare sulla scorta di un registro di censi e di livelli vergato direttamente dal presule volterrano Roberto Cavalcanti (1440-1450) all'inizio degli anni Quaranta.[57] Anche il registro volterrano procedeva con un criterio topografico: l'occhio del compilatore partiva idealmente dalla città, abbracciando poi i luoghi circonvicini e posandosi su tutte le *res* e tutti gli *iura* (registrando l'eventuale introito legato al loro godimento). Anche in questo caso, però, la scrittura catastale fu per così dire depurata, visto che essa non contempla, ad esempio, le entrate delle podesterie riscosse dai vescovi nella Montagna (l'area della Val di Cecina il cui controllo era condiviso con il Comune cittadino), né

54. ASDLuArc, *Mensa*, 527 (risalente al 1412); ma cfr. anche l'esempio di ASDVVesc, *Mensa*, 40: registro di censi e fitti di Montalcinello e Chiusdino raccolti dai pievani delle due località a partire dal 1376, e aggiornato sino agli inizi del Quattrocento. Il primo registro di entrate e di uscite conservato presso l'archivio vescovile di Volterra (ivi, 122) distingue tra uscite ordinarie, che erano già presenti sul bastardello del camerario, e spese straordinarie, che non vi figuravano (e che erano forse intercorse tra la redazione di quest'ultimo e l'allestimento del registro di entrate e uscite vero e proprio). Anche ASDPiArc, *Entrate e uscite*, 4, c. 90r, menziona un *memoriale* delle spese, forse assimilabile al bastardello volterrano.

55. Cfr. Pagnoni, *L'episcopato di Brescia*, pp. 63-80.

56. In ASDPiArc, *Entrate e uscite*, 4 (libro tenuto dal camerario e canonico Giovanni del fu Matteo da Vicopisano e risalente al 1409), c. 1r, si fa riferimento al versamento dell'affitto, da parte di un locatario, «ut patet in libro S ad folium 22» (verosimilmente un registro della serie *Registri di livellari*).

57. ASDVVesc, *Mensa*, 45.

menziona il fodro. In sintesi, la parentela tra le scritture catastali e quelle gestionali, pur esistendo nei termini visti sopra, non è sufficiente per pensare che i vescovi impiegassero tal quale il contenuto dei loro registri; essi agirono, invece, in maniera sagace, omettendo le entrate che non potevano essere riscontrate dagli ufficiali del fisco fiorentino.

3. *Alcune conclusioni*

Conviene adesso riavvolgere il filo di quello che, quasi impressionisticamente, si è osservato nelle pagine precedenti. Per prima cosa si sono impiegate le rilevazioni catastali della fine degli anni Venti del XV secolo per ragionare sul rapporto tra le disponibilità economiche di una mensa vescovile e le capacità di sostentare un nutrito stuolo di collaboratori: le diocesi più ricche, come quelle di Firenze e di Pisa, potevano ovviamente far fronte a spese più ingenti, mentre gli enti più piccoli, come gli episcopati Fiesole e Cortona, dovevano accontentarsi di un *entourage* più ristretto.

A questa riflessione si lega un secondo aspetto emerso sopra (e che meriterà approfondimenti certamente più accurati e puntuali): la necessità di compilare un'autodichiarazione per il Catasto fiorentino costrinse i vescovi a distinguere tra le *bocche*, ossia quei collaboratori che erano interamente a carico dei presuli, e gli aiutanti i quali, invece, potevano contare su un'altra fonte di sostentamento. In attesa di ricerche ulteriori, si può ritenere che il vicario generale di Fiesole disponesse della rendita di un beneficio della rete ecclesiastica diocesana (come una prioria o una pieve) e che questa circostanza lo esonerasse dall'essere considerato una *bocca* nella *recata* della sua Chiesa vescovile.

Un terzo punto da richiamare è la dimensione diocesana *de facto* che, nello specchio delle rilevazioni catastali, dimostrano le chiese delle principali cittadine toscane (Prato, Pescia, Colle e San Miniato): anche al livello del reddito garantito al beneficiato, queste chiese assicuravano entrate paragonabili a quelle proprie di una diocesi. I dati estrapolati dal primo Catasto fiorentino sono stati poi confrontati con quelli della *taxa pro communibus servitiis*, che i titolari dei benefici maggiori dovevano corrispondere alla Sede Apostolica: l'esempio di Lucca ha spinto a ipotizzare che l'accertamento dell'imponibile per questa contribuzione non discendesse dalla valutazione dei redditi realmente goduti, ma da una sorta di proiezione patrimoniale. Si sono vagliate, infine, le interferenze tra le

denunce catastali delle diocesi e le scritture gestionali impiegate dai camerari vescovili: l'esempio di Pisa ha mostrato che, se da un lato le prime furono compilate tenendo sott'occhio le seconde, queste ultime furono anche – relativamente ad alcuni cespiti di entrata, come il *passadium* delle pecore – opportunamente rielaborate.

Nuovi e successivi affondi potranno portare nuovi spunti per la riflessione, magari attraverso l'analisi dei redditi e dei patrimoni degli enti monastici e conventuali (almeno di quelli maggiori), i quali, all'inizio del Quattrocento, sembrano (talvolta) anche più ingenti di quelli delle Chiese vescovili.[58]

58. Cfr. F. Salvestrini, *"Disciplina caritatis". Il monachesimo vallombrosano tra medioevo e prima età moderna*, Roma, Viella, 2008, pp. 381-382; Id., *La proprietà fondiaria dei grandi enti ecclesiastici*; e Paganelli, *Passignano dopo la crisi*, p. 57, quest'ultimo in particolare per il confronto tra le entrate degli arcivescovi di Pisa e quelle del monastero di Passignano all'inizio degli anni Quaranta.

Lorenzo Tanzini

Ordo iuris. La documentazione giudiziaria e il governo dei comportamenti nelle diocesi toscane del Trecento*

La domanda a cui questo contributo intende rispondere riguarda il nucleo lessicale al centro delle ricerche del progetto *"Redde rationem"*, vale a dire il concetto di *ordo*, applicato alla realtà particolare della giustizia vescovile alla fine del medioevo, partendo da alcuni casi toscani ma con l'ambizione di guardare ad un complesso più ampio.[1] Come i lavori nati in seno al progetto stanno mostrando in maniera eloquente,[2] il lessico dell'ordine e della ragione nelle società tardomedievali modula alcuni termini ricorrenti, adoperati in contesti anche molto diversi, con incisive varianti di significato. Anche nel caso specifico della giurisdizione episcopale, già solo il lemma *ordo* può avere due accezioni ben diverse: da una parte, quella di un principio regolativo generale; dall'altra, quello più tecnico di procedura, in particolare proprio la procedura dei tribunali, dei quali la tipologia degli *ordines iudiciarii* forniva agli operatori della prassi il supporto essenziale.[3] Innanzitutto vale la pena però mettere a fuoco la questione se, e in che misura, la prassi della giurisdizione possa essere intesa come "ordine" nel primo senso, cioè come momento nel quale l'autorità episcopale agisce per dare una forma, una regola alla vita della società clericale e

* Abbreviazioni: ASDArVesc = Arezzo, Archivio Storico Diocesano, fondo vescovile; ASDF = Fiesole, Archivio Storico Diocesano; ASDLuArc = Lucca, Archivio Storico Diocesano, fondo arcivescovile; ASDVVesc = Volterra, Archivio Storico Diocesano, fondo vescovile; BCAC = Cortona, Biblioteca Comunale e dell'Accademia Etrusca.

1. A partire dalla ricerca condotta da chi scrive in *Una Chiesa a giudizio. I tribunali vescovili nella Toscana del Trecento*, Roma, Viella, 2020.

2. Il lemmario è in corso di caricamento sul portale del Centro Interdipartimentale per l'Umanistica Digitale dell'Università di Cagliari (https://dh.unica.it/).

3. L. Fowler-Magerl, *"Ordines iudiciarii" and "Libelli de ordine iudiciorum". From the Middle of the Twelfth to the End of the Fifteenth Century*, Turnhout, Brepols, 1994.

laicale. Ci chiediamo insomma in che misura la giustizia vescovile esprima un intento di ordine, razionalizzazione e moralizzazione della società cui fa riferimento il titolo di questo volume.

In prima battuta la risposta potrebbe essere molto nettamente positiva. La giustizia costituisce indubbiamente momento "ordinante", perché è attraverso la pratica dei tribunali che l'autorità vescovile inquadra l'azione del clero e diffonde modelli di comportamento tanto per i chierici quanto per i laici. In maniera anche molto concreta. L'esempio della documentazione toscana mostra infatti come l'esercizio della giurisdizione, per quanto testimoniato in maniera discontinua e parziale, finisse per costituire una effettiva forma di controllo dei comportamenti del clero da parte del vescovo. Le cause contro sacerdoti vengono spesso attivate da denunce dei fedeli, ma quando i vicari vescovili avviano cause di *inquisitio* contro esponenti del clero, è facile vedere in opera un vero e proprio schema di verifica delle pratiche di vita degli interessati, quasi che la causa fosse l'occasione per "calare" sul singolo individuo i modelli di comportamento che si intendono stigmatizzare o incoraggiare. In un caso emblematico della fine del 1364 il vicario vescovile di Volterra conduce un'inquisizione contro un tal Roberto rettore della chiesa dei Santi Iacopo e Filippo di Montecastello, al quale viene somministrato una sorta di interrogatorio standard:

> si incedit in habito clericali – si vadit bibendo per tabernas – si gerit arma – si ludit ad ludum çardi – si est dilapidator ecclesie sue – si fuit alicuius religionis mendicantium – si vadit venandi et aucupandi.[4]

Non per nulla la giurisdizione trova le sue forme documentarie in contemporanea con una tipologia anche più spiccatamente "ordinante" come le visite pastorali.[5] Il caso più antico, quello di Arezzo a metà Duecento,[6]

4. ASDVVesc, *Curia vescovile*, *Sezione tribunale*, 11, c. 5r-v. Analogo un episodio lucchese testimoniato in ASDLuArc, *Tribunale ecclesiastico*, *Sezione criminale*, 2, c. XXXVIIIr (1351): *inquisitio* contro Francesco rettore di San Lorenzo a Ripafratta, con i vari capitoli e la risposta dell'inquisito. Le accuse sono vagabondaggio, porto d'armi, essere uomo di mala condizione e fama, non celebrare, mancare dei titoli (tutte recisamente negate dall'imputato).

5. Sulle quali cfr. in generale N. Coulet, *Les visites pastorales*, Turnhout, Brepols, 1977; Id. *Les visites pastorales. Mise à jour*, Turnhout, Brepols, 1985; E. Canobbio, *Visite pastorali nel medioevo italiano: temi di indagine ed elaborazione dei dati*, in *Fonti ecclesiastiche per la storia sociale e religiosa d'Europa: XV-XVIII secolo*, a cura di C. Nubola e A. Turchini, Bologna, il Mulino, 1999, pp. 53-91.

6. *Visite pastorali dal 1257 al 1516*, a cura di S. Pieri e C. Volpi, Arezzo, Servizio Editoriale Fiesolano, 2006. Un riconsiderazione recente è in J. Paganelli, *Il denaro delle*

mostra che visita e causa giudiziaria sono spesso quasi la stessa cosa: di fatto il visitatore si sposta di pieve in pieve istruendo oppure conducendo procedimenti giudiziari per irregolarità o reati di vario tipo, o raccogliendo testimonianze per procedimenti potenziali.[7] Da questa affinità tra le due tipologie documentarie[8] trova senso quella sorta di canovaccio di reati visto sopra, che ricorda i questionari usati talvolta dai visitatori: una "griglia" disciplinare di norma tratta dalle costituzioni sinodali, che viene calata sulla realtà.[9] Una simile ambizione di ordinamento e controllo dei comportamenti poteva essere soddisfatta anche attraverso esperimenti di organizzazione documentaria che assumono una certa ambizione sistematica, come ordine delle carte funzionali a quello dei comportamenti. Si possono collocare in questa chiave i "libri dei titoli", cioè quei registri in cui la curia vescovile riportava in maniera ordinata le chiese della diocesi e le note sui rettori che ne detenevano legalmente il beneficio. Un caso molto precoce e interessante è quello conservato nell'archivio diocesano di Fiesole e redatto probabilmente negli anni Venti del Trecento con aggiornamenti anche di vari decenni più tardi. Il registro si presenta come

> registrum seu repertorium de plebibus et aliis ecclesis spectantibus ad confirmationem vel collationem seu aliam provisionem ad episcopum fesulanum prout et sicut repertum est tam in libris episcopatus fesu[lani] quam in publicis instrumentis et aliis multimode modis prout et sicut inferius per ordinem annotatur.[10]

Di fatto si tratta di un elenco di sezioni, una per ogni piviere: sotto il titolo di ogni pieve vengono riportati riferimenti alla collazione o elezione

visite pastorali. Considerazioni a partire da alcuni esempi di Firenze e Lucca tra Tre e Quattrocento, in «Studi di storia medioevale e di diplomatica», n.s., 9 (2025), pp. 151-176.

7. Un caso abbastanza simile è quello del registro ASDF, V (*Visite pastorali*), 1. Si tratta di un registro degli anni 1294-1296, che raccoglie perlopiù atti processuali: non una visita in senso proprio, anche se talvolta si menziona che l'azione del vescovo per tramite del vicario si è esplicata nel «visitationis et correctionis officio». Il fatto che l'ordinamento archivistico abbia confuso la tipologia del testo è comunque un segno di quanto *inquisitiones* e visite tendessero ad assumere caratteri e anche funzioni grosso modo simili.

8. Osservata in una prospettiva più ampia anche da Th. Pécout, *La visite est-elle une enquête et vice-versa?*, in *Gouverner les hommes, gouverner les âmes*, Paris, Éditions de la Sorbonne, 2016, pp. 265-280.

9. Per un cfr. con le analoghe visite disciplinari condotte dagli abati maggiori delle famiglie benedettine cfr. F. Salvestrini, *"Disciplina caritatis". Il monachesimo vallombrosano tra medioevo e prima età moderna*, Roma, Viella, 2008, pp. 347-389.

10. ASDF, XXVIII.B.1 (1274), c. 1r-v.

del pievano da parte del vescovo, con il richiamo al libro in cui l'atto è registrato. Normalmente le voci cominciano con collazioni del vescovo Manetto negli anni Sessanta o Settanta del Duecento e proseguono abbastanza irregolarmente fino agli anni Venti del Trecento, ma talvolta tornano anche indietro al vescovado di Ildebrando, o aggiungono annotazioni più tarde come a c. 10r-v (1353, 1360, 1371). Nel complesso si ha l'impressione che si tratti di una raccolta abbastanza disorganica e poco riuscita, per la discontinuità delle notizie e la loro distribuzione non cronologica, ma la sua redazione rivela comunque l'intento di costituire un panorama ordinato del possesso dei titoli da parte del clero.

Ancora a Fiesole, ma questa volta nel 1371, si conserva un registro che nel giro di pochi mesi annota quasi trecento comparse in curia di chierici, che nella maggior parte dei casi dichiarano «de suo titulo», cioè per documentare la regolare detenzione del beneficio, sia nel caso di controversie in atto che come semplice attestazione ordinaria.[11] Sappiamo peraltro che proprio nello stesso anno un registro simile era stato redatto anche presso la curia vescovile di Firenze, sebbene il documento non si sia conservato integralmente.[12]

Un simile intento di descrizione sistematica si riscontra a metà secolo nella "rubrica delle condanne" dell'archivio vescovile di Lucca,[13] che offre un panorama sintetico delle infrazioni più o meno gravi dei chierici diocesani: il fine era essenzialmente contabile ma l'effetto aveva un carattere di panorama globale. Ci sono dunque nelle chiese vescovili toscane trecentesche esperienze significative di un ordine delle scritture funzionale al controllo dei comportamenti. Un ordine, bisogna dire, assai faticoso già solo a livello documentario, per non dire del livello pratico. Quando il vescovo di Fiesole Jacopo Altoviti decise, intorno al 1397, di compilare un elenco ordinato di tutti i libri dell'archivio vescovile, usando un elaborato sistema di lettere-contrassegno da riportare in un accurato inventario, la gestione delle varie centinaia di registri richiese più stesure con molte correzioni, per piegare alla limpida logica da gestione cancelleresca la gran

11. ASDF, XIV.III.A.44.

12. Il "libro dei titoli" della diocesi fiorentina fu redatto nel 1371-1372 su disposizione del vescovo Ricasoli. Oggi è perduto ma se ne conserva un piccolo estratto. Cfr. F. Borghero, *Ser Lando di Fortino dalla Cicogna. Notariato e ascesa sociale a Firenze nel tardo Medioevo*, Firenze, Olschki, 2024, p. 178: «Estratto del libro de' titoli di ser Lando di Fortino dalla Cicogna notaio del vescovado di Firenze del 1371».

13. ASDLuArc, *Tribunale ecclesiastico*, *Sezione criminale*, 11.

massa di documentazione accumulata nel tempo.[14] È singolare in effetti che il presule abbia voluto impiegare i propri sforzi per un lavoro del genere, che avrebbe potuto trovare spazio nei più elaborati sistemi di gestione della memoria in uffici secolari: a quanto pare l'esigenza di dare ordine alle carte era percepita come cruciale per l'esercizio dell'autorità episcopale.

Se guardiamo al risvolto più concreto, quello della volontà e della capacità delle autorità vescovili di dare forma ai comportamenti del clero, alla fine del Trecento questo approccio "ordinante" sul piano morale è anche più accentuato, cioè assume un'accresciuta consapevolezza e ambizione. L'attenzione della curia per la sfera sessuale, ad esempio, sembra fortemente aumentata, il che si potrebbe interpretare, anche sulla scorta della sensibilità delle visite pastorali per questo tipo di reato, come un acuito sguardo vescovile sulla conformità del clero alle prescrizioni canoniche. Un buon quadro a questo riguardo è il registro delle condanne redatto a Lucca per gli anni 1394-1398,[15] che testimonia una forte crescita dei casi di sacerdoti inquisiti per concubinato o adulteri rispetto agli episodi di violenza che prevalevano qualche decennio prima. Con tutte le cautele del caso, e quindi volendo interpretare i dati quantitativi più come segno di una politica del tribunale che come specchio dei comportamenti criminali, qui siamo di fronte a una giustizia molto più nettamente disciplinante, che cioè interpreta in maniera decisa l'intento di inquadrare i comportamenti del clero, puntando sulla trasgressione simbolicamente più d'impatto, quella della sfera sessuale. Proprio negli stessi anni ad Arezzo il registro di inquisizioni del periodo 1397-1400[16] mostra una spiccata prevalenza delle cause per indegnità morale del clero, accanto a quelle per cause di usura. Sembra quindi che si possa intravedere nelle scelte delle curie vescovili con l'avan-

14. ASDF, II.B.9 (registro cartaceo rilegato in pergamena, con annotazioni sulla coperta: «Repertorium fratris Jacobi de Altovitis episcopi fesulani», con descrizione dettagliata dei registri a cui il vescovo ha assegnato la lettera, dalla A del 1247 fino alla GF del 1398). Il registro XIV.III.G.6 contiene i materiali preparatori: alle cc. 51r-56v l'elenco dei libri con un ordine per lettera, segnature vecchie; alle cc. 57r-59r l'elenco sintetico dei precedenti con data e lettera della segnatura originale (in realtà si tratta di diverse tavole parziali, una operazione preliminare ripetuta più volte via via che l'archivista cercava di ordinare il tutto); alle cc. 59v-61v la serie di tutti i registri in ordine cronologico dal 1249 al 1392, con il numero d'ordine (1-155, più 156-161 estravaganti), la segnatura vecchia a lettere, l'anno e la segnatura nuova assegnata dall'Altoviti fino alla FZ (le segnature nuove sono quelle che si leggono nelle coperte dei registri attualmente nell'archivio).

15. ASDLuArc, *Tribunale ecclesiastico*, *Sezione criminale*, 42.

16. ASDArVesc, *Atti di curia*, 12.

zare del secolo una sensibilità più viva per la conformità a un modello di vita del clero, che nei primi decenni del secolo era del tutto messa in ombra dalla presenza preponderante della violenza fisica.[17]

Una tendenza analoga in senso "ordinante" si può attribuire all'azione della giustizia episcopale sul tema del credito e dell'usura, dunque in riferimento ai comportamenti del laicato. La storiografia recente ha mostrato quanto sia centrale nell'esercizio della giurisdizione ecclesiastica il controllo sulle pratiche del credito: non per ragioni banalmente di salvaguardia di interessi materiali, ma perché il credito permetteva di far emergere un modello di comportamento etico-economico di cui la Chiesa rivendicava il controllo. Gli studi di Claudio Pia sulla chiesa di Asti[18] e di Arnaud Fossier su quella di Pistoia[19] hanno mostrato efficacemente come sia la gestione delle transazioni, sia il momento cruciale del riconoscimento dell'eredità, sotto il filtro delle norme canoniche sull'usura, fossero occasioni preziose per le autorità vescovili, che avevano modo di porsi come veri e propri arbitri della legittimità delle pratiche economiche. Anche in questo caso l'azione vescovile generava specifiche tipologie documentarie: nello specifico, i *libri absolutionum*, cioè i registri destinati a conservare memoria delle pratiche di verifica, da parte del tribunale ecclesiastico, della legittimità circa la trasmissione documentaria e l'assenza di sospetti di usura sul patrimonio che si intendeva ereditare. A Fiesole un registro molto chiaro di *absolutiones* si è conservato per il 1382;[20] ancora più significativo è l'esempio redatto a Cortona nel 1326, per la precocità del documento ma anche perché si tratta sostanzialmente del primo registro giudiziario della neonata sede vescovile cortonese, quasi a conferma del carattere strategico di questo tipo di scrittura come connotato della memoria documentaria vescovile.[21] In senso ancora più lato, si potrebbe riconoscere anche nella

17. Tanzini, *Una Chiesa a giudizio*.

18. E.C. Pia, *La giustizia del vescovo. Società, economia e chiesa cittadina ad Asti tra XIII e XIV secolo*, Roma, Viella, 2014.

19. A. Fossier, *Hommes de mauvaise réputation. Usuriers, débiteurs et créanciers en procès (Pistoia, 1287-1301)*, in «Annales. Histoire, Sciences Sociales», 77 (2022), pp. 741-774. Il medesimo autore ha in pubblicazione una monografia dedicata alla documentazione giudiziaria dell'episcopato pistoiese.

20. ASDF, XIV.III.D.1, fasc. VI.

21. BCAC, 412, sezione alle cc. 1-45, numerazione originaria I-XLV con lacune: atti del vicario del vescovo, Filippo da Orvieto pievano di Creti, del gennaio-giugno 1326. In ASDLuArc, *Tribunale*, *Sezione civile* si conservano 19 registri di *Executiones testamentorum* per il periodo 1339-1399.

giurisdizione sul matrimonio dei tribunali vescovili una simile attitudine di regolazione delle pratiche sociali,[22] non foss'altro perché la prassi dei giudici ecclesiastici faceva emergere tutta la varietà del mondo delle relazioni familiari tipiche della società medievale e ne accennava, sia pure in maniera molto lacunosa, un inquadramento.[23]

A fronte del panorama documentario delineato fin qui, bisogna ammettere che a una ricerca di natura lessicale, come quella condotta nell'ambito del progetto *"Redde rationem"* per il glossario digitale dei termini connessi con ordine e ragione, le fonti della giustizia vescovile si rivelano piuttosto deludenti. Proprio il termine *ordo*, infatti, compare di rado al di fuori dell'accezione "tecnica" dell'*ordo iuris*, cioè la forma processo, che dà consistenza narrativa alle situazioni. Tutti i riferimenti all'imposizione di un ordine dei comportamenti o delle carte che abbiamo usato fin qui costituiscono una terminologia degli studi e non delle fonti. È una limitazione lessicale, ma anche fattuale: l'azione vescovile consiste, infatti, principalmente nell'aprire processi, che oltretutto nella maggior parte dei casi non si concludono, mentre è difficile trovare nelle fonti giudiziarie vescovili un uso diverso da questo del termine *ordo*. La considerazione è meno banale di quanto potrebbe sembrare. Nelle pratiche di potere così come nelle forme della cultura tardomedievali, la forma-processo è straordinariamente fortunata. Non di rado diventa anche un dispositivo narrativo fondamentale: per restare in un ambito a noi familiare, anche un'opera come il *Decameron* si è recentemente prestata ad una lettura sotto lo spettro della pratica giudiziale, che assume le funzioni di una sorta di schema precostituito di regolazione dei rapporti sociali.[24] Allo stesso tempo, però, l'effettività di questa forma come strumento per uniformare e regolare la società è molto ridotta. Se guardiamo all'ambito della giustizia vescovile,

22. Cfr., a conclusione di un vasto progetto di ricerca, i saggi di *I tribunali del matrimonio (secoli XV-XVIII)*, a cura di S. Seidel Menchi e D. Quaglioni, Bologna, il Mulino, 2006. Per un caso pertinente al nostro ambito cronologico e territoriale cfr. A. Fossier, *How to Get Divorced in Medieval Tuscany. Women's Agency and "publica fama"*, in *Church Court Records (Pistoia, Late Thirteenth Century)*, a cura di A. Fossier e S. McDougall, in «Medieval People. Social Bonds, Kinship and Networks», 39 (2024), pp. 29-46.

23. Ben messa in luce dalla sintesi di E. Orlando, *Matrimoni medievali. Sposarsi in Italia nei secoli XIII-XVI*, Roma, Viella, 2023.

24. J. Steinberg, *Law and Mimesis in Boccaccio's Decameron. Realism on Trial*, Cambridge, Cambridge University Press, 2023 parla in questo senso di una «procedural mimesis» della narrazione.

il suo ordine è tutto *ex post*, e sta nella procedura, non nella realtà. Nei fatti quella vescovile è una giustizia fragile, poco efficace. Numerose, anzi, sono le testimonianze della frustrazione di autorità vescovili alle quali il controllo sulla vita del clero sfugge del tutto, salvo episodi singoli, per motivi diversi: il reclutamento del clero stesso, il dissesto insediativo e patrimoniale, la mobilità. In ogni caso, il massimo che il vescovo può fare è istruire un processo: che talvolta può anche dare risultati, ma non significa ancora razionalizzare realmente i comportamenti, che nel primo Quattrocento non sembra abbiano avuto un cambiamento significativo. La testimonianza delle visite pastorali quattrocentesche, quando sia possibile confrontarne i contenuti rispetto alle fonti dei decenni precedenti,[25] non autorizza a postulare cambiamenti davvero significativi.

Questa sorta di scacco, di fallimento della giustizia, è un fenomeno su cui vale la pena riflettere, anche perché non avrebbe senso interpretarlo con la categoria ormai logora della "crisi" trecentesca.[26] La giustizia vescovile nelle forme che abbiamo delineato non è "in crisi" nel XIV secolo, perché in larga parte era una forma di azione dell'autorità episcopale ancora molto giovane: se la *potestas iurisdictionis* esisteva da secoli accanto alla *potestas ordinis* nell'autorità episcopale,[27] l'impianto di procedure e pratiche documentarie proprie non risale oltre la metà del XIII secolo, e comunque in Italia raramente si può seguire in serie coerenti prima del tardo Duecento.[28] Una forma, dunque, relativamente

25. Il confronto può essere condotto per alcuni casi toscani come quelli di Lucca, Volterra e Cortona: una valutazione recente sulla scorta delle fonti disponibili è in L. Tanzini, *Il parroco e la comunità nelle campagne toscane del basso medioevo*, in *Clero e società rurale nella Toscana tra Medioevo e Ottocento*, a cura di G. Pinto e L. Tanzini, Firenze, Olschki, 2025, pp. 27-51.

26. Per alcuni spunti cfr. *Narrare la crisi. Economia e vita religiosa nelle trasformazioni dell'Italia del Trecento*, a cura di L. Tanzini, Roma, Viella, 2023, e già le considerazioni diacroniche in A. Wilkin, *Le concept de crise est-il utile pour l'histoire médiévale? Remarques conclusives*, in «Mélanges de l'École française de Rome – Moyen Âge», 131/1 (2019), disponibile online.

27. *Histoire du droit et des institutions de l'Église en Occident*, diretto da G. Le Bras e J. Gaudemet, tomo VIII, vol. II, *Le gouvernement de l'Église à l'époque classique*, II partie, *Le gouvernement local*, a cura di J. Gaudemet, Paris, Cujes, 1979.

28. Per il contesto generale si vedano *I registri vescovili dell'Italia settentrionale (secoli XII-XV)*, a cura di A. Bartoli Langeli e A. Rigon, Roma, Herder, 2003; *The Records of the Medieval Ecclesiastical Courts*, Part I, *The Continent. Reports of the Working Group on Church Court Records*, a cura di Ch. Donahue jr, Berlin, Duncker und Humblot, 1989; *The History of Courts and Procedure in Medieval Canon Law*, a cura di W. Hartmann e K.

sperimentale e frutto della grande creatività gestionale delle chiese bassomedievali, ma in definitiva poco efficace.

Una spiegazione più plausibile di questa traiettoria storica dovrebbe forse guardare in altre direzioni, a fenomeni di vasta portata che interessano le chiese in Occidente tra XIV e XV secolo.

In primo luogo, un evidente processo di confessionalizzazione della giustizia secolare. Nell'ambito del consolidarsi delle istituzioni pubbliche e della loro capacità di incidere sulla vita sociale, la regolazione di comportamenti della sfera etica e anche l'impiego di un linguaggio connesso alla disciplina religiosa sono molto diffusi nei tribunali secolari. L'inasprirsi della legislazione sulla sodomia, sulla prostituzione, sui profili ostativi della nascita illegittima nell'accesso ai ruoli pubblici è un fattore direttamente connesso a questa trasformazione.[29] Per certi versi anche la fortuna della legislazione suntuaria si può ricondurre ad una tendenza analoga: il significato dell'abito, tradizionalmente enfatizzato nel diritto canonico tra le norme che definivano la distinzione tra lo status laicale e quello sacerdotale, viene esteso a criterio di definizione dei ruoli sociali e ampiamente adattato a tutta la società. O ancora, un reato minore come quello del gioco d'azzardo, vero e proprio stereotipo della devianza da parte del ceto clericale – come le fonti testimoniano abbondantemente, anche nei casi citati sopra – rientrava sempre più spesso nella sfera di competenza delle magistrature "morali" degli stati tardomedievali. Nell'ambito di un'evoluzione simile si riscontra anche, tra XIV e XV secolo, la comparsa nella giurisdizione secolare di casi su presunte pratiche stregonesche e demoniache, che affiancano e certe volte antici-

Pennington, Washington DC, The Catholic University of America Press, 2016; A. Fossier, *Les registres judiciaires de l'évêque de Pistoia (1287-1301): Esquisse d'une enquête sur les procédures ecclésiastiques dans l'Italie du Due et du Trecento*, in *La justice dans les cités épiscopales du Moyen Âge à la fin de l'Ancien Régime*, a cura di B. Fourniel, Toulouse, Presses de l'Université Toulouse Capitole, 2014, pp. 57-68.

29. Sulla "offensiva moralizzatrice" della giustizia nella Firenze dal primo Quattrocento cfr. A. Zorzi, *L'amministrazione della giustizia penale nella Repubblica fiorentina. Aspetti e problemi*, Firenze, Olschki, 1988, pp. 56-63 e, più di recente, G. Russo, *Governare castigando. Le origini dello Stato territoriale fiorentino nelle trasformazioni del penale (1378-1478)*, Milano, Giuffrè, 2021, pp. 77-102. Per un quadro generale cfr. J.A. Brundage, *Law, Sex, and Christian Society in Medieval Europe*, Chicago-London, University of Chicago Press, 1987, pp. 485-486, 517-530. L'estensione della giurisdizione delle corti secolari su materie tradizionalmente canonistiche riguardava anche le cause matrimoniali: *Marriage in Italy, 1300-1650*, a cura di T. Dean e K.J.P. Lowe, Cambridge, Cambridge University Press, 1998.

pano presenze analoghe nelle carte dei tribunali ecclesiastici.[30] Segno, quest'ultimo, di come l'allargarsi della sfera dei reati "demoniaci" non dipenda da un'estensione delle attività della giustizia vescovile, ma piuttosto dall'emergere nella società di convinzioni nuove e di forme inedite di azione dei tribunali secolari.

Ad un secondo livello, più in profondità, la confessionalizzazione della giustizia secolare comporta una sorta di "travaso" di concetti e strumenti dalla sfera ecclesiale a quella "statuale", particolarmente chiaro proprio nel XIV secolo. La storiografia francese ha elaborato in questo senso un vero e proprio modello. Jacques Chiffoleau, nei suoi studi sul tema del segreto dalla sfera confessionale a quella degli *arcana imperii*, ha mostrato una direttiva di grande suggestione del configurarsi dell'autorità nel tardo Medioevo.[31] In una prospettiva complementare, gli studi recenti di Arnaud Fossier hanno sottolineato come il concetto di *scandalum*, così cruciale proprio nella documentazione giudiziaria quale sinonimo della conseguenza del peccato (soprattutto dei chierici) per la comunità ecclesiale, assuma col tempo il significato di perturbazione della pace, dunque violazione dell'ordine pubblico. "Scandaloso" è dunque il comportamento o la persona che provoca disordini, fino al significato propriamente politico di istigatore di tumulti.[32] Trova ragion d'essere in studi come questi l'interpretazione generale che Jean-Philippe Genet ha elaborato a conclusione di un vastissimo progetto di ricerca sulle origini dello Stato in Europa, sintetizzata nell'immagine certo estrema ma efficace dello stato come "metasta-

30. Sono sempre condotti presso corti secolari i processi per stregoneria o simili nel Trecento in Italia citati da D. Corsi, *Processi per stregoneria: luoghi e soggetti*, in *Vita religiosa e identità politiche: universalità e particolarismi nell'Europa del tardo Medioevo*, a cura di S. Gensini, Pisa, Pacini, 1998, pp. 423-447, e anche la maggior parte dei casi fiorentini in G.A. Brucker, *The society of Renaissance Florence. A documentary essay*, Toronto, University of Toronto Press, 1998, pp. 260-273. Si veda anche *«Non lasciar vivere la malefica». Le streghe nei trattati e nei processi (secoli XIV-XVII)*, a cura di D. Corsi e M. Duni, Firenze, Firenze University Press, 2008, pp. 34-42.

31. J. Chiffoleau, *La Chiesa, il segreto e l'obbedienza. La costruzione del soggetto politico nel medioevo*, Bologna, il Mulino, 2010. Lo spunto del volume è sviluppato, anche per contesti più vicini a quelli di cui stiamo parlando, nei saggi contenuti in *La necessità del segreto. Indagini sullo spazio politico nell'Italia medievale ed oltre*, a cura di J. Chiffoleau, É. Hubert e R. Mucciarelli, Roma, Viella, 2018.

32. A. Fossier, *«Propter vitandum scandalum»: histoire d'une catégorie juridique (XII^{e}-XV^{e} siècle)*, in «Mélanges de l'École française de Rome – Moyen Âge», 121/2 (2009), pp. 317-348.

si" della Chiesa.[33] Lo stato moderno sarebbe cioè nato dall'evoluzione di un'autorità secolare che assimila per secoli lessici e strumenti elaborati in abito ecclesiale, fino a introiettarli al punto da usarli in una vera e propria concorrenza contro l'autorità ecclesiale stessa.

In terzo luogo, la storia potremmo dire "sfortunata" della giurisdizione vescovile ha a che fare con il «conflitto tra legge e coscienza» di cui ha parlato Paolo Prodi nella sua sintesi sulla storia della giustizia in Occidente, che è forse il suo lavoro di maggiore impegno teoretico.[34] Il fuoco interpretativo fondamentale di quel lavoro, date anche le preferenze di ricerca di Prodi, era lo studio sui tribunali della coscienza del XVI secolo, in un panorama storiografico e teorico popolato dai grandi nomi di Adriano Prosperi, John Bossy, Jean Delumeau e, beninteso più generalmente, Michel Foucault, ma con un'intuizione particolarmente felice sul fatto che la discontinuità di quei tribunali del XIV secolo riguarda non solo i concetti generali della teologia e della morale, perché mette anzi in gioco la sfera del giudizio. Di fronte all'"avanzata" della giurisdizione secolare, le Chiese del lavoro di Prodi rispondono "spingendo" nel foro interno molto di ciò che fino ad allora cadeva sotto il foro esterno delle corti ecclesiastiche. La regolazione dei comportamenti si sposta, cioè, dal livello disciplinare e regolato dal diritto canonico, a quello sacramentale delle credenze intorno al quale nei secoli della prima età moderna si fa sempre più ricca una tradizione di dottrina della teologia morale e che comunque ricade nella competenza esclusiva dei tribunali inquisitoriali. I prodromi di un processo del genere son già visibili da alcuni sintomi nel tardo medioevo. Il più tradizionale dei peccati dei laici sottoposto alla giustizia ecclesiastica, l'usura, subisce l'attrazione della sfera dell'eresia, con conseguente slittamento al di fuori della competenza dei tribunali vescovili:[35] una traiettoria che condurrà nel XVI secolo ad una tendenziale sovrapposizione tra l'eretico e il cattivo cristiano. In parte uno slittamento del genere avviene anche per le cause matrimoniali, sempre più spesso portate in ultima istanza presso i tribunali pontifici. Non sarà un caso che la

33. J.-Ph. Genet, *Vecteurs de l'idéel et mutations des sociétés politiques*, in *Vecteurs de l'idéel et mutation des sociétés politiques*, a cura di Id., Paris, Éditions de la Sorbonne-École française de Rome, 2021, pp. 25-40.

34. *Una storia della giustizia. Dal pluralismo dei fori al moderno dualismo tra coscienza e diritto*, Bologna, il Mulino, 2000, in particolare p. 189.

35. M. Giansante, *Eretici e usurai. L'usura come eresia nella normativa e nella prassi inquisitoriale dei secoli XIII-XIV. Il caso di Bologna*, in «Rivista di Storia e Letteratura Religiosa», 23 (1987), pp. 193-221.

cristianità occidentale già nei secoli XIV-XV conosca una crescita abnorme dell'importanza della confessione auricolare e di tutta quella letteratura che si rivolge all'"ordine dei peccati",[36] ai modi in cui la confessione deve essere effettuata e alla formazione dei suoi operatori.

Gli effetti di una simile trasformazione sono evidenti sull'azione della giustizia vescovile. La crescita della confessione avviene a discapito del processo come forma principe di regolazione dei comportamenti. In parallelo, i secoli della fine del medioevo conoscono una rapida crescita delle funzioni "centrali" della penitenzieria apostolica tramite il meccanismo dei casi riservati, che così vengono ulteriormente sottratti alla giurisdizione del vescovo. Il punto d'arrivo è ciò che ancora Paolo Prodi chiama "dualismo" tra morale e diritto, tra diritto e coscienza, che si trovano regolati in fori differenti e in differenti sedi. Le Chiese di antico regime conosceranno dunque meccanismi di disciplinamento che solo in minima parte passano dallo strumento giudiziario e valorizzano invece altri strumenti: la confessione, come si è detto, sempre più intensamente regolata specie nel contesto tridentino, o la predicazione.

Da un certo punto di vista lo spostamento, o quantomeno l'allargamento dei momenti ordinanti dell'autorità ecclesiastica fuori dal diritto era parallelo ad evoluzioni analoghe anche nel mondo delle autorità secolari. Gli stati italiani del tardo medioevo conoscevano un ampliarsi abnorme degli strumenti giudiziari *extra ordinem*, delle magistrature di tutela e controllo fuori dalla procedura giudiziaria, delle pratiche di polizia esterne rispetto alle tradizionali aree di azione dei professionisti del diritto.[37] Non un abbandono degli strumenti giudiziari, beninteso, ma una loro forzatura e tendenziale fuoriuscita dai binari di un potere inteso essenzialmente come *iurisdictio*. Le polemiche umanistiche e le novità intellettuali del XV secolo, che mettevano in parte in discussione il paradigma del diritto come cifra fondamentale per intendere l'azione in società,[38] ne erano il contraltare perfetto.

36. Per usare il suggestivo titolo del lavoro di R. Rusconi, *L'ordine dei peccati. La confessione tra Medioevo ed età moderna*, Bologna, il Mulino, 2002. Per il tema generale il riferimento è ovviamente J. Delumeau, *Il peccato e la paura. L'idea di colpa in Occidente dal XIII al XVIII secolo*, trad. it. Bologna, il Mulino, 1987 ([1]1983).

37. A. Zorzi, *La giustizia negli Stati italiani del tardo Medioevo*, in *Lo stato del Rinascimento in Italia (1350-1520)*, a cura di A. Gamberini e I. Lazzarini, Roma, Viella, 2014, pp. 441-460.

38. P. Gilli, *La Noblesse du droit. Débats et controverses sur la culture juridique et le role des juristes dans l'Italie médiévale (XII[e]-XV[e] siècles)*, Paris, Honoré Champion, 2004.

Letta in questa prospettiva, la giustizia vescovile nel XIV secolo non è "in crisi": è una sorta di vicolo cieco, un percorso interrotto, che resterà ovviamente attivo nelle istituzioni ecclesiastiche dei secoli successivi, ma non sarà così rilevante al di fuori della sfera tecnicamente ecclesiastica, perché verrà lasciata per così dire sulla seconda linea dell'opera di disciplinamento del clero e dei laici della Chiesa tridentina.

L'enfatizzazione del foro della coscienza dei tribunali pontifici del XVI secolo comportava l'uso di procedure differenti rispetto a quelle tipiche della giustizia vescovile tradizionale, con conseguenze piuttosto rilevanti anche sullo stesso configurarsi dell'autorità della Chiesa nella società.[39] Le considerazioni che si sono avanzate qui non sono probabilmente sufficienti per accennare una interpretazione generale sul tema, ma possiamo riscontrare quantomeno una differenza nell'accezione di "ordine" che viene messo in atto dall'azione della giustizia. La Chiesa tridentina andava verso forme di regolazione che enfatizzavano le questioni di coscienza, lasciando indietro la dimensione per così dire relazionale della giustizia trecentesca. In un suggestivo studio recente sulle carte del tribunale dell'Inquisizione a Siena tra Cinque e Settecento[40] per i casi della cosiddetta «sollecitazione in confessione», di fatto le molestie sessuali dei sacerdoti nella loro missione sacramentale in confessione, il confronto con l'assetto tardomedievale della regolazione dei comportamenti del clero[41] appare davvero rilevante. Lo specifico contesto sacramentale in cui i reati venivano commessi rendeva di fatto impossibile la dimensione "pubblica" e relazionale della giustizia vescovile tardomedievale, in cui non soltanto l'avvio delle cause, ma anche la loro conduzione implicava il coinvolgimento di testimoni a volte numerosi, quindi la costruzione di un articolato discorso sulle vicende in essere. Nei processi inquisitoriali senesi, invece,

Per un caso emblematico cfr. G. Rossi, *Intorno al "De iure" di Leon Battista Alberti*, in «Albertiana», 3 (2000), pp. 221-248.

39. Sulla concorrenza tra la giurisdizione inquisitoriale e quella vescovile, con quest'ultima molto spesso non in grado di tenere il passo delle istituzioni pontificie, sono fondamentali le pagine di A. Prosperi, *Tribunali della coscienza: inquisitori, confessori, missionari*, Torino, Einaudi, 2009 ([1]1996), pp. 336-367.

40. M. Lezowski, *Sollicitation en confession et dénonciation de violences sexuelles devant le Saint-Office (Sienne, 1589-1730)*, in «Revue de l'Histoire des Religions», 3 (2024), pp. 427-476.

41. Sul quale si potrà vedere M. Mancino e G. Romeo, *Clero criminale. L'onore della Chiesa e i delitti degli ecclesiastici nell'Italia della Controriforma*, Roma-Bari, Laterza, 2013.

colpisce l'estrema solitudine delle vittime, e il fatto di non poter disporre di una prassi da seguire, quasi che le situazioni si ripetessero ogni volta come se fosse la prima: un'immagine che, oltre a gettare luce sulla drammatica dimensione esistenziale, spesso impossibile da cogliere, di tutta la dinamica della giustizia, lascia intendere anche la natura profonda dell'ordine e delle norme della Chiesa nella società. Quella di un individuo e della sua coscienza "di fronte alla legge" è un'immagine che sembra comparire all'orizzonte storico dell'Antico regime anche per effetto dei fallimenti e delle strade interrotte della giustizia ecclesiastica medievale.

III

Il monachesimo

Pierluigi Licciardello

Scrittura normativa e ordini monastici nel Trecento (Camaldolesi, Vallombrosani, Olivetani)*

1. *Scrittura normativa e autocoscienza monastica*

La scrittura "normativa" si esprime in varie forme, letterarie e documentarie, che offrono al gruppo religioso modelli di comportamento e regole di vita, creando il senso di un'identità collettiva e transpersonale. Chiamo invece propriamente "legislativa" quella scrittura esplicitamente destinata a codificare norme, dando loro un valore giuridico più o meno vincolante sulla base delle diverse forme letterarie e delle diverse epoche. In questa sede prenderò in considerazione la scrittura "legislativa" (nelle sue interazioni con le altre forme letterarie e documentarie), perché essa si presenta, con le sue specificità e con i suoi codici formali chiaramente definiti, come il più organico luogo di riflessione a livello istituzionale. Fissando regole, la scrittura legislativa funziona come uno strumento di unità e di uniformità, all'interno, di differenziazione, all'esterno del gruppo; è il luogo di sedimentazione di processi identitari e di autocoscienza fondamentali per la definizione degli istituti religiosi e del loro ruolo nella Chiesa, nel mondo e nella storia.

Nel Trecento la scrittura legislativa degli ordini monastici è pienamente formata, dopo un lungo processo di maturazione che l'ha portata a differenziarsi in regole, consuetudini e costituzioni (*statuta*), secondo un grado di maggiore intenzionalità spirituale e/o giuridica: più spirituali le

* Abbreviazioni: ASC = Poppi, Archivio Storico di Camaldoli; ASFi = Firenze, Archivio di Stato, *Cam. App.* = *Camaldoli Appendice*; BNCF = Firenze, Biblioteca Nazionale Centrale, *CS* = *Conventi Soppressi*; *Ann. Cam.* = G.B. Mittarelli e A. Costadoni, *Annales Camaldulenses Ordinis Sancti Benedicti*, 9 voll., Venezia, Pasquali, 1755-1773.

regole, più giuridiche le costituzioni, emanate dai capitoli generali.[1] Periodicamente le costituzioni, accumulate nel corso del tempo generando confusione, tra ripetizioni di norme del passato, abrogazioni e ripensamenti, vengono raccolte in compilazioni, che hanno lo scopo di metterle in ordine per dare coerenza al percorso normativo.

La struttura acquisita dagli ordini riformati nel Trecento prevede una serie di organi con le relative scritture: un superiore, priore o abate generale che sia, con del personale al suo servizio che lo coadiuva nella stesura delle lettere; un capitolo generale che emana atti (sono le costituzioni o *statuta*); un collegio di definitori all'interno del capitolo; dei visitatori che compiono visite di correzione lasciando relazioni scritte; una liturgia comune, con i suoi testi. Questi, insieme ai privilegi pontifici e in dialogo con il diritto canonico, concorrono alla creazione dello *ius proprium* dell'Ordine.

2. *I Camaldolesi*

La rete monastica nata intorno all'eremo di Camaldoli viene riconosciuta da papa Pasquale II con la bolla *Gratias Deo* del 4 novembre 1113.[2] L'Ordine camaldolese è costituito da due anime: una eremitica (con l'eremo di Camaldoli, a cui nel Duecento si aggiungono San Mattia a Murano, Santa Maria degli Angeli a Firenze e alcuni altri), governata da consuetudini proprie, e una cenobitica, largamente prevalente, fatta di monasteri, priorati, ospedali e chiese collegati all'eremo casentinese sotto forma di dipendenze dirette ("manuali") e indirette (mediate). Alcuni monasteri, inoltre, dipendono da Camaldoli *pleno iure* e ricevono dall'eremo i superiori, mentre altri – generalmente di antica origine e tradizione – conservano alcune forme di *libertas*, anzitutto la libera elezione del superiore da parte della comunità.[3] Il governo centrale è nelle mani del priore dell'eremo, che è anche il priore generale dell'Ordine e il garante della sua unità. È affiancato dal capitolo dell'eremo, a cui spetta la nomina dei superiori delle case

1. *"Regulæ – Consuetudines – Statuta". Studi sulle fonti normative degli ordini religiosi nei secoli centrali del Medioevo*, a cura di C. Andenna e G. Melville, Münster, LIT Verlag, 2005.

2. Rimando a P. Licciardello, *"Ordo Camaldulensis". L'Ordine camaldolese nel Medioevo tra realtà e rappresentazione*, Spoleto, Fondazione Centro Italiano di Studi sull'Alto Medioevo, 2022, pp. 28-29.

3. L'elezione si svolge alla presenza del priore generale o di un suo vicario, che conferma l'eletto e lo intronizza.

manuali, e dal capitolo generale (attestato dal 1144), che si riunisce ad intervalli regolari (uno o tre anni) per legiferare sui temi di interesse comune.

Questo complesso sistema in equilibrio tra centro e periferia rivela più volte segni di instabilità, fin dalla metà del XII secolo, a causa dei processi di centralismo in atto nell'Ordine e delle conseguenti resistenze. La disobbedienza e il distacco di una casa sono i punti di rottura più evidenti. Nel Trecento il caso più clamoroso di distacco è quello di San Savino in Montione, presso Pisa, che nel 1321 ottiene definitivamente dal papa il permesso di lasciare la famiglia regolare. Per cercare di recuperarlo i Camaldolesi si attivano per decenni in Curia, spendendo somme enormi. Analogamente, nel 1350 l'abbazia di Badia Agnano, in Valdambra, esce dall'Ordine, ponendosi sotto la protezione del Comune di Firenze.[4] Si rompe anche l'equilibrio istituzionale tra priore generale e capitolo dell'eremo, perché il priore generale Bonaventura da Fano (1315-1348) è accusato per quattro volte di prevaricare i diritti degli eremiti nella scelta dei priori delle case manuali.

Altro motivo di tensione è il papato, che fino alla metà del Duecento è il garante della libertà dell'eremo di fronte all'episcopato aretino, fino a porlo in regime di completa esenzione (nel 1258).[5] Ma dalla fine del Duecento il papato si appropria della gestione dei benefici vacanti, arrivando a nominare i priori generali, con il vallombrosano Ruggero Buondelmonti (1297-1298) e con il cistercense David di Chaalis (1298-1301). Con Giovanni XXII la nomina pontificia dei prelati delle case vacanti diventa una consuetudine.[6]

Il codice legislativo camaldolese si forma dalla fine del secolo XI. Per l'eremo sono scritte due versioni della *consuetudo* (*Rodulphi constitutiones*, 1080 ca.; *Liber eremitice Regule*, tra 1158 e 1165), che si conservano pressoché inalterate nelle riscritture duecentesche (*Memorialia* e *Vita fratrum eremitarum*, 1278-1279). I cenobiti invece seguono la *Regola* benedettina e le *constitutiones* dei capitoli generali. Le più antiche sono confluite nella grande compilazione del 1253, i *Libri tres de moribus*, che contiene, in un corpo unitario e coerentemente strutturato, 157 costituzio-

4. *Ann. Cam.*, vol. V, pp. 402-403.

5. Nel 1258 i Camaldolesi ottengono da papa Alessandro IV l'esenzione completa, *in capite et in membris*, di tutte le case dell'Ordine dai rispettivi ordinari diocesani; rimando a Licciardello, *"Ordo Camaldulensis"*, pp. 59-61.

6. C. Caby, *La papauté d'Avignon et le monachisme italien: Camaldules et Olivétains*, in *Il monachesimo italiano nel secolo della grande crisi*, a cura di G. Picasso e M. Tagliabue, Cesena, Badia di Santa Maria del Monte, 2004, pp. 23-41.

ni. A questo si aggiunge una nuova compilazione, il *Liber quartus*, nel 1279, mentre dal 1259 sono conservate anche le costituzioni emanate dai capitoli generali, per cui possiamo valutare, caso per caso, le modalità del loro inserimento nelle compilazioni.

Agli inizi del Trecento manca una compilazione aggiornata, mentre continuano ad essere emanate nuove costituzioni capitolari. Ci sono rimasti gli atti dei capitoli di Cortona (1307), Poppiena (1308, 1315), Vangadizza (1317), Pisa (1319), che si pongono in linea di continuità con i *Libri tres* e con il *Liber quartus*: i legislatori infatti si richiamano alle compilazioni esistenti e confermano, revocano o modificano le norme lì presenti.

Nelle costituzioni ricorrono dei divieti, come possedere proprietà privata, usare vestiti sfarzosi o stravaganti, dormire nudi, giocare d'azzardo, consumare carne, e delle condanne, come per le colpe di peccato carnale, furto, ribellione, fuga o allontanamento volontario dei monaci dai loro monasteri. Nelle costituzioni trecentesche, in continuità con quelle del secolo precedente, si pone anche un limite all'ammissione di novizi e si fissa un numero massimo, proporzionato alle risorse economiche del monastero (*numerus clausus*).[7] Il divieto di vivere soli in un piccolo priorato è ripetuto più volte e viene ribadito dal concilio ecumenico di Vienne del 1312.[8]

Tra il 1317 e il 1328 la mancanza di una nuova compilazione porta un anonimo camaldolese, esperto di diritto canonico, a mettere ordine nel materiale legislativo realizzando un commento per glosse alla normativa in vigore.[9] Il commento procede secondo le tecniche dei coevi maestri glossatori, segnalando ora passi in contraddizione, ora in accordo, ora desueti, ora ancora validi, e raggruppando i passi relativi ad un medesimo argomento. L'operazione è l'unica di questo tipo ad oggi nota per Camaldoli.

Infine, nel 1328 il *Liber quintus de moribus* del priore Bonaventura da Fano, tra ratifiche e cassazioni delle costituzioni precedenti, mette finalmente ordine nel panorama normativo, ponendosi come ultimo anello di una catena di testi legislativi autorevoli.[10] Per questo vi si trovano ripetute

7. Atti dei capitoli generali di Cortona (1307), Poppiena (1308, 1315); ed. in *Ann. Cam*., vol. VI, App., coll. 257, 260, 264.

8. Confermato negli atti del capitolo generale di Poppiena (1308) e nel *Liber quintus de moribus* del 1328, cap. XV; ed. in *Ann. Cam*., vol. VI, App., coll. 261, 277.

9. ASC, 42.

10. Una lettura del *Liber quintus* in Licciardello, *"Ordo Camaldulensis"*, pp. 165-169; la definizione del *corpus* legislativo dell'Ordine è al cap. I, ed. in *Ann. Cam*., vol. VI, App., coll. 272-273.

molte norme e divieti tradizionali. Altri interventi sono legati ai problemi economici dell'epoca, come la gestione dei debiti, che segue un sistema collaudato di ricorso.[11] Dobbiamo distinguere, infatti, l'indebitamento ordinario, funzionale a rispondere alle necessità immediate del monastero, tenuto sotto limiti e controlli ben precisi (ad esempio, sotto forma di anticipo in denaro rispetto al raccolto dell'anno), da un debito straordinario, fuori misura, che rischia di travolgere il monastero nella voragine dell'usura: è quest'ultimo il terrore dei dirigenti dell'Ordine.

Politicamente rilevante è una norma del *Liber quintus* che impone il rifiuto di Ludovico il Bavaro, il quale, scomunicato, era sceso in Italia nel 1327 per rivendicare la corona imperiale.[12] Si tratta della definitiva rottura nel secolare rapporto di solidarietà tra i Camaldolesi e l'Impero, quell'impero in cui san Romualdo e i suoi eredi avevano creduto come garanzia del modello tradizionale di *christianitas*.

I capitoli successivi (Berardenga 1332, Faenza 1338, Sansepolcro 1343, Volterra 1351, Definitori 1360, Faenza 1366, Pisa 1372, Vangadizza 1378) continuano a ripetere norme e divieti tradizionali e a prendere provvedimenti occasionali (soprattutto le costituzioni del 1360), ma talvolta deliberano anche su temi nuovi. Si noti, ad esempio, la suddivisione delle case dell'Ordine in maggiori, medie e minori, ai fini di una corretta ripartizione delle spese per i visitatori (Volterra 1351, capp. IX-XI).

Nel Trecento l'Ordine è una macchina sempre più complessa, che necessita di personale specializzato e di competenze specifiche, di tipo amministrativo e giuridico, per funzionare correttamente. Per questo vengono assunti dall'esterno avvocati, procuratori, giurisperiti, attivi nelle numerose cause che vedono coinvolti i Camaldolesi in Curia. Al servizio del priore generale ci sono un segretario, uno *scriptor* e un notaio (*tabellio*), che costituiscono una sorta di cancelleria. C'è anche una *familia* di servitori che lo segue nei suoi spostamenti.[13] I costi di gestione di questo apparato funzionariale sono alti e crescono continuamente, senza contare le spese delle cause di interesse comune, degli oboli papali, e molte altre uscite che ricadono sul conto comune, *de marsupio Ordinis*. Per questo fin dalla

11. *Liber quintus*, capp. XII-XIV; ed. in *Ann. Cam*., vol. VI, App., col. 276. L'indebitamento è già regolamentato dai *Libri tres* del 1253 (ad es. III, XVI-XVII).

12. *Liber quintus*, cap. XXXVI; ed. in *Ann. Cam*., vol. VI, App., col. 287.

13. Atti di Poppiena (1315), Vangadizza (1317), *Liber quintus*, cap. XXXIV (sul *tabellio* al servizio del priore generale); Sansepolcro (1342), Definitori (1360), Faenza (1366); ed. in *Ann. Cam*., vol. VI, App., coll. 263, 265, 287, 312, 324, 329.

seconda metà del Duecento è in vigore una colletta annuale, la cui entità viene fissata dal capitolo generale, a cui sono chiamati a contribuire tutti i monasteri in proporzione ai loro redditi.[14]

L'estimo del 1302, una fotografia straordinariamente dettagliata dei redditi percepiti in quell'anno da ognuna delle 143 case dell'Ordine, è funzionale proprio alla ripartizione delle collette.[15] Un adeguamento (*adæquatio*) delle quote è richiesto nei capitoli generali del 1308, 1315, 1317 e nelle costituzioni dei Definitori del 1360, ma non sappiamo se e come è stato realizzato.

Alle necessità di gestione dei singoli monasteri si lega anche l'apertura dei Camaldolesi all'istruzione superiore.[16] Già negli anni Settanta del Duecento, infatti, cominciano a circolare le prime *litteræ studendi*, permessi che il priore generale concede a singoli monaci per andare a studiare in una scuola cittadina dell'Italia centro-settentrionale. Il sistema viene regolamentato nel 1308 e nel 1315, finché nel capitolo di Faenza del 1338 vengono istituite delle scuole all'interno di una decina di monasteri dell'Ordine.[17] Queste scuole hanno lo scopo di ridurre i costi del mantenimento degli studenti fuori sede, nonché probabilmente – per quanto sia taciuto – di controllare più strettamente il loro comportamento.

L'apertura dei monaci all'istruzione superiore non risponde solo ad un amore per la cultura e ad una nuova valutazione del suo significato per la vita religiosa, ma anche alla necessità di formare una classe dirigente che sia all'altezza dei suoi compiti gestionali, con competenze nel diritto e con adeguate capacità scrittorie. Il capitolo stesso di Faenza impone, contestualmente, il divieto di promuovere monaci ignoranti a posizioni di prelatura. E l'utilizzo di scritture amministrative documentarie, collegato alle competenze scrittorie acquisite in percorsi di studio superiore, è giudicato da Cécile Caby la più significativa risposta alla crisi del secolo da parte dei Camaldolesi.[18]

14. Licciardello, *"Ordo Camaldulensis"*, pp. 452-454.

15. ASFi, *Cam. App*., 22, cc. 75r-109r.

16. Su questo tema il contributo più completo è quello di C. Caby, *«Non obstante quod sunt monachi». Être moine et étudiant au Moyen Âge*, in *Studia, studenti, religione*, Caselle di Sommacampagna, Cierre, 2009, pp. 45-81.

17. Atti di Faenza (1338), cap. I, con una lunga e solenne arenga sul valore della cultura e la citazione di due versi di Orazio, *Ars poetica*, 412-413; ed. in *Ann. Cam*., vol. VI, App., coll. 291-293.

18. C. Caby, *Narrare la crisi negli ordini monastici: qualche osservazione a proposito dell'ordine camaldolese nel Trecento*, in *Narrare la crisi. Economia e vita religiosa nelle*

Un altro ambito importante affrontato dalla legislazione è il culto dei santi, fattore e specchio dell'identità congregazionale. Vari capitoli generali nel corso del Trecento se ne occupano, seguendo quattro linee direttrici: progressiva centralità nel santorale camaldolese della figura di san Romualdo, anacronisticamente considerato fondatore dell'Ordine (*Ordinis auctor*); creazione di un santorale ibrido, in cui siano accolti i santi titolari dei principali monasteri dell'Ordine; uniformità nelle celebrazioni (imposta, in teoria, già dall'ordinario liturgico del 1253, l'*Ordo divinorum officiorum*); adeguamento all'uso della Chiesa romana, *mater nostra*.[19] Le costituzioni dei Definitori del 1360 aggiungono una significativa apertura, in linea con la sensibilità dei tempi, verso la devozione mariana, in senso intimo e affettivo.[20]

Nella seconda metà del secolo, dopo la grande peste del 1348, preoccupanti segnali di allarme sono recepiti dai capitoli generali, che cercano di dare risposta. Il capitolo di Faenza del 1366 prende atto della crisi numerica dei monasteri, che impone di razionalizzare il numero dei monaci «secundum ipsorum facultates».[21] Quello della Vangadizza del 1378 ci informa in merito alla povertà estrema del monastero di Montecristo, devastato dalle guerre, e circa la distruzione di Santa Cristina a Treviso.[22] Anche il comportamento dei prelati lascia a desiderare: nel 1351 e nel 1360 si denuncia che i superiori preferiscono risiedere nei palazzi cittadini piuttosto che nei loro monasteri.[23] Sono indizi preoccupanti di disordine a cui i legislatori cercano di porre rimedio richiamando tutti al rispetto delle regole. Le ultime costituzioni emanate nel Trecento, quelle del capitolo di Pisa del 1372, ricordano che i monaci devono recitare l'ufficio divino integralmente e continuativamente, devono portare l'abito monastico di giorno e di notte, e impone di ripristinare le buone usanze del passato andate perdute,

trasformazioni dell'Italia del Trecento, a cura di L. Tanzini, Roma, Viella, 2023, pp. 167-198: 182-184.

19. Licciardello, *"Ordo Camaldulensis"*, pp. 457-477.

20. Atti dei Definitori (1360), Vangadizza (1378) (promozione della festa della Concezione della Vergine); ed. in *Ann. Cam.*, vol. VI, App., coll. 322-323, 333.

21. Atti di Faenza (1366); ed. in *Ann. Cam*., vol. VI, App., col. 330.

22. Atti della Vangadizza (1378), ed. in *Ann. Cam*., vol. VI, App., coll. 333-335. Cfr. anche *Ann. Cam*., vol. VI, pp. 37-40.

23. Atti di Volterra (1351), cap. I; Definitori (1360); ed. in *Ann. Cam*., vol. VI, App., coll. 316, 327. Tra i colpevoli c'è il priore di San Veriano a Poti, un piccolo monastero in una zona di montagna tra Arezzo e la Valtiberina, anche titolare della *cura animarum*.

come la circolazione di biglietti mortuari (*brevia*) all'interno dell'Ordine, per tenere aggiornati i necrologi.

Dopo il capitolo del 1372 dobbiamo attendere trent'anni, fino al 1407, per avere nuove costituzioni. Un lungo vuoto, dovuto a cause molteplici. Al delicato quadro politico, che vede il passaggio di Camaldoli dall'orbita politica del Comune di Arezzo, sempre più debole dalla metà del Trecento, a quello fiorentino, processo culminato nel 1382 con l'accomandigia dell'eremo al Comune di Firenze.[24] All'ingerenza del pontefice Urbano VI nel controllo dell'Ordine, che crea una situazione di crisi finanziaria.[25] Forse anche ad una crisi del capitolo generale come strumento di gestione della famiglia regolare. Quali che siano i motivi, si tratta comunque di un vuoto significativo, per un Ordine che aveva fatto della legislazione, regolare e continuata, uno strumento di rafforzamento istituzionale e un luogo di riflessione, dove rispondere alle crisi in atto.

3. *I Vallombrosani*

Lo sviluppo istituzionale di Vallombrosa è simile, per molti aspetti, a quello di Camaldoli, a partire dal quadro geografico. La rete monastica vallombrosana, riconosciuta da papa Urbano II nel 1090, si diffonde nell'Italia centro-settentrionale e in Sardegna.[26] Ma qui si tratta soltanto di ce-

24. Rimando a P. Licciardello, *I Camaldolesi e il Comune di Arezzo nel Medioevo*, in *I camaldolesi ad Arezzo. Mille anni di interazione in campo artistico, religioso, culturale*, a cura di Id., Arezzo, Società Storica Aretina, 2014, pp. 53-92.

25. Caby, *Narrare la crisi*, pp. 197-198.

26. F. Salvestrini, *"Disciplina caritatis". Il monachesimo vallombrosano tra medioevo e prima età moderna*, Roma, Viella, 2008; Id., *I Vallombrosani in Liguria. Storia di una presenza monastica fra XII e XVII secolo*, Roma, Viella, 2010; R. Ciliberti e F. Salvestrini, *I Vallombrosani nel Piemonte medievale e moderno. Ospizi e monasteri intorno alla strada di Francia*, Roma, Viella, 2014; F. Salvestrini, *L'origine della presenza vallombrosana in Sardegna. Attestazioni documentarie e tradizioni storico-erudite fra pieno Medioevo e prima Età moderna*, in *"Per Sardiniæ insulam constituti". Gli ordini religiosi nel Medioevo sardo*, a cura di P. Piatti e M. Vidili, Berlin, LIT Verlag, 2014, pp. 131-149; F. Salvestrini, *La diffusione del monachesimo vallombrosano nell'Italia settentrionale fra XI e XV secolo*, in *La Santissima Trinità in Monte Oliveto. Storia, architettura e arte di un monastero vallombrosano nella Verona medievale*, a cura di A. Passuello e Id., Roma-Bristol, L'«Erma» di Bretschneider, 2024, pp. 3-28; F. Borghero, *Il monachesimo vallombrosano nel secolo della grande crisi*, in *Narrare la crisi*, pp. 141-165. Ancora utili N. Vasaturo, *Vallombrosa. L'abbazia e la congregazione. Note*

nobi: l'eremitismo è praticato occasionalmente da pochi monaci, in piccoli romitori collegati al monastero di appartenenza, secondo la tradizione benedettina. La normativa è costituita della *Regola* benedettina insieme alla consuetudine liturgica, che ci è pervenuta nella *Redactio Vallumbrosana*, di ispirazione cluniacense, in un manoscritto degli inizi del XII secolo.[27] L'elemento istituzionale più caratteristico è il *conventus abbatum*, attestato già al tempo di Giovanni Gualberto, che anticipa – pur senza avere la stessa efficacia giuridica – il capitolo generale cistercense e camaldolese.

La più antica "costituzione" capitolare conservata è un *Decretum de cantu* del 1095 circa, che stabilisce di seguire gli usi liturgici del monastero di San Salvi presso Firenze.[28] Fin da questo momento la liturgia dell'Ordine si imposta sull'uso fiorentino e questo carattere resterà un tratto distintivo dei Vallombrosani per tutto il medioevo.

Abbiamo poi una serie di atti capitolari, sempre più ampi, dal 1101 alla fine del Trecento. Quelli del 1216 (dell'abate Benigno), del 1258 (*Capitulum Viterbiense*, dettato dal cardinale protettore Ottaviano Ubaldini), del 1272 (dell'abate Plebano) e del 1282 (dell'abate Valentino) sono i più significativi per la definizione normativa.[29] Per il Trecento abbiamo le costituzioni dell'abate Ruggero Buondelmonti (1300, 1310) e quelle degli anni 1323, 1337, 1344, 1357, 1384.[30]

storiche, a cura di G. Monzio Compagnoni, Vallombrosa, Edizioni Vallombrosa, 1994; *I vallombrosani nella società italiana dei secoli XI e XII*, a cura di G. Monzio Compagnoni, Vallombrosa, Edizioni Vallombrosa, 1995; *L'"Ordo Vallisumbrosæ" tra XII e XIII secolo. Gli sviluppi istituzionali e culturali e l'espansione geografica (1101-1293)*, a cura di G. Monzio Compagnoni, Vallombrosa, Edizioni Vallombrosa, 1999; *"In vice Iohannis primi abbatis". Saggi e contributi per il millenario gualbertiano in onore del rev. mo don Lorenzo Russo in occasione del 25° anniversario di ministero abbaziale*, a cura di G. Monzio Compagnoni, Vallombrosa, Edizioni Vallombrosa, 2002.

27. Ed. in *Consuetudines Cluniacensium antiquiores cum redactionibus derivatis*, a cura di K. Hallinger, Siegburg, Schmitt, 1983, pp. 309-379.

28. Ed. in *Acta capitulorum generalium Congregationis Vallis Umbrosæ*, vol. I, *Institutiones abbatum (1095-1310)*, a cura di N. Vasaturo, Roma, Edizioni di Storia e Letteratura, 1985, pp. 3-4. Cfr. anche G. Monzio Compagnoni, *Testi normativi vallombrosani in un codice del XII secolo (Ms. Ambr. Z 48 sup.)*, in «Benedictina», 36 (1989), pp. 89-103; N. D'Acunto, *I Vallombrosani*, in *"Regulæ – Consuetudines – Statuta"*, pp. 157-168.

29. Cfr. Salvestrini, *"Disciplina caritatis"*, pp. 181-244.

30. Ed. in *Acta capitulorum*, pp. 116-139; quelle successive, inedite, si possono leggere in R. Ciliberti, *La normatività monastica vallombrosana. Istituzioni, consuetudini e costituzioni (secoli XI-XV). Edizione e studio*, Tesi di dottorato, Università degli Studi di Firenze, a.a. 2016-2017.

Le costituzioni del XIV secolo sono strettamente legate a quelle duecentesche, che intendono aggiornare. Vi si confermano le strutture istituzionali dell'Ordine: il capitolo generale, a cadenza triennale, il collegio dei definitori (istituito nel 1258) e i visitatori; si danno prescrizioni nuove sulla liturgia e si ripetono divieti e norme tradizionali (sul vestiario, contro i monaci contumaci, apostati, colpevoli di vizi carnali). La novità più rilevante è l'istituzione di uno *studium* di grammatica a Vallombrosa, che può ospitare uno studente da ogni monastero.

Le costituzioni del 1310 sono dedicate in gran parte alla questione di don Bartolo Ceci di Forlì, che nel 1307 si era presentato come abate di Vallombrosa creando uno scisma all'interno dell'Ordine. Il capitolo del 1310 lo scomunica e in questo contesto di ritorno all'obbedienza si spiegano alcune norme severe, che vanno a combattere proprio la ribellione all'autorità dell'abate maggiore: si ribadisce il divieto di ricorrere all'aiuto dei secolari, si ricorda il dovere di obbedire e si minaccia la scomunica per i disobbedienti, si pongono dei limiti al diritto di appello contro le sentenze del superiore e si impone una tassazione per le spese comuni degli avvocati e dei procuratori in Curia.

In modo simile a quanto avviene a Camaldoli nello stesso periodo, anche a Vallombrosa nei primi vent'anni del Trecento manca una compilazione che assembli in un insieme coerente la legislazione anteriore. A questo provvedono le costituzioni del 1323, che cercano, ancora una volta, di porre fine ad un periodo di crisi istituzionale, con la deposizione definitiva dell'abate Bartolo da parte del pontefice Giovanni XXII e la nomina di un nuovo abate, Giovanni da Astino.[31]

Mi sembra da respingere il giudizio espresso da Denis Meade, secondo cui dopo il 1323 si apre per Vallombrosa un periodo di ristagno normativo e di crisi.[32] In realtà le costituzioni del 1323 – e le successive trecentesche, che Meade non prende in considerazione – non si possono appiattire sul paradigma della crisi e non la rispecchiano.[33] Sono invece un'organica

31. Su don Bartolo Ceci e sulla successione abbaziale a Vallombrosa nei primi decenni del Trecento cfr. Vasaturo, *Vallombrosa*, pp. 79-91; Salvestrini, *"Disciplina caritatis"*, p. 13; Ciliberti, *La normatività*, pp. 164-165.

32. *Acta capitulorum*, p. XXII.

33. Per la normativa del Quattrocento e del Cinquecento cfr. F. Salvestrini, *Les échanges et les affrontements de l'identité dans la réforme bénédictine italienne. La congrégation "de Unitate" face aux cisterciens, aux camaldules et aux vallombrosains au XVᵉ siècle*, in *Interactions, emprunts, confrontations chez les religieux (Antiquité tardive-fin*

rilettura e un efficace aggiornamento della normativa precedente, di cui ribadiscono la validità. Si aprono con un richiamo alla tradizione (nel prologo) e all'osservanza della *Regola* benedettina (cap. 1), per poi passare ai poteri del capitolo generale, ai visitatori e alle *taxationes* richieste in occasione del capitolo (capp. 2-17). La salda struttura istituzionale permette all'Ordine di rivendicare il pieno autogoverno contro ogni ingerenza esterna: il controllo del debito e la chiusura alle intromissioni esterne, con particolare riguardo ai patroni laici, vanno di pari passo. Si insiste nel ripetere alcuni divieti più volte espressi in passato, temi ricorrenti nella vita monastica quotidiana che abbiamo visto anche a Camaldoli, come i valori della povertà, della continenza e dell'obbedienza, il divieto di comportamenti irregolari. Si conferma che la preparazione culturale è diventata una necessità: non solo, infatti, si stabilizza lo *studium* grammaticale attivo a Vallombrosa assumendo un maestro esterno salariato, ma si pone l'ignoranza delle lettere tra gli impedimenti che vietano di raggiungere una carica prelatizia.[34] Uno spazio rilevante è dato alla liturgia, che è, come a Camaldoli, lo strumento per realizzare il principio dell'uniformità, perseguito dai Vallombrosani fin dalle origini (con i richiami di san Giovanni Gualberto alla *caritas* e alla Chiesa primitiva di Gerusalemme), anche in anticipo rispetto ai Cistercensi. Va in questa direzione la prescrizione che nel capitolo quotidiano siano lette non solo la *Regola*, ma anche le costituzioni.[35] Per la liturgia, sono promosse le festività santorali di san Giovanni Gualberto, canonizzato nel 1193 (ma di fatto nel 1210),[36] di san Benedetto e di san Bernardo degli Uberti, vescovo e cardinale vallombrosano canonizzato nel 1139.[37] Anche la memoria funebre comune, costruita attraverso i *brevicula* (attestati fin dal XII secolo) contribuisce, come a Camaldoli, a dare il senso dell'unità congregazionale.[38]

du XIX^e siècle), a cura di S. Excoffon, D.-O. Hurel e A. Peters-Custot, Saint-Étienne, Publications de l'Université de Saint-Étienne, 2015, pp. 273-296; Id., *Il carisma della magnificenza. L'abate vallombrosano Biagio Milanesi e la tradizione benedettina nell'Italia del Rinascimento*, Roma, Viella, 2017, pp. 561-603.

34. *Acta capitulorum*, capp. 54, 87.

35. Capp. 93, 94.

36. F. Salvestrini, *San Michele Arcangelo a Passignano nell'"Ordo Vallisumbrosæ" tra XI e XII secolo*, in *Passignano in Val di Pesa. Un monastero e la sua storia*, vol. I, *Una signoria sulle anime, sugli uomini, sulle comunità (dalle origini al sec. XIV)*, a cura di P. Pirillo, Firenze, Olschki, 2009, pp. 59-127: 106-117.

37. *Acta capitulorum*, capp. 84, 86.

38. Cap. 82. Sui *brevicula* cfr. Salvestrini, *"Disciplina caritatis"*, pp. 202-203.

Le codificazioni successive presentano modifiche nell'ordine dei capitoli, aggiunte e omissioni, ma sono, complessivamente, interventi di poco peso rispetto alla codificazione del 1323, che si mantiene sostanzialmente valida fino alla fine del secolo.

Tra le principali novità delle costituzioni del 1337 ci sono la preparazione un nuovo ordinario liturgico[39] e una diversa articolazione dello *studium* dell'Ordine, che non è più a Vallombrosa, ma è spostato a Bologna (nel monastero di San Giuliano e nella chiesa di Santa Maria *de Turrionibus*), punto di riferimento per i monaci vallombrosani di Tuscia e Romagna, mentre si lascia libertà a quelli di Lombardia di organizzarsi come meglio credono.[40] La gerarchia delle pene, tra lievi, gravi e gravissime,[41] proviene dalla legislazione cistercense ed è in vigore tra i Camaldolesi fin dal 1253. Gli altri capitoli nuovi rispetto alla compilazione del 1323 riguardano il contenimento delle spese dell'Ordine o ripetono norme di comportamento della tradizione benedettina.

Pochissimo di nuovo è anche nella compilazione del 1341, che ripete in gran parte quella del 1337,[42] mentre nel 1344 sono emanate solo poche costituzioni da aggiungere alle precedenti[43] o la legislazione in vigore è confermata con lievi modifiche. Le costituzioni del 1357, giunte a noi in modo frammentario, abrogano una parte della normativa precedente e aggiungono una serie di "definizioni", ossia interventi particolari dei definitori, così come le coeve costituzioni camaldolesi del 1360, con una coincidenza cronologica degna di rilievo.

Sono solo tre le costituzioni emanate nel 1384 dall'abate Simone Bencini, che due anni prima era stato denunciato in Curia per una serie di colpe, tra cui quella di non aver mai convocato il capitolo generale da 25 anni.[44] Assolto, egli convoca il capitolo, ma dall'assemblea non proviene una riforma dell'Ordine: le costituzioni si limitano a modificare le regole

39. Cap. 84. Si noti il richiamo alla *uniformitas* liturgica: «Sub uno patre et una profexione vivimus».

40. Cap. 98. L'insegnamento non si limita alla grammatica, ma si apre anche alla dialettica.

41. Capp. 104-107.

42. Si noti l'imposizione ai prelati del giuramento di non alienare in alcun modo le proprietà dei loro monasteri (cap. 30).

43. Spicca il divieto di procedere da soli in una causa, senza l'assistenza di un esperto, per i prelati incompetenti nel diritto canonico (cap. 17).

44. BNCF, *CS*, G.VI.1502, c. 36v. Cfr. Ciliberti, *La normativa*, p. 164.

della visita, a ribadire l'obbligo tradizionale che l'abate generale partecipi, di persona o attraverso un vicario, alle nomine dei superiori, a ripetere il divieto di chiedere benefici fuori dall'Ordine e di appoggiarsi ai patroni laici contro una sentenza di deposizione. Un richiamo alla tradizione con pochi ritocchi, che significa la conferma del valore del *corpus* normativo in vigore. Perfino la «laudabilis consuetudo» dei *brevicula*, interrotta a causa delle pestilenze del 1348 e degli anni seguenti, viene ripristinata.

Il Bencini è il personaggio di spicco della storia vallombrosana dalla sua elezione, nel 1370, alla morte, nel 1387.[45] Uomo di fiducia della Repubblica fiorentina e del pontefice, governa efficacemente l'Ordine, promuovendo nuove forme di scrittura dotate di valore istituzionale: raccoglie un suo epistolario, tiene un *Memoriale*, ossia un libro di gestione, con alternanza irregolare tra sezioni narrative e contabili (dal 1372),[46] si dota di una sorta di cancelleria con notai valdarnesi e fiorentini; compie una lunga visita pastorale, di cui sono rimasti il formulario e il "verbale". Probabilmente queste forme documentarie erano in uso anche prima, ma non è senza significato il fatto che si siano conservate solo dagli anni del Bencini. Il nesso tra dispersione e conservazione, oltre a costituire per noi oggi la possibilità stessa di ricostruire la storia attraverso le sue fonti, è anche in sé stesso un nodo di interesse storiografico, in quanto la volontà di conservazione e la lotta alla dispersione indicano la consapevolezza del valore di quelle scritture come strumenti gestionali e fattori di consolidamento istituzionale.[47]

Con i Vallombrosani, come con i Camaldolesi, la Sede Apostolica persegue una politica di ingerenza nelle nomine dei benefici vacanti, che arriva a toccare anche il vertice dell'Ordine: il Bencini stesso è nominato da Urbano V, come il suo predecessore Michele Flammini (nel 1348) e il suo successore, Benedetto di Passignano. Più volte il Bencini deve rivolgersi per scritto al papa pregandolo di nominare candidati graditi all'Ordine.

45. Ciliberti, *La normatività*, pp. 268-301; Salvestrini, *"Disciplina caritatis"*, pp. 119, 123, 371-377, 386-389 e *passim*; Id., *Simone (Simone da Gaville, Simone Bencini)*, in *Dizionario Biografico degli Italiani*, vol. XCII, Roma, Istituto della Enciclopedia Italiana, 2018, pp. 711-713; Borghero, *Il monachesimo vallombrosano*, p. 154.

46. Cfr. F. Salvestrini, *Santa Maria di Vallombrosa. Patrimonio e vita economica di un grande monastero medievale*, Firenze, Olschki, 1998, pp. 160-161; Id., *"Disciplina caritatis"*, pp. 72, 119.

47. Sul valore della scrittura per il consolidamento istituzionale dei Vallombrosani nel Trecento vedi Borghero, *Il monachesimo vallombrosano*, pp. 155-163.

In conclusione, dalla legislazione vallombrosana il Trecento non appare come un periodo di crisi generalizzata, almeno fino all'abbaziato del Bencini, che comunque conferma la validità della tradizione normativa interna e promuove forme nuove di scrittura istituzionale. La sostanziale continuità del codice normativo indica una risposta tradizionalista all'evoluzione dei tempi, sulla base di valori condivisi e considerati ancora validi. Qualcosa sembra cambiare – come per Camaldoli – nei decenni finali del secolo e nel passaggio al Quattrocento, almeno per l'invadenza dell'istituto della commenda e per la qualità della classe dirigente. Si pensi alle lamentele dell'abate Bernardo Gianfigliazzi, che nel 1404 denuncia come i monasteri dell'Ordine siano in mano a ragazzi incapaci di governarli.[48] Inoltre la debolezza stessa del papato romano, lacerato dallo scisma e costretto alla difensiva contro gli attacchi dei papi avignonesi, costituisce un elemento di debolezza per Vallombrosa, come per Camaldoli e per tutta la Chiesa. L'interruzione dei capitoli generali e la conseguente mancanza di aggiornamento legislativo, protrattasi per alcuni decenni, è il riflesso di questa difficile congiuntura storica di fine secolo.

4. *Gli Olivetani*

La vicenda di Monte Oliveto è profondamente diversa da quella di Camaldoli e di Vallombrosa, in quanto il monastero fu fondato nel 1319 e conobbe per tutto il Trecento una fase espansiva che lo portò ad avere, alla fine del secolo, una trentina di monasteri sotto di sé.[49] Il materiale legislativo olivetano trecentesco è molto ben conservato: in particolare, abbiamo gli atti di fondazione, gli atti capitolari (in gran parte inediti), due compilazioni normative (del 1350/1360 e del 1392).[50] Questo materiale ci permette

48. Vasaturo, *Vallombrosa*, p. 109; Salvestrini, *"Disciplina caritatis"*, p. 381.

49. Le origini di Monte Oliveto continuano a costituire un problema di interesse storiografico: cfr. gli atti dei convegni *Da Siena al "desertum" di Acona*, a cura di V. Cattana e M. Tagliabue, Cesena, Badia di Santa Maria del Monte, 2016; *Bernardo Tolomei e le origini di Monte Oliveto*, a cura di G. Andenna e M. Tagliabue, Cesena, Badia di Santa Maria del Monte, 2020. Cfr. inoltre *Il monachesimo italiano nel secolo della grande crisi*.

50. P. Lugano, *Delle più antiche costituzioni monastiche di Montoliveto*, in «Rivista Storica Benedettina», 1 (1906), pp. 184-195, 364-407; Id., *Il primo corpo di costituzioni monastiche per l'ordine di Montoliveto (1445)*, in «Rivista Storica Benedettina», 6 (1911), pp. 107-134, 258-296; V. Cattana, *La primitiva redazione delle costituzioni olivetane*, in

di toccare con mano, con notevole continuità, la nascita e l'evoluzione di un'esperienza monastica riformata nel secolo della "grande crisi".

Alla base del *propositum vitæ* di Monte Oliveto c'è il ritorno all'osservanza letterale della *Regola* benedettina e all'ascesi rigorosa dei Padri del deserto. A partire da questi presupposti si precisa rapidamente, fin dalle origini, la struttura istituzionale, per la volontà dei tre padri fondatori e con l'approvazione del papato, che interviene ripetutamente nel modellare la comunità.[51]

La caratteristica più originale di Monte Oliveto è l'elezione annuale dell'abate, che decade allo scadere dell'anno ma che comunque può essere rieletto (uno dei tre fondatori, san Bernardo Tolomei, è rieletto per ventisette anni di seguito fino alla morte, nel 1348).[52] Questa prassi, che va contro la tradizione benedettina, compare fin dalla prima riunione capitolare riferita all'abbazia di Monte Oliveto (del 1319) e fa dell'abate un *officialis* incaricato di una funzione e non un *prelatus* titolare di un potere personale. Altre norme si precisano negli anni seguenti. Il 28 marzo 1324 il vescovo di Arezzo, Guido Tarlati, col consenso dei suoi canonici, estende ad un qualsiasi sacerdote della diocesi il diritto di confermare l'abate, inizialmente attribuita al solo vescovo aretino – in quanto ordinario diocesano – e concede di celebrare l'ufficio «secundum ritum et ordinem Romanæ Ecclesiæ».[53] L'adesione alla liturgia romana, divenuta ormai il punto di riferimento per tutti gli ordini "nuovi" (a cominciare dai Minori e dai Predicatori), permette di risolvere alla radice il problema dell'uniformità liturgica che aveva impegnato i riformatori monastici dal

«Benedictina», 18 (1971), pp. 72-116; Id., *Peculiarità storico-istituzionali di Monte Oliveto alla luce delle prime costituzioni*, in *Da Siena al "desertum" di Acona*, pp. 125-143; *Regardez le rocher d'où l'on vous a taillés. Documents primitifs de la Congrégation Bénédictine de Sainte Marie du Mont-Olivet*, Maylis, Abbaye de Maylis, 1996; R. Donghi, *Le prime costituzioni olivetane: tra novità e tradizione*, in *Il monachesimo italiano nel secolo della grande crisi*, pp. 79-86; *Costituzioni olivetane manoscritte (1392, 1445-1540, 1542)*, a cura di E. Mariani, Abbazia di Monte Oliveto Maggiore, L'Ulivo, 2003; C. Falchini, *Per una rinnovata fedeltà. Fonti olivetane. I più importanti documenti, le più antiche cronache e le più rilevanti testimonianze letterarie*, Magnano, Qiqajon, 2003.

51. Cfr. C. Caby, *Bernardo Tolomei (1272-1348) ou les paradoxes de la fondation de Monte Oliveto*, in «Revue Mabillon», 23 (2012), pp. 67-88.

52. Nel 1351 la durata della carica fu protratta da un anno a tre anni; vedi Falchini, *Per una rinnovata fedeltà*, pp. 51-57.

53. *Antonii Bargensis Chronicon Montis Oliveti*, a cura di P. Lugano, Firenze, Cocchi & Chiti, 1901, pp. 70-73 (Appendix II); Falchini, *Per una rinnovata fedeltà*, pp. 76-81.

IX secolo (con Benedetto d'Aniane), poi i Cistercensi, i Camaldolesi e i Vallombrosani. La comparsa della matricola (*Familiarum tabulæ*, 1335) e del necrologio (*Liber defunctorum*, 1337),[54] contribuiscono al consolidamento istituzionale di Monte Oliveto.

Questa prima fase di sviluppo è sancita da due lettere apostoliche di Clemente VI del 21 gennaio 1344 (*Vacantibus sub religionis* e *Sollicitudinis pastoralis officium*),[55] che creano una struttura congregazionale accorpando i dieci monasteri aderenti alla riforma olivetana, secondo l'immagine organicistica, di tradizione paolina, del *caput* e delle *membra* già usata dai pontefici per istituire l'Ordine di Camaldoli e altre congregazioni monastiche. A differenza dei Camaldolesi e dei Vallombrosani, l'Ordine olivetano comprende formalmente dei priorati dipendenti da un'unica abbazia, Monte Oliveto Maggiore. L'Ordine ha il diritto di stabilire una normativa propria («constitutiones faciendi»)[56] ed esercita il governo attraverso il capitolo generale, che si riunisce una volta all'anno, il 1° maggio. Il capitolo generale è in funzione dal 1342 e nel 1349 ratifica la prassi della rinuncia annuale dell'abate, precisando le modalità della nuova elezione.[57]

La prima compilazione normativa è del 1350/1360, in 60 capitoli.[58] Essa si apre con le norme del 1349 (riprese alla lettera) sulla carica annuale dell'abate e sul capitolo generale (capp. 1-23). Seguono le disposizioni riguardanti gli *officiales* del monastero (capp. 24-34), cellerario, sacrista e altri, già previsti dalla *Regola* benedettina. La seconda parte del testo è più disordinata e vede alternarsi argomenti diversi. Si parte da norme su cibo, bevande, vestito, proprietà privata (capp. 36-41);[59] si passa alla visita pastorale (cap. 39), al noviziato (capp. 41, 60), che prevede

54. Lugano, *Il primo corpo*, p. 109.

55. *Regardez le rocher*, pp. 83-95; Falchini, *Per una rinnovata fedeltà*, pp. 88-93.

56. Diritto già previsto nell'atto di fondazione del vescovo Tarlati del 26 marzo 1319. Negli atti capitolari del 4 maggio 1347 si parla di una normativa olivetana già in vigore: «Secundum constitutiones dicti Ordinis et monasterii»; vedi Lugano, *Il primo corpo*, p. 109.

57. Lugano, *Delle più antiche costituzioni*, pp. 365-369; Falchini, *Per una rinnovata fedeltà*, pp. 47-51.

58. Cattana, *La primitiva redazione*; *Regardez le rocher*, pp. 125-203; Falchini, *Per una rinnovata fedeltà*, pp. 111-171.

59. Circa l'accoglienza degli ospiti cfr. F. Salvestrini, *Accoglienza e ospitalità monastiche nel Medioevo occidentale. Le fonti "normative"*, in *Ospitalità gratuita a Bologna e nel territorio bolognese nel Medioevo. Riflessioni e censimento delle istituzioni di ospitalità caritativa*, a cura di P. Foschi e R. Zagnoni, Istituto per la Storia della Chiesa di Bologna, di prossima pubblicazione.

l'anno di prova fissato dal diritto canonico e l'età minima di quattordici anni, poi il divieto di assumere la direzione spirituale delle monache e di accogliere professi di altri ordini (capp. 42-43). Questi ultimi due capitoli, come anche quelli sulla necessità di vivere separati dai secolari e di osservare rigidamente il silenzio (capp. 55-56) indicano una distanza programmatica dal mondo esterno. Anche il rifiuto dell'impegno pastorale, con la rinuncia ai proventi connessi, conferma il carattere di "fuga nel deserto" degli Olivetani delle origini.[60] Gli ultimi capitoli riprendono temi comuni della legislazione monastica medievale, come le pene contro i monaci litigiosi, fuggitivi, violenti e ribelli (capp. 44-48, 58), il modo di affrontare trasferimenti e viaggi (capp. 49-51), il suffragio dei morti (cap. 53), il maestro dei novizi (cap. 54), l'obbligo di leggere e osservare le costituzioni (cap. 59). Sparse nel testo compaiono attestazioni di vari tipi di scrittura amministrativa e memoriale: libri contabili, necrologi, resoconti delle visite pastorali.

Negli anni successivi i capitoli generali emanano altre costituzioni, che alla metà del Quattrocento il cronista Antonio da Barga riporta all'interno dei brevi profili biografici dedicati agli abati olivetani.[61] Tra le più significative ci sono la tassazione imposta per coprire le spese del capitolo generale e delle visite e l'obbligo di comunicarsi almeno una volta al mese (1354/1357); il divieto di cuocere carne per i secolari e l'obbligo del silenzio, la completa esclusione delle donne dai monasteri e le severe punizioni per i monaci mormoratori, violenti e apostati (1357/1369). Tra il 1369 e il 1372 la Sede Apostolica ratifica alcune norme sull'elezione dell'abate, che non può ripresentarsi nel triennio immediatamente successivo, e sulla partecipazione della comunità al capitolo generale, che viene ridotta a sei *voces* per Monte Oliveto Maggiore, a due per gli altri priorati.

Si arriva così alla compilazione del 1392, che riprende sostanzialmente quella del 1350/1360.[62] Il numero dei capitoli si riduce da 60 a 39, non perché si perdano parti del testo, ma perché le norme vengono diversamente ordinate, accorpate e razionalizzate: norme sullo stesso tema, prima disperse in capitoli diversi, sono ora riunite. Nel prologo si esprime la neces-

60. Il lungo cap. 55 è un centone di passi biblici, l'unico di queste dimensioni, che giustifica la necessità della separazione dei monaci dai secolari.

61. *Chronicon Montis Oliveti*, pp. 35-42. Cfr. Lugano, *Il primo corpo*, pp. 111-112.

62. Ed. in *Costituzioni olivetane*, pp. 71-102.

sità di attenuare il rigore di molti ordinamenti che pesano sulle coscienze dei monaci, per cui le «antiquæ constitutiones» devono essere riformate, e si avverte che le norme non obbligano «ad culpam», ma «ad penam», secondo un principio giuridico di origine domenicana che alla metà del Duecento era stato ripreso anche dai Camaldolesi.[63]

Le novità emergono timidamente tra i motivi di continuità. Si noti l'inversione, nello svolgimento del capitolo generale, tra il secondo e il terzo giorno (quest'ultimo è dedicato ai visitatori, di cui si precisano le prerogative e la durata annuale dell'incarico), e la promozione dei "consiglieri" dell'abate, presenti già nelle costituzioni del 1350/1360, a "collaboratori" (*socii*, cap. 16). Questa norma, insieme al fatto che le case dell'Ordine sono chiamate *monasteria* e non più *loca*, anche se i loro superiori restano "priori" di fronte all'abate, non abati di pari grado, indica una certa apertura in senso collegiale rispetto al governo rigidamente monocratico delle origini.

Alcune *reformationes* sono aggiunte al testo nel 1408, come una secondo cui l'abate dimissionario non può essere rieletto se non dopo due trienni, non più dopo un solo triennio (cap. 4).

Tra il 1392 e il 1408 sono emanate altre costituzioni («reformationes novæ nostri ordinis»), in 34 capitoli.[64] Vi compare, per la prima volta tra gli Olivetani, il problema del controllo del patrimonio, che aveva impegnato Camaldolesi e Vallombrosani fin dal Duecento. Si vieta, infatti, di contrarre debiti o di vendere beni mobili senza il consenso del capitolo monastico (capp. 8, 10), di vendere beni immobili, cioè terre, senza il permesso del capitolo generale (cap. 23). È ribadita la separazione dal mondo esterno, a cui si aggiunge il divieto esplicito di assumere la *cura animarum* di chiese parrocchiali (cap. 25). Alcune norme sono dedicate alla liturgia, con la possibilità di integrare l'ufficio con la recitazione di un salterio, nel triduo pasquale (cap. 3); questo perché a molti fratelli – si legge – sembrava di non osservare bene la *Regola*, in quanto il *cursus* liturgico benedettino prevede dodici *lectiones* contro le nove dell'ufficio romano, seguito a Monte Oliveto. Si cura, infine, la memoria funebre dei pontefici amici dell'Ordine, cioè Gregorio XI, morto nel 1378, e Clemente VI, morto nel 1352 (cap. 34).

63. Analisi del prologo in *Regardez le rocher*, p. 280, nota 1; di tutto il testo e tavola sinottica di confronto con le costituzioni precedenti in *Costituzioni olivetane*, pp. 19-41.

64. *Costituzioni olivetane*, pp. 103-117.

5. *Conclusioni*

La legislazione degli ordini monastici riformati ci interessa come riflesso delle strutture istituzionali e come luogo di sedimentazione della coscienza identitaria. Ci interessa in particolare, in questa sede, capire in che modo Camaldoli, Vallombrosa e Monte Oliveto abbiano affrontato un contesto storico, quello trecentesco, che, anche se non volessimo continuare ad usare il termine abusato di "crisi", appare comunque contrassegnato da oggettive difficoltà e da scenari in rapida evoluzione.

Nella legislazione di Camaldoli e Vallombrosa la denuncia di una decadenza in atto nell'Ordine compare fin dalla metà del Duecento e raggiunge toni allarmanti, direi più realistici che retorici, dai primi decenni del Trecento. Le difficoltà riguardano la perdita di monasteri, per esaurimento della comunità, per distacco volontario, per occupazione violenta da parte dei signori locali; le ribellioni interne; l'ingerenza dei pontefici nella scelta dei superiori, che priva le comunità del più importante segno della loro *libertas*; la commenda, le spese crescenti e l'indebitamento fuori controllo.

Le strutture congregazionali garantiscono un equilibrio delle forze all'interno e una protezione dalle aggressioni provenienti dall'esterno. La presenza di una congregazione permette inoltre di compensare i vuoti, spostando monaci da una sede all'altra, e offre reciproco sostegno tra i membri dell'Ordine. La tassazione è un peso per i monasteri già indebitati, soprattutto per i più piccoli, ma permette anche di avere denaro liquido da impiegare per sanare le situazioni più gravi. Far parte di un Ordine, insomma, è un elemento di stabilità e di continuità che manca ai monasteri autocefali, i quali, seppur di antica tradizione, rimangono soli e sono maggiormente vulnerabili.

Camaldolesi e Vallombrosani seguono un percorso parallelo, seppure con qualche differenza, anche nell'uso di scritture con valore istituzionale.[65] Le costituzioni capitolari, la liturgia comune e uniforme, la memoria funebre comune, le scritture contabili (registri delle spese, inventari dei beni e dei debiti, cedole con la ripartizione delle collette), le lettere dei priori generali, sono strumenti di comunicazione, di controllo e di governo dell'Ordine, attraverso cui i priori/abati generali e i capitoli

65. Cfr. F. Salvestrini, *«Recipiantur in choro […] qualiter benigne et caritative tractantur». Per una storia delle relazioni fra Camaldolesi e Vallombrosani (XI-XV secolo)*, in *Camaldoli e l'Ordine Camaldolese dalle origini alla fine del XV secolo*, a cura di C. Caby e P. Licciardello, Cesena, Badia di Santa Maria del Monte, 2014, pp. 53-96.

hanno un quadro aggiornato della situazione, monitorano le situazioni di crisi e riescono a gestirle ordinatamente, risanando le situazioni di debito incontrollato.

I due ordini continuano a riproporre il loro carisma delle origini in un contesto storico e culturale mutato, ma sono anche sensibili ai cambiamenti e, in parte, li assecondano. Per questo già dal Duecento i Camaldolesi mostrano un notevole interesse alla predicazione nelle loro chiese.[66] Entrambi si aprono allo studio, sia per una nuova sensibilità verso la cultura, sia per la necessità pratica di governare i loro monasteri nel rispetto delle norme del diritto canonico. Un'apertura perfezionata dalla fondazione delle scuole interne.

A questi elementi, che la storiografia ha già messo in rilievo, se ne possono aggiungere altri, che finora non mi sembra siano stati presi adeguatamente in considerazione.

Il primo è, nella seconda metà del secolo, l'insistenza sulla dignità e il decoro dell'Ordine, che si mostra nel comportamento e nell'abbigliamento, negli oggetti sacri (ad esempio, a Camaldoli nel 1328 si ordina di usare calici d'argento in sostituzione di quelli realizzati con materiali vili),[67] nelle cerimonie liturgiche, che sono anche occasioni di giudizio da parte dei fedeli.[68] Non è solo una legittima necessità di ordine interno: si tratta anche, forse soprattutto, del bisogno di mantenere un buon giudizio all'esterno. Un richiamo alla dignità che raggiunge l'ostentazione del privilegio. Si veda la concessione dell'uso delle insegne pontificali, mitra, anello e sandali, al priore generale di Camaldoli (1370) e all'abate maggiore di Vallombrosa (1372).[69] Una promozione ecclesiale che stride con la povertà delle origini: è il paradigma di una *Ecclesia triumphans* che si rende visibile nel mondo con i segni esteriori del sacro.

66. Licciardello, *"Ordo Camaldulensis"*, pp. 97, 179-180, 402-407.

67. *Liber quintus*, cap. IX; ed. in *Ann. Cam*., vol. VI, App., coll. 274-275. Si noti la motivazione: «Quod in prædictis glorificetur Deus et ordo Camaldulensis nullatenus infametur».

68. Per Camaldoli cfr. gli atti di Faenza (1338), cap. X: la pena per i monaci che non sanno cantare è finalizzata «ad decorum et reverentiam […] Ordinis nostri honore publico et bono communi»; ripetuto negli atti di Sansepolcro (1343); ed. in *Ann. Cam*., vol. VI, App., coll. 305-306, 310.

69. Per Camaldoli vedi *Ann. Cam*., vol. VI, p. 106 (1370 ago. 12); ivi, p. 129 (stessa concessione, nel 1378, di Urbano VI all'abate camaldolese di San Giusto a Volterra); per Vallombrosa cfr. Salvestrini, *"Disciplina caritatis"*, pp. 219-220; Id., *La diffusione del monachesimo vallombrosano nell'Italia settentrionale*, pp. 23-24.

Il secondo elemento è, per tutto il secolo, il continuo richiamo della legislazione camaldolese e vallombrosana alla tradizione, con la ripetizione delle stesse norme da una compilazione all'altra. Oltre ad essere il segno, certamente, che quelle norme non sempre venivano rispettate, che i richiami erano inefficaci – cosa di cui anche i legislatori trecenteschi erano consapevoli –,[70] la tenace ripetizione di quelle norme indica l'altissimo valore che si dava loro. Erano infatti norme fondamentali della vita monastica, che in parte risalivano alla *Regola* di san Benedetto: l'obbedienza ai superiori, la rinuncia alla proprietà privata, l'osservanza di una vita regolare, nell'abito, nel cibo, nei comportamenti, il divieto del gioco d'azzardo, il rispetto del silenzio. Norme di vita che ci possono apparire meno importanti rispetto alle scelte politiche, alla gestione patrimoniale, alla fissazione di strutture istituzionali, ma che costituivano il quotidiano di una corretta vita monastica, per i monaci che la praticavano all'interno e per quanti la giudicavano dall'esterno. Se era stata l'osservanza, alla fine, che aveva fatto di questi ordini dei modelli di vita, permettendo loro di espandersi, di attirare giovani di provenienza sociale diversa, di conquistarsi il rispetto di vescovi e signori, quella stessa osservanza, nel richiamo alla tradizione, andava ribadita, conservata e difesa, per la sopravvivenza stessa del carisma monastico, in un'epoca che conosceva una straordinaria pluralità di forme di vita religiosa concorrenziali a quella monastica.

Ancora più forte è il richiamo alla tradizione a Monte Oliveto, in singolare contrasto con le innovazioni dei Camaldolesi e dei Vallombrosani: la predicazione, lo studio, l'apertura alla cultura per certi aspetti sembrano meno evidenti a Monte Oliveto,[71] che tuttavia, nonostante il suo carattere sostanzialmente tradizionalista, non conosce crisi. Anzi, il Trecento rappresenta un'epoca di espansione per l'Ordine, senza segnali di difficoltà almeno fino ai primi anni del Quattrocento (quando si parla, per la prima volta, di difendere il patrimonio). Monte Oliveto si pone decisamente, per

70. Per Camaldoli cfr. gli atti della Berardenga (1332), sulla serietà degli abiti: «[…] plurima iamdudum generalium capitulorum præcedentium statuta emanaverint, quæ tamen propter aliquorum præsumptionem effrontem et pœnæ facilitatem, nullus quasi vel modicus fructus noscitur provenisse […]»; di Sansepolcro (1342), sulla dignità nel canto: «[…] ne erga eosdem subditorum dilectio torpeat monachorum defectum scienter tolerantium secundum nullus vel modicus ex constitutionis frustra membranas occupantis […]»; ed. in *Ann. Cam*., vol. VI, App., coll. 288, 310.

71. Per quanto la storiografia abbia evidenziato il ruolo avuto dagli Olivetani all'interno della cultura umanistica, a tutti i livelli, dalla letteratura al mondo delle arti figurative.

non dire radicalmente, nel segno del passato, la sua idea di riforma è quella, tipicamente medievale, del ritorno alla perfetta osservanza di una norma considerata già perfetta fin dalle origini, il cui valore non è mai messo in discussione. La rigida separazione dal mondo, l'insistenza sui valori ascetici del silenzio, dell'isolamento, con la rinuncia a qualsiasi apertura pastorale, rafforzano il carattere di separazione dal mondo degli Olivetani. Evidentemente l'impianto fortemente ascetico e il richiamo ai Padri del deserto continuavano a riscuotere grande successo, contro quelle aperture alla modernità che sono valutate positivamente dalla storiografia come fattori di rinnovamento. Sono infatti le discontinuità, l'evoluzione, in relazione al contesto storico, che attraggono il nostro interesse, che ci permettono di scrivere la storia. Eppure la storia monastica ci rivela anche uno straordinario bisogno di continuità e ci dice che nel Trecento i valori contemplativi della tradizione monastica continuavano ad intercettare le esigenze di una società in drammatica contraddizione tra ascesi e mondanità.

Francesco Borghero

La gestione amministrativa ed economica degli ordini monastici di Camaldoli, Vallombrosa e Monte Oliveto nel secolo della grande crisi*

1. *Introduzione*

Stando a una diffusa vulgata, il "secolo della grande crisi" – così come è stato definito il Trecento in un noto convegno di storia monastica –[1] avrebbe rappresentato, se non «la période la plus sombre de l'histoire bénédictine»,[2] quanto meno «l'epoca di maggior depressione della vita monastica» in ambito europeo.[3] La concorrenza degli ordini mendican-

* La presente ricerca si colloca nell'ambito di una borsa di studio post-doc finanziata dalla Giunta Storica Nazionale e svolta presso la Scuola Storica di Studi Medievali dell'Istituto Storico Italiano per il Medio Evo. Abbreviazioni: AMOM = Asciano, Archivio di Monte Oliveto Maggiore, *Atti e contratti = Registro di atti e contratti fatti vivente il beato Bernardo Tolomei*; ASC = Poppi, Archivio Storico di Camaldoli; ASFi = Firenze, Archivio di Stato, *Cam. App. = Camaldoli Appendice*, *CS = Corporazioni Religiose Soppresse dal Governo Francese*, *NA = Notarile Antecosimiano*; ASMN = Roma, Archivio di Santa Maria Nova; ASPg = Perugia, Archivio di Stato, *CS = Corporazioni Religiose Soppresse*; ASSi = Siena, Archivio di Stato, *Conventi = Conventi*, *Abbazia di Monte Oliveto*; BML = Firenze, Biblioteca Medicea Laurenziana, *CS = Conventi Soppressi*; BNCF = Firenze, Biblioteca Nazionale Centrale, *CS = Conventi Soppressi*; *Acta capitulorum = Acta capitulorum generalium Congregationis Vallis Umbrosæ*, vol. I, *Institutiones abbatum (1095-1310)*, a cura di N. Vasaturo, Roma, Edizioni di Storia e Letteratura, 1985; *Ann. Cam.* = G.B. Mittarelli e A. Costadoni, *Annales Camaldulenses ordinis sancti Benedicti*, 9 voll., Venezia, Pasquali, 1755-1773; *Libri tres* = Martino III priore di Camaldoli, *Libri tres de moribus*, a cura di P. Licciardello, Firenze, Edizioni del Galluzzo, 2013.

1. *Il monachesimo italiano nel secolo della grande crisi*, a cura di G. Picasso e M. Tagliabue, Cesena, Badia di Santa Maria del Monte, 2004.

2. Ph. Schmitz, *Histoire de l'ordre de Saint-Benoît*, 7 voll., Maredsous, Les éditions de Maredsous, 1942-1956, vol. III, p. 63.

3. G. Penco, *Storia del monachesimo in Italia dalle origini alla fine del Medio Evo*, Roma, Edizioni Paoline, 1961, p. 322. Cfr. anche ivi, pp. 253-276.

ti, un latente decadimento disciplinare, le ricorrenti epidemie di peste, le altrettanto frequenti carestie, l'instabilità politica e l'esosa fiscalità – sia laica, sia pontificia – costituiscono gli elementi caratterizzanti di un consolidato *leitmotiv* storiografico.[4] In un saggio confluito nel volume in esergo, Gregorio Penco ha osservato come:

> pure le fonti monastiche risentono di questo stato di cose e in esse […] si incontrano […] solo documenti di carattere domestico che, *pur nella loro abbondanza*, lasciano piuttosto in ombra gli aspetti più importanti della vita claustrale.[5]

A nostro avviso, tale valutazione merita una netta riconsiderazione. La storiografia più recente ha mostrato come la relativa ricchezza documentaria del Trecento e del primo Quattrocento testimoni non tanto e non necessariamente un declino, quanto l'emergere di strutture più articolate di amministrazione patrimoniale e finanziaria, accompagnate da un'intensa attività di riordino giuridico-normativo sviluppatasi nel quadro del crescente rilievo assunto dal diritto canonico nella vita ecclesiastica.[6] Già dalla fine del Duecento il principio del *rationabiliter vivere* si affermò come criterio ordinatore delle condotte religiose, ispirando prassi gestionali e scritturali sempre più sofisticate. Nel rispondere a esigenze materiali e a un rinnovato impulso ascetico, tali pratiche contribuirono a delineare nuove forme di esercizio dell'autorità, destinate a trovare piena espressione nei successivi movimenti di Osservanza.[7]

La riflessione storiografica si è in genere concentrata sulla gestione amministrativa ed economica di singoli istituti regolari. Tuttavia, una corretta lettura delle prassi monastiche richiede di considerare il rapporto strutturale tra scala locale e appartenenza ad organismi congregazionali.[8]

4. B. Roest, *A Crisis of Late Medieval Monasticism?*, in *The Cambridge History of Medieval Monasticism in the Latin West*, 2 voll., a cura di A.I. Beach e I. Cochelin, Cambridge, Cambridge University Press, 2020, vol. II, pp. 1171-1190.

5. G. Penco, *Crisi e segni di rinascita monastica nel Trecento*, in *Il monachesimo italiano nel secolo della grande crisi*, pp. 1-21: 2. Il corsivo è nostro.

6. R. Eckert, *Sources et littérature du droit canonique médiéval*, in *Lire le droit du Moyen Âge*, a cura di E. Conte e L. Genton, Palermo, Palumbo Editore, 2025, pp. 153-193.

7. C. Lenoble, *Avant l'ascèse intramondaine. Comptabilités ecclésiastiques, gouvernement et rationalité économique (XIII^{e}-XV^{e} siècles)*, in «Archives de Sciences Sociales des Religions», 195 (2021), pp. 51-81.

8. Cfr. ad esempio F. Salvestrini, *Accoglienza e ospitalità monastiche nel Medioevo occidentale. Le fonti "normative"*, in *Ospitalità gratuita a Bologna e nel territorio bolo-*

In tale prospettiva, il presente contributo si propone di superare l'approccio monografico, offrendo una comparazione fra tre ordini di matrice toscana: i Camaldolesi e i Vallombrosani, sorti nell'ambito della riforma ecclesiastica dell'XI-XII secolo,[9] e gli Olivetani, fondati nel Trecento. Sebbene diversi per origine ed evoluzione, essi condividono un medesimo spazio geografico – la penisola italica – e presentano modelli istituzionali comparabili. L'analisi, condotta su un ampio *corpus* documentario, mira a far emergere convergenze e divergenze nelle strategie adottate in ambito amministrativo ed economico nel corso del XIV secolo.[10]

gnese nel Medioevo. Riflessioni e censimento delle istituzioni di ospitalità caritativa, a cura di P. Foschi e R. Zagnoni, Istituto per la Storia della Chiesa di Bologna, di prossima pubblicazione; Id., *The Vallumbrosan Order and Hospitality in Central and Northern Italy between the Eleventh and Fourteenth Centuries*, in *Sant'Andrea in Context. Care, Hospitality and Hospitals at Monasteries and Canons Regular Houses in Medieval Europe*, International Conference (Vercelli-Novara, 8-9 November 2024), a cura di A. Borgna, I. Cochelin e E. Destefanis, Turnhout, Brepols, di prossima pubblicazione.

9. Per un primo confronto fra le due obbedienze, cfr. F. Salvestrini, *«Recipiantur in choro […] qualiter benigne et caritative tractantur». Per una storia delle relazioni fra Camaldolesi e Vallombrosani (XI-XV secolo)*, in *Camaldoli e l'Ordine camaldolese dalle origini alla fine del XV secolo*, a cura di C. Caby e P. Licciardello, Cesena, Badia di Santa Maria del Monte, 2014, pp. 53-96.

10. Sui Camaldolesi cfr. C. Caby, *De l'érémitisme rural au monachisme urbain. Les Camaldules en Italie à la fin du Moyen Âge*, Roma, École française de Rome, 1999; *Camaldoli e l'Ordine camaldolese*; P. Licciardello, *"Ordo Camaldulensis". L'Ordine camaldolese nel medioevo tra realtà e rappresentazione*, Spoleto, Fondazione Centro Italiano di Studi sull'Alto Medioevo, 2022. Sui Vallombrosani cfr. F. Salvestrini, *"Disciplina caritatis". Il monachesimo vallombrosano tra medioevo e prima età moderna*, Roma, Viella, 2008; Id., *Il carisma della magnificenza. L'abate vallombrosano Biagio Milanesi e la tradizione benedettina nell'Italia del Rinascimento*, Roma, Viella, 2017; *La memoria del chiostro. Studi di storia e cultura monastica in ricordo di Padre Pierdamiano Spotorno O.S.B. archivista, bibliotecario e storico di Vallombrosa (1936-2015)*, a cura di Id., Firenze, Olschki, 2019. Per le dinamiche insediative dei due ordini cfr. F. Salvestrini, *Comunità monastiche in un contesto di confine. Camaldolesi e Vallombrosani fra Toscana e Romagna (secoli XI-XIII)*, in *Le dinamiche del confine fra Romagna, Toscana e Umbria. Società locali, circolazione di uomini e merci, scambi culturali (secoli XIII-XVI)*, a cura di P. Foschi, Bologna, Pàtron, 2022, pp. 61-85; Id., *Insediamenti benedettini nell'Appennino ligure ed emiliano durante i secoli centrali del medioevo*, in *Insediamenti, economia e società in aree di montagna. Appennino settentrionale – Alpi occidentali (secoli XII-XVI)*, a cura di F. Panero e G. Pinto, Cherasco, Centro Internazionale di Studi sugli Insediamenti Medievali, 2023, pp. 71-86. Sugli Olivetani cfr. V. Cattana, *Momenti di storia e spiritualità olivetana (secoli XIV-XX)*, a cura di M. Tagliabue, Cesena, Badia di Santa Maria del Monte, 2007; *Studi Olivetani in onore di don Giorgio Picasso nel VII Centenario degli inizi di Monte Oliveto*, fascicolo monografico di «Benedictina», 60/1 (2013); *Da Siena al "desertum" di Acona*, a cura di V. Cattana e M. Tagliabue, Cesena,

L'indagine qui proposta privilegia il patrimonio documentario, con particolare attenzione alle fonti edite e inedite prodotte dagli organi centrali degli ordini, originariamente conservate presso gli archivi delle rispettive case madri. Per ragioni di coerenza comparativa, è considerata in misura minore la produzione scrittoria delle singole case congregate.[11] Sebbene negli ultimi decenni siano cresciuti gli studi sul governo attraverso la scrittura e sulle contabilità ecclesiastiche, le forme documentarie della gestione centralizzata – le cosiddette "scritture grigie" – restano ancora poco indagate.[12] In questa prospettiva, recenti ricerche dedicate ai Cluniacensi e ai Vittorini offrono utili spunti di riflessione, mostrando come i poteri centrali abbiano sviluppato strumenti operativi in risposta alle trasformazioni istituzionali ed economiche del Trecento.[13]

2. *L'amministrazione e le scritture dei poteri centrali*

Le caratteristiche istituzionali dei movimenti monastici riformati sorti nel basso Medioevo affondano le radici in un processo di istituzionalizzazione portato avanti tra XI e XIII secolo[14] e nell'evoluzione giu-

Badia di Santa Maria del Monte, 2016; *Bernardo Tolomei e le origini di Monte Oliveto*, a cura di G. Andenna e M. Tagliabue, Cesena, Badia di Santa Maria del Monte, 2020.

11. Sul piano storiografico cfr. C. Cygler, *Caractères et contenus de la communication au sein des ordres religieux au moyen âge: les transferts internes d'information*, in *Die Ordnung der Kommunikation und die Kommunikation der Ordnungen*, vol. I, *Netzwerke: Klöster und Orden im Europa des 12. und 13. Jahrhunderts*, a cura di C. Andenna, K. Herbers e G. Melville, Stuttgart, Franz Steiner Verlag, 2012, pp. 77-90; S. Barret, *L'administration de la communication des ordres religieux autour des XII^e^-XIII^e^ siècles: rapides considérations sur les archives et l'écrit administratif*, ivi, pp. 119-134; C. Caby, *Sources of Late Medieval Monasticism*, in *The Cambridge History*, pp. 941-957.

12. *Administrer par l'écrit au Moyen Âge (XII^e^-XV^e^ siècle)*, a cura di H. Dewez e L. Tryoen, Paris, Éditions de la Sorbonne, 2019; *Écritures grises. Les instruments de travail des administrations (XII^e^-XVII^e^ siècle)*, a cura di A. Fossier, J. Petitjean e C. Revest, Paris, École des Chartes-École française de Rome, 2019.

13. D. Riche, *L'Ordre de Cluny à la fin du Moyen Âge: «Le vieux pays clunisien», XII^e^-XV^e^ siècles*, Saint-Étienne, Publications de l'Université de Saint-Étienne, 2000, pp. 471-488, 506-531; J. Colaye-Rabiant, *La reconstruction économique des prieurés victorins après les crises de la fin du Moyen Âge (mi XV^e^-mi XVI^e^ siècles)*, in «Revue Mabillon», 33 (2022), pp. 155-187.

14. A. Lucioni, *Percorsi di istituzionalizzazione negli "ordines" monastici benedettini tra XI e XIII secolo*, in *Pensiero e sperimentazioni istituzionali nella "Societas Christiana" (1046-1250)*, a cura di G. Andenna, Milano, Vita e Pensiero, 2007, pp. 429-461.

ridica della Chiesa, maturata attraverso decretali papali e canoni conciliari fra XIII e XIV secolo. Dal Concilio Lateranense IV (1215) a quello di Vienne (1311-1313), dalle *Clementinæ* di Giovanni XXII (1317) alla bolla *Benedictina* di Benedetto XII (1336), si consolidò un apparato normativo volto a regolare il riassetto del monachesimo benedettino. Tale *corpus* si articolava in regole, consuetudini e costituzioni, secondo un grado crescente di formalizzazione giuridica. In parallelo, le esperienze di Cluny e Cîteaux contribuirono alla definizione di uno *ius commune ecclesiasticum* integrato dallo *ius proprium monasticum* dei singoli ordini. Questo impianto giuridico, insieme flessibile e coerente, fornì un quadro di riferimento condiviso nel quale presero forma le nuove *familiæ* cenobitiche del tardo Medioevo.[15]

In tale quadro normativo si inserì anche la congregazione olivetana, istituita da papa Clemente VI nel 1344 a conferma della comunità sorta attorno al cenobio di Monte Oliveto presso Siena, fondato nel 1319 da Bernardo Tolomei e seguaci con l'approvazione del vescovo di Arezzo. Terzo grande movimento monastico toscano, dopo Vallombrosa e Camaldoli, la comunità fu inquadrata nell'*ordo sancti Benedicti*, pur delineando da subito un modello innovativo di *familia* cenobitica.[16] Assimilando rapidamente le strutture istituzionali promosse dalla curia romana e avignonese, gli Olivetani consolidarono un assetto amministrativo già abbozzato nelle lettere del fondatore, anteriori alla conferma pontificia e indicative di una precoce adesione ai modelli dello *ius commune ecclesiasticum*. Queste scritture rivelano una visione organizzativa compiuta, volta a definire ruoli, vincoli e competenze interne, in continuità con i successivi sviluppi normativi.[17]

A partire dal secondo decennio del Trecento, compilazioni normative di ampio respiro sancirono il consolidamento giuridico-istituzionale degli

15. P. Nardi, *L'abbazia di Monte Oliveto di fronte al diritto dei religiosi*, in *Bernardo Tolomei*, pp. 71-88.

16. C. Caby, *Bernardo Tolomei (1272-1348) ou les paradoxes de la fondation de Monte Oliveto*, in «Revue Mabillon», 23 (2012), pp. 67-88; M. Tagliabue, *Origini e primordi dell'Ordine di Monte Oliveto rivisitati alla luce di due inediti privilegi del cardinal Giovanni Caetani Orsini legato pontificio nella Tuscia (1326-1334)*, in «Benedictina», 60/1 (2013), pp. 11-42.

17. *Per una rinnovata fedeltà. Fonti olivetane. I più importanti documenti, le più antiche cronache e le più rilevanti testimonianze letterarie*, a cura di C. Falchini, Magnano, Qiqajon, 2003, pp. 321-322, 335-336, 341-342, 356-357, 359-363, nn. 5, 20, 26, 41, 44, 45, 47.

ordini di Vallombrosa (1323)[18] e di Camaldoli (1328).[19] Anche la congregazione di Monte Oliveto si dotò presto di un proprio ordinamento, confluito nelle costituzioni redatte nel decennio successivo alla Peste Nera (1350-1360).[20] Tali apparati normativi furono concepiti in risposta a crisi istituzionali o demografiche, e si articolarono attorno al capitolo generale, la cui convocazione periodica favoriva – almeno in linea di principio – una rilettura continua delle disposizioni. Anche la produzione statutaria rifletteva un processo di graduale istituzionalizzazione, maturato in risposta a tensioni interne e ad esigenze di consolidamento organizzativo. Questa tendenza si approfondì durante i decenni successivi, con interventi volti a rafforzare il controllo collegiale e a contenere l'eccessiva autonomia dei superiori maggiori.[21] In tale contesto le strutture di governo e controllo non rispondevano soltanto a esigenze di "razionalizzazione" istituzionale, ma erano intese, almeno in linea ideale, come garanzia della coerenza tra l'ordinamento giuridico e i principî spirituali fondativi della vita regolare.

18. Edite in C. Piras, *I benedettini di Vallombrosa in Sardegna (secoli XII-XVI)*, in «Archivio Storico Sardo», 47 (2012), pp. 9-543: 319-366. Cfr. N. D'Acunto, *I vallombrosani*, in *"Regulæ – Consuetudines – Statuta". Studi sulle fonti normative degli ordini religiosi nei secoli centrali del medioevo*, a cura di C. Andenna e G. Melville, Münster, LIT Verlag, 2005, pp. 157-168; R. Ciliberti, *Évolution normative, essor institutionnel et construction de l'identité dans l'ordre bénédictin de Vallombreuse de ses débuts jusqu'au «code» de 1323*, in «Bulletin du CERCOR», 37 (2013), pp. 87-102. Cfr. anche F. Salvestrini, *La strutturazione dell'Ordine dalle origini al "Capitulum generale" del 1216*, in Id., *"Disciplina caritatis"*, pp. 181-244.

19. Edite in *Ann. Cam.*, vol. VI, App., coll. 272-287. Cfr. C. Caby, *Règle, coutumes et statuts dans l'ordre camaldule (XI^e^-XIV^e^ siècle)*, in *"Regulæ – Consuetudines – Statuta"*, pp. 195-221; P. Licciardello, *Legislazione camaldolese medievale (XI-XV secolo). Un repertorio*, in «Benedictina», 54/1 (2007), pp. 23-60.

20. Edite in *Constitutions de la Congrégation du Mont-Olivet de 1350/1360*, a cura di M.-P. Dickson, in *Regardez le rocher d'où l'on vous a taillés. Documents primitifs de la Congrégation Bénédictine de Sainte Marie du Mont-Olivet*, Maylis, Abbaye Notre Dame de Maylis, 1996, pp. 125-203. Cfr. V. Cattana, *La primitiva redazione delle costituzioni olivetane*, in «Benedictina», 18 (1971), pp. 72-116, rist. in *Alla riscoperta di un carisma. Saggi di spiritualità e storia olivetana*, a cura di R. Donghi e G. Picasso, Monte Oliveto Maggiore, L'Ulivo, 1995, pp. 449-493; Id., *Peculiarità storico-istituzionali di Monte Oliveto alla luce delle prime costituzioni*, in *Da Siena al "desertum"*, pp. 125-143; G. Picasso, *Orientamenti di vita monastica nei testi della primitiva tradizione olivetana*, in Id., *Tra umanesimo e "devotio". Studi di storia monastica raccolti per il 50° di professione dell'Autore*, a cura di G. Andenna, G. Motta e M. Tagliabue, Milano, Vita e Pensiero, 1999, pp. 141-154.

21. P. Licciardello, *Scrittura normativa e ordini monastici nel Trecento (Camaldolesi, Vallombrosani, Olivetani)*, nel presente volume.

2.1. *Il governo* in præsentia*: il capitolo generale e le visite di correzione*

I meccanismi di governo centralizzato degli ordini monastici si articolavano nella dialettica istituzionale tra presenza e assenza.[22] Le case madri di Camaldoli, Vallombrosa e Monte Oliveto ospitavano la curia generalizia, centro direttivo e amministrativo delle rispettive congregazioni. A capo dell'Ordine vi era il priore generale per i Camaldolesi e l'abate maggiore per Vallombrosani e Olivetani, con giurisdizione anche sulla propria casa madre. L'autorità centrale si avvaleva di due strumenti fondamentali: il capitolo generale – convocato annualmente dagli Olivetani, triennalmente dagli altri – e un consiglio ristretto con funzioni consultive (*definitorii*, *socii* o *visitatores*). In tutti i casi, il legame tra centro e periferia si fondava su una struttura giuridica formalizzata, concepita per garantire la coesione istituzionale. La proiezione interregionale degli ordini, già avviata nei secoli centrali del Medioevo per Camaldolesi e Vallombrosani, si consolidò nel Trecento grazie a forme di coordinamento periferico e ad una più articolata rete insediativa.[23]

Il governo *in præsentia* si esercitava principalmente attraverso i capitoli generali, che nel Trecento si celebrarono con tendenziale regolarità in tutte e tre le congregazioni. Le eventuali variazioni o sospensioni erano deliberate collegialmente, in risposta a pestilenze, carestie o instabilità politiche. La continuità di tali assemblee, anche nei momenti più critici, testimonia la complessiva tenuta istituzionale degli ordini.[24] Nel corso del secolo, i registri degli atti capitolari assunsero progressivamente una configurazione autonoma, indice di crescente specializzazione scrittoria. La normativa prodotta si articolava in deliberazioni generali e disposizioni particolari,

22. *Presenza-Assenza. Meccanismi dell'istituzionalità nella "societas christiana" (secoli IX-XIII)*, a cura di G. Cariboni, N. D'Acunto e E. Filippini, Milano, Vita e Pensiero, 2021.

23. Per i Camaldolesi cfr. *Libri tres*, pp. 180-187, II, cap. I (1253); *Ann. Cam.*, vol. VI, App., col. 251, cap. XXVII (1279). Per i Vallombrosani cfr. *Acta capitulorum*, pp. 82[77-80], 93[522-527] (1258), 119[110-125] (1300), 128[9-28] (1310). Per gli Olivetani cfr. *Constitutions de la Congrégation*, pp. 140-141, 188-189, capp. I, XLVIII (1350-1360); *Costituzioni olivetane manoscritte (1392, 1445-1540, 1542)*, a cura di E. Mariani, Abbazia di Monte Oliveto Maggiore, L'Ulivo, 2003, p. 83, cap. XVI (1392).

24. Per i Camaldolesi cfr. ASFi, *Cam. App.*, 26, cc. 123v-125v; 31, c. 57r-v; 34, cc. 64v-65r, 67r; 35, cc. 12r-v, 68v-69v. Per gli Olivetani cfr. M. Scarpini, *I monaci benedettini di Monte Oliveto*, San Salvatore Monferrato, L'Ulivo, 1952, p. 58, nota 3; *Cronaca di Antonio da Barga*, in *Per una rinnovata fedeltà*, pp. 181-233: 216.

variamente designate come *constitutiones*, *statuta* o *diffinitiones*. Questo processo è attestato anche dalla nomina di notai e scrivani incaricati della redazione e diffusione delle decisioni,[25] le cui copie avrebbero dovuto essere conservate e lette periodicamente nelle fondazioni congregate.[26]

Già nel Duecento la gestione delle case camaldolesi e vallombrosane al di fuori dell'area toscana fu affidata a figure delegate, come i vicari dei generali, che garantivano un coordinamento sovraregionale degli ordini e una mediazione tra centro e periferia. La "presenza in assenza" dei superiori maggiori era assicurata anche dall'azione di monaci e abati visitatori, incaricati di ispezionare periodicamente le case congregate e di verificarne le condizioni materiali e spirituali. Al termine della visita, essi redigevano una relazione scritta destinata al vertice congregazionale.[27] Per i Camaldolesi si conservano atti di visita a partire dalla seconda metà del Trecento;[28] mentre in ambito olivetano le funzioni dei priori visitatori – nominati in numero variabile dal capitolo generale – furono precisate tra la fine del Trecento e la metà del Quattrocento, in parallelo all'espansione territoriale dell'Ordine (par. 3.1).[29]

25. Per i Camaldolesi cfr. ASFi, *Cam. App.*, 29, cc. 4v, 35r; 31, cc. 41r-51v; 33, c. 78v; 35, c. 29v; *Ann. Cam*., vol. VI, App., coll. 263, 265, 287, 312, 329. Per i Vallombrosani cfr. ASFi, *CS*, 260 – 224; 227; 228, cc. 1r-26v; 232; 261, cc. 33r-59r; BML, *CS*, 507, cc. 64r-82v. Per gli Olivetani cfr. AMOM, *Atti e contratti*; ASSi, *Conventi*, 219, inss. 2, 4-6, 8, 9; P. Lugano, *Montoliveto Maggiore nel VI Centenario della fondazione MCCCXIX-MCMXIX*, Roma, Poliglotta Vaticana, 1919, pp. 23-30, docc. XIII, XIV, XVII, XXI, XXII, XXVI, XXXII, XXXIV, XXXVII, XXXVIII; M. Tagliabue, *Nuove indagini e prospettive di ricerca intorno alla data dell'elezione di Bernardo Tolomei ad abate di Monte Oliveto*, in *Da Siena al "desertum"*, pp. 97-123: 118-119, doc. 2.

26. Per i Vallombrosani cfr. Piras, *I benedettini*, p. 362, cap. LXXXXIV (1323). Per gli Olivetani cfr. *Constitutions de la Congrégation*, pp. 198-199, cap. LIX (1350-1360); *Costituzioni olivetane manoscritte*, p. 98, cap. XXXVIII (1392).

27. Per i Camaldolesi cfr. *Libri tres*, pp. 154-159, 210-215, I, cap. XXXV, II, capp. XI-XVII (1253); *Ann. Cam.*, vol. VI, App., coll. 244-245, cap. V (1279); col. 284, cap. XXVII (1328). Per i Vallombrosani cfr. *Acta capitulorum*, pp. 53-55[43-45, 85-122], 59[253-256] (1216), 80-81[28-29, 34-43, 52-62], 91[412-415] (1258), 99-100[112-124, 146-151], 103-104[268-273, 288-300] (1272), 119-121[126-142, 151-160, 164-174, 203-208] (1300); Piras, *I benedettini*, pp. 334-335, cap. XII (1323).

28. ASFi, *Cam. App.*, 89; 90, cc. 25r-308v.

29. *Constitutions de la Congrégation*, pp. 156-157, 180-181, 198-199, capp. XII, XXXIX, LIX (1350-1360); *Costituzioni olivetane manoscritte*, pp. 81, 83, 86-89, capp. XIII, XVI, XX, XXI, XXIV (1392); *Per una rinnovata fedeltà*, pp. 359-360, n. 44; G. Picasso, *Una «Abreviatio observantiæ Ordinis Montis Oliveti» della fine del sec. XV*, in Id., *Tra umanesimo e "devotio"*, pp. 129-140: 138-139, capp. X-XI.

Accanto all'azione dei visitatori delegati si collocavano le visite compiute direttamente dai superiori generali presso i monasteri dipendenti. Modellate sui verbali delle visite pastorali vescovili e redatte secondo le prescrizioni del Concilio Lateranense IV (1215), tali relazioni erano compilate da scrivani al seguito del padre maggiore e costituivano una tipologia documentaria autonoma e formalizzata. Per i Camaldolesi se ne conservano esemplari sin dagli anni Sessanta del Duecento,[30] mentre per i Vallombrosani la documentazione si fa più abbondante a partire dal settimo decennio del Trecento.[31] Queste visite, omogenee per lessico e procedura, ponevano particolare attenzione alla situazione demografica e alla gestione patrimoniale e finanziaria delle case congregate (par. 3).[32]

2.2. *Il governo* in absentia*: le epistole*

Il governo *in absentia* si esercitava attraverso la scrittura epistolare. Le lettere dei superiori generali di Camaldoli, Vallombrosa e Monte Oliveto, copiate per garantirne la validità giuridica e offrire modelli di riferimento, venivano raccolte in registri che fungevano da strumenti di governo. Presso i Camaldolesi, già dagli anni Settanta del Duecento tali epistole erano organizzate in quaderni, probabilmente numerati in base all'anno di mandato del priore generale. Pur mescolate talvolta ad altri atti, erano accompagnate da formulari introduttivi che ne specificavano la funzione.[33] Per i generalati trecenteschi di Bonaventura da Fano (1317-1348) e Giovanni degli Abbarbagliati (1349-1387) si conservano numerosi registri e frammenti.[34]

30. ASC, *Camaldoli*, 262, ins. B, cc. 26v-27r, 28v, 31r, 37r; ins. G, cc. 65v-66r, 67v, 68v-69r, 70v-71r, 72v-73r, 74v-75r, 76v-77r; ins. E, cc. 78v-79r, 80v-81r, 82v-83r, 84v-85r; ins. H, cc. 86v-87r, 89r, 90v-91r, 92v-93r; ins. D, cc. 100v-101r, 102v-103r, 104r; ins. F, cc. 105v-106r, 107v-108r, 109v; ins. L, cc. 110v-111r, 112v-113r, 114v-115r, 116v-117r, 118v-119r, 120v; ins. N, cc. 125r, 126v, 131r, 132v; ins. K, cc. 134v-135r, 136v-137r, 138v-139v, 141v-142r; ASFi, *Cam. App.*, 90, cc. 1r-23v, 310r-362v e sgg.

31. ASFi, *CS*, 260 – 217; BNCF, *Magliabechiani*, II.I.136; C. Piana, *La visita canonica nei monasteri maschili vallombrosani di Lombardia nel 1440*, in «Rivista di Storia della Chiesa in Italia», 43/2 (1989), pp. 510-534; Id., *La visita canonica nei monasteri femminili vallombrosani di Lombardia nel 1440*, in «Benedictina», 37 (1990), pp. 141-155.

32. F. Salvestrini, *Le visite canoniche fra Duecento e Quattrocento*, in Id., *"Disciplina caritatis"*, pp. 347-389.

33. Cfr. ad esempio ASFi, *Cam. App.*, 27, c. 1r. Cfr. a livello normativo *Ann. Cam.*, vol. VI, App., coll. 250-251, cap. XXIV (1279).

34. ASFi, *Cam. App.*, 23-27, 29, 31-35. Cfr. Caby, *De l'érémitisme*, pp. 139-141; Licciardello, *"Ordo Camaldulensis"*, pp. 504-508.

Un caso analogo, seppur caratterizzato da una differente *facies* documentaria, si osserva presso i Vallombrosani. Nella prima metà del Trecento, le lettere dei superiori generali erano incluse nei protocolli dei notai al servizio dell'abate maggiore. Per garantirne la conservazione i monaci tesero ad acquisire i registri notarili, arricchendoli con indici, postille e segni di richiamo, oppure ne richiedevano copie da conservare presso l'archivio abbaziale e da destinare ai padri generali.[35] Questa promiscuità documentaria perdurò fino agli anni Settanta del secolo, quando si iniziò a redigere registri autonomi di epistole, dei quali si conservano esemplari per i generalati di Simone Bencini (1370-1386), Benedetto da Monteluco (1387-1396) e Bernardo Gianfigliazzi (1401-1421).[36]

Presso Monte Oliveto, invece, già dagli anni Trenta del Trecento, Bernardo Tolomei si avvalse di un segretario per la redazione, la lettura e la conservazione della corrispondenza, gran parte della quale legata al suo ruolo di abate maggiore. Durante la seconda metà del secolo tali lettere – originariamente su carte sciolte – furono trascritte in un fascicolo custodito nell'archivio abbaziale.[37] Come presso Camaldolesi e Vallombrosani, anche tra gli Olivetani le epistole erano affidate a messaggeri (*nuntii*) incaricati, che integravano le istruzioni scritte con informazioni orali.[38] Le lettere circolari costituivano la base per le annuali assegnazioni dei confratelli nelle diverse case, regolando gli spostamenti secondo quanto previsto dalle costituzioni (par. 3.1).[39]

35. F. Salvestrini, *Notariato e ordini monastici nella Toscana del primo Rinascimento. Considerazioni introduttive e approfondimenti documentari (secoli XIV e XV)*, in *Notai e Chiesa nell'Italia bassomedievale. Casi di studio*, a cura di L. Tanzini, Roma, Aracne, 2023, pp. 15-29; F. Borghero, *Il monachesimo vallombrosano nel secolo della grande crisi*, in *Narrare la crisi. Economia e vita religiosa nelle trasformazioni dell'Italia del Trecento*, a cura di L. Tanzini, Roma, Viella, 2023, pp. 141-165: 162-163.

36. BNCF, *CS*, G.VI.1502. A essi va aggiunto l'epistolario dell'abate generale Placido Pavanello (1439-1456), oggi alluvionato. Cfr. ASFi, *CS*, 224 – 210.

37. AMOM, *Manoscritti*, A-2; ASMN, *Registri del Procuratore Generale*, 15; ed. in *Per una rinnovata fedeltà*, pp. 317-364. Cfr. J. Leclercq, *Pour un portrait spirituel du Bx Bernard Tolomei*, in *Saggi e ricerche nel VII centenario della nascita del b. Bernardo Tolomei*, Monte Oliveto Maggiore, L'Ulivo, 1972, pp. 11-21; B. Mattoscio, *The letters of blessed Bernard Tolomei. A study*, ivi, pp. 85-105.

38. *Per una rinnovata fedeltà*, pp. 340-342, 357-358, nn. 25, 26, 42.

39. *Constitutions de la Congrégation*, pp. 188-191, 194-197, capp. XLIX, LI, LVI (1350-1360).

2.3. *La produzione, gestione e conservazione della documentazione centrale*♠

Dalla seconda metà del Duecento, e con maggiore intensità nel Trecento, gli ordini monastici toscani affinarono i propri assetti istituzionali attraverso un uso sempre più esteso della documentazione scritta, divenuta un mezzo strategico per la gestione patrimoniale e amministrativa. La diffusione di tali testi riflette un mutamento nella percezione stessa della scrittura, ormai concepita non solo come supporto mnemonico, ma quale vero e proprio strumento di governo. Solo una parte di questa produzione è giunta fino a noi, sollevando interrogativi – al di là delle vicende di conservazione archivistica – in merito alle scelte operate nella trasmissione dei documenti. L'attenzione riservata alla loro custodia rivela una crescente consapevolezza del valore della scrittura nel rafforzare l'autorità istituzionale e nel sostenere i meccanismi di controllo tra centro e periferia.[40]

I superiori generali, forti delle prerogative conferite da consuetudini e costituzioni, promossero un'amministrazione centrale sempre più articolata, già in formazione nel XIII secolo. Essa si fondava su una *familia* che includeva anche professionisti della scrittura, i quali, fra Tre e Quattrocento, pur in assenza di una cancelleria strutturata, divennero figure essenziali per la produzione e conservazione della memoria documentaria.[41] Le normative camaldolesi della metà del Trecento autorizzarono un ampliamento del personale scrivente,[42] mentre in ambito vallombrosano la figura dello *scriba* fu progressivamente sostituita da quella del *cancelarius*, retribuito con salario annuo.[43] Anche a Monte Oliveto, nel corso del secolo, si registra l'ingresso in monastero di notai, le cui *imbreviature* confluirono nell'archivio dell'abbazia.[44]

40. I. Lazzarini, *L'ordine delle scritture: il linguaggio documentario del potere nell'Italia tardomedievale*, Roma, Viella, 2021.

41. Sul tema cfr. P. Bertrand, *Les écritures ordinaires. Sociologie d'un temps de révolution documentaire (entre royaume de France et empire, 1250-1350)*, Paris, Éditions de la Sorbonne, 2015, pp. 293-352.

42. ASFi, *Cam. App.*, 31, c. 50r; 35, c. 20r; *Ann. Cam.*, vol. VI, App., coll. 312-313 (1343), 329 (1366). Cfr. C. Caby, *Narrare la crisi negli ordini monastici: qualche osservazione a proposito dell'ordine camaldolese nel Trecento*, in *Narrare la crisi*, pp. 167-198: 172-174; Licciardello, *"Ordo Camaldulensis"*, pp. 509-513.

43. Borghero, *Il monachesimo vallombrosano*, pp. 155-160.

44. AMOM, *Atti e contratti*; ASSi, *Conventi*, 400, cc. 108v-157v. Cfr. M. Tagliabue, *Decimati dalla peste. I morti e i sopravvissuti nella congregazione benedettina di Monte*

Nel corso del Trecento gli apparati scrittorî abbaziali si caratterizzarono per una crescente collaborazione tra notai laici e scrivani interni, che si dividevano i compiti di redazione e registrazione delle scritture amministrative. Questa interazione produsse forme documentarie composite, riconoscibili anche nelle pratiche di autenticazione: accanto ai *signa* e alle sottoscrizioni notarili, espressione della *fides publica*, si diffusero i sigilli generalizi degli ordini. Ne risultò una documentazione ibrida, a metà strada tra il professionismo notarile e il funzionariato cancelleresco.[45] In questo contesto, l'apertura dei monaci all'istruzione superiore rispose non solo a finalità religiose o culturali, ma anche alla necessità di formare personale di governo competente in ambito giuridico e documentario, condizione necessaria anche per l'accesso alle cariche maggiori, come confermano le coeve costituzioni.[46]

Nel corso del Trecento si registrarono trasformazioni significative anche nelle pratiche di conservazione documentaria. Le costituzioni dei tre ordini toscani ribadirono il valore della memoria scritta, assegnando agli archivi delle case madri (*tabularia*) un duplice compito: custodire le scritture prodotte dagli organi centrali e quelle dei medesimi cenobi maggiori.[47] Presso le sedi principali la documentazione era spesso dislocata in ambienti distinti, talora dotati di casse lignee, e si distingueva tra

Oliveto (1348), in *Il monachesimo italiano nel secolo della grande crisi*, pp. 97-221: 179, App. I, n. 68; pp. 190-191, 202-203, App. II, nn. 23, 49.

45. Sul tema cfr. G.G. Fissore, *Vescovi e notai: forme documentarie e rappresentazione del potere*, in *Storia della Chiesa di Ivrea dalle origini al XV secolo*, a cura di G. Cracco, Roma, Viella, 1998, pp. 867-923; Id., *Prassi autenticatoria e prospettive di organizzazione burocratica nella documentazione episcopale torinese alle soglie del Trecento*, in *"In uno volumine". Studi in onore di Cesare Scalon*, a cura di L. Pani, Udine, Forum, 2009, pp. 229-256; F. Salvestrini, *«Patrïa degna di trïumfal fama». Il contesto storico-politico e la matrice culturale degli Statuti fiorentini del 1355*, in *Gli Statuti della Repubblica fiorentina del 1355 in volgare*, 3 voll., a cura di F. Bambi, F. Salvestrini e L. Tanzini, Firenze, Olschki, 2023, vol. I, *Statuto del Capitano del Popolo*, pp. 3-78: 36-37.

46. C. Caby, *"Non obstante quod sunt monachi". Être moine et étudiant au Moyen Âge*, in *Studia, studenti, religione*, Caselle di Sommacampagna, Cierre, 2009, pp. 45-81.

47. F. Salvestrini, *La vita di un istituto attraverso i suoi documenti*, in Id., *"Disciplina caritatis"*, pp. 109-127; A.U. Fossa e S. Cambrini, *L'archivio storico dell'Eremo e Monastero di Camaldoli: origini, vicende storiche, ordinamento attuale*, in *Il Codice forestale camaldolese. Legislazione e gestione del bosco nella documentazione d'archivio romualdina*, a cura di F. Cardarelli, Bologna, Bononia University Press, 2009, pp. 121-143; M. Tagliabue, *Per una storia dell'Archivio di Monte Oliveto Maggiore e della Congregazione olivetana: primi appunti*, in *Fonti per la storia della Congregazione benedettina di Monte*

gli atti della congregazione – tendenzialmente conservati presso gli spazi del superiore generale – e quelli relativi alla casa madre, con frequenti sovrapposizioni.[48] A tale articolazione si accompagnava un sistema di segnature visive, simboliche e alfabetiche, utile alla consultazione e all'estrazione di copie.[49]

Contestualmente si verificarono interventi di riordino anche presso gli archivi locali. Tra la fine del Trecento e i primi decenni del Quattrocento l'insediamento degli Olivetani a San Miniato al Monte di Firenze, a San Giovanni Battista del Venda presso Padova e a Sant'Elena di Venezia fu accompagnato da ricognizioni patrimoniali e beneficiarie. Tali operazioni comportarono una sistemazione dei locali archivi abbaziali, funzionale sia alla gestione concreta dei beni, sia alla ricostruzione della memoria documentaria.[50] Analoghi fenomeni si riscontrano anche in ambito camaldolese e vallombrosano, dove cenobi minori elaborarono raccolte documentarie ordinate, volte a garantire la continuità giuridica e a rafforzare la posizione dell'ente nel proprio territorio. L'organizzazione delle scritture, la loro localizzazione e i criteri di conservazione riflettevano esigenze di governo, ma anche di difesa delle prerogative monastiche in un contesto segnato da mobilità, concorrenza e conflitti giurisdizionali con autorità diocesane, civili e pontificie.[51]

Nell'ambito del perfezionamento del diritto canonico ad opera del papato avignonese, gli ordini di Camaldoli, Vallombrosa e Monte Oliveto dedica-

Oliveto negli Archivi di Stato italiani, a cura di D. Giordano, Cesena, Badia di Santa Maria del Monte, 2019, pp. 9-64.

48. Presso i Camaldolesi i «libri registri et officii priorum Camaldulensium» erano custoditi nello studio del priore generale, mentre gli «iura et instrumenta» relativi all'eremo di Camaldoli erano conservati nel guardaroba del palazzo di Fontebuono (cfr. ASFi, *Cam. App.*, 34, cc. 162r-164r). Presso gli Olivetani i privilegi dell'Ordine e gli atti della curia generalizia erano tenuti presso la cella dell'abate, mentre i libri contabili e le scritture della casa madre si trovavano nella cella del cellerario, responsabile della gestione economica della comunità (cfr. AMOM, *Liber privilegiorum*, cc. 32r, 60r, 62r; *Cronaca*, p. 182).

49. Cfr. ad esempio ASFi, *Cam. App.*, 31, cc. 41r, 57r.

50. M. Tagliabue, *San Giovanni Battista del Venda (Padova). Un secolo di storia monastica (1350-1450) tra albi e olivetani*, Cesena, Badia di Santa Maria del Monte, 2015, pp. 183-198; V. Vestri, *La documentazione archivistica fra tardo Medioevo ed età moderna*, in *La Basilica di San Miniato al Monte di Firenze (1018-2018). Storia e documentazione*, a cura di F. Salvestrini, Firenze, Firenze University Press, 2021, pp. 245-256.

51. L. Tanzini, *Memoria documentaria e dominio territoriale: l'Abbazia di S. Maria a Agnano*, in *La Valdambra nel Medioevo. Territorio, poteri, società*, a cura di Id., Firenze, Le Lettere, 2011, pp. 129-148.

rono particolare attenzione alla tutela delle prerogative fiscali, economiche e giurisdizionali delle case madri e delle comunità congregate, soprattutto contro le ingerenze di autorità comunali e diocesane. Ciò si tradusse nel ricorso frequente ai *consilia sapientis* di giuristi di rilievo.[52] In contesti segnati da tensioni con poteri episcopali o civili si ricorse anche alla compilazione di raccolte documentarie atte a sostenere rivendicazioni di autonomia e antiche prerogative, anticipando modalità più strutturate di contenzioso documentato. L'attenzione a non disperdere la documentazione prodotta o raccolta è ad esempio testimoniata, tra la fine del Trecento e il corso del Quattrocento, da due raccolte di *consilia* – in originale o in copia – conservate rispettivamente presso l'archivio di Monte Oliveto Maggiore e nella casa suffraganea di Santa Maria di Monte Morcino a Perugia.[53]

3. *Il governo economico delle comunità monastiche*

Nel Trecento, attraverso le scritture prodotte dagli organi centrali, i superiori generali cercarono di esercitare i poteri conferiti loro da consuetudini e costituzioni, mantenendo un equilibrio costante tra centro e periferia. Il rafforzamento dell'amministrazione centrale presso Camaldoli, Vallombrosa e Monte Oliveto fu reso possibile dall'autorevolezza dei padri maggiori e dalla continuità garantita da cariche tendenzialmente vitalizie, che potevano assicurare una stabile linea d'azione. Per i Camaldolesi si distinsero i lunghi generalati di Bonaventura da Fano (1315-1348) e Giovanni degli Abbarbagliati (1348-1387);[54] per i Vallombrosani quelli

52. Per i Camaldolesi cfr. *Ann. Cam.*, vol. V, pp. 311-312. Per i Vallombrosani cfr. ASFi, *CS*, 260 – 126, c. 75v. Per gli Olivetani cfr. M. Ascheri, *I primi "consilia" giuridici per l'abbazia di Monte Oliveto Maggiore*, in *Da Siena al "desertum"*, pp. 73-95.

53. ASPg, *CS*, *Montemorcino*, I, cc. 334-369; ASSi, *Conventi*, 182. Cfr. M. Ascheri, *Una raccolta di "consilia" per l'Abbazia di Monte Oliveto Maggiore*, in *Studi in onore di Ugo Gualazzini*, 3 voll., Milano, Giuffrè, 1981-1986, vol. I, pp. 33-49; Id. e E. Mecacci, *"Consilia" giuridici per l'abbazia di Monte Oliveto*, in *Fonti per la storia*, pp. 65-121; P. Monacchia, *Olivetani in Umbria*, ivi, pp. 261-297: 269-280.

54. R. Manselli, *Abbarbagliati, Giovanni*, in *Dizionario Biografico degli Italiani*, vol. I, Roma, Istituto della Enciclopedia Italiana, 1960, pp. 16-17; P. Licciardello, *Bonaventura Camaldulensis prior*, in *Clavis degli autori camaldolesi (secoli XI-XVI[1])*, a cura di E. Guerrieri, Firenze, Edizioni del Galluzzo, 2012, pp. 67-70; E. Guerrieri, *Iohannes de Abbarbagliatis prior generalis*, ivi, pp. 101-106.

di Michele Flammini (1348-1370) e Simone Bencini (1370-1387).[55] Tra gli Olivetani, pur vigendo il principio della temporaneità delle cariche, la possibilità di riconferma consentì al fondatore Bernardo Tolomei di guidare l'Ordine per ben ventidue anni consecutivi (1326-1348).[56]

Le costituzioni dei tre ordini disciplinavano con precisione le modalità di elezione del superiore generale, anche in caso di vacanza improvvisa: in tali circostanze, il decano o il priore della casa madre assumeva l'*interim* e convocava il capitolo per procedere all'elezione.[57] Questa regolamentazione contribuì a evitare vuoti istituzionali, anche durante la peste del 1348, che colpì simultaneamente i vertici di Camaldoli, Vallombrosa e Monte Oliveto. Nella seconda metà del secolo, gli ordini – soggetti direttamente alla Sede Apostolica – furono inoltre coinvolti nella definizione della riserva pontificia sulla collazione beneficiale. Sebbene in alcuni casi il papato intervenisse direttamente, le nomine avvenivano di norma in accordo con la comunità della casa madre e con il consiglio degli abati locali, pur con un controllo pontificio più incisivo sui benefici suffraganei maggiormente redditizi.[58]

3.1. *Geografia e demografia*

La crisi demografica del Trecento segnò un passaggio decisivo nell'amministrazione della vita comunitaria dei monasteri, portando il tema della consistenza numerica dei religiosi al centro delle preoccupazioni dei superiori generali. Le costituzioni attribuivano a questi ultimi funzioni essenziali, come l'approvazione delle nomine abbaziali, l'ammissione dei novizi e il trasferimento dei religiosi da un cenobio all'altro. Tali prerogative consentivano di regolare con maggiore equilibrio la presenza

55. P. Rabikauskas, *Flammini Michele*, in *Bibliotheca Sanctorum. Appendice*, vol. I, Roma, Città Nuova, 1987, p. 494; F. Salvestrini, *Simone (Simone da Gaville, Simone Bencini)*, in *Dizionario Biografico degli Italiani*, vol. XCII, Roma, Istituto della Enciclopedia Italiana, 2018, pp. 711-713.

56. *Constitutions de la Congrégation*, pp. 142-151, capp. IV-VI (1350-1360). Cfr. Picasso, *Orientamenti*; Tagliabue, *Nuove indagini*.

57. Per i Camaldolesi cfr. *Libri tres*, pp. 198-201, II, cap. IX (1253). Per i Vallombrosani cfr. Piras, *I benedettini*, pp. 337-338, cap. XVIII (1323). Per gli Olivetani cfr. *Constitutions de la Congrégation*, pp. 150-153, cap. VII (1350-1360).

58. C. Caby, *La papauté d'Avignon et le monachisme italien: camaldules et olivétains*, in *Il monachesimo italiano nel secolo della grande crisi*, pp. 23-41.

dei confratelli sul territorio, in rapporto alle risorse economiche disponibili presso le singole case. In questo modo si cercava di contrastare la rarefazione della vita regolare e di sostenere, secondo le possibilità, i monasteri più esposti a spopolamento e difficoltà materiali.

Le costituzioni camaldolesi e vallombrosane risalenti alla prima metà del Trecento, in continuità con la tradizione del secolo precedente, stabilivano un *numerus clausus* per l'ammissione dei novizi, commisurato alle risorse economiche dei monasteri, allo scopo di evitare squilibri patrimoniali e garantire il sostentamento dei confratelli.[59] Nondimeno, già alla fine del Duecento molte comunità rurali contavano meno di una decina di religiosi, circostanza che rese necessario ribadire, sulla scorta del Concilio di Vienne (1311-1313), il divieto di vita isolata in istituti numericamente esigui.[60] La situazione si aggravò nella seconda metà del Trecento: le epidemie, a partire dalla Peste Nera del 1347-1352, provocarono un sensibile calo nella consistenza delle comunità monastiche.

Le disposizioni capitolari trecentesche cercarono di fronteggiare la crisi demografica regolando il numero dei religiosi in funzione delle risorse disponibili.[61] Le lettere dei generali camaldolesi e vallombrosani menzionano con frequenza lo spopolamento delle case congregate, indicato con formule come *monacorum raritas* o *numeri defectus*, soprattutto in riferimento ai piccoli cenobi rurali.[62] Di norma, la mobilità interna consentiva di trasferire confratelli dalle case più numerose a quelle in difficoltà, sulla base del vincolo nei confronti dell'Ordine piuttosto che di una singola sede.[63] In deroga alle costituzioni potevano, inoltre, essere autorizzate ammissioni straordinarie o l'accoglienza di religiosi provenienti da altri ordini.[64] Inoltre, varie comunità ridotte nel numero e nei mezzi sopravvissero

59. Per i Camaldolesi cfr. *Ann. Cam.*, vol. VI, App., col. 257, cap. III (1307); coll. 260 (1308), 264 (1315). Per i Vallombrosani cfr. ASFi, *CS*, 260 – 227, cc. 22v-23r, cap. C (1337); 228, c. 19r, cap. LXXXXVIII (1341).

60. Cfr. ad esempio *Ann. Cam.*, vol. VI, App., coll. 261 (1308), 277, cap. XV (1328).

61. Cfr. ad esempio ivi, App., coll. 330-331 (1366).

62. Borghero, *Il monachesimo vallombrosano*, pp. 144-148; Caby, *Narrare la crisi*, pp. 182-184.

63. F. Salvestrini, *La mobilità dei monaci nell'ordine di Vallombrosa. Italia centrale e settentrionale, XI-XIV secolo*, in *Les mobilités monastiques en Orient et en Occident de l'Antiquité tardive au Moyen Âge (IVe-XVe siècle)*, a cura di O. Delouis, M. Mossakowska-Gaubert e A. Peters-Custot, Roma, École française de Rome, 2019, pp. 59-75.

64. Cfr. ad esempio ASFi, *Cam. App.*, 31, cc. 62r, 77v; 35, cc. 20v-21r; *Ann. Cam.*, vol. VI, col. 327.

confluendo nell'obbedienza olivetana, che prevedeva una rigida rotazione annuale dei membri, stabilita dal capitolo generale secondo criteri di efficienza organizzativa e controllo regolare.[65]

Nel corso del Trecento la rilevazione della consistenza numerica dei religiosi assunse un rilievo crescente anche a livello centrale. Per i Camaldolesi e i Vallombrosani si conservano i verbali delle visite di correzione condotte dagli abati generali, a partire dalla seconda metà del secolo (par. 2.1). Per gli Olivetani fonti eccezionali sono costituite dal *Liber professorum et mortuorum* e soprattutto dalle *Familiarum tabulæ*: registri annuali redatti dal cancelliere generale e conservati a partire dal 1379, che attestano la composizione di tutte le comunità della congregazione. Tali scritture rappresentano una tipologia peculiare nel contesto benedettino e costituiscono un osservatorio privilegiato per l'analisi microdemografica in ambito monastico.[66]

Nel medesimo periodo si profila una divergenza significativa tra i due antichi ordini toscani e la nuova obbedienza olivetana. Le visite camaldolesi e vallombrosane registrano un calo costante dei religiosi, con comunità periferiche talora ridotte a un solo confratello o del tutto spopolate.[67] Sebbene distacchi e annessioni mantenessero vivace il rapporto tra centro e periferia, gli ordini storici conobbero, nel complesso, una sensibile riduzione degli insediamenti.[68] Tra la fine del secolo e i primi decenni del Quattrocento si assistette, inoltre, alla progressiva scomparsa delle comunità insulari e a un crescente trasferimento in sedi urbane.[69] Tale dinamica,

65. M.C. Billanovich, *Documenti trecenteschi sul monastero di S. Maria della Riviera prima della riforma olivetana*, in «Benedictina», 60 (2013), pp. 43-63; Tagliabue, *San Giovanni Battista*, pp. 132-141.

66. AMOM, *Cancelleria*, *Familiarum tabulæ*, I; *Liber mortuorum.* Cfr. G. Picasso, *Aspetti e problemi della storia della congregazione benedettina di Monte Oliveto*, in «Studia Monastica», 3 (1961), pp. 383-408.

67. F. Salvestrini, *Monaci in viaggio tra Emilia, Romagna e Toscana. Itinerari di visita canonica dell'abate generale vallombrosano nella seconda metà del secolo XIV*, in *Uomini, paesaggi, storie. Studi di storia medievale per Giovanni Cherubini*, 2 voll., a cura di D. Balestracci, A. Barlucchi, F. Franceschi, P. Nanni, G. Piccinni e A. Zorzi, Colle Val d'Elsa, Salvietti&Barabuffi, 2012, vol. II, pp. 765-778; R. Zagnoni, *I monasteri vallombrosani della collina e montagna bolognesi nel periodo della decadenza: la visita pastorale del 1373*, in *La memoria del chiostro*, pp. 109-123.

68. Cfr. ad esempio *Ann. Cam.*, vol. V, pp. 402-403.

69. *Ann. Cam.*, vol. VI, pp. 37-40, App., coll. 333-335; M.G. Sanna, *La presenza camaldolese in Sardegna*, in *Camaldoli e l'Ordine camaldolese*, pp. 183-198; F. Salvestrini, *L'origine della presenza vallombrosana in Sardegna. Attestazioni documentarie e tradizioni storico-erudite fra pieno Medioevo e prima Età moderna*, in *«Per Sardiniæ*

radicata nella tradizione dell'insediamento monastico cittadino, rifletteva un adattamento ai coevi mutamenti economici e sociali. Oltre a motivazioni economiche, essa segnava, dunque, una complessiva riformulazione dei modelli insediativi.[70] I censimenti camaldolesi e vallombrosani attestano, infine, una maggiore resilienza dei centri situati lungo direttrici commerciali e nodi viari, in grado di assorbire funzioni economiche e pastorali.[71]

Di contro, pur duramente colpita dalle epidemie, la congregazione olivetana fu in grado, in più momenti, di estendere la propria presenza, evidenziando un andamento complessivamente più favorevole rispetto agli altri due ordini. Alla conferma pontificia del 1344 la *familia* contava già dieci comunità; la peste del 1348 ne dimezzò gli effettivi (da oltre 160 a circa 80 religiosi), compresa la morte del fondatore Bernardo Tolomei. Nel 1379 si registrano 260 monaci distribuiti in 18 case, ridotti a 242 dopo l'epidemia del 1383-1384, ma riportati al numero precedente entro un quinquennio. All'inizio del Quattrocento, l'Ordine contava 318 religiosi in 23 monasteri, saliti a circa 400 in 40 case verso la metà del secolo. Sostenuti da solidi rapporti ecclesiastici e politici, gli Olivetani estesero il proprio radicamento verso nord e nel Mezzogiorno, raggiungendo anche il Regno di Sicilia, tradizionalmente estraneo alla presenza camaldolese e vallombrosana.[72]

insulam constituti». Gli ordini religiosi nel Medioevo sardo, a cura di P. Piatti e M. Vidili, Berlin, LIT Verlag, 2014, pp. 131-149; F. Borghero, *I monasteri vallombrosani della Sardegna. Edizione e commento di alcuni documenti inediti dalle imbreviature del notaio dell'abate generale di Vallombrosa*, in «Rivista di Storia della Chiesa in Italia», 76/1 (2022), pp. 33-59.

70. C. Caby, *Érémitisme et "inurbamento" dans l'ordre camaldule à la fin du moyen âge*, in «Médiévales. Langue, textes, histoire», 28 (1995), pp. 79-92; F. Salvestrini, *Il monachesimo vallombrosano e le città. Circolazione di culti, testi, modelli architettonici e sistemi organizzativi nell'Italia centro-settentrionale*, in *Circolazione di uomini e scambi culturali tra città (secoli XII-XIV)*, Pistoia-Roma, Centro Italiano di Studi di Storia e d'Arte-Viella, 2013, pp. 433-470; Id., *Religious Orders and Cities in Medieval Tuscany (10th to 14th Centuries)*, in *Life and Religion in the Middle Ages*, a cura di F. Sabaté, Cambridge MA, Cambridge Scholars Publishing, 2015, pp. 202-218.

71. *Nuovo atlante storico geografico camaldolese*, a cura di F. Di Pietro e R. Romano, Roma, INEA, 2012; A. Fabbri, *Camaldolesi e Vallombrosani nella Toscana medievale. Repertorio delle comunità monastiche sorte tra XI e XV secolo*, Firenze, Firenze University Press, 2021.

72. P. Lugano, *L'istituzione di Monte Oliveto*, in «Bullettino Senese di Storia Patria», 11/3 (1940), pp. 224-237; Id., *Inizi e primi sviluppi dell'istituzione di Monte Olive-*

L'espansione olivetana rimase deliberatamente circoscritta alla sola penisola italica (*in partibus dumtaxat Italiæ*), come stabilito sin dalla supplica a Clemente VI del 1344.[73] Tentativi di fondazione al di là delle Alpi, come quello ungherese degli anni Trenta e Quaranta del Quattrocento, furono presto abbandonati, in quanto ritenuti incompatibili con la regolare cadenza delle visite di correzione.[74] La coesione dell'Ordine si fondava, infatti, sulla prossimità geografica, sulla rotazione annuale dei religiosi e sul controllo disciplinare assicurato dalle *visitationes*.[75] Per analoghe ragioni, si cercò di evitare la localizzazione in ambito urbano, come mostra il trasferimento del cenobio padovano di Santa Maria degli Armeni in sede più appartata.[76] Sul piano istituzionale, l'Ordine non ebbe un ramo femminile sino al tardo Quattrocento: le costituzioni vietavano la direzione spirituale delle monache, generando difficoltà per le *sorores* legate a insediamenti confluiti nell'obbedienza olivetana, talora ricollocate altrove con inevitabili tensioni patrimoniali.[77]

3.2. *La gestione patrimoniale*

Gli aspetti demografici e sanitari erano strettamente connessi all'amministrazione dei beni monastici. Pur accomunati dalla medesima osser-

to (1313-1348), in «Benedictina», 1 (1947), pp. 43-81; Id., *L'istituzione di Montoliveto nella seconda metà del Trecento*, in *Saggi e ricerche*, pp. 49-84: 49-55; V. Cattana, *«Iam decem alia loca in diversis diocesibus sunt constructa» (Supplica a Clemente VI, in Riv. stor. ben., XVI, 1925, p. 247). A proposito della prima espansione olivetana*, ivi, pp. 113-129; Tagliabue, *Decimati dalla peste*, pp. 161-221; Id, *San Giovanni Battista*, pp. 282-284.

73. P. Lugano, *L'Ordine di Montoliveto e la conferma apostolica di Clemente VI (1344)*, in «Rivista Storica Benedettina», 16 (1925), pp. 233-256.

74. *Cronaca*, p. 229.

75. L.M. Gioia, *Il segreto dell'osservanza monastica in due Cronache olivetane del XV secolo*, in «L'Ulivo», 39 (2009), pp. 476-513, rist. in *"Hagiologica". Studi per Réginald Grégoire*, a cura di A. Bartolomei Romagnoli, U. Paoli e P. Piatti, Fabriano, Monastero San Silvestro Abate, 2012, pp. 569-594.

76. P. Sambin, *Ildebrandino Conti e l'introduzione dei monaci olivetani a Padova*, in «Benedictina», 3 (1949), pp. 249-277, rist. in Id., *Ricerche di storia monastica medioevale*, Padova, Antenore, 1959, pp. 33-52, 131-150.

77. E. Mariani, *«Item quod non liceat alicui ex fratribus accedere ad monasteria monialium». Monaci e monache nelle Costituzioni olivetane*, in «L'Ulivo», 36 (2006), pp. 554-563; Tagliabue, *San Giovanni Battista*, pp. 125-132.

vanza e soggetti all'autorità del superiore generale, Camaldolesi, Vallombrosani e Olivetani mantennero fino al tardo Quattrocento una rigorosa separazione patrimoniale tra le case congregate. La gestione dei beni a livello locale spettava al superiore claustrale, coadiuvato dal capitolo e da funzionari incaricati: il camerlengo (*camerarius*) tra Camaldolesi e Vallombrosani, il cellerario (*cellerarius*) tra gli Olivetani. Queste figure, talora assistite da confratelli o conversi, curavano l'amministrazione ordinaria, in un bilanciamento costante tra prerogative locali e sorveglianza da parte degli organi centrali. Tale assetto si rivelò essenziale per la tenuta contabile e la disciplina economica degli ordini fra Tre e Quattrocento.

Le principali fonti di entrata delle comunità monastiche restavano quelle tradizionali: rendite fondiarie o immobiliari, decime, sussidi caritativi. Tali risorse garantivano il sostentamento dei religiosi e coprivano le necessità materiali degli istituti. Il Concilio di Lione II (1274), riaffermando l'immunità dei beni ecclesiastici, impose la redazione di inventari patrimoniali, incentivando la compilazione di cartulari e registri contenenti ricognizioni di diritti e titoli di proprietà.[78] Tali supporti, la cui diffusione aumentò sensibilmente nel XIV secolo, furono adottati anche da Camaldolesi, Vallombrosani e Olivetani, in risposta alla crescente complessità della gestione patrimoniale.[79] Se al 1269 risale la redazione del primo cartulario e bollario dell'eremo di Camaldoli, in ambito vallombrosano nel 1322 venne avviato il *Liber privilegiorum* della casa madre e, nel 1370, presso Monte Oliveto, il *Liber possessionum*. Si tratta di strumenti che attestano una crescente attenzione alla formalizzazione della memoria giuridico-patrimoniale, anche in risposta alla congiuntura trecentesca.[80]

78. *Conciliorum Œcumenicorum Decreta*, a cura di G. Alberigo, G.L. Dossetti, P.P. Joannou, C. Leonardi e P. Prodi, Bologna, Istituto per le Scienze Religiose, 1991, pp. 320, 325-326, cost. 12, 22. Cfr. A. Franchi, *Il concilio di Lione (1274) secondo la Ordinatio Concilii generalis Lugdunensis*, Roma, Edizioni Francescane, 1965, pp. 75, 78, 98-99, 131-132, 148.

79. Per un quadro di insieme cfr. D. Puncuh, *Cartulari monastici e conventuali: confronti e osservazioni per un censimento*, in *Libro, scrittura, documento della civiltà monastica e conventuale nel basso medioevo (secoli XIII-XV)*, a cura di G. Avarucci, R.M. Borraccini Verducci e G. Borri, Spoleto, Fondazione Centro Italiano di Studi sull'Alto Medioevo, 1999, pp. 341-380, rist. in Id., *All'ombra della Lanterna. Cinquant'anni tra archivi e biblioteche: 1956-2006*, 2 voll., a cura di A. Rovere, M. Calleri e S. Macchiavello, Genova, Società Ligure di Storia Patria, 2006, vol. II, pp. 689-726.

80. ASC, *Camaldoli*, 194; ASFi, *Cam. App.*, 8; *CS*, 260 – 126; ASSi, *Conventi*, 230, ins. B.

Dalla seconda metà del Trecento si consolidò una più ordinata amministrazione dei beni, tanto presso le case madri quanto nei chiostri suffraganei, maschili e femminili. Il capitolo generale camaldolese del 1317 prescrisse la regolare redazione di registri relativi ai beni mobili e immobili, sistematizzando una consuetudine fino ad allora discontinua.[81] Parallelamente si raffinarono le forme scrittorie: dalle vacchette di memorie si passò a quaderni in partita semplice e, nel Quattrocento, a registri in partita doppia. La compilazione era affidata ai camerlenghi camaldolesi e vallombrosani, nonché ai cellerari olivetani, e talora accompagnata da ricognizioni catastali. Nonostante la discontinuità delle fonti, emergono pratiche di registrazione e conservazione della memoria funzionali alla gestione centralizzata. La trasmissione delle competenze avveniva perlopiù attraverso la prassi, entro una dinamica tra centro e periferia ancora da indagare pienamente.[82]

Pur mantenendo una formale autonomia economica, le fondazioni congregate erano sottoposte al controllo dei superiori maggiori, coadiuvati dai definitori e dal capitolo generale. La gestione patrimoniale era verificata tramite le visite di correzione, mentre le operazioni più rilevanti richiedevano l'approvazione del superiore dell'ordine. Già tra XII e XIII secolo le costituzioni camaldolesi e vallombrosane attribuivano ai rispettivi generali la facoltà di concedere licenze, in deroga al diritto canonico, per l'alienazione di beni, sia definitiva (vendite), sia temporanea (concessioni).[83] In alcuni casi, anche in assenza di una comunità residen-

81. *Ann. Cam.*, vol. V, pp. 301-302.

82. Sul tema cfr. *"Redde rationem". Contabilità parrocchiali tra medioevo e prima età moderna*, a cura di A. Tilatti e R. Alloro, numero monografico di «Quaderni di storia religiosa», 21 (2016); S. Duval, *Scrivere, contare, gestire. I libri di amministrazione dei monasteri femminili fiorentini (1320-1460)*, in *Scritture, carismi, istituzioni. Percorsi di vita religiosa in età moderna. Studi per Gabriella Zarri*, a cura di C. Bianca e A. Scattigno, Roma, Edizioni di Storia e Letteratura, 2018, pp. 85-103; *L'institution de pratiques comptables normalisées et stables dans les milieux ecclésiastiques européens à la fin du Moyen Âge (XIII^{e}-XVI^{e} siècles): une assimilation des cultures de l'écrit au service d'enjeux administratifs*, numero monografico di «Comptabilité(S). Revue d'histoire des comptabilités», 10 (2019); S. Tognetti, *Dall'inventario al libro mastro: evoluzione della contabilità negli enti religiosi fiorentini tra la metà del XIV secolo e l'inizio del XVI*, in *Ordine, calcolo e "ragione" nell'Italia tardo medievale*, vol. 1, *Economia, giustizia e formazione*, a cura di E. Maccioni e S. Tognetti, Roma, Viella, 2025, pp. 133-176.

83. Per i Camaldolesi cfr. *Libri tres*, pp. 270-271, III, cap. xx (1253). Per i Vallombrosani cfr. *Acta capitulorum*, p. 44$^{59\text{-}52}$ (1189).

te (par. 3.1), la continuità giuridica dell'ente era garantita dal superiore locale, che amministrava i beni e stipulava contratti.[84] Analogamente, il capitolo generale olivetano del 1347 assegnò all'abate maggiore ampie competenze patrimoniali, inclusa la ricezione di fondazioni e la nomina di procuratori.[85]

Nel corso del Trecento i capitoli generali perfezionarono le modalità di vigilanza sull'amministrazione dei beni. Le costituzioni vallombrosane e olivetane ribadirono il divieto per i prelati di alienare immobili senza giusta causa e senza l'approvazione del capitolo e del superiore generale,[86] mentre l'assise camaldolese del 1366 collegò esplicitamente tali licenze alle contingenti difficoltà economiche e demografiche (par. 3.1).[87] Sul piano della prassi, le petizioni dei priori locali e le lettere dei generali attestano un aumento delle concessioni nella seconda metà del secolo, segno di crescente attenzione documentaria e prudenza amministrativa.[88] In questo contesto, presso i Camaldolesi si consolidò il sistema della *collecta* annuale, mentre Vallombrosani e Olivetani adottarono contributi straordinari su base regionale (par. 3.3). Nondimeno, il rafforzamento di tali prerogative centrali – talora sostenuto dalla curia pontificia – incontrò talvolta resistenze da parte delle comunità locali, a testimonianza di una coesione istituzionale non ancora pienamente consolidata.[89]

Le *petitiones* dei superiori locali, redatte secondo i canoni del diritto ecclesiastico, vanno intese come testi finalizzati a legittimare richieste di deroghe alla normativa ordinaria. Tra le motivazioni più ricorrenti figura-

84. A. Czortek, *Presenze camaldolesi nell'Appennino altotiberino: il caso di S. Maria di Dicciano (secc. XI-XIV)*, in *I Camaldolesi nell'Appennino nel Medioevo*, a cura di A. Barlucchi e P. Licciardello, Spoleto, Fondazione Centro Italiano di Studi sull'Alto Medioevo, 2015, pp. 145-208; P. Foschi, *L'abbazia vallombrosana di Santa Cecilia della Croara (Bologna) nel XIV secolo*, in *La memoria del chiostro*, pp. 91-108.

85. *Atto di affido dei monaci olivetani a Bernardo Tolomei, 4 maggio 1347*, in *Per una rinnovata fedeltà*, pp. 95-96.

86. ASFi, *CS*, 260 – 227, cc. 9v-11r, cap. XXX (1337); *Costituzioni olivetane manoscritte*, p. 112, cap. XXIII (1392-1408).

87. ASFi, *Cam. App.*, 35, c. 22r; *Ann. Cam.*, vol. VI, App., coll. 330-331.

88. Borghero, *Il monachesimo vallombrosano*, pp. 148-152; Caby, *Narrare la crisi*, pp. 184-190.

89. F. Salvestrini, *«Primitivæ formæ ardua hereditas». Passignano e l'Ordine vallombrosano nel primo Rinascimento (secoli XIII-inizio XVI)*, in *Passignano in Val di Pesa. Un monastero e la sua storia*, vol. III, *Crisi e trasformazioni (secoli XIV-XIX)*, a cura di P. Pirillo, Firenze, Olschki, 2024, pp. 109-149.

va l'indebitamento, dovuto sia a fattori strutturali (pressioni fiscali, oneri curiali), sia a contingenze eccezionali (carestie, guerre, calamità naturali) (par. 3.3). Questi documenti riflettono, da un lato, una congiuntura di crisi nell'economia fondiaria tardotrecentesca; dall'altro, una crescente omogeneità formale, frutto della specializzazione scrittoria. Le licenze richieste seguivano due percorsi principali: alienazioni o concessioni di lungo periodo, giustificate dalla *parva utilitas*, e ricorso al credito, talora motivato dal timore del *maximum detrimentum*. Entrambe le soluzioni erano conformi al diritto canonico e scoraggiavano il mantenimento di beni improduttivi. Alcune licenze prescrivevano, inoltre, l'impiego delle somme ricavate in beni di utilità concreta per la comunità.[90]

Oltre ad alienazioni e indebitamenti, gli ordini monastici attuarono una riorganizzazione fondiaria ispirata a criteri di razionalizzazione economica. Accanto alle misure straordinarie documentate nelle lettere generalizie, Camaldolesi, Vallombrosani e Olivetani ricorsero a permute e vendite autorizzate, mirate ad accorpamenti e alla formazione di poderi a coltura promiscua, concessi in affitto breve, a censo fisso o parziario, talora con onoranze. Tali strategie, affini a quelle del ceto medio urbano, si fondavano anche su una concezione etico-istituzionale della proprietà, coerente con l'identità riformata degli ordini.[91] Gli interventi contribuirono alla costruzione di dominî più compatti e integrati nel tessuto economico locale. In parallelo si intensificarono le annessioni tra comunità, per redistribuire risorse e confratelli. La stessa narrazione della crisi poteva, del resto, assumere forme retoriche,

90. Per i Camaldolesi cfr. ASFi, *Cam. App.*, 31, c. 8r; 34, cc. 33v-34r, 64r-v, 117r; 35, cc. 13v, 42r-v, 47v-48r. Per i Vallombrosani cfr. ASFi, *NA*, 11377, cc. 38r-42r; 11383, cc. 82v-83r, 84v, 89v-90r, 118r-v, 125r-v.

91. Per i Camaldolesi cfr. Ph. Jones, *A Tuscan Monastic Lordship in the Later Middle Ages: Camaldoli*, in «The Journal of Ecclesiastical History», 5/1 (1954), pp. 168-183, rist. in *Una grande proprietà monastica nella Toscana medievale: Camaldoli*, in Id., *Economia e società nell'Italia medievale*, Torino, Einaudi, 1980, pp. 295-315; A. Barlucchi, *Camaldoli nell'economia casentinese del Trecento*, in *Camaldoli e l'Ordine camaldolese*, pp. 117-134. Per i Vallombrosani cfr. F. Salvestrini, *Santa Maria di Vallombrosa. Patrimonio e vita economica di un grande monastero medievale*, Firenze, Olschki, 1998. Per gli Olivetani cfr. G. Piccinni, *«Seminare, fruttare, raccogliere». Mezzadri e salariati sulle terre di Monte Oliveto Maggiore (1374-1430)*, Milano, Feltrinelli, 1982. Per una prospettiva d'insieme cfr. F. Salvestrini, *La più recente storiografia sul monachesimo italiano medievale (ca. 1984-2004)*, in «Benedictina», 52/2 (2006), pp. 435-515: 445-446; Id., *La proprietà fondiaria dei grandi enti ecclesiastici nella Tuscia dei secoli XI-XV. Spunti di riflessione, tentativi di interpretazione*, in «Rivista di Storia della Chiesa in Italia», 62/2 (2008), pp. 377-412.

volte a legittimare riforme o ingerenze esterne, come nel caso del priorato padovano del Venda, definito «in spiritualibus et temporalibus multipliciter desolatum», malgrado un'effettiva tenuta demografica e patrimoniale.[92]

3.3. *La gestione finanziaria*

Accanto alla vigilanza sui patrimoni locali, una prerogativa comune ai superiori e ai capitoli generali di Camaldoli, Vallombrosa e Monte Oliveto era il controllo delle imposte e dell'indebitamento presso le case congregate. In tutti e tre gli ordini il debito fu oggetto di normative distinte che separavano i debiti ordinari, proporzionati ai redditi, da quelli straordinari, più temuti per il rischio di usura. Il ricorso al credito era comunque tollerato solo entro limiti compatibili con la tenuta economica: la *dilapidatio* era difatti soggetta a sanzione canonica.[93] Le costituzioni camaldolesi regolavano tali prassi già dal Duecento, equiparando la *dilapidatio* a colpe gravi come la ribellione o il concubinato e prevedendo la rimozione dei superiori responsabili.[94] I Vallombrosani introdussero misure analoghe nel 1323, rafforzate nel 1337.[95] Anche gli Olivetani, nel tardo Trecento, vietarono di contrarre debiti senza l'approvazione dell'assise comune, riaffermando la responsabilità condivisa nella gestione delle finanze dell'Ordine.[96]

Già dai primi decenni del XIV secolo, le spese legate all'organizzazione di visite e capitoli generali, al mantenimento di procuratori e avvocati presso la curia romana e avignonese, nonché al sostegno degli studenti, incidevano fortemente sulle risorse delle congregazioni. Il capitolo vallombrosano del 1310 dispose una contribuzione straordinaria per far fronte agli oneri curiali;[97] situazione analoga si riscontra presso i

92. Tagliabue, *San Giovanni Battista*, pp. 318-322, doc. 10. Sul tema cfr. *Narrare la crisi. Economia e vita religiosa nelle trasformazioni dell'Italia del Trecento*, a cura di L. Tanzini, Roma, Viella, 2023.

93. Sul tema cfr. *La dilapidation de l'Antiquité au XIX^e^ siècle. Aliénations illicites, dépenses excessives et gaspillage des biens et des ressources à caractère public*, a cura di B. Lemesle, Dijon, Éditions Universitaires de Dijon, 2014.

94. ASFi, *Cam. App.*, 35, c. 51r; *Libri tres*, pp. 268-269, 271-273, III, capp. XVI-XVII, XX (1253); *Ann. Cam.*, vol. VI, App., col. 276, capp. XII-XIV (1328).

95. Piras, *I benedettini*, pp. 343-344, cap. XXXIII; ASFi, *CS*, 260 – 227, cc. 9v-11r, cap. XXXIII.

96. *Costituzioni olivetane manoscritte*, p. 106, cap. VIII (1392-1408).

97. *Acta capitulorum*, pp. 138-139[1-45].

Camaldolesi: nel capitolo della Vangadizza del 1317, oltre il 60% dei 600 fiorini raccolti fu destinato a tali spese, mentre tra il 1319 e il 1321 furono inviati oltre 2.600 fiorini a Roma e Avignone, spesso tramite compagnie mercantili tosco-fiorentine.[98] Tra le contromisure adottate vi fu l'istituzione di *studia* interni in alcune case camaldolesi e vallombrosane, con il ricorso a maestri retribuiti, per contenere i costi e al contempo vigilare sulla formazione dei religiosi.[99] Anche tra gli Olivetani si documentano difficoltà simili: un'epistola di Bernardo Tolomei del 1345 attesta una richiesta di contributo per estinguere debiti pregressi.[100]

Presso i Camaldolesi, fin dalla seconda metà del Duecento, era in vigore un sistema di riscossione centralizzato basato su un tributo periodico (*collecta*) stabilito dal capitolo generale e versato in proporzione ai redditi delle singole case congregate.[101] Tale istituto, sistematizzato nel Trecento, si accompagnava a specifiche scritture contabili relative al bilancio delle entrate e delle spese comuni (*commune ordinis marsuppium*), gestite da un ufficiale dedicato (*generalis camerarius ordinis*). Tra queste si segnala un singolare quaderno di conti finali (1315-1323) redatto secondo modelli pontifici.[102] Le *collectæ* variavano secondo il fabbisogno, basandosi su una stima patrimoniale (*extimum*) aggiornata in

98. Caby, *La papauté d'Avignon*, pp. 26-29.

99. Per i Camaldolesi cfr. *Ann. Cam*., vol. VI, App., coll. 291-293, cap. I (1338). Per i Vallombrosani cfr. Piras, *I benedettini*, p. 360, cap. LXXXVII (1323); ASFi, *CS*, 260 – 227, c. 23r-v, cap. CI (1337); 228, cc. 19r-20r, cap. LXXXXVIIII (1341); 261, cc. 53v-54r, cap. LXXXVIII (1410).

100. *Per una rinnovata fedeltà*, p. 363, n. 47.

101. Caby, *De l'érémitisme rural*, pp. 113-115; Licciardello, *"Ordo Camaldulensis"*, pp. 452-454.

102. ASFi, *Cam. App.*, 83, c. 3r: «In nomine Domini, Amen. In isto quaterno scribentur rationes omnes pecunie ordinis recepte et expense quomodocumque per reverendum patrem dominum Bonaventuram, Camaldulensis heremi et eiusdem totius ordinis generalem priorem, ex eo tempore quo assumptus fuit ad offitium prioratus, anno scilicet Domini M° III^{c} XV°, die XVI iulii». Cfr. Caby, *Narrare la crisi*, pp. 176-178. La struttura del registro mostra analogie con la coeva contabilità del Patrimonio di San Pietro: uso della lingua e della numerazione latina, scrittura curata, impaginazione ordinata, precisione nei dati di spesa, suddivisione tematica e, secondo una prassi introdotta da papa Giovanni XXII (1316-1334), conservazione di tre copie dei conti finali. Cfr. ASFi, *Cam. App.*, 83, c. 3r: «Triplicatum est istud volumen uno et eodem tenore ad cautelam». Cfr. A. Jamme, *Mathématisation du réel et narrativité: le livre de comptes comme «refiguration» institutionnelle*, in *Les comptes et les choses. Discours et pratiques comptables du XIII^{e} au XV^{e} siècle en Occident (principautés, monarchies et mondes urbains)*, a cura di A. Lemonde, Rennes, Presses Universitaires de Rennes, 2022, pp.

sede capitolare (*adæquatio*), anche se non è certo che tali adeguamenti fossero sempre applicati.[103]

A cavallo fra Tre e Quattrocento, il sistema contributivo camaldolese si basava su epistole circolari redatte dal camerlengo generale, in cui si indicavano somme dovute e arretrati. Monasteri maggiori, come San Michele in Borgo di Pisa, San Giusto di Volterra, l'abbazia di Anghiari o l'eremo di Camaldoli, fungevano da collettori regionali, secondo una crescente articolazione territoriale. Aumentarono le lettere d'ingiunzione, ma anche le proroghe e le dilazioni per i cenobi in difficoltà. I capitoli generali intervenivano per riorganizzare i debiti, negoziando condizioni più favorevoli. Alcuni monasteri, in quanto sedi di scuole o anticipatori di spese comuni, ottennero esenzioni totali o parziali. Anche la solidità patrimoniale costituiva un criterio: alcune abbazie contribuirono direttamente alle finanze dell'Ordine, anche tramite prestiti al priore generale. Il ricorso a prestanze forzose, infine, aiutava a fronteggiare la carenza di liquidità e rafforzava, al contempo, la coesione interna.[104]

A differenza dei Camaldolesi, che disponevano di un *generalis camerarius*, i Vallombrosani non prevedevano un ufficiale equivalente. Gli Olivetani, pur privi di tale carica, adottarono una concezione fortemente comunitaria del patrimonio: le risorse dei singoli istituti erano considerate a guisa di un'unica proprietà congregazionale, tanto che, nelle prime costituzioni, i monasteri erano designati come *loca* o *granciæ*, a indicare la stretta dipendenza – anche economica – dalla casa madre.[105] L'amministrazione locale era affidata ai priori e ai cellerari, tenuti a presentare ogni anno, in capitolo generale, i registri contabili tenuti in duplice copia, da sottoporre a verifica da parte di confratelli incaricati. In caso di irregolarità si prevedevano sanzioni per il cellerario, mentre le spese non autorizzate ricadevano sul priore claustrale.[106] La continuità amministrativa era assicurata dalla nomina di religiosi di estrazione locale o provata

183-216; Id., *La rivoluzione delle scritture contabili nella Tesoreria Apostolica: forme, tempi e ragioni di un mutamento radicale in età avignonese*, nel presente volume.

103. ASFi, *Cam. App.*, 22, cc. 75r-109v.

104. Caby, *Narrare la crisi*, pp. 191-198.

105. Picasso, *Orientamenti*, pp. 143-145.

106. *Constitutions de la Congrégation*, pp. 156-159, 162-169, 180-181, capp. XIII, XV, XX, XXIV-XXXI, IL (1350-1360); *Costituzioni olivetane manoscritte*, pp. 79, 88-89, capp. VIII, IX, XXIV (1392). Cfr. R. Pezzola, *Frammenti di scritture olivetane nella Biblioteca Ambrosiana di Milano*, in *Fonti per la storia*, pp. 381-420: 383-393.

esperienza, mentre l'accettazione di nuovi *loca* avveniva solo dopo attenta verifica delle condizioni materiali.[107]

Quanto ai Vallombrosani, la dipendenza economica delle case suffraganee si esprimeva attraverso contributi straordinari deliberati in assise comune, destinati a sostenere il capitolo generale, le visite di correzione e i procuratori presso la curia avignonese.[108] Le costituzioni del 1337 introdussero una *taxatio* proporzionata ai redditi, definita dai visitatori e approvata da commissioni di abati su base regionale.[109] Questo sviluppo si inseriva in un processo di riorganizzazione normativa e istituzionale avviato nel secondo quarto del secolo, volto a rafforzare il governo centrale. Tuttavia, in assenza di una cassa comune, l'Ordine mantenne un'elevata autonomia tra le case, che limitò l'efficacia della centralizzazione. Ne derivò un equilibrio instabile tra coesione formale e interessi locali, in contrasto con gli assetti più unitari di Camaldoli e Monte Oliveto.[110] Nondimeno, agli inizi del Quattrocento, l'Ordine conservava una base patrimoniale consistente, che rese possibili i primi, seppur contestati, progetti di riforma in senso osservante.[111]

4. *Conclusioni*

Nel corso del Trecento, il consolidamento degli ordini camaldolese, vallombrosano e olivetano si fondò su un progressivo rafforzamento dell'autorità centrale e su un'articolazione più definita delle strutture istituzionali. Strumenti quali i capitoli generali, le visite di correzione e la comunicazione epistolare garantirono coesione interna e vigilanza sulle comunità periferiche, pur in un contesto segnato da criticità demografiche ed economiche. La dialettica tra "presenza" e "assenza", insita nelle forme di governo monastico, favorì modalità di controllo adattabili alle circostanze. La produzione e la

107. Tagliabue, *San Giovanni Battista*, pp. 105-117, 153-168.

108. Piras, *I benedettini*, pp. 328, 334-336, 343, capp. III, XI, XIV, XV, XXXI (1323).

109. ASFi, *CS*, 260 – 227, c. 22r-v, cap. LXXXXVIIII.

110. Salvestrini, *Santa Maria*, pp. 7-8; Id., *La strutturazione*, p. 229.

111. Id., *Santa Giustina e l'Ordine vallombrosano. Contatti, influssi, intersezioni e conflitti (ca. 1420-1485)*, in *Dalla riforma di S. Giustina alla Congregazione cassinese. Genesi, evoluzione e irradiazione di un modello monastico europeo (sec. XV-XVI)*, a cura di E. Furlan e F.G.B. Trolese, Cesena, Badia di Santa Maria del Monte, 2022, pp. 231-265.

custodia della documentazione – dai registri capitolari ai *consilia* giuridici – si affermarono come strumenti di autorità e di governo. La crescente consapevolezza del valore della scrittura, maturata anche su istanza del diritto canonico e delle prassi curiali, contribuì a sostenere la continuità istituzionale in un secolo caratterizzato da profonde trasformazioni.

Sul piano patrimoniale e finanziario, gli ordini monastici reagirono alla crisi trecentesca con misure volte a garantire la stabilità degli istituti. L'accorpamento dei fondi, la diffusione di locazioni brevi e la gestione indiretta delle terre secondo modelli del ceto medio e dell'aristocrazia urbana divennero strumenti per ridurre i rischi e contenere le spese. Camaldoli sviluppò un sistema di *collectæ* centralizzate; Vallombrosa mantenne *taxationes* straordinarie, segno di minore coesione amministrativa. Gli Olivetani, pur privi di un economo dell'Ordine, concepirono i beni e finanze a stregua di un patrimonio comune. In questo contesto, le licenze straordinarie per alienazioni o debiti risposero a esigenze finanziarie e rientravano in un più ampio processo di riassetto fondiario.[112] A ciò si aggiungevano motivazioni spirituali: conservare i beni significava tutelare la vita liturgica e comunitaria. Si prefigurava, così, l'orizzonte riformatore avviato nel Quattrocento da Santa Giustina di Padova.[113]

Al di là del rimontante dibattito storiografico sulla crisi della proprietà ecclesiastica, nel Trecento le difficoltà economiche dei monasteri derivarono spesso dall'insufficienza dei redditi ordinari nel far fronte a eventi straordinari come guerre, pestilenze o carestie.[114] In questo senso, le *petitiones* indirizzate ai superiori generali attestano una diffusa padronanza,

112. A. Müller, *Managing Crises: Institutional Re-stabilisation of the Religious Orders in England after the Black Death (1347-1350)*, in «Revue Mabillon», 16 (2005), pp. 205-219; C. Lenoble, *L'exercice de la pauvreté. Économie et religion chez les franciscains d'Avignon (XIII^e^-XIV^e^ siècle)*, Rennes, Presses Universitaires de Rennes, 2013, pp. 255-293.

113. G.M. Varanini, *Un esempio di ristrutturazione agraria quattrocentesca nella "Bassa" veronese: il Monastero di S. Maria in Organo e le terre di Roncanova*, in «Studi storici veronesi Luigi Simeoni», 30-31 (1980-1981), pp. 39-142; F.G.B. Trolese, *La presenza dei monaci di Santa Giustina a Legnaro e nella corte*, in *La corte benedettina di Legnaro. Vicende, strutture, restauri*, Venezia, Regione del Veneto, 2001, pp. 33-70.

114. C.M. Cipolla, *Une crise ignorée. Comment s'est perdue la propriété ecclésiastique dans l'Italie du Nord entre le XI^e^ et le XVI^e^ siècle*, in «Annales. Économies, sociétés, civilisations», 2/3 (1947), pp. 317-327; G. Chittolini, *Un problema aperto: la crisi della proprietà ecclesiastica fra Quattro e Cinquecento. Locazioni novennali, spese di migliorie ed investiture perpetue nella pianura lombarda*, in «Rivista Storica Italiana», 85 (1973), pp.

da parte dei priori locali, del linguaggio giuridico ed economico, impiegato per sostenere le richieste secondo i canoni del diritto ecclesiastico. I verbali di visita del primo Quattrocento riflettono un controllo centrale vigile, in un contesto segnato da rarefazione demografica e interferenze laicali. Per attenuare gli effetti della crisi, Camaldolesi, Vallombrosani e Olivetani ricorsero a trasferimenti di confratelli, ammissioni straordinarie e incorporazioni di comunità minori. Tali pratiche rientravano in un più ampio modello di mobilità istituzionalizzata, che tra i Camaldolesi e Vallombrosani rafforzava il vincolo congregazionale, mentre presso gli Olivetani fu supportata da un'organizzazione centralizzata e da strumenti di rilevazione come le *Familiarum tabulæ*.[115]

Nel complesso, la "crisi del Trecento" non comportò un semplicistico regresso, ma favorì bensì un'evoluzione delle forme di governo e delle pratiche amministrative degli ordini monastici toscani. Ciascuna congregazione affrontò le difficoltà attraverso percorsi differenziati, che condussero a riformulazioni normative e tentativi di consolidamento istituzionale. Malgrado pestilenze, carestie, guerre – come quella degli Otto Santi (1375-1378) tra Firenze e la Sede Apostolica – e l'accentuarsi dell'ingerenza pontificia, le autorità centrali degli ordini riuscirono a mantenere il coordinamento delle reti monastiche, grazie a dispositivi di controllo sempre più articolati. Tuttavia, il progressivo interventismo papale limitò, in alcuni casi, l'autonomia delle case madri, con ricadute anche sul piano finanziario e giurisdizionale.[116]

Questo processo si accompagnò a una duttilità normativa che consentì agli ordini di adattarsi con coerenza alle trasformazioni istituzionali e territoriali, come già riconosciuto nel prologo del *Liber quartus de moribus* camaldolese (1279) e sancito, a metà Quattrocento, dal monaco e cronista olivetano Antonio da Barga (†1452).[117] In tale contesto va rilevato come

353-393; F. Landi, *Il paradiso dei monaci. Accumulazione e dissoluzione dei patrimoni del clero regolare in età moderna*, Roma, La Nuova Italia Scientifica, 1996, pp. 15-26.

115. G. Andenna, *Effetti della peste nera sul reclutamento monastico e sul patrimonio ecclesiastico*, in *La peste nera. Dati di una realtà ed elementi di una interpretazione*, Spoleto, Fondazione Centro Italiano di Studi sull'Alto Medioevo, 1994, pp. 319-347.

116. Borghero, *Il monachesimo vallombrosano*, pp. 163-165; Caby, *Narrare la crisi*, pp. 197-198.

117. *Ann. Cam.*, vol. VI, App., col. 241; *Cronaca*, pp. 206-207. Cfr. C. Caby, *Autorité du passé, identités du présent dans l'ordre olivétain aux XIV^e^ et XV^e^ siècles*, in *L'autorité du passé dans les sociétés médiévales*, a cura di J.-M. Sansterre, Bruxelles-Roma, Institut Historique belge de Rome-École française de Rome, 2004, pp. 203-219.

anche per i beni ecclesiastici – in linea di principio inalienabili in quanto *res sacræ* – fossero previste forme di indebitamento ammesse e talora predisposte in via ordinaria. Inoltre, la narrazione delle difficoltà patrimoniali, spesso incentrata sul concetto di *dilapidatio*, costituiva un efficace mezzo retorico per legittimare l'intervento diretto dei superiori generali nei confronti dei cenobi dipendenti, contribuendo al rafforzamento dell'autorità centrale e alla definizione dei limiti dell'autonomia locale.[118]

Tali elementi costituirono un insieme di pratiche e riferimenti normativi che le riforme monastiche del Quattrocento avrebbero in parte ripreso e rielaborato.[119] L'appartenenza a un Ordine assicurava stabilità e protezione, diversamente dai monasteri autocefali, più esposti alle ingerenze esterne, come riconobbe anche la bolla *Benedictina* (1336), che prescrisse il raggruppamento dei cenobi indipendenti in province. Indicativo del credito goduto dalle comunità monastiche presso le élite locali è il frequente conferimento a monaci e conversi camaldolesi, vallombrosani e olivetani di incarichi pubblici, come la carica di camerlengo in vari Comuni toscani, sul modello già sperimentato con i Cistercensi e gli Umiliati.[120] Esperienze come quella di Monte Oliveto anticiparono le riforme osservanti, tese a tutelare i beni monastici e a difendere l'auto-

118. J. Théry, *"Excès", "affaires d'enquête" et gouvernement de l'Église (v. 1150-v. 1350). Les procédures de la papauté contre les prélats "criminels": première approche*, in *La pathologie du pouvoir: vices, crimes et délits des gouvernants. Antiquité, Moyen Âge, époque moderne*, a cura di P. Gilli, Leiden-Boston, Brill, 2016, pp. 164-236.

119. F. Salvestrini, *Les échanges et les affrontements de l'identité dans la réforme bénédictine italienne. La congrégation "de Unitate" face aux cisterciens, aux camaldules et aux vallombrosains au XV^e siècle*, in *Interactions, emprunts, confrontations chez les religieux (Antiquité tardive-fin du XIX^e siècle)*, a cura di S. Excoffon, D.-O. Hurel e A. Peters-Custot, Saint-Étienne, Publications de l'Université de Saint-Étienne, 2015, pp. 273-296.

120. Per i Camaldolesi cfr. C. Caby, *Hermits for Communes: The Camaldolese in the Service of the Communes of Central and Northern Italy in the Thirteenth to Fifteenth Centuries*, in *Churchmen and Urban Government in Late Medieval Italy, c. 1200-c. 1450. Cases and Contexts*, a cura di F. Andrews e M.A. Pincelli, Cambridge, Cambridge University Press, 2013, pp. 268-284. Per i Vallombrosani cfr. F. Salvestrini, *I conversi dal secolo XI alle soglie dell'Età moderna*, in Id., *"Disciplina caritatis"*, pp. 245-302. Per gli Olivetani cfr. AMOM, *Registri dell'Abate Generale*, I, ins. 14; ASSi, *Conventi*, 220, ins. 10; Lugano, *Montoliveto Maggiore*, pp. 26-27, docc. XXIX-XXX; Mattoscio, *The letters*, pp. 102-103; *Per una rinnovata fedeltà*, pp. 323-324, 345-346, nn. 6, 31; Tagliabue, *Decimati dalla peste*, p. 176, n. 61.

nomia dell'istituto dalle pretese secolari.[121] Anche i pontefici riconobbero il valore di tali modelli: monaci olivetani furono chiamati a riformare grandi abbazie come Montecassino e Subiaco, portando le consuetudini maturate nella propria congregazione proprio in quei luoghi che la tradizione riconosceva come culle del monachesimo benedettino.[122]

121. M.-P. Dickson, *La congrégation bénédictine de Mont Olivet au premier siècle de sa fondation et sa place dans l'histoire de l'ordre*, in *Saggi e ricerche*, pp. 25-47.

122. Lugano, *L'istituzione di Montoliveto*, pp. 56-63.

Sofia Orsino

Manoscritti e biblioteche nell'osservanza benedettina. Sviluppo delle raccolte librarie e conservazione dei codici alla Badia Fiorentina e a Vallombrosa*

1. *Le fonti sulle biblioteche monastiche*

A differenza delle biblioteche private, in cui gusti e ambizioni culturali dei possessori si riflettono solitamente nel contenuto delle collezioni, le raccolte monastiche rappresentano di rado il frutto di un'unica progettualità.[1] Più spesso esse recano i segni di una crescita per accumulazione, influenzata da eventi e circostanze storiche. Per quanto fondamentali, spesso gli inventari e i cataloghi antichi appaiono fonti insufficienti per valutare lo sviluppo della biblioteca claustrale, la sua conservazione e la dispersione dei libri in relazione alla vita di un monastero. I dati di un inventario, cioè, necessitano di essere integrati con testimonianze diverse, tanto sulla storia dell'ente religioso che li ha prodotti, quanto sui codici appartenuti a quella sede.[2]

* Abbreviazioni: ASFi = Firenze, Archivio di Stato, *CS* = *Corporazioni Religiose Soppresse dal Governo Francese*; BC = Padova, Biblioteca Civica; BM = Firenze, Biblioteca Marucelliana; BML = Firenze, Biblioteca Medicea Laurenziana, *CS* = *Conventi Soppressi*; BNCF = Firenze, Biblioteca Nazionale Centrale, *CS* = *Conventi Soppressi*, *CSO* = *Conventi Soppressi da Ordinare*.

1. Sul tema si rimanda ai contributi del volume *Libri, lettori e biblioteche dell'Italia medievale (secoli IX-XV). Fonti, testi, utilizzazione del libro*, a cura di G. Lombardi e D. Nebbiai Dalla Guarda, Roma, CNRS, 2000; e *Late Medieval and Early Modern Libraries. Knowledge Repositories, Guardians of Tradition and Catalysts of Change*, a cura di O. Merisalo, N. Golob e L. Magionami, Turnhout, Brepols, 2023, in particolare pp. 181-314. L'eccezione rappresentata dalla biblioteca di San Marco è anch'essa legata all'espressione di una volontà, quella di Cosimo de' Medici, e di una raccolta privata, quella di Niccolò Niccoli, sulla quale cfr. B.L. Ullman e P.A. Stadter, *The Public Library of Renaissance Florence. Niccolò Niccoli, Cosimo de' Medici and the Library of San Marco*, Padova, Antenore, 1972.

2. Il caso della biblioteca del monastero di Fleury-sur-Loire è esemplare: in ragione della grave dispersione del materiale, il catalogo cinquecentesco non consentirebbe di ri-

Per avere un quadro più dinamico delle vicende di una collezione, sia pure oggi dispersa, i libri stessi e le tracce della loro storia – quando disponibili – appaiono un bacino di dati di primaria importanza. Se osservati nel quadro di una comune provenienza, soprattutto elementi come note di possesso e segnature, tanto quanto mani ricorrenti su nuclei di codici, permettono di ricostruire i momenti di crescita di una raccolta libraria e l'articolazione delle pratiche volte a conservarla, su una linea di sviluppo storico. La possibilità di valutare l'organicità, l'efficacia o persino l'assenza sistematica di tali testimonianze permette di osservare lo sviluppo delle collezioni e la loro gestione in relazione a fasi di svolta nella storia di un monastero.

Grazie ai dati raccolti da precedenti ricerche su queste due istituzioni,[3] per le biblioteche di Santa Maria di Firenze (Badia Fiorentina) e Santa Maria di Vallombrosa è possibile interrogarsi in merito alle implicazioni che nuovi assetti della vita monastica improntati a un riordino della vita claustrale ebbero sulla crescita e sulla gestione delle collezioni librarie. Nella loro diversità di fondo, cioè, tanto la Badia Fiorentina quanto l'ambiente vallombrosano, che della gestione oculata delle sostanze fece pratica attiva fin dall'origine del movimento, permettono di osservare come due contesti diversi d'osservanza, ovvero di ritorno alla disciplina comunitaria, influirono sulla nascita, lo sviluppo e la conservazione delle biblioteche.

2. *I codici di Vallombrosa*

Per Vallombrosa, in realtà, non è conservato alcun inventario che permetta di ricostruire il profilo della biblioteca per il medioevo e tutta la

costruire il contenuto della biblioteca medievale; la «provisional list» di Mostert si basa sull'integrazione di dati contenutistici significativi, ex-libris e note di dedica che consentono anche di ricostruire alcune iniziative di gestione dei bibliotecari del monastero. Cfr. M. Mostert, *The library of Fleury. A provisional list of manuscripts*, Hilversum, Verloren, 1989, in particolare pp. 38-42. Su questo ampio tema si rimanda alle riflessioni presentate in *RICABIM. Repertorio di Inventari e Cataloghi di Biblioteche Medievali dal secolo VI al 1520*, vol. I, *Italia. Toscana*, a cura di G. Fiesoli e E. Somigli, Firenze, Edizioni del Galluzzo, 2009, in particolare pp. XII e XXI.

3. Poiché l'argomento sarebbe troppo vasto per la presente ricerca, si è scelto di approfondire solo due casi rappresentativi di momenti diversi di ritorno alla *Regola*, per i quali fosse possibile basarsi su analisi pregresse dei dati circa libri e inventari. Per gli inventari di altre biblioteche monastiche benedettine di area centro-italiana, si rimanda agli inventari raccolti nelle serie di *RICABIM.*

prima età moderna, né è stato ancora stabilito il catalogo dei codici che recano tracce di questa provenienza. Le indagini esplorative condotte sui manoscritti superstiti hanno dimostrato, però, che la famiglia vallombrosana si impegnò fin da subito nell'acquisizione di libri, malgrado le modalità di gestione, accrescimento e conservazione delle raccolte librarie restino ancora in larga parte sconosciute.[4]

Tra i 160 manoscritti vallombrosani individuati da Donatella Frioli nei fondi *Conventi Soppressi*, rispettivamente della Biblioteca Medicea Laurenziana e Biblioteca Nazionale Centrale di Firenze,[5] una ventina di unità codicologiche databili tra il tardo XI e la prima metà del XII secolo, oggi variamente aggregate all'interno di codici compositi, risultano riconducibili a un ambiente di produzione comune interno al neonato Ordine vallombrosano. Già negli ultimi anni di Giovanni Gualberto, il movimento si era rivolto all'allestimento della raccolta libraria con uno slancio che si era poi protratto per tutto il primo secolo di vita delle fondazioni.[6] Per Rosa Marulo questa officina di copia – lo *scriptorium* vallombrosano – avrebbe dato origine ad almeno 34 manoscritti copiati da una cinquantina di *scribi* tra la seconda metà dell'XI e la prima metà del XII secolo.[7]

I codici, che comprendono libri liturgici e testi sacri, opere esegetiche di Agostino, Gregorio Magno, Ambrogio, ma anche copie delle regole an-

4. D. Frioli, *Lo "scriptorium" e la biblioteca di Vallombrosa. Prime ricognizioni*, in *L'"Ordo Vallisumbrosæ" tra XII e XIII secolo. Gli sviluppi istituzionali e culturali e l'espansione geografica (1101-1293)*, 2 voll. a cura di G. Monzio Compagnoni, Vallombrosa, Edizioni Vallombrosa, 1999, vol. I, pp. 505-568, in particolare p. 508 nota 8, sulla dispersione dei codici di Vallombrosa. Sullo stesso argomento cfr. Ead., *Alle origini di Vallombrosa: Giovanni Gualberto, la "Regula Benedicti" e il monaco Geremia*, in *Chiesa, vita religiosa, società nel Medioevo italiano. Studi offerti a Giuseppina De Sandre Gasparini*, a cura di M.C. Rossi e G.M. Varanini, Roma, Herder, 2005, pp. 361-376.

5. La stessa Frioli dichiara di aver preso in considerazione solo i due fondi citati, benché sia noto che codici di Vallombrosa si trovino anche tra i codici Edili e San Marco, oltre che presso l'Archivio di Stato di Firenze (*Lo "scriptorium" e la biblioteca*, p. 508 nota 8). Grazie al progetto di catalogazione *Codex* (https://www.mirabileweb.it/) si possono reperire le schede relative ad almeno altri sette manoscritti conservati presso l'Archivio di Stato di Firenze, a cui si aggiunge un nucleo di 28 codici (per lo più di XV e XVI sec.) conservati presso l'abbazia di Vallombrosa.

6. Frioli, *Lo "scriptorium" e la biblioteca*, pp. 509-510.

7. R. Marulo, *La produzione dei libri nella Congregazione di Vallombrosa. Un'indagine sui manoscritti più antichi (sec. XI-prima metà del sec. XII)*, in *Scriptorium. Wesen – Funktion – Eigenheiten*, a cura di A. Nievergelt, R. Gamper, M. Bernasconi Reusser, B. Ebersperger e E. Tremp, Munich, Beck, 2015, pp. 93-108.

tiche, del *Decretum* di Burcardo di Worms e di altri testi canonistici,[8] erano destinati a soddisfare le diverse esigenze di una comunità monastica in pieno sviluppo. La produzione libraria appare, in effetti, del tutto funzionale ai principî e ai modi di Vallombrosa: in ottemperanza alla ricerca di rigore e allo slancio di ritorno alla *Regola*, i codici erano copiati ordinatamente, corretti con rigore, caratterizzati, nelle parole di Frioli, «da una semplice ma decorosa organizzazione».[9]

Durante i secoli successivi e soprattutto dal tardo XII, lo sviluppo della collezione libraria è parso meno sistematico rispetto allo sforzo produttivo delle origini. Per i secoli centrali e finali del medioevo le tracce di produzione interna tendono a rarefarsi fino di fatto a scomparire, lasciando il posto a codici di aspetto più vario e dalle provenienze più diverse; e questo a Vallombrosa come in altri monasteri della sua famiglia regolare e dell'intera Toscana.[10] Come emerge dalla lista prodotta per la Congregazione dell'Indice nel 1600, però, è evidente che la raccolta dovette crescere ininterrottamente durante tutto il medioevo.[11]

Al di là del possibile declino dello *scriptorium* dopo il XII secolo, è probabile che la diminuzione fino alla scomparsa di codici chiaramente afferibili a una produzione interna sia da ricondurre, su piani diversi, ad altri fattori. A livello locale, in virtù dello slancio produttivo dei primi anni, le fondazioni principali erano ormai in possesso dei codici necessari

8. Alcune riflessioni sul nucleo della biblioteca antica in F. Salvestrini, *I monaci vallombrosani e le loro biblioteche dalle origini all'inchiesta della Congregazione dell'Indice*, in *Congregazione di S. Maria di Vallombrosa dell'Ordine di San Benedetto*, a cura di S. Megli e F. Salvestrini, Città del Vaticano, Biblioteca Apostolica Vaticana, 2013, pp. 9-32, in particolare, pp. 10-11. Una lista parziale ma significativa dei codici vallombrosani si ricava dai contributi di Frioli e Marulo più volte citati in questo contributo e, per i codici liturgici, da G. Baroffio, *Codici liturgici vallombrosani. Prospettive di un'indagine* in *L'"Ordo Vallisumbrosæ"*, pp. 570-573, in particolare l'Appendice alle pp. 574-584. Sull'importanza dei testi di diritto canonico a Vallombrosa, e in particolare riguardo ai codici BNCF, *CS*, A.2.376, C.4.1791 e F.4.255, si rimanda a F. Salvestrini, *La prova del fuoco. Vita religiosa e identità cittadina nella tradizione del monachesimo fiorentino (seconda metà del secolo XI)*, in «Studi Medievali», s. 3, 57/1 (2016), pp. 88-127, e alle osservazioni di P. Licciardello, *Tra Sant'Appiano in Valdelsa e Vallombrosa. Ricerche su tre codici della Laurenziana di Firenze*, in «Codex Studies», 6 (2022), pp. 93-172, in particolare pp. 130-141.

9. Frioli, *Lo "scriptorium" e la biblioteca*, p. 512.

10. Frioli, *Alle origini di Vallombrosa*, p. 376; Ead., *Lo "scriptorium" e la biblioteca*, p. 559 nota 170.

11. Nel 1600, la lista relativa alla biblioteca di Vallombrosa conteneva 1334 titoli. Cfr. Salvestrini, *I monaci vallombrosani*, pp. 29-31.

allo svolgimento della vita comunitaria secondo la *Regola*. Più in generale, però, lo spostamento della produzione libraria fuori dal mondo monastico, nonché l'espansione dell'Ordine negli anni del consolidamento istituzionale e il numero costante di professioni garantivano l'afflusso – non programmatico ma sicuro – dei libri per i religiosi.[12]

3. *La circolazione dei monaci come carattere fondativo dello* scriptorium

Sull'officina di copia vallombrosana attiva tra XI e XII secolo restano, in realtà, ben poche e sfuggenti tracce. Nella nota sottoscrizione del monaco Geremia, databile tra il 1049 e il 1083, lo scrivente dichiara di aver svolto il lavoro per l'abate Leto e di aver copiato (a o per) «Vallis Umbrosæ».[13] Malgrado il monaco affermi di scrivere per ordine dell'abate di Passignano e benché questa sede fosse all'epoca la principale dell'obbedienza regolare, secondo Frioli, Geremia e l'officina di copia da lui guidata si trovavano a Vallombrosa. Più di recente Marulo ha ipotizzato che l'attività del monaco Geremia e del suo primo *entourage* di copisti si svolgesse, invece, nel monastero di San Michele a Passignano, a partire dall'identificazione della possibile mano documentaria di Geremia in un atto passignanese del 1067; lo stato di sviluppo degli edifici a Vallombrosa, del resto, non avrebbe consentito, all'epoca, l'installazione di un'officina di copia tanto vivace e produttiva.[14]

Se considerate solo in relazione alla sede di Vallombrosa e alla sua popolazione, in effetti, le dimensioni della produzione libraria delle origini apparirebbero sproporzionate: l'alto numero di codici prodotti e di copisti coinvolti (una ventina di mani per il tardo XI secolo) sembrerebbero indicare uno sforzo produttivo su più ampia scala.[15] Nel quadro di un coordinamento generale dato dalle assemblee capitolari, è possibile, allora, che l'attività di

12. Sull'ingresso di codici dall'esterno cfr. Frioli, *Lo "scriptorium" e la biblioteca*, p. 559; sulle prescrizioni relative alla formazione dei monaci cfr. Salvestrini, *I monaci vallombrosani*, pp. 14-16.

13. BML, *CS*, 321, c. 161r.

14. Marulo, *La produzione dei libri*, pp. 106-108; la studiosa segnala, inoltre, come anche le sottoscrizioni presenti nella documentazione attestino una consuetudine dei monaci di Passignano con le scritture librarie.

15. Frioli, *Lo "scriptorium" e la biblioteca*, p. 515 individua 20 mani; la riflessione sullo stato di sviluppo dell'edificio di Vallombrosa è stata esposta da Marulo, *La produzione dei libri*, p. 108.

copia degli inizi potesse avere luogo in un contesto di *scriptorium* "diffuso"; che si svolgesse, cioè, in più monasteri, sfruttando le possibilità di movimento dei monaci, e in particolare di quelle figure più carismatiche di copisti la cui attività sembra dispiegarsi per un significativo numero di anni.[16]

Sia Frioli che Marulo, del resto, hanno messo in luce il ruolo magistrale di Geremia rispetto agli altri copisti, in particolare in tre codici di tardo XI secolo (BML, *CS*, 316, 322, 325) in cui la sua mano compare solo in alcuni fogli finali, circondata da altre decisamente meno esperte.[17] Per un nucleo di manoscritti databili a cavallo tra XI e XII secolo sarebbe stato poi il cosiddetto Pseudo-Geremia, di una generazione più giovane, a fare da guida agli altri amanuensi; il tutto in un contesto di codici per i quali non emergono comunque, né a livello grafico né materiale, i caratteri unitari di una scuola.[18]

In altre parole, negli anni in cui l'Ordine si organizzava e si sviluppava sul piano istituzionale, è possibile che Geremia e altri confratelli si recassero a copiare, a Passignano, a Vallombrosa o in altre sedi in cui fosse richiesto il loro aiuto, in piena coerenza con il *caritatis vinculum* ispiratore del movimento, e che là formassero nel lavoro di trascrizione altri monaci.[19]

L'ipotesi che la mobilità dei religiosi, inaugurata dall'esempio di Giovanni Gualberto, portasse con sé il trasferimento di competenze di trascrizione (oltre che, come vedremo, dei libri) potrebbe spiegare anche l'eventualità che, verso la fine dell'XI secolo, il monaco passignanese Geremia si trovasse «a Vallombrosa» per copiare i *Moralia in Iob* proprio allo scopo di dotare quel monastero di una prima raccolta di letture e,

16. La locuzione *scriptorium* "diffuso" è stata impiegata per riferirsi a dinamiche di copia che coinvolgono gruppi che assumono elementi di organizzazione collettiva senza l'impostazione e, soprattutto, l'unità spaziale tradizionalmente associata a uno *scriptorium* monastico; per quest'uso nell'ambito della trascrizione della *Commedia* cfr. ad esempio I. Ceccherini, *Uno "scriptorium" diffuso: copisti e notai*, in *«Onorevole e antico cittadino di Firenze». Il Bargello per Dante*, Catalogo della mostra (Firenze, Museo Nazionale del Bargello, 21 aprile-31 luglio 2021), a cura di L. Azzetta, S. Chiodo e T. De Robertis, Firenze, Mandragora, 2021, pp. 203-207.

17. Frioli, *Lo "scriptorium" e la biblioteca*, p. 515.

18. Marulo, *La produzione dei libri*, pp. 96-97.

19. Frioli, *Lo "scriptorium" e la biblioteca*, p. 516; Marulo, *La produzione dei libri*, pp. 96-98 segnala inoltre come i codici, malgrado l'«aria di famiglia» e la vicinanza delle scritture, non abbiano caratteri codicologici comuni particolarmente significativi, presentando piuttosto un aspetto vario per dimensioni, livelli esecutivi e decorazione.

forse, anche per avviare alla copia altri monaci.[20] Altre fonti coeve, in effetti, sembrano indicare che la dimensione della produzione libraria delle origini era diretta a soddisfare le esigenze di diverse sedi. In ragione del principio che vedeva tutti i monasteri legati in un unico organismo, nel segno della reciproca cura, sappiamo, ad esempio, che nel 1119 Passignano aveva fornito paramenti e una decina di codici liturgici all'abbazia di San Michele a Poggio San Donato in Siena.[21] Per simili ragioni, secondo quanto ricostruito da Frioli, il Pluteo 16.10 della Biblioteca Medicea Laurenziana contenente l'esegesi di Beda al *Vangelo* di Luca e Marco, era stato inviato da Vallombrosa al monastero mugellano di San Pietro di Moscheta.[22] Questo manoscritto, che presenta fatti grafici e codicologici paragonabili ai codici copiati nel tardo XI secolo sotto diretto controllo del monaco Geremia, reca la nota «Iste liber est monasterii Sancti Petri de Mosceto ordinis Vallumbrosæ» dettata da una mano libraria di primo XIII secolo (fig. 1).[23]

Queste prime e più antiche iniziative rientrano, in effetti, nel supporto alle fondazioni dipendenti (almeno quanto nella dinamica delle sfere d'influenza politica),[24] ma molti altri codici arrivati a Vallombrosa da altre case congregate attestano che la circolazione dei libri si spinse ben oltre. Note di possesso e segnature databili ai secoli tra il XII e il XV di Santa Maria

20. Si fa riferimento al contenuto della già citata sottoscrizione di Geremia nel codice BML, *CS*, 321.

21. ASFi, *Diplomatico*, Passignano, 1119 (disponibile online); presentato e nuovamente trascritto in F. Salvestrini, *San Michele Arcangelo a Passignano nell'"Ordo Vallisumbrosæ" tra XI e XII secolo*, in *Passignano in Val di Pesa. Un monastero e la sua storia*, vol. I, *Una signoria sulle anime, sugli uomini, sulle comunità (dalle origini al sec. XIV)*, a cura di P. Pirillo, Firenze, Olschki, 2009, pp. 59-127, in particolare pp. 96-99 e 126-127; Frioli, *Lo "scriptorium" e la biblioteca*, p. 552 segnala anche una dotazione di Vallombrosa al monastero di San Bartolomeo a Ripoli presso Firenze.

22. Frioli, *Lo "scriptorium" e la biblioteca*, pp. 551-552; nella ricostruzione della studiosa, il codice di Beda acquisito da Vallombrosa in sostituzione del primo sarebbe BML, *CS*, 306.

23. Il codice è interamente digitalizzato e disponibile online.

24. Il caso della dotazione di San Michele a Poggio San Donato rientra in queste dinamiche di potere che con il tempo videro le stesse case vallombrosane contrapposte tra loro; per le estreme conseguenze di queste rivalità interne vedasi F. Salvestrini, *«Primitivæ formæ ardua hereditas». Passignano e l'ordine vallombrosano nel primo Rinascimento (secoli XIII-inizio XVI)*, in *Passignano in Val di Pesa. Un monastero e la sua storia*, vol. III, *Crisi e trasformazioni (secoli XIV-XIX)*, a cura di P. Pirillo, Firenze, Olschki, 2024, pp. 109-149.

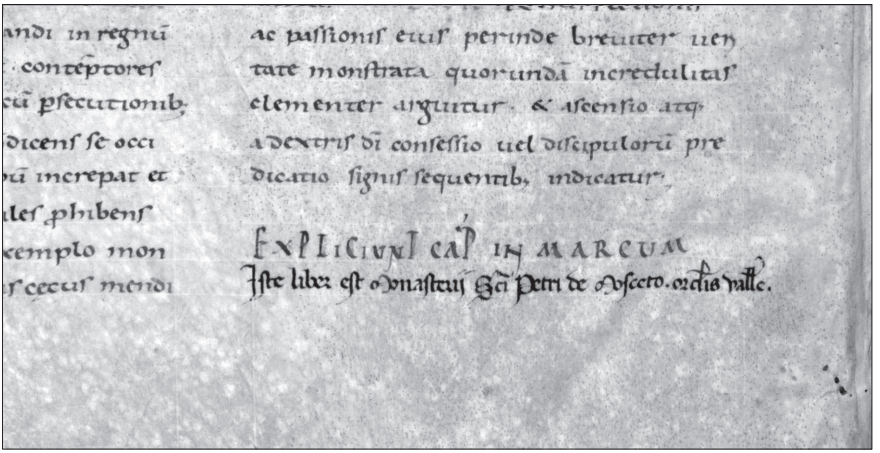

Fig. 1. La nota di possesso del monastero di San Pietro di Moscheta con menzione dell'Ordine vallombrosano. BML, Plut. 16.10, c. 2v.

di Coneo (Siena), San Fedele di Poppi e San Salvi (Firenze)[25] sono solo alcune tra le tracce che attestano come il movimento di monaci e, con essi, di beni librari fosse un costume fondativo della congregazione.

4. *Le note di possesso sui codici vallombrosani*

Anche se le note di possesso non sono affatto una costante, soprattutto per le raccolte antiche, la rarità delle note vallombrosane e la loro complessiva disomogeneità su codici appartenenti a una biblioteca che iniziò a svilupparsi già nell'XI secolo e crebbe fino al 1600, appaiono aspetti non privi d'importanza.

Come indicano anche altre fonti, lo sviluppo e la gestione delle biblioteche rimasero aspetti secondari nella vita dell'Ordine (salvo alcuni periodi particolari, come quello a cavallo fra Quattro e Cinquecento),[26] in

25. In particolare BML, *CS*, 505 (Coneo), 230 (Poppi), 318 (San Salvi). Cfr. Frioli, *Lo "scriptorium" e la biblioteca*, p. 553.

26. Cfr. F. Salvestrini, *Il carisma della magnificenza. L'abate vallombrosano Biagio Milanesi e la tradizione benedettina nell'Italia del Rinascimento*, Roma, Viella, 2017, pp. 104-105, 223, 295, 326-336.

quanto ambiti che non richiedevano uno sforzo organico di sistematizzazione. Malgrado le visite degli abati mettessero in luce la necessità di una maggiore attenzione agli inventari e nonostante i capitoli generali non si mostrassero sordi verso la formazione dei monaci, le sole iniziative d'organizzazione delle biblioteche di cui resti traccia appaiono legate a spinte individuali, a rare personalità di studiosi e a circostanze eccezionali di lasciti come quello di Paolo dell'Abbaco a Santa Trinita.[27]

Osservando i codici individuati come frutto della produzione interna, inoltre, proprio alla luce dello sforzo produttivo originario della congregazione (nonché del valore intrinseco del manoscritto) appare significativo che nemmeno su di essi compaiano note di possesso antiche.[28] Nemmeno sul codice che reca la sottoscrizione di Geremia, in fondo, troviamo una vera attestazione d'appartenenza a Vallombrosa, ma, piuttosto, un'indicazione del luogo in cui avvenne la copia. Inoltre, benché per l'XI secolo gli ex-libris siano generalmente rari, sui codici di Vallombrosa le note di possesso non risalgono comunque oltre il XIII secolo e restano, di fatto, legate a singole circostanze e iniziative individuali anche nei secoli XV e XVI. In buona parte dei casi, in definitiva, non è possibile sapere se un codice sia stato prodotto e rimasto a Vallombrosa, vi sia arrivato poco dopo la sua produzione o solo molto più tardi perché la provenienza da Vallombrosa è certificata da note moderne o dal fondo in cui il codice si trova oggi, a seguito delle soppressioni napoleoniche.[29]

Le note che compaiono su libri provenienti da diversi monasteri dell'Ordine, inoltre, appaiono disomogenee nelle formulazioni e nel contenuto. Il fatto che un monastero appartenesse all'Ordine vallombrosano, ad esempio, è riportato solo in alcuni casi:[30] tra quelli analizzati, presentano

27. Sulla formazione dei monaci, le visite, i lasciti e le iniziative di gestione dei libri legate a singole personalità si rimanda a Salvestrini, *I monaci vallombrosani*, pp. 15-18.

28. Lo segnala già Frioli, *Lo "scriptorium" e la biblioteca*, pp. 559-560.

29. Inoltre, per la Biblioteca Medicea Laurenziana la provenienza è indicata in F. Del Furia, *Supplementum alterum ad catalogum codicum Græcorum, Latinorum, Italicorum etc. in Bibliothecæ Mediceæ Laurentianæ translati sunt*, 3 *(A-B)*, Firenze, 1846-1858, ms. disponibile online: https://cataloghistorici.bdi.sbn.it/; per la Biblioteca Nazionale Centrale di Firenze, nell'*Inventario topografico dei manoscritti dei Conventi Soppressi*, ms. BNCF, Sala Manoscritti, trascrizione di R. Masini, S. Pelle e D. Speranzi, disponibile online.

30. Non è costante, ad esempio, l'indicazione del contenuto del codice e neppure la formulazione «Iste liber est», come si osserva in BML, *CS*, 505, c. 2r, in cui la nota inizia con «Liber monasterii».

un riferimento all'Ordine solo le note che compaiono sul codice di San Pietro di Moscheta e di San Salvi. Non la riporta, invece, la nota originale che compare sulla copia del capitolo del 1171 nel codice Plut. 12.26 della Biblioteca Medicea Laurenziana. Questa traccia, tuttavia, proprio perché coeva alla copia del testo, potrebbe rappresentare la prima attestazione di un contesto di copia passignanese (fig. 2).[31]

Limitando il campo ai soli codici di Vallombrosa, si vede, però, che le note di possesso sono altrettanto disomogenee: quelle più risalenti, ad esempio, riportano indifferentemente l'appartenenza del monastero all'Ordine vallombrosano o la collocazione dell'abbazia nella diocesi fiesolana.[32] Un altro nucleo presenta, invece, solo l'indicazione più generica «monasterio Vallumbrosæ».

Malgrado Frioli segnali una possibile iniziativa di riordino di XIII-XIV secolo,[33] la sola vera costante appare essere, in realtà, la mancanza di numeri di segnatura. Mentre per i manoscritti provenienti da altri cenobi vallombrosani sono attestate varie tracce riconducibili a iniziative d'inventariazione, le note di possesso di Vallombrosa non contengono mai informazioni del genere e si limitano a indicare l'appartenenza del libro al monastero (fig. 3).

Non diversamente da quanto avveniva per altre fondazioni vallombrosane minori, le note della casa madre appaiono, dunque, estemporanee, legate a iniziative di singoli bibliotecari e sempre svincolate da attività di riordino, inventariazione e gestione patrimoniale della biblioteca. L'assenza di numeri di segnatura, insieme alla mancanza di fonti circa simili iniziative, lascerebbero pensare, in definitiva, che la biblioteca di Vallombrosa sia rimasta senza un inventario per i suoi primi cinque secoli di vita.

31. Anche il codice BML, *CS*, 520 viene solitamente ricondotto a Passignano poiché ne trasmette con chiarezza l'uso liturgico; quanto al contesto di copia, malgrado l'assenza di dati di confronto per la scrittura, sembra più probabile che il codice sia stato copiato *per* e *a* Passignano. Cfr. F. Salvestrini, P. Licciardello e S. Orsino, *Storia e liturgia dell'Ordine benedettino vallombrosano. I rituali di Badia a Passignano (XII-XIV secolo)*, Spoleto, Fondazione Centro Italiano di Studi sull'Alto Medioevo, in corso di stampa.

32. Resta da chiedersi se questa provenienza potesse essere effettivamente data per ovvia trattandosi della casa madre. Nel caso di Santa Giustina, ad esempio, i libri del monastero padovano sono comunque corredati di una nota che menziona anche la congregazione. Menzione della diocesi fiesolana si trova, ad esempio, in BNCF, *CS*, A.2.376; non riportano, invece, altro che l'indicazione del monastero di provenienza quelle apposte in epoche diverse su BNCF, *CS*, B.6.1901; *CSO*, Vallombrosa 47 str. 336, Vallombrosa 25 str. 314 e Vallombrosa 44 str. 333 (solo sugli ultimi due probabilmente della stessa mano).

33. Frioli, *Lo "scriptorium" e la biblioteca*, p. 559.

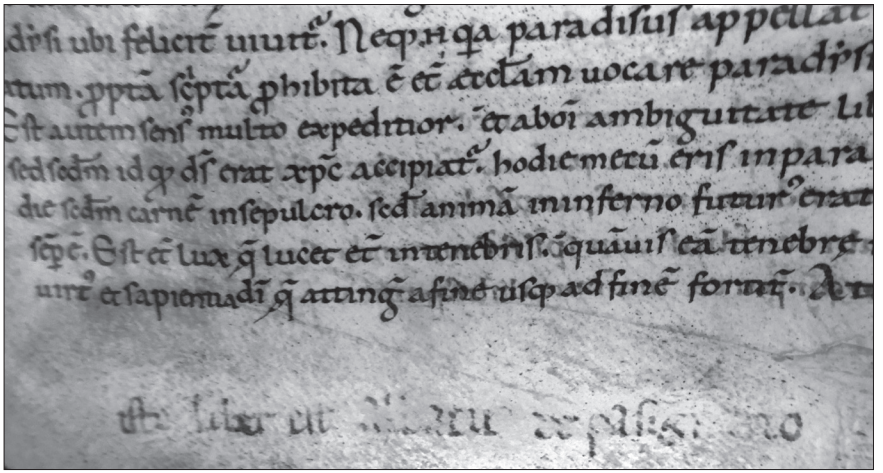

Fig. 2. La nota di possesso «Iste liber est A[bba]tie de Pasig[nan]o» eliminata ma visibile con lampada UV sul codice BML, Plut. 12.26, c. 97r.

Benché la mancanza di un catalogo dei codici provenienti da Vallombrosa renda parziale e circostanziata ogni considerazione, alla luce dei dati raccolti si può osservare che il movimento dei beni librari e di conseguenza la loro dispersione, almeno in principio, tra le case congregate, fu senz'altro un aspetto caratterizzante delle raccolte librarie dei cenobi vallombrosani, incluso quello di Vallombrosa. In relazione a questo è possibile, pertanto, che la circolazione dei libri, riflesso del costume antico della mobilità dei monaci tra le diverse sedi, non fosse stata volutamente arginata da iniziative di riorganizzazione e inventariazione.

La biblioteca di Vallombrosa, in definitiva, nata insieme al movimento stesso di Giovanni Gualberto, non aveva mai rappresentato la vocazione dell'Ordine ma costituiva certamente uno strumento funzionale ai suoi principî. In questo senso si era conservata senza necessità di un controllo centrale ma, piuttosto, proprio in virtù dell'adesione spontanea di tutti i singoli monasteri alla *Regola* e alla loro unione in un unico organismo.

Solo con l'avvicinamento a Santa Giustina, nel Quattrocento, in realtà, le cose sembrarono cambiare, in virtù della politica di gestione delle collezioni monastiche portata avanti dal movimento padovano.[34] Ma

34. Sullo sviluppo dell'Ordine vallombrosano e le conseguenze del suo incontro con Santa Giustina nel corso del Quattrocento cfr. F. Salvestrini, *"Disciplina caritatis". Il mo-*

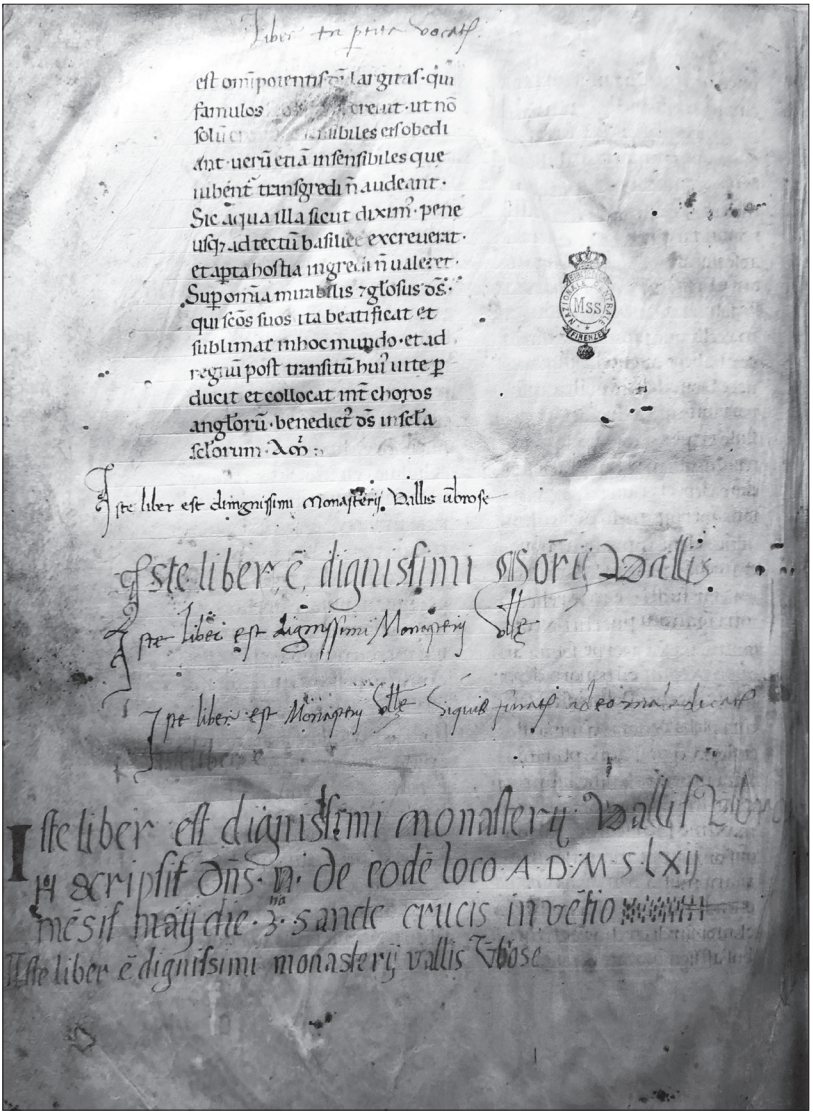

Fig. 3. Una serie di note quattrocentesche e successive sull'ultimo foglio del codice BNCF, *CSO*, Vallombrosa 44 str. 333, c. 232v, tutte prive di segnatura.

proprio mentre si apriva la frattura interna all'Ordine vallombrosano, intorno al 1466 il monaco Zenobio sottoscriveva ancora la sua copia della *Regola* in volgare affermando di essere «in monasterium [*sic*] Vallis umbrose», senza curarsi di dichiarare (né altri lo fecero dopo di lui) che tale libro era del monastero di Vallombrosa; né, qualche decennio più tardi, pensò di farlo Graziano Maneti, novizio di Vallombrosa, per il codice di Smaragdo di XII secolo che teneva *ad usum*.[35]

5. *I codici della Badia Fiorentina*

Rispetto al caso di Vallombrosa, per la biblioteca della Badia Fiorentina possiamo contare su una serie di fonti che offrono un quadro dettagliato delle iniziative d'inventariazione e organizzazione della raccolta, tutte risalenti all'epoca in cui il monastero si avvicinò al movimento di Santa Giustina.

Per le vicende dell'abbazia, fino a tempi recenti, la tradizione storiografica ha proposto una narrazione polarizzata entro fasi di decadenza e di rinascita: alla fondazione celebre e ai primi secoli di espansione patrimoniale,[36] sarebbe seguita una fase di declino arginato solo dall'ingresso nella Congregazione di Santa Giustina durante gli anni Venti del Quattrocento.[37] Proprio le narrazioni nate con l'adesione al movimento di Ludovico Barbo sembrano

nachesimo vallombrosano tra medioevo e prima età moderna, Roma, Viella, 2008; Id., *Il carisma della magnificenza*. In merito alla gestione delle biblioteche nei monasteri legati a Santa Giustina si rimanda ai paragrafi successivi.

35. BNCF, *Nuove Accessioni*, 169, c. 49r; *I manoscritti datati della Biblioteca Nazionale Centrale di Firenze*, vol. III, *Fondi Banco Rari, Landau Finaly, Landau Muzzioli, Nuove Accessioni, Palatino Baldovinetti, Palatino Capponi, Palatino Panciatichiano, Tordi*, a cura di S. Pelle, A.M. Russo, D. Speranzi e S. Zamponi, Firenze, Edizioni del Galluzzo, 2011, scheda 35 e tav. 128. La nota di Graziano Maneti «Fra Graziano Maneti novizio di Valleombrosa» compare nel codice BNCF, *CS*, E.1030, c. 2r.

36. Sulle origini del monastero cfr. *Le carte del monastero di S. Maria in Firenze (Badia)*, vol. I, *Secoli X e XI*, a cura di L. Schiaparelli, Roma, Loescher, 1913; G. Tigler, *Le origini della Badia Fiorentina e il sepolcro del marchese Ugo*, in *Castelli nel Chianti tra archeologia, storia e arte*, a cura di N. Matteuzzi, Firenze, Centro di Studi Chiantigiani "Clante", 2016, pp. 111-168.

37. Non essendo questa la sede per dare conto dell'ampia letteratura sull'argomento, si rinvia ai contributi raccolti nel volume *Dalla riforma di S. Giustina alla Congregazione Cassinese. Genesi, evoluzione e irradiazione di un modello monastico europeo (secc. XV-XVI)*, a cura di E. Furlan e F.G.B. Trolese, Cesena, Badia di Santa Maria del Monte, 2022.

aver inaugurato questa prospettiva che ha connotato negativamente soprattutto le vicende trecentesche.[38] Malgrado gli eventi calamitosi verificatesi fra Due e Trecento, gli studi condotti sulla documentazione archivistica e sulle fonti storico-artistiche hanno permesso di ridimensionare la portata di quelli che erano stati addotti come fattori centrali della decadenza.[39]

Quanto alla vita culturale del chiostro fiorentino, però, l'adesione alla riforma promossa dal celebre monastero padovano si conferma un momento di svolta. Un primo segnale del cambiamento portato dagli uomini di Ludovico Barbo è, in effetti, l'improvviso proliferare di fonti sul contenuto della biblioteca. Senza che un solo dato emerga per i secoli precedenti, dagli anni Venti del Quattrocento conosciamo donatori, strategie di gestione, inventari e perfino frequentatori della collezione manoscritta che si trovava alla Badia Fiorentina.[40]

Eppure il monastero, attivo dal X secolo e popolato – anche se non popoloso –, doveva avere almeno i libri necessari per il culto: il fatto che la comunità religiosa potesse dotarne la chiesa dipendente dei Santi Procolo e Nicodemo nel 1273 ci conferma che ne aveva a sufficienza.[41] Analizzando i codici più antichi appartenuti all'ente, tuttavia, nessun manoscritto appare databile ai primi secoli della fondazione e solo un

38. La prima fonte a stampa sulla decadenza della Badia Fiorentina è Placido Puccinelli, *Cronica dell'Abbadia di Fiorenza*, Milano, Giulio Cesare Malatesta, 1664, in particolare p. 26, che riprende la *Vita* dell'abate Gomes Eanes conservata nel codice BML, Ashburnham 885 (edita in S. Orsino e F. Salvestrini, *Per uno studio della biografia monastica benedettina in età umanistica. La "Vita" inedita di Gomes Eanes, abate portoghese della Badia Fiorentina*, in «Bullettino dell'Istituto Storico Italiano per il Medio Evo», 123 2021, pp. 241-298). Puccinelli è a sua volta la fonte principale sia per G.B. Uccelli, *Della Badia Fiorentina. Ragionamento storico*, Firenze, Tipografia Calasanziana, 1858, che per G. Richa, *Notizie istoriche delle chiese fiorentine divise ne' suoi quartieri*, 10 voll., Firenze, Viviani, 1754-1762, vol. I, lezione 14.

39. In particolare A. Leader, *The Badia of Florence. Art and Observance in a Renaissance Monastery*, Bloomington-Indianapolis, Indiana University Press, 2012, pp. 58, 62, 82-83.

40. R. Blum, *La biblioteca della Badia Fiorentina ed i codici di Antonio Corbinelli*, Città del Vaticano, Biblioteca Apostolica Vaticana, 1951, pp. 22-23 elenca coloro che ebbero accesso alla biblioteca o ricevettero codici in prestito a partire dal Quattrocento. Per il catalogo descrittivo dei codici latini appartenuti alla Badia Fiorentina e una ricostruzione complessiva dallo sviluppo alla dispersione della biblioteca, si rimanda a S. Orsino, *La biblioteca della Badia Fiorentina. Storia della collezione manoscritta e catalogo dei codici latini (secoli XI-XVI)*, Firenze, Edizioni del Galluzzo, 2023.

41. ASFi, *Diplomatico*, S. Maria della Badia, 1273 giu. 9; Orsino, *La biblioteca*, p. 7.

gruppo molto ristretto potrebbe risalire a un'antica acquisizione da parte del monastero. Tre soli libri di XII secolo, contenenti testi sacri (il *Vangelo* di Giovanni, la *Genesi*) o legati alla liturgia monastica (il *Diadema monachorum* di Smaragdo di Saint-Mihiel), non recano tracce d'altri possessori,[42] ma neppure segni inequivocabili di un'acquisizione antica e diretta da parte della Badia: nessun elemento, in definitiva, rivela se furono prodotti per il monastero o quando furono acquisiti.[43]

Il numero decisamente più alto di codici databili al XIII, XIV e primo XV secolo, apparentemente in contrasto con la tradizione storiografica sull'età di crisi della Badia, si spiega ancora una volta con l'espansione della scrittura in ambiti estranei al mondo monastico in epoca bassomedievale.[44] La maggior parte dei manoscritti di XIII, XIV e primo XV secolo – principalmente codici di studio, di produzione universitaria – arriva, infatti, inequivocabilmente dall'esterno, tramite donazioni o lasciti dei professi. Per trovare tracce di acquisizioni dirette o attività di copia legate a iniziative della Badia dobbiamo attendere, in definitiva, il pieno XV secolo.[45]

In questo quadro, un'unica eccezione è data dalla prima sezione (cc. 2-17) del BNCF, *CS*, C.1.2641, un manoscritto chiaramente fiorentino, databile alla metà del XIV secolo e contenente la *Vita* di Ugo di Toscana e la storia della fondazione del monastero che Andrea Lancia avrebbe scritto per l'abate Niccolò Malpighi nel 1345. In virtù di tali dati e di una formula di *explicit* che riporta esplicitamente «huius monaste<rii>», il codice appa-

42. Si tratta dei codici BML, *CS*, 89 e BNCF, *CS*, B.3.2866, D.6.2653, per i quali vedasi Orsino, *La biblioteca*, schede 24, 99, 153.

43. Sui codici compaiono solo note di possesso d'età moderna; è da segnalare, altresì, che le legature sono moderne. Nel periodo in cui furono prodotti questi codici, benché alla Badia fossero praticate scritture d'altro tipo, destinate all'amministrazione dei possedimenti del monastero nel XII secolo, non ci sono tracce riconducibili all'attività di copia di manoscritti. Cfr. *Le carte del monastero di S. Maria in Firenze (Badia)*, vol. II, *Secolo XII*, a cura di A.M. Enriques, Roma, Loescher, 1990, pp. 320-321.

44. Per i dati raccolti dalle imprese nazionali di catalogazione dei manoscritti datati si rimanda alle osservazioni presentate in *Les manuscrits datés. Premier bilan et perspectives*, a cura di G. Grand, J.P. Gumbert, D. Muzerelle e B.M. Von Scarpatetti, Parigi, CEMI, 1985, in particolare p. 98, ma anche a quelle di T. De Robertis, *Il tempo della scrittura, il tempo nella scrittura*, in *Il tempo nell'Alto Medioevo*, 2 voll., Spoleto, Fondazione Centro Italiano di Studi sull'Alto Medioevo, 2024, vol. I, pp. 807-832, in particolare pp. 811-813.

45. Sono rimaste, invece, tracce dei lussuosi codici liturgici commissionati da alcuni abati commendatari tra la fine del XIV e gli inizi del XV secolo; non si trattava però di codici prodotti per il monastero, ma di libri destinati ai patrimoni personali degli abati. Cfr. Orsino, *La biblioteca*, p. 46.

re il più antico volume chiaramente allestito per i monaci della Badia, per di più risalente agli anni della commenda e della più grave "crisi" dell'istituzione.[46] Soprattutto per i libri che hanno subito trasformazioni strutturali, come la riunione in compositi per così dire "di conservazione",[47] tuttavia, la perdita delle legature antiche, delle guardie e in generale il condizionamento del manufatto, in assenza di altre tracce, compromettono la possibilità di ricostruire la provenienza dei codici.

Allo stato attuale, in definitiva, non resta traccia dell'organizzazione sottesa alla raccolta libraria, se ve ne fu una, prima di Santa Giustina. A prescindere dall'entità della crisi, la ristrutturazione della vita monastica nel segno dell'osservanza, nonché la diversa gestione delle nomine abbaziali – in aperta rottura con la consuetudine della commenda – rappresentarono i fattori determinanti per lo sviluppo della biblioteca.

La nuova gestione della Badia convinse, infatti, l'umanista Corbinelli a lasciare proprio a questo monastero la propria raccolta di codici latini e greci. La clausola che individuava il convento fiorentino degli Agostiniani di Santo Spirito come ricevente del lascito, qualora la Badia Fiorentina fosse nuovamente andata in commenda, rappresenta una prova della precisa volontà del testatore di destinare la collezione a una comunità che garantisse una buona amministrazione della sua biblioteca.[48]

L'iniziativa di Corbinelli innescò poi fenomeni d'imitazione. Anche per effetto della nuova espansione della comunità monastica che accoglie-

46. Ivi, scheda 115, sezione I.

47. Quello che si è soliti indicare come codice fattizio; per una più ampia e aggiornata riflessione sulle trasformazioni del codice cfr. P. Andrist, P. Canart e M. Maniaci, *The Syntax of the Codex. Towards a Structural Codicology. Second, Revised and Updated Edition*, Turnhout, Brepols, di prossima pubblicazione.

48. Per il testamento di Antonio Corbinelli comprensivo della parte relativa ai libri cfr. ASFi, *Notarile Antecosimiano*, 5814, c. 80r (1421 apr.); *Diplomatico*, Firenze, S. Maria degli Angeli, 1424 nov. 24, edito in L. Mehus, *Ambrosii Traversarii generalis Camaldulensium, aliorumque ad ipsum et ad alios de eodem Ambrosio Latinæ epistolæ*, Firenze, Tipografo Cæsareo, 1759, pp. 30-33. Gli Agostiniani avevano già da tempo una ricca biblioteca, che aveva accolto parte dei libri di Giovanni Boccaccio, cfr. A. Mazza, *L'inventario della «parva libraria» di S. Spirito e la biblioteca di Boccaccio*, in «Italia medioevale e umanistica», 9 (1966), pp. 2-7. Sugli Agostiniani e il loro rapporto con i principî dell'osservanza vedasi A. Benvenuti, I. Gagliardi e P. Piatti, *Il contributo degli eremiti della Tuscia («I Toscani») allo sviluppo dell'Ordine di S. Agostino*, in «Analecta Augustiniana», 70 (2007), pp. 549-570; F. Salvestrini, *Religious Orders and Cities in Medieval Tuscany (10th to 14th Centuries)*, in *Life and Religion in the Middle Ages*, a cura di F. Sabaté, Cambridge MA, Cambridge Scholars Publishing, 2015, pp. 202-218: 209, 213, e il contributo di Antonella Fabbri in questo volume.

va per la prima volta vocazioni dal mondo universitario,[49] nel corso del Quattrocento la Badia fu interessata da numerosi lasciti di libri da parte di monaci, delle loro famiglie e di figure variamente legate al monastero.[50] Inoltre, in virtù dei nuovi gusti e orientamenti culturali ormai diffusi a Firenze e nel monastero, furono realizzati per la prima volta dei codici "all'antica" su diretta committenza della Badia stessa.[51]

6. *La gestione osservante della biblioteca*

Già a pochi anni dalla morte di Antonio Corbinelli il monastero fiorentino aveva fatto spazio ai libri, impegnandosi nella gestione di questo patrimonio con l'organizzazione degli ambienti atti ad ospitarlo e l'allestimento di un rudimentale ma efficace sistema di catalogazione.

L'inventario patrimoniale redatto intorno al 1441 contiene, infatti, una nota che rimanda all'«inventario della libreria»;[52] un chiaro riferimento a tale «libreria» emerge, però, già in una lettera inviata dal priore di San Donnino Alvaro al primo abate osservante Gomes Eanes, nel 1427, a due anni dalla morte del Corbinelli.[53] Il lascito comprendeva una somma di denaro destinata alla costruzione di un *armarium* in cui tenere i libri, ma il contenuto della

49. Sull'affluenza di studenti provenienti dall'università di Padova a Santa Giustina e nei monasteri congregati cfr. P. Sambin, *Ricerche di storia monastica medievale*, Padova, Antenore, 1959, pp. 107-116.

50. Sui principali lasciti che si verificarono nel Quattrocento cfr. Orsino, *La biblioteca*, pp. 56-61.

51. Levi d'Ancona ha pubblicato gran parte delle registrazioni di debiti e crediti che si trovano nei libri contabili della Badia per ricostruire l'attività delle botteghe attive tra Quattro e Cinquecento (M. Levi d'Ancona, *Miniatura e miniatori a Firenze dal XIV al XVI secolo. Documenti per la storia della miniatura*, con una premessa di M. Salmi, Firenze, Olschki, 1962), mentre si deve a Guidotti l'edizione dell'elenco delle dodici botteghe che prendevano in affitto locali della Badia (A. Guidotti, *Indagini su botteghe di cartolai e miniatori a Firenze nel XV secolo*, in *La miniatura italiana tra Gotico e Rinascimento*, a cura di E. Sesti, Firenze, Olschki, 1985, pp. 473-507). Sui rapporti tra i codici della Badia e le botteghe di cartolai cfr. Orsino, *La biblioteca*, pp. 47-56.

52. ASFi, *CS*, 78 – 386, c. IVr; A. Guidotti, *Vicende storico-artistiche della Badia Fiorentina*, in *La Badia Fiorentina*, a cura di E. Sestan, M. Adriani e A. Guidotti, Firenze, Becocci, 1982, pp. 49-233: 170.

53. BNCF, *CSO*, Badia 4, cc. 175c, 176c; R. Costa Gomes, *A Portuguese Abbot in Renaissance Florence. The Letter Collection of Gomes Eanes (1415-1463)*, Firenze, Olschki, 2017, pp. 206-207.

lettera che menziona del materiale scrittorio reperibile proprio in tale luogo suggerisce che, sotto la guida dell'abate Gomes, i monaci fossero già andati ben oltre la stretta applicazione delle volontà dell'umanista.

L'inventario quattrocentesco non era altro che quello stilato al momento dell'ingresso della collezione di Corbinelli, esteso probabilmente agli altri libri presenti e progressivamente aggiornato con le nuove acquisizioni.[54] Agli inizi del Cinquecento, il documento – oggi ridotto a un solo frammento – venne sostituito con un catalogo d'impianto topografico, per tener conto della nuova distribuzione dei libri nella sala fatta costruire dall'abate Ignazio Squarcialupi.[55]

L'arrivo della collezione dell'umanista aveva dato luogo anche alle prime iniziative di annotazione dei codici. In una prima fase, la campagna di registrazione prevedeva l'inserimento, da parte di una sola mano, di note di possesso uniformate, comprensive di numeri di segnatura corrispondenti a quelli riportati nell'inventario (sempre preceduti da «s.» o «signatus») e dell'indicazione della provenienza.[56] Ai primi tentativi di gestione della raccolta risalgono anche quelle che possiamo interpretare, con buona probabilità, come indicazioni di collocazione: oltre alla segnatura e a un riferimento all'eventuale completezza del volume, molti codici presentano, infatti, un numero (oggi compreso tra 27 e 262) preceduto da «a» e riconducibile a un ordinamento spaziale.[57] Per quanto riguarda le segnature, invece, la numerazione procedeva su due classi distinte, una per gli autori «ecclesiastici» e una per i «pagani», ovvero i classici, poiché tali erano i due nuclei principali della collezione di Corbinelli. Il sistema delle segnature, benché non perfettamente coerente e sempre meno efficace man mano che la collezione cresceva, era stato comunque mantenuto per tutto il XV secolo, al punto che anche le voci del catalogo topografico prodotto agli inizi del Cinquecento le riportano.[58]

54. BM, A.30, n. 18, edito in Blum, *La biblioteca della Badia*, pp. 173-177, e Orsino, *La biblioteca*, pp. 62-63 e 207-211.

55. L'inventario (BML, *CS*, 151, cc. 11r-67r) è stato pubblicato in Blum, *La biblioteca della Badia*, pp. 111-158, e in Orsino, *La biblioteca*, pp. 211-237, con tavole di concordanza.

56. Ai codici greci era dedicata poi una serie distinta. La formulazione delle note comprendeva «A.C.» per tutti i codici provenienti dal lascito di Corbinelli. Su queste note cfr. Blum, *La biblioteca della Badia*, pp. 80-81, 86-87, e Orsino, *La biblioteca*, pp. 21-30.

57. Potrebbe trattarsi di un sistema di organizzazione spaziale non perfettamente formalizzato per banchi e materia. Cfr. Blum, *La biblioteca della Badia*, pp. 66-67.

58. Sulle funzioni e gli usi delle segnature medievali restano fondamentali le riflessioni di R. Sharpe, *Accession, Classification, Location: Shelfmarks in Medieval Libraries*, in «Scriptorium», 50/2 (1996), pp. 279-287.

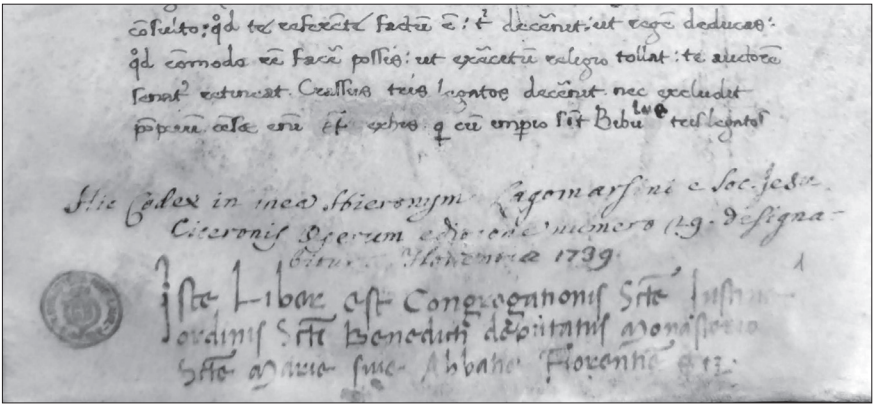

Fig. 4. La nota di possesso quattrocentesca che attesta l'appartenenza del codice alla Badia Fiorentina e alla Congregazione di Santa Giustina. BML, *CS*, 16, c. 1r.

In un secondo momento le formulazioni delle note di possesso si erano evolute in conformità con le prescrizioni del capitolo generale, che richiedeva l'indicazione dell'appartenenza dei beni librari tanto alla Congregazione di Santa Giustina quanto al singolo monastero. Alla Badia ciò fu tradotto nella formula «Iste liber est Congregationis Sancte Iustine Ordinis Sancti Benedicti deputatus monasterio Sancte Marie sive Abbatie Florentine», sempre seguita dal numero di segnatura (fig. 4).[59] Con un certo sforzo di uniformità, i nuovi ex-libris furono riportati sui codici che fecero il loro ingresso nel monastero dopo gli anni Quaranta del Quattrocento, ma anche su quelli che, trovandosi in quella sede già da prima, avevano ricevuto le note di possesso in una fase precedente.

Mentre la prima iniziativa, nata dalla necessità di organizzare un così ricco patrimonio librario, risale certamente agli anni immediatamen-

59. Note dello stesso tipo furono adottate da altri monasteri della Congregazione, primo fra tutti quello di Santa Giustina, come mostrano le note quattrocentesche in BC, B.P.884, c. 2r, contenente il *De initiis congregationis Sanctæ Iustinæ* di mano di Ludovico Barbo, e C.M.359, c. 1r (parzialmente erasa). Cfr. *I manoscritti medievali di Padova e provincia: Padova, Accademia Galileiana, Archivio di Stato, Biblioteca civica, Biblioteca dell'Orto botanico, Biblioteca di Santa Giustina, Biblioteca Pinali; Monselice, Biblioteca comunale; Teolo, Biblioteca di Santa Maria di Praglia*, a cura di A. Donello, G.M. Florio, N. Giovè, L. Granata, G. Canova Mariani, P. Massalin, A. Mazzon, F. Toniolo e S. Zamponi, Firenze, Edizioni del Galluzzo, 1998, schede 36, 110.

te successivi al lascito di Corbinelli, la seconda fase di annotazione si colloca nel pieno del consolidamento della Congregazione di Santa Giustina. Benché la legislazione relativa alle biblioteche risalga al 1434,[60] nel 1428 la Badia si era distaccata temporaneamente dalla congregazione per disaccordi nati intorno alla marginalizzazione del ruolo dell'abate e all'autonomia dei monasteri: in virtù della dichiarazione d'appartenenza a Santa Giustina, le note si collocano, dunque, dopo il rientro del 1437, e prima del 1505, anno in cui la Congregazione di Santa Giustina cambiò nome in Cassinese.[61]

È da notare, inoltre, che in piena coerenza con i principî della riforma, la nuova formulazione metteva in secondo piano l'autonomia del monastero, ridotto al suo ruolo di beneficiario di una concessione della Congregazione. Dal punto di vista della storia delle biblioteche, tuttavia, solo queste note parlanti che, in ossequio alla legislazione del 1434, esplicitano in modo uniforme ed esteso l'istituzione d'appartenenza di ciascun codice, garantiscono la conservazione delle collezioni monastiche anche nei periodi di più intensa circolazione di beni e persone.

7. *Osservazioni conclusive*

A confronto con lo sforzo messo in atto alla Badia in favore dell'amministrazione del patrimonio[62] – di cui i libri facevano parte – ciò che sulla biblioteca di Vallombrosa *non* si trova sembrerebbe dar ragione del severo ritratto che ne dava l'abate Biagio Milanesi. Nel suo memoriale, infatti, Milanesi registrava come i codici a Vallombrosa si trovassero disordinati e privi di un inventario, seppure già molti e di notevole valore.[63]

60. T. Leccisotti, *Congregationis S. Justinæ de Padua O.S.B. ordinationes Capitulorum generalium*, 3 voll., Montecassino, Miscellanea Cassinese, 1939-1970, vol. I, p. 40.

61. F.G.B. Trolese, *L'azione di Ludovico Barbo nella prima fase della riforma. Sviluppi istituzionali della Congregazione di Santa Giustina tra adesioni e resistenze*, in *Dalla riforma di S. Giustina*, pp. 172-187.

62. Sull'amministrazione del patrimonio della Badia Fiorentina nel Quattrocento si rimanda alle ricerche di S. Tognetti, *Osservanza e partita doppia. La contabilità della Badia Fiorentina nel primo Rinascimento*, Firenze, Edifir, 2023.

63. Salvestrini, *Il carisma della magnificenza*, libro II, c. 44r, p. 462. Di fronte a questo tipo di conservazione disordinata, ancora meno sorprende che Placido Pavanello, abate generale dei Vallombrosani nel 1437, non avesse destinato i propri libri a un mona-

Il patrimonio librario di cui Vallombrosa si era dotata precocemente e per effetto di uno sforzo collettivo non era diventato l'ambito d'espressione di un'amministrazione centralizzata; al contrario, la circolazione dei libri, ovvero la possibilità che questi si muovessero assai liberamente insieme ai monaci, tra i vari monasteri, era un costume ben radicato.[64] Nell'ottica dell'Ordine vallombrosano la biblioteca non richiedeva, in sostanza, di essere organizzata globalmente e, come mostra lo stato di fatto fotografato dall'inventario del 1600, pur nella deregolamentazione, aveva prosperato. L'incontro con Santa Giustina aveva rappresentato per l'Ordine gualbertiano un terreno di scontro a vari livelli, ma, come mostra la presenza comunque incostante delle note di XV e XVI secolo, sul versante delle biblioteche, alla fine, le consuetudini tradizionali dell'Ordine avevano prevalso.

La Badia Fiorentina, al contrario, aveva ricevuto in sorte una biblioteca in maniera improvvisa, nel momento in cui si era avvicinata a Santa Giustina, e proprio in virtù di tale nuovo ordinamento. Ancor prima che un effetto della legislazione dei capitoli generali, l'amministrazione della raccolta libraria era emersa, pertanto, come una necessità di gestione nel momento in cui il monastero si era ritrovato, impreparato, ad accogliere la prima biblioteca degna di tale nome.

Nelle loro diversità di fondo il movimento di Vallombrosa e la spinta riformistica di Santa Giustina, nelle modalità con cui si era attuata alla Badia Fiorentina, avevano portato risposte concrete alle diverse necessità delle comunità monastiche. Se a Vallombrosa il movimento di Giovanni Gualberto aveva inaugurato la costituzione di biblioteche – certamente incostanti, poco organizzate, ma sufficienti alla conduzione di una vita aderente alla *Regola*,[65] prima con lo sforzo produttivo interno e poi con la mobilità dei monaci – per la Badia Fiorentina il movimento padovano aveva rappresentato la prima vera occasione di sviluppo culturale.

stero vallombrosano, preferendo un cenobio di Santa Giustina. Cfr. Salvestrini, *I monaci vallombrosani*, pp. 19-20.

64. Sulla circolazione dei monaci cfr. F. Salvestrini, *La mobilità dei monaci nell'Ordine di Vallombrosa. Italia centrale e settentrionale, XI-XIV secolo*, in *Les mobilités monastiques en Orient et en Occident de l'Antiquité tardive au Moyen Âge (IV^e^-XV^e^ siècle)*, a cura di O. Delouis, M. Mossakowska-Gaubert e A. Peters-Custot, Roma, École française de Rome, 2019, pp. 59-75.

65. Del resto, come segnala Frioli, *Lo "scriptorium" e la biblioteca*, p. 563, il movimento vallombrosano era nato da istanze etico-religiose e non da riflessioni astrattamente teologiche.

Santa Giustina, con la sua legislazione, aveva poi cercato di limitare gli effetti della dispersione delle biblioteche monastiche, secondo i propri principî e con una certa attitudine all'accentramento del potere. In questo intento, se, da un lato, aveva incontrato pienamente il geloso controllo sui libri già avviato alla Badia, si era però, inevitabilmente, scontrata con le consuetudini praticate da lungo tempo a Vallombrosa.

IV

Gli ordini mendicanti

Luca Ughetti

La razionalizzazione nel pensiero economico. Note sulla testualità degli ordini mendicanti (XIII-XV secolo)

Per inquadrare il concetto di razionalità e le sue pratiche nell'economia del tardo Medioevo, le trattazioni sul commercio, sul credito e sull'usura prodotte dagli ordini mendicanti si rivelano di particolare interesse in due possibili direzioni. In primo luogo, queste opere esplicitano i criteri che guidano l'azione dell'uomo nella realtà degli scambi: sono fonti specifiche che aprono scorci sulle dinamiche di mercato, sui meccanismi di scelta e di gestione delle risorse attraverso la lente di chi le ha composte. Le trattazioni consentono quindi di individuare una serie di tratti specifici dei modelli di razionalità medievale e arricchiscono l'analisi di elementi ulteriori, attraversando i confini tra contesto mendicante e secolare.[1] In secondo luogo, queste opere si possono leggere come lo spazio stesso in cui avviene il processo di razionalizzazione, inteso quindi come qualcosa che accade all'interno del testo. Se infatti consideriamo nel dominio della razionalità la capacità di gestire le risorse concettuali e di impiegare gli strumenti teorici in accordo a fini determinati, allora si possono individuare criteri di razionalità nel modo stesso in cui si scrive, si pensa e si parla di economia.

Assumendo quest'ultima prospettiva come guida all'indagine, alcune minime premesse risultano fondamentali. Il tema infatti è stato definito a ra-

1. Il modello dell'*homo œconomicus*, al netto delle riletture decisive a cui è stato sottoposto dalla letteratura scientifica, rappresenta sempre un utile termine di confronto. Una prima disamina è in N. Sussman, *A Medieval Homo Economicus?*, in «Capitalism. A Journal of History and Economics», 2/2 (2021), pp. 527-566. Si veda inoltre la sintesi, sul filo della storiografia weberiana, di G. Raulet, *Rationalisation et pluralité des rationalités*, in «Archives de sciences sociales des religions», 127 (2004), pp. 79-91.

gion veduta «inestinguibile e pieno di insidie».[2] Pur mantenendo centrale la dimensione del testo, occorre porre la massima rilevanza al contesto politico e sociale in cui sono prodotte le diverse trattazioni. La posizione sociale dei soggetti coinvolti infatti entra in modo diretto nei fattori che concorrono alle scelte razionali che sono promosse. Inoltre, il focus delle fonti sarà ristretto a quelle trattatistiche, omiletiche e trasversalmente a quelle normative, che a tutti gli effetti rappresentano un terreno fertile di sviluppo della razionalità.[3]

La prima parte dell'intervento considera tre momenti di evoluzione del pensiero economico del Duecento e del primo Trecento che, a diverso titolo, mettono in risalto un aspetto preciso del processo di razionalizzazione testuale. La seconda parte si rivolge alla razionalità come principio riscontrabile nell'attività dell'Osservanza francescana. Non si tratta necessariamente di riconoscere un accentuarsi progressivo di esigenze di razionalità nelle opere considerate. Viene posto piuttosto un costante accento sul riordino e sulla rimodulazione della tradizione precedente in vista di una maggiore efficienza del nuovo testo, quale sia il suo scopo atteso e il destinatario di riferimento. Un esame di questo tipo consente prima di tutto di rilevare contesti e momenti in cui la dottrina economica si è sviluppata attraverso un processo di razionalizzazione delle risorse intellettuali disponibili.

1. *Tre linee di evoluzione del pensiero economico*

Nei testi di ambiente mendicante, il processo di razionalizzazione sembra lavorare in modo riconoscibile nell'organizzazione complessiva delle opere di materia economica. Quando si prendono in esame alcune delle più note, composte tra la fine del XIII e l'inizio del XIV secolo, la capacità di sistemare e riformulare la tradizione precedente appare un fattore rilevante che le rende punti di riferimento per le elaborazioni successive.[4]

2. M. Cândido da Silva e P. Savy, *Presentation. Medieval Economic Rationalities*, numero monografico di «Varia Historia», 39/80 (2023), pp. 1-7.

3. G. Todeschini, *Razionalità e lessico economico di Francesco d'Assisi: il necessario e il superfluo*, in «Antonianum», 98 (2023), pp. 19-27; P. Evangelisti, *«Vilitas attenditur in pretio pariter et colore». La stima del valore come habitus dei Minori*, in *Identità e autocoscienza dei frati minori (secc. XIII-XIV)*, Spoleto, Fondazione Centro Italiano di Studi sull'Alto Medioevo, 2023, pp. 181-238.

4. Una panoramica introduttiva sulle opere del periodo in esame è in P. Evangelisti, *Il pensiero economico nel Medioevo. Ricchezza, povertà, mercato e moneta*, Roma, Carocci,

Il *Tractatus de contractibus* (1293-1295) di Pietro di Giovanni Olivi si pone come il punto più maturo di un'eredità concettuale e terminologica che deriva, tra gli altri, da Alessandro di Hales e da Monaldo di Capodistria.[5] La tripartizione interna abbraccia i principali ambiti tradizionali: gli acquisti e le vendite, l'usura e le restituzioni. Tra il 1300 e il 1304 Giovanni da Erfurt elenca nella sua *Summa confessorum* oltre venti situazioni di tema economico tratte dal diritto civile a proposito dell'avarizia e ritorna sull'argomento nel libro II, dedicato ai dieci comandamenti, nella sezione sull'usura.[6] Dall'approccio normativo di quest'opera, che è la sua cifra caratteristica, si ricava una «coscienza cristiana che deve misurare l'avarizia non in modo generico, o recuperando trattazioni confessionali, ma con tutte le forme in cui il guadagno è previsto o proibito dal diritto civile e canonico».[7] Di qualche decennio precedente è il *De usuris* di Giles de Lessines, allievo di Alberto Magno insieme a Tommaso d'Aquino, al quale l'opera era stata attribuita per qualche tempo.[8] È una trattazione autonoma di impronta aristotelica composta in ambiente parigino tra il 1276 e il 1285 e, sebbene la materia dottrinale e quella canonistica non siano state giudicate particolarmente elaborate, rappresenta un passaggio chiave nel trasmettere la dottrina aristotelica in materia.

All'interno di un processo che inizia nel Duecento – di cui le citate opere sono parte in un affresco ricco e complesso – si possono identificare

2016 (trad. fr. *La pensée économique au Moyen Âge. Richesse, pauvreté, marchés et monnaie*, Paris, Classiques Garnier, 2021).

5. G. Todeschini, *Olivi e il mercator cristiano*, in *Pierre de Jean Olivi (1248-1298). Pensée scolastique, dissidence spirituelle et société*, a cura di A. Boureau e S. Piron, Paris, Vrin, 1999, pp. 217-238. L'edizione di riferimento è Pierre de Jean Olivi, *Traité des contrats*, a cura di S. Piron, Paris, Les Belles Lettres, 2012.

6. Giovanni da Erfurt, *Summa confessorum*, in N. Brieskorn, *Die Summa Confessorum des Johannes von Erfurt*, 3 voll., Frankfurt am Main, Peter Lang, 1980, vol. II, pp. 345-615 (I.6.1) e vol. III, pp. 1221-1235 (II.6.4).

7. P. Prodi, *Settimo non rubare. Furto e mercato nella storia dell'Occidente*, Bologna, il Mulino, 2009, p. 127.

8. Ægidius de Lessinia, *De usuris in communi*, in *S. Thomæ Aquinatis Opera omnia*, a cura di R. Busa, vol. VII, *Aliorum medii ævi auctorum scripta 61*, Stuttgart-Bad Cannstatt, Frommann-Holzboog, 1980, pp. 20-29. Cfr. O. Langholm, *Economics in Medieval Schools. Wealth, Exchange, Value, Money and Usury According to the Paris Theological Tradition*, Leiden, Brill, 1992, pp. 299-321, e O. Capitani, *La «venditio ad terminum» nella valutazione morale di san Tommaso d'Aquino e di Remigio de' Girolami*, in «Bullettino dell'Istituto Storico Italiano per il Medio Evo e Archivio Muratoriano», 70 (1958), pp. 315-323.

alcune operazioni intellettuali alla base dei discorsi economici che possono essere valutate in quanto processi di razionalizzazione. Senza pretesa di esaustività, si tracciano alcuni principî di evoluzione, ovvero i meccanismi intellettuali riconosciuti dalla storiografia all'interno di un mutamento nei discorsi economici.[9] Possiamo quindi distinguere tre ordini di fattori rilevanti. Il primo riguarda la rielaborazione delle risorse teologiche, dei lessici e dei concetti, finalizzata a ridefinire la posizione sociale degli attori economici. Il secondo è dedicato all'evoluzione del pensiero mendicante in relazione al diffondersi della dottrina aristotelica: qui si delinea un duplice processo di traduzione, da un lato tra ambiti concettuali – soprattutto attraverso i commenti alle opere del filosofo – e dall'altro di natura linguistica, legato alle pratiche di traduzione e volgarizzamento. Nel terzo caso, la razionalizzazione viene esaminata come possibile elemento che porta ad attingere alle categorie e alle risorse interpretative esistenti per sondare e avviare la codificazione di ambiti della realtà economica inediti.

I. Vediamo in atto il primo processo nel riconoscimento del profitto legittimo ottenuto dal mercante. Avviene in questo caso una riorganizzazione concettuale e il riconoscimento di alcuni aspetti di novità a seguito di un differente approccio alle risorse teologiche e normative, in un contesto sociale mutato.[10] Alla fine del Duecento è un punto sostanzialmente acquisito: l'industria e le difficoltà alla base dell'operare del mercante devono trovare un compenso. E i lessici per legittimarlo sono vari. Olivi richiama la «peritia, industria et amplior sollicitudo mentalis» in un senso fortemente esplicito verso l'iniziativa individuale e verso le capacità richieste dalla professione.[11] Scoto fa riferimento all' «industria» che muove il mercan-

9. Parallelamente, altre configurazioni dei processi di razionalizzazione possono emergere attraverso un approccio tematico all'analisi. Considerando l'ambito monetario, ad esempio, si leggono come produzione di razionalità le riflessioni sulla *latitudo* del prezzo. Cfr. J. Kaye, *A History of Balance, 1250-1375: The Emergence of a New Model of Equilibrium and its Impact on Thought*, Cambridge, Cambridge University Press, 2014; P. Evangelisti, *«Vide igitur, quid sentire debeas de receptione pecuniæ». Il denaro francescano tra norma ed interpretazione (1223-1390)*, Spoleto, Fondazione Centro Italiano di Studi sull'Alto Medioevo, 2020.

10. L'analisi di riferimento in proposito è di G. Todeschini, *I mercanti e il tempio. La società cristiana e il circolo virtuoso della ricchezza fra Medioevo ed Età Moderna*, Bologna, il Mulino, 2002 (trad. fr. *Les marchands et le Temple. La société chrétienne et le cercle vertueux de la richesse du Moyen Âge à l'Époque moderne*, Paris, Albin Michel, 2017).

11. Olivi, *Traité des contrats*, pp. 114-116.

te a trasferire le cose da una patria all'altra: un'operazione che esige un grande sforzo, dal momento – scrive – che sono molte le cose che mancano e che sono necessarie.[12] Nella *Summa Theologiæ* Tommaso giustifica lo «stipendium laboris» immaginando che tale guadagno possa andare al sostentamento della famiglia del mercante, all'aiuto dei bisognosi, oltre che a beneficio della collettività.[13]

Questi lessici fanno capo a un modo di intendere il lavoro che era stato sviluppato dalla razionalità amministrativa monastica da un punto di vista concettuale e lessicale.[14] In questo *corpus* si ritrovano frequentemente i termini *diligentia*, *cura* e *sollicitudo*, come espressioni ricorrenti nelle regole che contribuiscono alla costruzione di un vocabolario tecnico, non senza legami con il diritto romano. *Diligentia*, accostato spesso a *custodia*, indicava lo sforzo di un soggetto di mettere in pratica un compito impartito dall'abate al monaco. *Cura* in ambito monastico è nell'espressione di «gerere curam» degli strumenti di lavoro, che sono utilizzati da tutti e di cui bisogna quindi avere particolare riguardo, ma *cura* che può diventare un compito di lustro, «curam committere», riferito agli anziani responsabili del controllo del monastero.[15] Per certi versi, *sollicitudo* è sinonimo di *cura* e spesso i due termini ricorrono in parallelo, come avviene in Giovanni Cassiano. *Sollicitudo* rinvia poi all'amministrazione immediata degli strumenti, dei beni e della materia. Dove il termine gode di un significato proprio è nell'efficacia dello svolgimento di una mansione precisa e temporanea.

Il lavoro del mercante nella trattazione del XIII secolo – di ambiente mendicante e non solo – risente chiaramente di queste elaborazioni. Ma si nota un movimento ulteriore. Fra Duecento e Trecento questi concetti ven-

12. G. Duns Scoto, *Opus Oxoniense*, IV, dist. 15, q. 2, in *Doctoris subtilis et mariani Ioannis Duns Scoti ordinis fratrum minorum Ordinatio*, XIII, *Liber quartus a distinctione decima quarta ad quadragesimam secundam*, Città del Vaticano, Typis Polyglottis Vaticanis, 2011, p. 96.

13. Tommaso d'Aquino, *Summa Thomistica*, II^{a} II^{ae}, q. 77, a. 4, in *Sancti Thomæ Aquinatis Doctoris Angelici Opera Omnia*, vol. VI, *Secunda Secundæ Summæ Theologiæ*, Città del Vaticano, Typis Polyglottis Vaticanis, 1897, pp. 153-154.

14. V. Toneatto, *Les Banquiers du Seigneur. Évêques et moines face à la richesse (IV^{e} - début IX^{e} siècle)*, Rennes, Presses Universitaires de Rennes, 2012.

15. Cfr. F. Salvestrini, *"Aqua, molendinum, hortum" (RB, 66,6). La campagna e la vita rurale nella tradizione monastica occidentale (VI-IX secolo)*, in «Rivista di Storia della Chiesa in Italia», 77/1 (2023), pp. 13-41: 25.

gono messi in relazione, in modo sempre più saldo, all'operare in funzione collettiva. I mercanti sono i protagonisti di un sistema di relazioni che rimandano al bene comune e la loro capacità di investimento ha valore pubblico, ma la funzione è anche quella di incidere direttamente sull'equilibrio economico attraverso il sistema di valutazione degli scambi. Scoto ricorda che

> è infatti incivile che fra gli uomini vi siano contrattazioni nelle quali coloro che contrattano non intendano condonarsi reciprocamente qualcosa di quanto comporterebbe l'equità indivisibile, così che per quel tanto (che viene scontato) ogni contratto è nello stesso tempo una forma di donazione.[16]

Parafrasando, il benessere di una comunità si fonda sulla capacità del mercante di commerciare secondo un agire razionale che non è sottoposto ad una logica di pareggio nella contabilità o di immediato riscontro quantitativo. La razionalità è un'abilità mentale che ogni mercante deve acquisire e che è caratterizzata da una indispensabile componente relazionale e di comprensione del contesto sociale.

II. Un secondo ambito di maturazione del pensiero economico nasce attraverso il confronto con l'opera di Aristotele e prende avvio innanzitutto con la sua traduzione. Una delle rese più celebri riguarda il termine καπηλική (*kapēlikē*) da parte di Moerbeke: nella traduzione latina della *Politica*, il termine che in greco indica "negozianti e rivenditori" viene reso con *campsoria*, restringendo la portata originale del discorso sull'usura alla sola pratica del cambiavalute.[17] Sulla stessa linea, il lessico economico può divenire destinatario di un tipo di analisi definita «genealogica».[18] Si è apprezzata così la nascita di termini in grado di veicolare concetti di primo piano per l'interpretazione del mondo. Uno di questi – studiato da Sylvain Piron – è il termine "valore" nel commento all'*Etica Nicomachea*.[19] Aristotele nel quinto libro si concentra sulla giu-

16. Scoto, *Opus Oxoniense*, IV, dist. 15, q. 2, p. 89: «Durum enim est inter homines esse contractus in quibus contrahentes non intendant aliquid de illa indivisibili iustitia remittere sibi mutuo, ut pro tanto omnem contractum concomitetur aliqua donatio» (trad. in Todeschini, *I mercanti e il tempio*, p. 139).

17. J.T.J. Noonan, *The Scholastic Analysis of Usury*, Cambridge MA, Harvard University Press, 1957, p. 47. Cfr. Aristotele, *Liber I Politicorum*, c. 7 (Politica, 1257b).

18. S. Piron, *Généalogie de la morale économique*, Bruxelles, Zones Sensibles, 2020.

19. S. Piron, *Albert le Grand et le concept de valeur*, in *I Beni di questo mondo. Teorie etico-economiche nel laboratorio dell'Europa medievale*, a cura di R. Lambertini e L. Sileo, Turnhout, Brepols, 2010, pp. 131-156.

stizia negli scambi, costruendo una teoria basata sul bisogno reciproco e sull'uguaglianza proporzionale. Nel commento di Alberto Magno tuttavia la giustizia commutativa non risulta solo una questione di equilibrio: implica la misurazione astratta del valore dei beni scambiati. In questo caso il maestro parigino adotta un approccio che pone al centro il valore intrinseco degli oggetti, che viene misurato in termini di *pretium* e corrisponde alla loro utilità sociale.

Il processo di attualizzazione del testo passa anche attraverso il volgarizzamento, che può incontrare, anche solo indirettamente, la dottrina aristotelica. Le opere di Aristotele costituiscono infatti uno dei fondamenti della scienza *œconomica* rappresentato dagli *specula principum*.[20] È un esempio il volgarizzamento senese del *De regimine principum* di Egidio Romano, redatto circa nel 1288 da autore ignoto. Nella seconda parte dell'opera, riferendosi a un passaggio del libro decimo della *Politica* di Aristotele, Egidio Romano riporta l'episodio del filosofo Talete di Mileto. Per dimostrare che i filosofi potrebbero ottenere importanti ricchezze, se solo lo volessero, Talete si inserisce nel commercio dell'olio e riceve importanti profitti, applicando al mondo produttivo le proprie letture astronomiche. In particolare, Talete anticipa una somma concordata come contratto vincolante per assicurarsi tutta la produzione futura: se la stagione sarà fruttuosa potrà vendere e guadagnare sul margine, rassicurato dall'essere l'unico a rivendere senza subire il calo dei prezzi che eventualmente ne deriverebbe.[21] La versione latina di Egidio Romano giustifica il guadagno attraverso l'azione speculativa su un raccolto abbondante. Nel volgarizzamento senese, diversamente, il guadagno è motivato dalla speculazione sulla carestia, quando il prezzo dell'olio salirà e farà guadagnare chi già possiede:

> cognobbe per l'estrelomia che ll'anno che venia enançi sarebbe grandismo charo d'olio, und'esso conperò esendo vile tutto quello ch'elli poteo avere en

20. R. Lambertini, *A proposito della «costruzione» dell'Œconomica in Egidio Romano*, in «Medioevo», 14 (1988), pp. 315-370.

21. Egidio Romano, *De regimine principum libri III*, Roma, Antonium Bladum, 1556 (rist. anast. Frankfurt, Unveränderter Nachdruck, 1968), c. 224r: «vidit per astronomiam, futuram esse magnam copiam olivarum: et ab omnibus incolis regionis illius emit tantum oleum, quid recolleturi erant in anno futuro. Mutuata ergo pecunia, et data arra bona pro futuro oleo: tum quia nullus poterat vendere oleum, nisi ipse: tum quia etiam erat magna copia olei, lucratus est pecuniam multam, et ostendit quod facile erat Philosophis ditari».

> grandissima quantità, sì che quando venne el caro quasi persona nonna via ne la contrada altro ch'elli, und'elli vendeo e guadangnò una grandissima riccheça.[22]

Pesa sulla legittimità morale dell'operazione il fatto che l'olio di Talete sia venduto a caro prezzo unicamente a causa della scarsità del prodotto.[23] La prospettiva offerta dal volgarizzamento riflette una sensibilità accorta verso le dinamiche della carestia e le gravi conseguenze che essa può comportare per la collettività, rileggendo attraverso questa precisa lente la vicenda narrata da Egidio Romano.

III. Il terzo caso riguarda una particolare forma di razionalizzazione che, al confine con gli aspetti precedenti, non assume la forma di un percorso concettuale del tutto compiuto. È visibile seguendo le zone d'ombra della riflessione economica, ovvero quei punti in cui le risorse a disposizione non si sono del tutto sedimentate. Ciò che emerge è un momento di profonda evoluzione e di creazione di nuove categorie per interpretare l'economico.

Le retribuzioni sono uno dei grandi temi che si mostrano in evoluzione tra fine Duecento e inizio Trecento. A questa altezza cronologica il lavoro salariato, destinato nel contesto urbano ad assumere forme estremamente diverse, non sembra incontrare una codificazione precisa a causa in parte dello stigma che cade su coloro che ricevono un compenso. Il discorso economico mendicante è pienamente inserito nelle dinamiche sociali e si costruisce intorno a tali criteri di legittimità. Viene sottolineata, ad esempio, l'impor-

22. *Il «Livro del governamento dei re e dei principi» secondo il codice BNCF II.IV.129*, ed. critica a cura di F. Papi, Pisa, Edizioni ETS, 2016, II, III, X, p. 484 (testo riportato senza i segni grafici della trascrizione diplomatica). Cfr. L. Calvaresi, *Tra "profitto" ed "Industria": traduzioni di termini economici e percorsi di ricezione sociale del "De Regimine Principum" di Egidio Romano nel medioevo (XIII-XV secolo)*, Tesi di dottorato, Università Ca' Foscari Venezia, a.a. 2020-2021, p. 243. Cfr. anche R. Lambertini, *Lost in Translation. About the Castilian Gloss on Giles of Rome's "De regimine principum"*, in *Thinking Politics in the Vernacular. From the Middle Ages to the Renaissance*, a cura di G. Briguglia e T. Ricklin, Freiburg, Academic Press Fribourg, 2011, pp. 93-102.

23. In merito alla condanna di chi specula sui periodi di carestia si esprimono diversi passaggi nelle trattazioni mendicanti, come il cap. 35 del *Regiment de la cosa pública* di Francesc Eiximenis, che mette in luce l'ambigua distinzione tra lecito approvvigionamento e illecito accaparramento: «L'intenzione di chi compera è infatti determinante perché ha implicite in sé le sue conseguenze. Faccia perciò il mercante i suoi calcoli e, qualora intenda guadagnare ragionevolmente, può acquistare all'ingrosso la merce trasportata dalla nave; ma se il suo acquisto a lui procura ricchezza ed alla comunità carestia, in tal caso non è più mercante ma usuraio e come tale va considerato e condannato» (trad. in Evangelisti, *Il pensiero economico*, p. 182).

tanza di un'amministrazione corretta delle ricchezze, orientata a uno scopo socialmente riconoscibile: così emerge la figura di Maria Maddalena, la cui gestione delle ricchezze è capace di riscattarne la dubbia origine, in contrapposizione a quella di Giuda, simbolo della necessità di rendere visibile la provenienza dei trenta denari. Le mani colpevoli sono anche quelle di chi percepisce un salario per la propria manodopera. Tommaso di Cobham nella sua *Summa confessorum* accusa costoro di non considerare la qualità morale dell'attività che svolgono, preoccupati solo di riceverne il ricavato:

> affittano il proprio lavoro mettendolo a disposizione di attività vergognose, come nel caso di quelli che sono al servizio di usurai, di ebrei, di prostitute o di rapinatori: tutti è come se fossero d'accordo con quelli che li pagano.[24]

La gestione delle risorse a disposizione in vista di un contesto nuovo è una dinamica che attraversa la testualità economica e che si concretizza quando una professione emerge all'interno di questo tipo di trattazioni. Da una serie di elaborazioni che prendono le mosse dal diritto canonico e dalle opere teologiche, per l'influenza inoltre di una prima normativa rivolta alle professioni, l'*Opus Oxoniense* di Scoto tratteggia i contorni della figura del rigattiere. Compare inserita in un discorso economico già fortemente connotato, con un'accusa esplicita:

> non trasferiscono né conservano né migliorano, con la loro abilità, il bene in vendita, né forniscono a un semplice acquirente certezza sul valore del bene da acquistare, ma acquistano solo per rivendere immediatamente senza soddisfare alcuna di queste condizioni richieste.

E in aggiunta rendono

> qualsiasi bene commerciabile o di uso comune più costoso per l'acquirente e meno remunerativo per il venditore, causando così danno a entrambe le parti.[25]

24. Thommaso di Cobham, *Summa confessorum*, art. 6, dist. 4, q. IV, ed. in *Thomæ de Chobham summa confessorum*, a cura di F. Broomfield, Leuven, Editions Nauwelaerts, 1968, p. 294: «locant operas suas ad turpes labores, ut ad serviendum feneratori, vel iudeo, vel meretrici, vel predoni, et omnes tales sunt quasi consentientes illis quibus serviunt» (trad. in G. Todeschini, *Visibilmente crudeli. Malviventi, persone sospette e gente qualunque dal Medioevo all'età moderna*, Bologna, il Mulino, 2007, p. 139).

25. Scoto, *Opus Oxoniense*, IV, dist. 15, q. 2, n. 23, p. 97: «nec transferunt nec conservant nec eorum industria melioratur res venialis, nec certificatur aliquis alius simplex de valore rei emendæ, sed modo emit ut statim sine omnibus istis condicionibus requisitis vendat. […] Et per consequens facit quidlibet venale vel usuale carius ementi quam deberet esse, ut vilius vendenti, et sic damnificat utramque partem».

Il silenzio nelle trattazioni riguardo a casi simili, alle tipologie di lavoro salariato o di chi vive alla giornata del proprio lavoro, non è indice di una razionalità imperfetta. Il silenzio non avviene a causa di una lacuna nel rigore razionale, piuttosto, possiamo ritenere che il modo di guardare la realtà economica non sia altra cosa dagli strumenti e dal linguaggio a disposizione, che va formandosi in questa fase per accogliere discussioni successive sugli stessi temi.

2. *Un caso di studio: l'Osservanza francescana*

La produttività riconosciuta all'Osservanza francescana nell'elaborazione economica la rende un caso di studio di particolare pertinenza per l'esame dei meccanismi di razionalizzazione, in virtù dell'osservazione attenta che le principali figure dell'Ordine rivolgevano alla realtà produttiva, creditizia e normativa dell'Italia del XV secolo. Ai fini dell'analisi proposta sono due i casi specifici a cui rivolgere l'attenzione: la razionalizzazione degli strumenti retorici operata da Bernardino da Siena e l'elaborazione del testo giuridico condotta da Giacomo della Marca.[26]

2.1. *Razionalizzazione degli strumenti retorici*

L'efficacia comunicativa della predicazione mendicante nasce, fin dalle sue origini nel XIII secolo, dalla chiara consapevolezza delle potenzialità del linguaggio figurato. L'intervento del predicatore sul materiale retorico è un lavoro di selezione e rielaborazione delle risorse disponibili per trattenere l'attenzione dell'uditorio e per trasmettere in modo più efficace i contenuti teologici e morali. Immagini, *exempla* e inserti narrativi sono elementi fondamentali. Quando Bernardino da Siena organizza la propria predicazione, lo fa in continuità con questi modelli d'utilizzo. La funzione dei suoi *exempla* nel discorso omiletico risponde a tre motivazioni, sintetizzate da Carlo Delcorno: «giustificare l'uso di racconti non storici, lontani dalla realtà; trovare un fondamento all'uso di elementi comici; orientare verso l'invisibile ciò che a prima vista sembra volgare,

26. Questi punti rientrano in una ricerca, a cui si rimanda per maggiori dettagli, sviluppata in L. Ughetti, *Predicare l'economia. Il linguaggio del commercio nell'Italia del XIII-XV secolo*, Roma, Carocci, 2025.

connesso alla sfera del corporeo».[27] Queste linee generali richiamano un approccio piuttosto diffuso tra i predicatori e, come a sottolineare una matrice comune, si possono leggere in parallelo proprio a quanto Jacques de Vitry illustra nel prologo dei *Sermones vulgares*.[28]

La conservazione dei materiali di predicazione di Bernardino consente di superare il momento della formulazione teorica e di accedere alla gestione concreta della *materia prædicabilis* negli schemi ad uso personale. Questi materiali mostrano il processo di selezione delle fonti e rivelano il modo in cui gli argomenti e le connotazioni si associano nella pagina e nella mente del predicatore: il processo di creazione e ampliamento delle immagini e delle connotazioni va in parallelo con l'approfondimento della precettistica, distribuita nelle divisioni ed esaminata alla luce della tradizione teologica. Parte del materiale relativo alla prima predicazione è conservato nel cod. Lat. 102 della ELTE University Library di Budapest. Ripercorrendo i passaggi sull'usura, si notano schemi dedicati prioritariamente ad organizzare i materiali tratti dalla precettistica e, diversamente, schemi indipendenti che sono rivolti alle caratterizzazioni della figura dell'usuraio. Uno schema arriva a rappresentarlo come coccodrillo dai piedi equini, attraente di fronte e pericoloso sul retro: i tratti che lo descrivono dipendono dai bestiari e dalle fonti scritturali e, in definitiva, esprimono caratteri specifici della violenza economica.[29]

Nei *sermones* composti per una diffusione manoscritta, uno degli esiti più evidenti di questa *ratio* compositiva si concretizza nel sermo 45 del *Tractatus de contractibus* dedicato alle molte «perversità in cui è condotto l'uomo attraverso la depravazione dell'usura».[30] La definizione di usura proposta è diversa rispetto a quella tecnico-giuridica riportata nel *sermo* 36 a partire dalla formulazione di Ambrogio accolta nel *Decretum* – «quodcumque sorti accedit, usura est» – e passando dalla definizione di

27. C. Delcorno, *L'"exemplum" multiforme di Bernardino da Siena. Tra fonti scritte e canali d'informazione*, in Id., *«Quasi quidam cantus». Studi sulla predicazione medievale*, Firenze, Olschki, 2009, p. 205.

28. Jacobus de Vitriaco, *Sermones vulgares*, in *Sermones vulgares vel ad status*, vol. I, a cura di J. Longère (CCCM 255, 2013), pp. 3-15.

29. Budapest, ELTE University Library, Lat. 102, c. 123ra.

30. Bernardino da Siena, *Tractatus*, sermo XXXVI, in *Sancti Bernardini Senensis Opera Omnia*, vol. IV, *De Evangelio Æterno*, Firenze, Quaracchi, 1956, p. 401: «Quot pravitatibus depravetur homo per pravitatem usuræ».

Goffredo da Trani, del cardinale Ostiense e dei commenti al diritto canonico.[31] L'usura nel *sermo* 45 è

> la sete inestinguibile di beni terreni, è cecità della mente, schiavitù miseranda, angustia del cuore, disonore della vita, trappola del diavolo, certezza della dannazione, un male ostinato e l'orrore della morte.[32]

La definizione declinata in questo senso è il preludio significativo di un'esposizione basata su abbondanti risorse immaginative e figurative, recuperate dalla trattatistica morale e collocate perfettamente di seguito ad un esame dell'usura come peccato contro Dio (*sermo* 43) e il prossimo (*sermo* 44). Seguendo un andamento concentrico che si restringe sempre di più intorno al peccatore, il peccato economico si rivela contrario alla stessa natura umana e origine delle deformità di chi lo commette. L'usuraio può essere rappresentato come un idropico, alla stregua dei falsari di monete nel canto XXX della *Commedia*: «l'idropico quanto più beve, più ha sete, così l'usuraio bramoso, quanto più guadagna, tanto più desidera guadagnare».[33] Riprendendo la descrizione che ne fa Guglielmo Peraldo, l'usuraio è paragonato a una sanguisuga che

> applicata con piacere ad una parte del corpo gonfia, succhia insaziabilmente il sangue infetto e, mentre purifica il membro malato dalla putrefazione, succhiando procura a sé stessa la morte. Così l'usuraio insaziabile, mentre beve insaziabilmente il denaro avvelenato, procura la sua morte inconsapevolmente.[34]

Alcune di queste immagini sembrano inserite per la prima volta da Bernardino nel perimetro del discorso economico, altre sono invece riproposte

31. Ivi, p. 204. Cfr. Ambrogio, *De Tobia*, 14, 49, a cura di C. Schenkl (CSEL 32/2, 1897), p. 546. Cfr. *Decretum Gratiani*, D. 3, c. 3 (pars I, col. 735): "Plerique".

32. Bernardino da Siena, *Tractatus*, sermo XLV, p. 401: «Proinde usura sic describi potest: Usura est terrenorum inexstinguibilis sitis, cæcitas mentis, servitus miseranda, angustia cordis, opprobrium vitæ, illaqueatio diaboli, certitudo damnationis, impœnitens malum et horribilitas mortis».

33. Ivi, p. 402: «Proinde hydropico similatur, qui quanto amplius bibit, tanto amplius sitit; sic usurarius cupidus quanto plus lucratur, tanto amplius lucrari desiderat».

34. G. Peraldo, *Summa virtutum ac vitiorum*, vol. II, "De avaritia", pars II, c. 1, "De sex stultitiis usurariurum", Antwerp, Martinum Nutium, 1587, p. 81: «Unde comparatur sanguisugæ, quæ membro tumido apposita pravum sanguinem fugit. Et dum membrum a tumore sanat, sibi ipsi est mortis occasio». Bernardino da Siena, *Tractatus*, sermo XLV, p. 402: «[Sanguisugæ] quæ, membro tumido delectabiliter applicata, sanguinem infectum insatiabiliter sugit; et dum infirmum membrum a putredine sanat, sibi ipsi necem sugendo procurat. Sic insatiabilis fenerator, dum venenosam pecuniam insatiabiliter bibit, semetipsum inconsiderate occidit».

da una tradizione affermata. Tra le più celebri relative all'immaginario economico è il racconto della borsa inesauribile di monete, conservata nella *reportatio* delle prediche senesi del 1427. Dalla borsa si possono estrarre e poi spendere uno o cento fiorini, ritrovando sempre la stessa quantità quando si mette la mano una seconda volta: il motivo lo si trova nella letteratura omiletica del Trecento e in Italia è attestato già in Giordano da Pisa.[35] Se si considera la razionalizzazione come uno dei fattori di intervento del predicatore su questo ampio ventaglio di risorse – sui materiali provenienti dalla teologia, dai florilegi e dal diritto – allora chiaramente coincide con un uso strategico delle risorse discorsive che rende il testo efficiente nell'essere riutilizzabile, trasferibile e adattabile a diversi contesti. Rilevata questa elasticità anche nei sermoni latini, si potrebbe considerare la razionalità come principio trasversale di gestione del testo che appare particolarmente pronunciato nella produzione di Bernardino e che si traduce in un'intelligenza compositiva per la selezione del sapere e i criteri di una sua trasmissione.

2.2. *La dimensione giuridica*

Il secondo processo consapevole di razionalizzazione testuale riguarda la produzione giuridica di Giacomo della Marca. La sua biblioteca rivela un'intensità di lavoro, condotto direttamente sui codici di diritto e sulle *summe* confessionali, che passa in buona misura nella predicazione. All'interno di una griglia definita che può coincidere con il modello di Bernardino, tenuto spesso come riferimento, l'esposizione enumera e comprende una maggiore varietà di casi. Le modifiche e gli interventi si rilevano anche in questo caso attraverso i codici di lavoro: talvolta nella stessa scrittura rimane traccia di una continuità di sviluppo, con l'annotazione «dilata» tra le righe a segno di un'intenzione che viene perseguita con l'inserimento di uno o più riferimenti integrativi.

Il processo di riscrittura trova una forma compiuta nelle due raccolte, il *Domenicale* e il *Quaresimale*. Sebbene condividano in parte la stessa *materia prædicabilis*, le due opere si differenziano per la modalità con cui la organizzano. Se consideriamo il sermone sul commercio, presente in entrambe, ci troviamo davanti a una materia certamente elaborata nel corso degli anni dal frate e rifinita davanti al pubblico, con un modello bernar-

35. C. Delcorno, *L' «exemplum» nella predicazione di Bernardino da Siena*, in *Bernardino predicatore nella società del suo tempo*, Todi, Accademia Tudertina, 1976, pp. 71-107: 84.

dinano già profondamente strutturato.[36] Nei sermoni domenicali la trattazione è più sintetica e si concentra sulle sette motivazioni che giustificano l'esercizio legittimo dell'attività economica. Al contrario, i sermoni quaresimali presentano uno sviluppo molto più ampio, includono una struttura basata sulla materia scritturale e conducono un'analisi delle autorità e della determinazione del prezzo. Nel *Quaresimale*, tuttavia, delle sette motivazioni ne sono considerate tre: causa, persona e modo. Quest'ultimo, che rappresenta sempre un punto di grande suggestione per il pubblico, si appoggia in entrambi i casi alla divisione che Bernardino aveva proposto per le prediche sul Campo di Siena nel 1427.[37] Misurando gli argomenti tra *Domenicale* e *Quaresimale*, non si può che rilevare la notevole compattezza di queste due raccolte. La razionalizzazione guida il lavoro, continuo e a volte per minimi cambiamenti, sui casi proposti nel materiale omiletico con l'obiettivo di rendere una materia sostanzialmente stabile il più possibile reattiva alle diverse occasioni che si presentano, immediatamente disponibile e raffinata da un lavoro di trasposizione di ambiti che ne consentono l'impiego e la ricezione da parte del pubblico.

La norma travalica il perimetro della predicazione ed è parte costitutiva delle raccolte giuridiche che Giacomo della Marca compone a partire dal *Directorium Iuris* del frate minore Pietro Quesvell, un commento della materia canonica redatta nel Trecento inglese. Da qui prende l'avvio un'elaborazione che ha esito in più raccolte unite da un rapporto di dipendenza, tra cui figurano il *Compendium Iuris* (1442) e il *Campus Florum* (1450).[38] Redatte entrambe secondo l'ordine alfabetico dei lemmi, la prima opera realizza dichiaratamente una sintesi del *Directorium*, riportando le *auctoritates* principali che si esprimono sul tema e tralasciando le *questiones* meno attualizzabili. A distanza di qualche anno, mantenendo la stessa impostazione, Giacomo della Marca aggiunge una serie di casistiche per ogni voce che compone il *Cam-*

36. Giacomo della Marca, *Sermones dominicales*, *sermo* 55, a cura di R. Lioi, Falconara Marittima, Biblioteca Francescana, 1978, pp. 325-340. I sermoni quaresimali sono ad oggi inediti: Giacomo della Marca, *Sermones Quadragesimales*, Roma, Biblioteca Apostolica Vaticana, Vat. Lat. 7642, c. 69va.

37. Bernardino da Siena, *Prediche volgari sul Campo di Siena, 1427*, predica 38, a cura di C. Delcorno, Milano, Rusconi, 1989, pp. 1111-1128.

38. I due storici riferimenti in proposito sono di R. Lioi, *Il «Campus Florum» di S. Giacomo della Marca e un suo «Compendium Theologiæ Moralis»*, in «Picenum Seraphicum», 7 (1970), pp. 111-177; Id., *Il Directorium Juris del francescano Pietro Quesvel nei sermoni domenicali di San Giacomo della Marca*, in «Studi francescani», 59 (1962), pp. 213-269.

pus Florum. Un nodo centrale nella composizione dell'opera è la questione della completezza: l'intento non è offrire un'analisi esaustiva di ogni singolo caso, ma proporne un numero quanto più ampio possibile. In molti passaggi della voce sull'usura, per esempio, viene richiamata l'opera di Quesvell mantenendo quasi puntualmente la scansione della fonte e integrandola con Bernardino e fonti giuridiche.

Il senso di un lavoro sulle casistiche condotto a partire da una fonte di base – Bernardino da Siena o Pietro Quesvell – non pare comunque esaurirsi nel coprire più situazioni possibili, pertinenti e rilevanti. Se guardiamo ai casi presentati nel contesto omiletico, esiste una componente che afferisce all'emotività, con una presentazione di situazioni che possono avere presa sul pubblico, a cui si aggiunge il fascino dell'enumerazione. Ma la natura del lavoro sulle casistiche risente soprattutto di un'indole giuridica. Il caso singolo non è ritenuto in posizione subordinata alla norma generale e letto solo come la sua applicazione in un contesto specifico: nell'orizzonte giuridico di Giacomo della Marca la casistica ha il valore fondamentale di creare diritto, nel senso che i casi limite permettono di stabilire la norma per situazioni ordinarie.[39] Alla base della produzione del frate osservante si riconosce questa convinzione di fondo, maturata in un contesto in cui la predicazione procede di pari passo con l'elaborazione giuridica: se i casi sono presenti proprio come *ratio* del procedere giuridico, la loro funzione è anche quella di produrre razionalità.

3. *Conclusioni*

Le trattazioni economiche composte fra XIII e XV secolo, di produzione prima mendicante poi osservante, consentono di approfondire il concetto di razionalità nel suo formarsi attraverso il processo concreto di razionalizzazione, nel perimetro definito della testualità. La razionalizzazione contribuisce all'evoluzione del pensiero economico mendicante su fronti diversi: nell'adozione di categorie e lessici capaci di riorganizzare la realtà economica, così come nelle scelte di traduzione o nei commenti che

39. J.-C. Passeron e J. Revel, *Penser par cas. Raisonner à partir de singularités*, in *Penser par cas*, a cura di J.-C. Passeron e J. Revel, Paris, Éditions de l'École des hautes études en sciences sociales, 2005. Rilevante in proposito è il contributo di Y. Thomas, *L'extrême et l'ordinaire. Remarques sur le cas médiéval de la communauté disparue*, ivi, pp. 45-73.

rendono un testo fruibile in un contesto mutato. Il caso osservante in modo particolare, limitatamente agli ambiti considerati, permette di leggere la razionalizzazione come una gestione strategica delle risorse retoriche, esegetiche e normative, con l'obiettivo di rendere i testi più funzionali all'azione predicatoria e al lavoro giuridico.

In questo senso si può assumere come tratto comune tra i casi analizzati un tipo di intervento sul testo che non richiama una forma unica o stabile di razionalità, ma che è invece caratterizzato dalla pluralità delle sue configurazioni. Si può così mettere in evidenza la provvisoria conclusione che la chiave per comprendere il processo di razionalizzazione non stia tanto nel suo farsi *turning point* nella continuità di un'elaborazione, ma soprattutto nell'essere propulsore di una ridefinizione di un elemento, di un concetto o di un modello che viene fatto agire in modo più efficiente perché ricollocato contestualmente.

Eleonora Lombardo

«Redde rationem villicationis tuæ». "Fare i conti" con Dio e con gli uomini in alcuni sermoni francescani e domenicani del Trecento

Il concetto di "contabilità dell'anima" non è un'invenzione del Trecento, tanto meno in ambito omiletico. Già nel corso del secolo precedente diversi predicatori si erano impegnati a spiegare il *computus post mortem*, offrendo una cornice morale e allegorica a quel rendiconto che l'anima avrebbe dovuto presentare a Cristo o a Dio subito dopo la morte. La parcellizzazione delle "voci" di tale bilancio, al centro di numerosi studi precedenti e successivi alla pubblicazione del volume di Jacques Chiffoleau del 1980, così come degli interventi di Louis Stouff e Joseph Avril – pubblicati negli atti del XXXIII convegno di Fanjeaux (1998) dedicato alla morte e all'aldilà nella Francia meridionale tra XII e XV secolo –[1] ha attirato l'attenzione di molti studiosi dei manuali penitenziali e della casistica della confessione.[2] In tali testi i fedeli venivano incoraggiati a esaminare regolar-

1. J. Chiffoleau, *La comptabilité de l'Au-Delà: les hommes, la mort et la religion dans la région d'Avignon à la fin du Moyen Age (vers 1320-vers 1480)*, Roma, École française de Rome, 1980, in particolare pp. 213-227; L. Stouff, *Les Provençaux et la mort dans les testaments (XIII^e^-XV^e^ siècle)*, in *La mort et l'au-delà en France méridionale (XII^e^-XV^e^ siècle)*, Toulouse, Éditions Privat, 1998, pp. 199-222; J. Avril, *Mort et sépulture dans les statuts synodaux du Midi de la France*, in *La mort et l'Au-Delà*, pp. 343-364.

2. H. Martin, *Confession et contrôle social à la fin du Moyen Âge*, in Groupe de La Bussière, *Pratiques de la confession. Des pères du désert à Vatican II. Quinze études d'histoire*, Paris, Cerf, 1983, pp. 117-135; C. Casagrande e S. Vecchio, *I peccati della lingua. Disciplina ed etica della parola nella cultura medievale*, Roma, Istituto della Enciclopedia Italiana, 1987; F. Morenzoni, *Des écoles aux paroisses. Thomas de Chobham et la promotion de la prédication au début du XIII^e^ siècle*, Turnhout-Paris, Brepols-Institute des Études Augustiniennes, 1995, pp. 101-102; M.-H. Vicaire, *La place des œuvres de miséricorde dans la pastorale en Pays d'Oc*, in *Assistance et charité*, Toulouse, Éditions Privat, 1978, pp. 21-44; M. Bacci, *Les frères, les legs et l'art: les investissements pour l'augmentation du culte divin*,

mente la propria coscienza, confessare i peccati e compiere opere di carità per "compensare" le proprie mancanze. Questa prospettiva, fortemente influenzata dalla dottrina del Purgatorio, presupponeva che le anime dovessero "saldare" i peccati non espiati in vita. La "contabilità dell'anima" riflette dunque una concezione quantitativa della spiritualità, tesa a dare misura concreta alla vita morale e religiosa dei laici.[3] Nei sermoni duecenteschi e quattrocenteschi – con significativa continuità – i predicatori si servivano spesso di metafore derivate dal mondo mercantile e finanziario: l'anima era paragonata a un libro mastro, i peccati a debiti, le buone azioni a crediti.[4]

Per affrontare lo studio dell'omiletica in relazione al *computus* dell'anima sono necessarie alcune premesse. In primo luogo va osservato che, nell'ambito della ricerca sui sermoni – in particolare quelli in latino – non è stato finora riservato uno spazio sistematico all'elaborazione del tema contabile. Le fonti sono generalmente considerate solo laddove il tema emerga incidentalmente: nei sermoni *pro mortuis*,[5] durante il tempo quaresimale,[6]

in *Économie et religion. L'expérience des ordres mendiants (XIII^e^-XV^e^ siècle)*, a cura di N. Bériou e J. Chiffoleau, Lyon, Presses Universitaire de Lyon, 2009, pp. 563-590: 564, 571-572.

3. A. Vauchez, *Assistance et charité en Occident, XIII^e^-XV^e^ siècles*, in Id., *Religion et société dans l'Occident médiéval*, Torino, Bottega d'Erasmo, 1980, pp. 57-68.

4. P. Delcorno, *Lazzaro e il ricco epulone. Metamorfosi di una parabola fra Quattro e Cinquecento*, Bologna, il Mulino, 2014; Id., *In the Mirror of the Prodigal Son. The Pastoral Uses of a Biblical Narrative (c. 1200-1550)*, Leiden-Boston, Brill, 2017, pp. 99-186; J. Hanska, *"And the Rich Man also died; and He was buried in Hell". The Social Ethos in Mendicant Sermons*, Helsinki, Finnish Literature Society, 1997, pp. 66-118. Sul Quattrocento, si rimanda al volume *Politiche di misericordia tra teoria e prassi. Confraternite, ospedali e monti di pietà (XIII-XVI secolo)*, a cura di P. Delcorno, Bologna, il Mulino, 2018, in particolare ai saggi di P. Delcorno (pp. 195-228), M.G. Muzzarelli (pp. 229-242) e R. Ferrari (pp. 243-257).

5. D.L. D'Avray, *Death and the Prince. Memorial Preaching before 1350*, Oxford, Clarendon Press, 1994; A. Marson Franchini e L.L. Zanetti Domingues, *Expérience des morts et expérience des vivants dans les* sermones de mortuis *du dominicain Angelo da Porta Sole (XIV^e^ siècle)*, in «Memini», 28 (2022), disponibile online; S. Bates, *Preparations for a Christian Death: The Later Middle Ages*, in *A Companion to Death, Burial, and Remembrance in Late Medieval and Early Modern Europe, c. 1300-1700*, Leiden-Boston, Brill, 2020, pp. 75-105. Si veda anche *La morte e i suoi riti in Italia tra Medioevo e prima Età moderna*, a cura di F. Salvestrini, G.M. Varanini e A. Zangarini, Firenze, Firenze University Press, 2007.

6. K.L. Jansen, *The Making of the Magdalen. Preaching and Popular Devotion in the Later Middle Ages*, Princeton, Princeton University Press, 2000, pp. 108-110; E. Lombardo, *Svuotare la pancia per riempire lo spirito. Digiuno e quaresima in alcuni sermoni per il Mercoledì delle Ceneri tra XII e XIII secolo*, in *I sermoni quaresimali: digiuno del corpo,*

nelle prediche destinate agli ospedali,[7] nella predicazione per la commemorazione dei defunti (2 novembre) o in particolari contingenze storiche (epidemie, catastrofi, guerre). Il tema appare inoltre in modo ricorrente, sia esteso, sia in forma esemplare, nei sermoni contro l'usura, all'interno dei quali il bilancio negativo dell'anima assume valore paradigmatico. Fa eccezione un numero limitato di studi, condotti perlopiù in ambito francese e non in maniera sistematica, sulla parabola evangelica dei cinque talenti, circoscritti prevalentemente al XIII secolo.[8]

In questo contesto va segnalata la mancanza di indagini specifiche sulla predicazione relativa alla domenica liturgicamente parallela e complementare a quella dei cinque talenti, ossia la solennità della VIII domenica dopo Pentecoste (o IX dopo Trinità, a seconda delle differenze tra i calendari liturgici dei Minori e dei Predicatori). In quella occasione si legge in chiesa il passo lucano del capitolo XVI dedicato all'amministratore infedele accusato di aver dissipato i beni del suo signore e pertanto chiamato a renderne conto. L'elemento più rilevante del racconto è la sua capacità di elaborare una strategia efficace per affrontare la propria rimozione dall'incarico, tanto da ottenere una lode e, in alcuni casi, una sorta di riabilitazione.[9]

Infine, è necessario constatare l'assenza di una bibliografia sistematica sulla predicazione trecentesca, epoca spesso trascurata, compressa com'è tra la stagione aurea del Duecento e il rinnovamento formale e tematico del se-

banchetto dell'anima / Lenten Sermons: Fasting of the Body, Banquet of the Soul, a cura di P. Delcorno, E. Lombardo e L. Tromboni, numero monografico di «Memorie Domenicane», 134 (2017), pp. 17-42: 26-35.

7. A.J. Davis, *Preaching in thirteenth-century hospitals*, in «Journal of Medieval History», 36 (2012), pp. 72-89; *«Voluntate Dei leprosus». Les lépreux entre conversion et exclusion aux XII^e^ et XIII^e^ siècles*, a cura di N. Bério e F.-O. Touati, Spoleto, Fondazione Centro Italiano di Studi sull'Alto Medioevo, 1991.

8. E. Bain, *Église, richesse et pauvreté dans l'Occident médiéval. L'exégèse des Évangiles aux XII^e^-XIII^e^ siècles*, Turnhout, Brepols, 2014, pp. 323-329; Id., *Les commentaires de la parabole des talents dans l'Église médiévale (VIII^e^-XIII^e^ siècles)*, in *La parabole des talents (Matthieu 25, 14-30)*, Paris, Cerf, 2011, pp. 41-78; Id., *Politiques des œuvres de miséricorde dans le discours scolastique (XII^e^-XIII^e^ siècles)*, in *Politiche di misericordia*, pp. 21-48; P. Vian, *Misericordia, povertà e giudizio: l'esegesi di Matteo 25 in Pietro di Giovanni Olivi*, ivi, pp. 49-95.

9. Lo studio di G.A. Nigro, *La parabola dell'amministratore infedele. L'interpretazione di Lc 16, 1-13*, Firenze, Nerbini, 2020, non prende in esame la predicazione e si sofferma principalmente sull'esegesi antica del passo, pur avendo il merito di mettere in luce la struttura della narrazione esegetica della parabola.

colo successivo. I sermoni composti soprattutto nel primo secolo XIV – ancor più quelli del secondo – sono stati finora oggetto di studio solo per singoli autori o trattati marginalmente, come complemento a indagini più ampie su temi quali la santità o la lotta all'eresia.[10] Manca, inoltre, almeno per la seconda metà del secolo, uno strumento di accesso sistematico al materiale conservato nelle biblioteche. Il *Repertorium der lateinischen Sermones des Mittelalters* di Johann Baptist Schneyer si arresta infatti al 1350 e registra esclusivamente testi latini, tralasciando i numerosi sermoni in volgare, ormai diffusi anche nelle regioni romanze in cui la predicazione in lingua vernacolare aveva incontrato più lunga resistenza, come la penisola italiana.[11]

Alla luce delle premesse esposte, le pagine che seguono non possono che offrire una lettura "a campione" dei sermoni dedicati alla parabola dell'amministratore infedele, i quali, pur mostrando una creatività relativamente limitata nello sviluppo del *thema*, si distinguono talora per vivacità espressiva nella rappresentazione del tribunale divino e nei procedimenti di natura giuridica e contabile. Si tenterà, in sostanza, di «inserire il parallelismo» con la «suggestione della parabola raccontata da Luca» in con-

10. Lodevoli eccezioni sono I. Gagliardi, *Coscienze e città: la predicazione a Firenze tra la fine del XIII e gli inizi del XV. Considerazioni introduttive*, in «Annali di Storia di Firenze», 8 (2013), pp. 113-143; Ead., *Memoria dello shock e progetti di rinascita individuale e collettiva nella predicazione e nella trattatistica spirituale (XIV-XV secolo)*, in *Dopo l'Apocalisse. Rappresentare lo shock e progettare la rinascita (secoli X-XIV)*, a cura di G. Cariboni, N. D'Acunto e E. Filippini, Milano, Vita e Pensiero, 2023, pp. 201-215; R.M. Dessì, *Il bene comune nella comunicazione verbale e visiva. Indagini sugli affreschi del "Buon Governo"*, in *Il bene comune: forme di governo e gerarchie sociali nel basso Medioevo*, Spoleto, Fondazione Centro Italiano di Studi sull'Alto Medioevo, 2012, pp. 89-130; Ead., *«Nec predicator sum»: Pétrarque orateur et la communication verbale au temps des Visconti*, in *Humanistes, clercs et laïcs dans l'Italie du XIII^e^ au début du XVI^e^ siècle*, a cura di C. Caby e R.M. Dessì, Turnhout, Brepols, 2012, pp. 41-119; C. Iannella, *Il modello di società nella predicazione di Giordano da Pisa*, in *Ceti, modelli, comportamenti nella società medievale (secoli XIII-metà XIV)*, Pistoia, Centro Italiano di Studi di Storia e d'Arte, 2001, pp. 43-59; Ead., *Giordano da Pisa. Etica urbana e forme della società*, Pisa, Edizioni ETS, 1999; S. Serventi, *La catechesi nella predicazione di Giordano da Pisa tra teologia e morale*, in «Studi e problemi di critica testuale», 79 (2009), pp. 131-164.

11. J.B. Schneyer, *Repertorium der Lateinischen Sermones des Mittelalters. Für die Zeit von 1150-1350*, 9 voll., Münster, Aschendorffsche Verlagsbuchhandlung, 1969-1974. Nel 2001 venne pubblicato un cd-rom con l'intento di continuare il *Repertorium* fino al 1500, ma esso risulta gravemente lacunoso e pieno di errori. Cfr. Id., *Repertorium der Lateinischen Sermones des Mittelalters. Für die Zeit von 1350-1500*, Münster, Aschendorffsche Verlagsbuchhandlung, 2001.

tinuità con quei saggi che «hanno individuato e cominciato a leggere e decifrare i documenti» contabili e amministrativi.[12]

1. *Il computo e il cattivo amministratore nelle* postillæ*: Nicola da Lira e Filippo da Moncalieri*

Com'è ormai noto, la predicazione sul computo dell'anima mirava principalmente a sollecitare nei fedeli una costante consapevolezza delle proprie azioni morali, concepite come "crediti" e "debiti" spirituali. Tali sermoni presentano generalmente una struttura piuttosto stabile, con variazioni legate alla presenza e alla funzione delle singole sezioni, in relazione alla necessità di ribadire l'importanza di mantenere un "saldo positivo" in vista del giudizio finale – momento ultimo di rendicontazione – oppure del tribunale di Cristo al momento della morte individuale, dove l'anima è destinata al Paradiso o all'Inferno.[13] Si anticipa che, nei sermoni analizzati in questo saggio, non si fa mai esplicito riferimento al Purgatorio: nella spiegazione di Luca 16 il bilancio deve essere pareggiato in vita, non dopo la morte. Non di rado si discute in merito all'efficacia delle indulgenze, che devono essere guadagnate prima della fine. Il giudizio, in tal senso, è perentorio: o Inferno o Paradiso.

Per comprendere i principali elementi della pastorale mendicante trecentesca relativa alla parabola dell'amministratore infedele è opportuno soffermarsi, in apertura, su un genere intermedio fra commento biblico e strumento omiletico: le *postillæ*.[14] Tali commenti, che nel Trecento assumono

12. D. Gallo, A. Lucioni, R. Michetti, M. Pellegrini, M.C. Rossi e A. Tilatti, *Prefazione*, in *"Redde rationem". Contabilità parrocchiali tra medioevo e prima età moderna*, a cura di A. Tilatti e R. Alloro, numero monografico di «Quaderni di storia religiosa», 21 (2016), pp. 3-5: 3.

13. La struttura tipica del sermone su Luca 16 è costituita da cinque parti: introduzione basata su un passo biblico; spiegazione del concetto di "bilancio spirituale"; elenco di peccati comuni e loro "costo" spirituale; descrizione di azioni virtuose e loro "valore" spirituale; esortazione alla confessione e alla penitenza. Su questa parabola e la sua esegesi rimando a Nigro, *La parabola*, pp. 9-5.

14. Sul genere delle *postillæ* e il loro uso nella pastorale cfr. M.-D. Chenu, *La théologie comme science au XIII^e siècle*, Paris, Vrin, 1957, pp. 291-305; A. Minnis, *Medieval Theory of Authorship. Scholastic Literary Attitudes in the Later Middle Ages*, Philadelphia, University of Pennsylvania Press, 1988, pp. 85-107; C. Delcorno, *La predicazione nel Medioevo. Un'introduzione*, Bologna, il Mulino, 1989, pp. 101-127; R. Berndt, *Predigt im Kontext der Schriftauslegung. Formen und Funktionen spätmittelalterlicher Postillen*, in

ormai una forma stabilmente continuativa, relativa alla lettura evangelica del giorno, raccolgono frequentemente le principali interpretazioni dei termini scritturali e consentono di integrare i passaggi non sempre inclusi nella pericope liturgica assunta come *thema* dai predicatori, ossia *Redde rationem* per i frati Predicatori e *Homo quidam erat dives et habebat villicum* per i Minori.

Mi soffermerò qui sull'interpretazione offerta da due *postillæ* minoritiche. La prima è quella ben nota di Nicola da Lira, frate minore attivo a Parigi nella prima metà del Trecento, la cui opera godette di straordinaria fortuna e fu associata alla *glossa ordinaria* nella stampa del 1481.[15] L'esposizione del *magister* parigino, contrariamente a quanto ci si potrebbe attendere, non impiega il lessico solitamente ricorrente nelle *postillæ* e nei sermoni coevi. Sebbene l'esito complessivo della riflessione sia affine – la promozione dell'elemosina come atto capace di redimere il peccatore e cancellarne le colpe agli occhi di Dio – mancano nella sua analisi riferimenti espliciti al tribunale divino e all'elenco dei beni oggetto del computo, qui ridotti alle sole sostanze temporali utilizzate in modo illecito e superfluo, in contrasto con la volontà divina.[16] Tale elenco è invece

Die Bibel in der mittelalterlichen Kultur, a cura di J. Miethke e K. Schreiner, Tübingen, Mohr Siebeck, 1992, pp. 329-351; M.M. Mulchahey, *"First the Bow is Bent in Study..." Dominican Education before 1350*, Toronto, Pontifical Institute of Mediaeval Studies, 1998, pp. 480-506; J. Goering, *The Internal Forum and the Literature of Penance and Confession*, in *The Medieval World*, a cura di P. Linehan e J.L. Nelson, London, Routledge, 2001, pp. 386-400; F. Van Liere, *An Introduction to the Medieval Bible*, Cambridge, Cambridge University Press, 2014, pp. 233-253.

15. Su Nicola da Lira e la sua opera la bibliografia è sterminata. Per la figura e la genesi dell'opera cfr. principalmente i saggi in *Nicolas de Lyre franciscain du XIV^e siècle, exégète et théologien*, a cura di G. Dahan, Paris, Institut d'Études Augustiniennes, 2011. Cfr. inoltre G. Murano, *Note sulla fortuna manoscritta della "Postilla litteralis" di Nicola da Lira in Italia*, in «Italia Francescana», 71 (1996), pp. 261-296; *Nicholas of Lyra. The Senses of Scripture*, a cura di P.D.W. Krey e L. Smith, Leiden-Boston, Brill, 2000; A. Canty, *Nicholas of Lyra's Literal Commentary on Job*, in *A Companion to Job in the Middle Ages*, a cura di F.T. Harkins e A. Canty, Leiden-Boston, Brill, 2017, pp. 225-253; Delcorno, *In the Mirror*, pp. 75-80. Cfr. inoltre l'edizione digitale della postilla e l'introduzione online all'autore e alla sua opera in *Lyra electronica. Note d'orientation à propos des postilles de Nicolas de Lyre et de leur édition électronique*, disponibile online.

16. *Lyra electronica*: «*Villicus*, idest dispensatorem cui tradidit bona temporalia ad dispensandum. *Et hic diffamatus est apud illum*, quia nihil latet eum. Quasi dissipasset bona illius quia frequenter contingit quod divites huius mundi et maxime Ecclesie ministri quibus tradita sunt bona temporalia ad exponendum in propriis operibus: frequenter consumunt ea in illicitis et superfluis contra voluntatem domini tradentis talia eorum dispensationi. *Redde rationem*, quia de omnibus sibi traditis Deus exiget rationem usque ad minimum quadrantem.

presente nel commento a Matteo 25, 14-30,[17] ove si distinguono tre tipi di beni: quelli di natura, di grazia e di scienza, affidati ai tre servi, ossia ai prelati, tenuti a *reddere rationem* non solo per loro stessi, ma anche per gli altri, poiché il loro ufficio è indurre alla virtù coloro che ad essi sono affidati.[18] Nessun uomo – e tanto meno un prelato – può salvarsi, secondo Nicola da Lira, se non congiunge alle virtù naturali le buone opere. I beni della scienza, in questa sede, non vengono invece trattati.

Contemporaneo di Nicola è Filippo da Moncalieri, frate minore della provincia genovese, lettore a Padova nel 1330, poi trasferitosi a Milano, città in cui probabilmente concluse la redazione delle sue *postillæ* prima della morte, avvenuta a Roma dopo il 1344.[19] La sua esposizione si distingue net-

Iam enim non poteris villicare, quia omnia a te auferentur in morte. *Ait autem villicus intra se: Quid faciam?* Quia qualiquando contingit quod divites huius mundi male consumentes bona sibi tradita timore mortis ducuntur ad penitentiam et ad cogitandum de vita futura. *Fodere non valeo*, idest proprio labore et penitentia non possum satisfacere de peccatis et venire ad vitam beatam. *Mendicare erubesco*, quia verecundum debet esse huius mundi divitibus petere a pauperibus et religiosis suffragia spiritualia et non rependere eis in temporalibus bonis. *Scio quid faciam*, quia bona temporalia eis distribuam» (disponibile online).

17. *Lyra electronica*: «Sicut enim homo peregre. Hic ponitur secunda parabola que pertinet ad prelatos. Et primo circa statum eorum describitur meritum et demeritum proprie actionis. Secundo iudicium discretionis, ibi. Post multum vero temporis. Dicit ergo primo. Sicut homo peregre. "proficisciens". Homo iste est Iesus Christus, qui licet secundum divinitatem non possit proficisci de loco ad locum, quia sic est ubique semper, et de necessitate, secundum tamen naturam humanam peregre profectus est quando ascendit in celum, quia locus proprius omnium compositorum ex elementis, ubi naturaliter quiescunt, est terra, ut habetur. 2. de generatione, quia elementa gravia excedunt in eis secundum quantitatem molis. Vocavit servos suos, id est prelatos ecclesie, qui speciali modo sunt eius servi. Et tradidit illis bona. Bona scilicet nature, bona gratie gratis date, bona scientie, bona potentie, et bona opulentie, et dicuntur talenta, quia per bonum usum talium potest homo sibi acquirere celeste premium» (disponibile online).

18. «*Vt cum amotus fuerim a uillicationis*, scilicet in morte, *recipiant me in domos suas*, idest per eorum suffragia et merita recipiar in uita beata. *Conuocatis itaque singulis debitoribus dominis sui*, quia religiosi et pauperes quantumcumque iusti sunt debitores Dei. In hoc tamen tenet ista parabola: quod sicut iste qui curialis fuit creditoribus de bonis domini sui recepit ab illis curialitatem quibus fecerat: si diuites huius mundi si bona eis tradita pauperibus dispensent, per hoc de offensis satisffacient. Parabola enim similitudo est. Similitudo autem non semper currit quattuor pedibus, immo, si teneret in omnibus, iam non esset similitudo sed magis identitas» (disponibile online).

19. E. Fontana, *Filippo da Moncalieri e le sue "Postillæ" sui vangeli domenicali e quaresimali*, in «Franciscana», 11 (2009), pp. 223-255; Id., *Un sermone di Filippo da Moncalieri per la festa dei Santi Innocenti (1335)*, in *"Arbor ramosa". Studi per Antonio Rigon da allievi, amici, colleghi*, a cura di L. Bertazzo, D. Gallo, R. Michetti e A. Tilatti, Padova, Centro

tamente da quella del confratello parigino per impostazione e finalità. L'analisi della parabola risulta ampia e stratificata, ma è possibile focalizzarsi sul senso attribuito da Filippo ai termini *villicus* e *redde rationem*. L'amministratore è colui che riceve da Dio l'incarico di distribuire tre tipi di beni: di natura, di fortuna e di grazia, un elenco almeno nominalmente diverso da quello fornito da Nicola. I primi, inerenti al corpo e allo spirito, sono ben amministrati se impiegati al servizio di Dio, con azioni virtuose anche in presenza di trasgressori. I beni della fortuna, ossia le ricchezze e le altre risorse materiali, devono essere dispensati ai poveri. Quelli della grazia – scienza ed eloquenza – vanno elargiti agli ignoranti per guidarli alla verità della fede.[20] Di ciascuno di questi beni l'amministratore dovrà rendere conto, in quanto accusato di cattiva gestione. I detrattori lo incolpano di aver sprecato i doni naturali vivendo come una bestia, quelli della fortuna trattenendoli per sé, quelli della grazia mancando nell'edificazione altrui.[21] A partire da questo

Studi Antoniani, 2011, pp. 249-264; Id., *Frati, libri e insegnamento nella provincia minoritica di S. Antonio (secoli XIII-XIV)*, Padova, Centro Studi Antoniani, 2012, pp. 169-177.

20. Padova, Biblioteca Antoniana, 467, c. 88va: «Glosam: quia "vilicus dicitur ville custos", sed tamen hic accipitur pro yconimo et dispenssatore Domino. Loquendo autem moraliter per istum vilicum sive dispenssatorem intelligi potest quilibet homo qui debet esse fidelis dispensator et bonus omnium bonorum que recipit a Deo. Ad cuius evidentiam est sciendum quod inter alia debet tria a Deo collata fideliter dispenssare, scilicet: bona nature, se ipsum regulando; bona fortune, pauperibus erogando; bona gratie, inscios instruendo». Il testo prosegue spiegando come si amministrano correttamente i tre tipi di beni, concludendo la disamina con: «[…] sed tamen licet sic deberet esse, audi quid conquerendo dicit Apostolus I Cor 5, sed hic iam queritur inter dispenssatores ut fidelis quis inveniatur? Nam pauci sunt qui bona naturaliter temporalia dispensent se a viciis refrenando, sed magis in lasciviis delectando bona etiam temporalia non distribuunt largiter indigentibus subveniendo, sed magis sibi tenaciter retine<n>do bona et gratuita non comunicant alios instruendo fideliter, set magis in se ipsis occultant gratiam aliis invidendo» (ivi, c. 88vb).

21. Ivi, c. 89ra-rb: «Quantum ad quatuor istorum est sciendum quod causa sufficiens accusacionis vilici fuit quod res alienas sibi commissas indebite dispenssavit. Si enim proprias dispensasset non potuisset Domino ita graviter accusari, unde dicitur quasi dispenssasset bona ipsius, scilicet domini, et non sua, ex quo apparet falsitas illorum qui dicebant quod homines ista temporalia ut domini possidebant. Non ea possident ut domini, sed ut vilici et dispessatores, quibus sunt ad tempus tantummodo comodata. Sciendum est autem quod homines dicuntur dispenssare: bona naturalia carnaliter conversando; bona temporalia prodigaliter dispendendo; bona gratuita fraternaliter invidendo. Primo dico etc. Nam homines qui se dant deliciis, corporis sensualitatem sequentes, sicut beste dicuntur bona naturalia dissipare. […] Secundo dico etc. Nam homines qui aliter expendunt bona temporalia quam debeant dicuntur mali dispensatores, et isti figurari nobis. […] Tertio dico etc. Nam homines qui de bonis gratuitis invidendo proximis eos non edificant, sed abscondunt talen-

punto, Filippo da Moncalieri si distacca sostanzialmente dalla lettera evangelica, insistendo sul termine *diffamatus* per difendere la figura di un buon amministratore ingiustamente accusato per invidia e cupidigia.[22]

2. *Opere di misericordia e remissione dei debiti nei* Sermones Parati

Spostando l'attenzione sui sermoni, si rileva immediatamente un netto mutamento di registro. I termini su cui si concentra l'elaborazione esegetica sono, con variazioni minime, «dominus», «villicus», «redde rationem» e «debitores» (o il tema connesso della remissione dei debiti).

Procedendo a ritroso, si può iniziare l'analisi con la raccolta cronologicamente più tarda tra quelle esaminate: i cosiddetti *Sermones Parati*, redatti in area tedesca, ma destinati a larga diffusione e duratura fortuna anche in Italia tra la fine del XIV secolo e tutto il XVI.[23] Nel sermone per l'VIII domenica dopo la Pentecoste, il *computus* assume la forma di una

tum a Deo sibi collatum dicuntur mali dispenssatores pro eo quod de illo de quo deberent facere fructum nullum faciunt fructum».

22. Ivi, cc. 88vb-89ra: «Quantum ad tercium est sciendum quod diffamacio aliquando [ms. iter.] accipitur pro ablacione bone fame, eo modo quo illi duo impudici senex diffamaverunt Sussanam de falso crimine, ut habetur Dan 14 (cfr. 14, 7-50). Et istud est peccatum gravissimum, quia de nulla re temporali debet homo tantum curare quandum de bona fama. Unde cuilibet dicitur Eccli XI (cfr. 9, 1): Cura habe. De bono hoc enim magis valebit tibi quam mille thesauri magni et preciosi, et ideo peccatum infamie est gravissime puniendum. Unde Deut 2, de homine diffamando falso suam uxorem quod non invenit eam virginem, quod facta probacione de opposito per paren<n>tes uxoris aprehendebant senex urbis virum illum et verberabatur. […] et talis diffamacio non est peccatum aliquando accipitur diffamacio pro notificacione sceleris publice perpetrati, eo modo quod reffertur dictum ab impiis de iusto, Sap 2 (2, 12): *Improperat nobis peccata legis, et diffamat in nobis peccata discipline*. Notandum si fiat fide bona et intencione, scilicet çello iusticie et corectionis delinquentis, non ranchore vel odio uel livore invidie, non est peccatum, et isto modo dicitur hic quod ille villicus fuit diffamatus apud dominum suum, vel potest dici quod illi qui diffamant homines peccatores aput Deum sunt angeli, quod sunt ad custodiam hominum deponenti, unde sicut dicuntur Deo portare orationes et bona opera, sicut legitur Tob 13 de Raphaele quando orabas inquid cum lacrimis et sepeliebis mortuos, ego obtulli orationem tuam Domino, sic etiam accusant de operibus malis propter quod dicitur Eccli ne dicas coram angelo ne est providencia ne forte iratus Dominus super sermones illos dissipet cuncta opera manuum tuarum».

23. B. Kienzle e D. D'Avray, *The Sermon*, in *Medieval Latin. An Introduction and Bibliographic Guide*, a cura di F.A.C. Mantello e A.G. Rigg, Washington DC, Catholic University of America Press, 1996, pp. 659-669; Delcorno, *In the Mirror*, pp. 99-186. Sulla tradizione codicologica dei *Sermones Parati* cfr. M. Keuffer, *Beschreibendes Verzeich-*

resa di conti dinanzi al tribunale di Cristo, articolata attorno ai pensieri, alla parola (*locutio*), alle opere, al tempo impiegato in occupazioni futili e ai beni affidati da Dio al fedele.[24] Rendere conto dei pensieri significa doverli enumerare e giustificare uno ad uno, dimostrando che, già durante la prigionia nel "carcere del corpo", l'anima si è preparata al processo finale.

Maggiore spazio è dedicato alla *locutio*, in linea con quanto affermato dalle *summæ vitiorum* e dai manuali per la confessione già dalla fine del XII secolo in merito ai peccati della lingua.[25] Rendere conto della *locutio* significa dimostrare di non aver mai ceduto al *verbum otiosum*, il parlare vano, colpevole ancor più se avvenuto in chiesa. Grave, ad esempio, è l'interruzione della celebrazione eucaristica, come illustrato dall'*exemplum* del diacono Brizio, che scoppiò a ridere durante una messa celebrata da san Martino. Il racconto è polisemico: censura Brizio, i fedeli che parlano in chiesa e i predicatori prolissi.[26] Quest'ultima categoria è oggetto di un rimprovero ricorrente nel genere omiletico, laddove l'eccessiva verbosità e il compiacimento retorico vengono condannati in nome dell'efficacia pastorale. Ma il sermone dei *Parati* introduce un elemento ulteriore: l'efficacia della parola diventa criterio di giudizio escatologico. Anche il silenzio "indiscreto", ossia la mancanza di predicazione, è oggetto di condanna. Il sermone afferma:

> In terzo luogo, come si deve rendere ragione della parola indiscreta, così anche dell'indiscreto silenzio. Si dice infatti nel terzo capitolo dell'Ecclesia-

nis der Handschriften der Stadtbibliothek zu Trier, Trier, Selbstverlag der Stadtbibliothek, 1894, p. 517, nota 10.

24. *Parati sermones paratiores redditi in evangelia et epistola tam dominicarum quam Festorum dierum totius anni*, Coloniæ Agrippinæ, Sumptibus Petri Henningii, 1649, pp. 461-464.

25. Casagrande e Vecchio, *I peccati della lingua*, pp. 425-439.

26. *Parati sermones*, p. 462: «Secundo debemus rationem reddere de locutione. Mat 12 (12, 36): *Dico autem vobis, quod de omne verbo ocioso quod locuti fuerint homines super terram, reddent rationem in die iudicii*. Gregorius: "Si de verbo otioso reddenda est ratio in novissimo die, pensandum est, quanta mala multiloquium sequuntur". Bernardus: "Si futuram cogitas de verbis otiosis discussionem, non valde tibi displicet silentium: si autem peccatum est inutilia loqui, multo magis in ecclesia fabulari". Legitur de sancto Martino dum semel missam celebraret b. Brixius suus diaconus diabolum vidit retro altare sedentem et scribentem, et cum deficeret pergamenum, voluit illud dentibus extendere, et rupto pergamento collisit caput ad murum. Quod videns b. Brixius cæpit ridere. Cumque quæreret b. Martinus ut diceret sibi quid ridisset. Dixit illi. At ille interrogans diabolum quid scripsisset respondit: "Verba otiosa quæ loquuntur homines in ecclesia scribo". Item legitur de s. Siro episcopo ianuensi, qui similem visionem vidit in ecclesia».

> stico: *Vi è un tempo per parlare e un tempo per tacere*. Esodo 23 [Ezechiele 33, 6]: *Se la sentinella vedrà la spada venire e non suonerà la tromba e il popolo non si sveglierà, arriverà la spada e prenderà le loro anime; del sangue sulle sue mani, ossia della sentinella, chiederò conto*. Per sentinella si intendono i prelati della Chiesa, che sono istituiti per questo, ossia per correggere coloro che agiscono male e fornire la giusta direzione agli erranti. Se vedranno i loro sottoposti peccare e taceranno, vuoi per timore, per amore o negligenza, e quelli moriranno nel peccato, il Signore chiederà conto di quelle anime a loro nel giorno del giudizio.[27]

Il parallelo con Nicola da Lira e la parabola dei talenti è evidente: il prelato che non ammonisce è responsabile della perdita dell'anima altrui. Alla fine dei tempi, sulla sua bilancia peseranno anche le colpe non corrette per omissione. A questo ammonimento si aggiunge l'*exemplum* noto della lettera dei demoni ai prelati della Chiesa, in cui, con parodia della formula epistolare papale, i «principes inferni et rectores tenebrarum» promettono una ricompensa futura a quei prelati che, per negligenza, hanno condotto numerose anime all'Inferno. È questo l'episodio che spinge il destinatario della lettera a convertirsi e ad entrare, presumibilmente, nell'Ordine dei Predicatori, garante per eccellenza della salvezza attraverso la parola.[28]

27. *Ibidem*: «Tertio sicut reddenda est ratio de indiscreta locutione, ita est reddenda ratio de indiscreta taciturnitate: sicut enim peccatum est indiscreta locutio, sic etiam indiscreta taciturnitas. Ideo dicitur Ecclesiasticus III (cfr. 3, 7): Tempus loquendi et tempus tacendi. Ex XXIII [Ez 33, 6]: *Si speculator viderit gladium venientem et non sonuerit buccina et populus se non custodierit, venieritque gladius et tulerit ab eis animam, sanguinem eius de manu*, scilicet speculatoris, *requiram*. Per speculatorem intelliguntur prelati Ecclesie, qui sunt ad hoc positi, ut delinquentes corrigant et errantes dirigant. Si viderint subditos peccare et tacuerint, sive propter timorem, sive propter amorem, sive negligentiam, et illi in peccatis mortui fuerint dominus requiret animas illas ab eis in die iudicii».

28. Ivi, p. 463: «Duo clerici erant se mutuo diligentes, quocum cum unus morti appropinqueret, adiuratus est ab alio ut rediret et statum suum sibi revelaret. Mortuus ergo rediit et seipsum damnatum asseruit et quæsiuit ille de statu prelatorum et numero damnatorum. Et ille porrexit sibi litteram, ut legeret, et erat scriptum in ea sic: Omnes principes inferni et rectores tenebrarum universis ecclesiarum prælatis tartaream salutationem etc. quia optime quæ nostra sunt facitis, et nobis tot animas per negligentiam transmittitis, quod vix lata et spatiosa via eas capit, sciatis vos digniorem habituros retributionem in tempore opportuno. Cum ille hæc legeret stupens et dolens ait: Nec ego curam animarum tenebo! Et dimisso beneficio ordinem intravit et religionem». Su questo *exemplum* e il genere delle lettere demoniache cfr. H.C. Feng, *Devil's Letters: Their History and Significance in Church and Society, 1100-1500*, Tesi di dottorato, Northwestern University, 1982, pp. 64-90; *The Art of Cistercian Persuasion in the Middle Ages and Beyond: Caesarius of Heisterbach's* Dialogue on Miracles *and Its Reception*,

Il prelato verrà giudicato anche per il tempo, qualora lo abbia sprecato in pensieri vani o attività futili, distogliendosi dalla meditazione su Dio e trascurando la cura pastorale delle anime affidategli.[29] A ciò si aggiunge il dovere di rendere conto dei beni ricevuti – sia temporali (ricchezze, onori, dignità), sia naturali (salute, forza, bellezza, intelligenza, eloquenza, voce) – soprattutto se non impiegati per la lode di Dio e l'aiuto del prossimo. Il criterio non è solo l'azione, ma l'intenzione: anche le opere buone saranno pesate, in quanto il favore divino dipenderà dalla loro finalità.[30]

Anche i singoli fedeli, e solo loro, saranno giudicati da Cristo. Essi dovranno rendere conto dei beni ricevuti *secundum humanitatem*, cioè nella loro condizione terrena, e *secundum divinitatem*, ossia in virtù dell'intervento divino. Se saranno stati servi buoni e fedeli, avranno dispensato correttamente i beni ricevuti e saranno lodati da Cristo, nonché promossi alla gloria del Paradiso; in caso contrario, verranno severamente puniti e privati della beatitudine eterna.[31]

a cura di V. Smirnova, M.A. Polo de Beaulieu e J. Berlioz, Leiden, Brill, 2015; R. Voltmer, *Debating the Devil's Clergy. Demonology and the Media in Dialogue with Trials (14th-17th Century)*, in «Religions», 10/12 (2019), URL: https://doi.org/10.3390/rel10120648.

29. *Parati sermones*, p. 462: «Per speculatorem intelliguntur prælati ecclesiæ, qui sunt ad hoc positi, ut delinquentes corrigent et errantes dirigant: si viderint subditos peccare et tacuerint, sive propter timorem sive propter amore, sive negligentiam, et illi in peccatis mortui fuerint, Dominus requiret animas illas ab eis in die iudici […] Quarto debemus reddere rationem de tempore et de gressibus nostris. Bernardus: Omne tempus tibi impensum requiretur a te, qualiter fuerit expensum». Ivi, p. 453: «Volat enim verbum irrationabile ultra tempus irrevocabile, nec advertit homo, quid admittit, cum magnum peccatum committit, quia tunc consumit inutiliter tempus».

30. Ivi, p. 464: «Et non solum mala opera vult Dominus iudicare, verum etiam bona. Psalmus: Cum accepero tempus, scilicet iudicandi, ego iustitiæ iudicabo, id est opera bona iudicabo quali intentione facta sint».

31. Ivi, p. 461 e p. 463, attraverso una citazione di Gregorio. Cfr. *Moralia in Iob. Libri XI-XXII*, a cura di M. Adriaen, Turnhout, Brepols, 1979, p. 1071: «Sic Deus uniuscuiusque vias considerat ut nec minutissimæ cogitationes nec verba tenuissima que apud nos usu viluerunt, eius iudicio indiscussa remaneant», quando si parla delle azioni compiute dagli uomini empi, e poi: «Septimo reddenda est ratio de bonis nobis a Deo collatis sive temporalibus sive naturalibus et de bonis neglectis. Ecclesiastico 11 (11, 9): *In bono sit cor tuum, et scito quod pro omnibus his ducet te Deus ad iudicium.* Nam bona temporalia sunt divitiæ et honores et dignitates, pro quibus reddenda est ratio. Bona naturalia sunt sanitas, fortitudo, pulchritudo, scientia, eloquentia, sapientia, vox cantandi et aliæ gratiæ et subtilitates quæ ad laudem Dei et ad iuvamen proximi debent expendi. Qui autem hæc neglexerit, continget illi sicut servo nequam, qui abscondit pecuniam dominis sui» (*Parati sermones*, p. 464).

Secondo un'abitudine omiletica diffusa, il passo di Luca è messo in parallelo con la parabola dei cinque talenti.[32] Tale concordanza permette di articolare un discorso sui cinque sensi come strumenti da cui dipende il giudizio *post mortem*. Il predicatore dimostra che ogni fedele (e a maggior ragione ogni prelato) è tenuto a rendere conto dell'uso dei cinque sensi esterni e dell'intelletto. Questi strumenti, donati da Dio per conoscere e servire il Creatore, vengono spesso utilizzati male: l'uomo ascolta la voce del diavolo anziché quella divina, vive nel lusso anziché nell'umiltà, e si "diffama" dinanzi al proprio *dominus*. L'esempio di Gezabele, che conduce Achab e Israele all'idolatria, serve a mostrare come l'uso disordinato dei sensi diventi fonte di scandalo.[33]

I *debitores* sono i poveri, a cui l'amministratore disonesto rimette i debiti, guadagnando per sé la lode del padrone. Sebbene nel sermone la sezione sui poveri sia breve, la glossa e la concordanza suggerita con Matteo 5, 3 (*Beati pauperes spiritu* […]) permettono di cogliere il messaggio sotteso: attraverso le opere di misericordia[34] e l'elemosina il fedele diventa debitore nei confronti di Dio e viene ammesso «in eterna tabernacula». Il sermone costruisce così un meccanismo teologico-economico in cui l'elemosina, come atto caritatevole, è capace di riscattare qualsiasi colpa al momento della morte.

3. *Il computo dell'anima e il cattivo uso dell'udito in una raccolta francese*

Un sermone più esplicito sul concetto di *computus* spirituale è quello di un anonimo frate francescano, probabilmente attivo nel sud della Francia. Si tratta di un testo ampio e articolato nel quale l'autore dedica largo spazio al tema della rendicontazione dell'anima. In questo sermone il «dives» non è, come più spesso accade, Cristo, ma Dio Padre; l'amministratore, invece, è identificato con «quilibet nostrum», ciascuno di noi, a cui Dio ha affidato

32. Ivi, pp. 560-564.

33. Ivi, p. 463: «[…] et non tantum de aspectu, verum etiam de gressu vel de aliis etiam moribus vel sensibus corporis exiget Deus rationem a nobis».

34. Le opere di misericordia sono elencate nel sermone II per la VII domenica *post Trinitatem*. Ognuna di esse è accompagnata da una serie di *exempla* tratti dalle vite dei santi, ad eccezione dell'ultima, ossia seppellire i morti, fatta risalire ai precetti dell'Antico Testamento (laddove le precedenti sei opere derivano dal Nuovo). Quest'ultima è corredata da un *exemplum* su Tobia, uno relativo alla morte dei delfini e infine uno su un non specificato eremita.

i suoi beni affinché siano impiegati per il suo servizio e il nostro profitto spirituale.[35] Il rendiconto avrà luogo *semel in vita*, al momento della morte, e viene paragonato alla revisione che un re esige ogni anno dai suoi balivi circa la gestione dei propri beni. Affinché si possa affrontare tale *computus* è necessario conoscere in anticipo la destinazione data ai beni ricevuti, in modo da intuire da che parte penderà la bilancia.[36] I tre ambiti su cui verterà il giudizio sono il corpo, il tempo e la passione. Già da questa impostazione si nota una differenza rispetto ai *Sermones Parati* e alla maggior parte degli altri testi omiletici: l'immagine non è quella del tribunale, ma dell'economia, e il modello narrativo non è giuridico, ma contabile. Come già visto, l'uso dei cinque sensi rappresenta il primo criterio per valutare la condotta dell'anima. Tuttavia, in questo testo ogni senso viene esaminato secondo tre livelli: «cogitationes», «locutiones et opera».[37]

In particolare, il predicatore insiste sul peccato delle parole vacue, correlato al cattivo uso dell'udito. Stavolta, però, non si condanna il predicatore prolisso, bensì l'ascoltatore: colui che è costretto a sentire parole vane è disturbato nell'udito e, di riflesso, irrita anche Dio. Il predicatore che si sofferma su argomenti futili "innervosisce" l'ascoltatore e offende Dio stesso, che si interessa prima dei peccati gravi.[38] Questo duplice mo-

35. Parigi, Bibliothèque Nationale de France, Latin 3737, c. 147rb: «Per istum divitem (ms. deitem) intelligitur Deus pater, de quo dicitur in Rom X (10, 12): *Dives in omnibus qui invocant illum*, et per villicum quilibet nostrum quibus contulit bona sua et ad suum servicium et nostrum profictum expendamus».

36. Ivi, c. 147va: «Et de hoc voluerit audire rationem ut, audita ratione, qui bene expenderint exaltentur et qui male expenderint deprimantur et in carcerem includantur. Et ideo ista de causa magni domini quolibet anno audiunt a suis baiulis rationem, et propter hec non est mirum. Si dominus in tota vita sua semel velit audire a nobis rationem quod facit in iudicio generali, tunc dicet cuilibet nostrum *redde rationem villicationis tue*. Ieronimus: "Antequam ad computum veniamus, videamus qualiter expedimus bona Domini nobis data, ut scire possimus et perpendere si securi ad computum poterimus pervenire"».

37. *Ibidem*: «Primo dedit nobis bona corporis, idest corpus cum quinque sensibus suis. Eccli XVII (17, 1): *Deus de terra creavit hominem et secundum ymaginem*, scilicet fecit illum et consilium et lingam et oculos et aures dedit illi, et cor excogitandi bona vel mala. Unde linguam dedit ei ad Deum laudandum et benedicendum, et oculos ad videndum proximi defectus, et aures ad audiendum Dei verbum et consilium, idest rationem discernendi bonum a malo, et cor excogitandi, bonum et malum. Et de istis omnibus voluerit audire Dominus rationem». Il sermone prosegue analizzando punto per punto i tre aspetti.

38. Ivi, c. 147vb: «Secundo de locutionibus, idest de verbis ociosis, nec nulli obsunt nec sibi prosunt [ms. prossunt, -s- *exp.*] Mat XII (12, 36): *De omni verbo ocioso quod locuti fuerint homines, reddent rationem in die iudicii*. Si enim de omni verbo ocioso multo

vimento – accusa dei predicatori e riflessione sull'ordine della confessione (prima i peccati maggiori, poi i minori) – traduce in termini pastorali una visione fortemente sistematica e razionale del computo spirituale.

Anche le opere, le azioni del corpo, saranno giudicate: ogni gesto, anche il più insignificante, sarà oggetto di scrutinio al tribunale finale. I cinque sensi diventano, così, strumenti che vanno impiegati per il servizio divino e non per pensieri, parole e azioni peccaminose. Per affrontare tale giudizio il predicatore consiglia di anticiparlo attraverso computi parziali, ovvero esami di coscienza in vita, da concludersi con la confessione e la soddisfazione penitenziale. In tal modo si può saldare il proprio debito con Dio, poiché, si legge: «pœnitentia pacificat ipsum Deum et plus placet Deo una oratio vel monicio vel laus in pœnitentia facta quam mille in peccato. Similiter una peregrinatio». La penitenza diventa così la difesa contro il peccato e la chiave per affrontare il computo finale «securi».[39]

Il secondo bene su cui si fonda il giudizio è il tempo. Dio chiederà conto del tempo nella sua totalità e nelle sue articolazioni: anni, mesi, settimane, giorni, ore, momenti. Verranno esaminate le lacrime versate per i peccati ogni anno, le feste celebrate ogni mese, i digiuni osservati ogni settimana, i pensieri rivolti a Dio ogni giorno e ogni ora. Se la somma sarà esigua, il fedele avrà dissipato il proprio tempo. Poiché nessuno, al momento del computo finale, potrà dirsi certo del proprio saldo, il predicatore ribadisce: «non est aliud concilium» se non quello della penitenza, della preghiera e del digiuno. «Plus placet Deo una dies bona, immo unica hora penitentie, quam mille dies male expensi».[40]

forcius de omni mandato et de omni periurio et de omni de<n>igratione et huiusmodi. Qui enim vult audire computum vel rationem de nummis utpote de obolo vel de picta? Videtur quod velit audire de magnis, uel de libra vel de marcha, ita Deus de magnis peccatis postquam voluerit audire de omnibus verbis ociosis».

39. Ivi, c. 148ra.

40. Ivi, c. 148ra-rb: «Secundo dedit nobis bonum temporis ut ipsum ad eius servicium et nostrum expendamus, Eccli XVII (17, 3): *Unum dierum dedit illi, et tempus*. In uno dierum intelligitur anni et menses et septimane et dies et hore et momenta, ut in ipsis penitentiam faciemus. Dedit enim Dominum istum unum, et ideo unum dedit ut intelligamus quod de istis omnius cum eo ad computum veniemus aliter unum non dedisset. Ideo de tempore et hora et de momento audiet dominus rationem». Cfr. anche ivi, c. 148rb-va: «Accepimus enim annos et vix in toto anno unam lacrimam fundimus pro peccatis. Accepimus menses et vix in mense unum festum columus. Accepimus septimanas et vis sextam fariam ieiuniamus. Accepimus dies et horas, et vix unica hora de Deo cogitamus, et ita patet quod amissimus tempus nostrum. […] Et ita patet quod ad computum securi non tendimus cum bonum computum reddere

Infine, il Signore giudicherà sulla base dei beni della passione, ossia di tutti i beni temporali: grano, vino, oro, argento, case, campi, vesti, letti. Alcuni li ricevono in misura maggiore di altri – concordanza evidente con la parabola dei talenti.[41] Di questi beni si dovrà rendere conto in base all'uso, e in particolare secondo le opere di misericordia. Alcuni beni sono destinati al sostentamento dei poveri, altri all'accoglienza («domibus», «vestimentis», «lectis»), altri ancora alla liberazione dei prigionieri (oro e argento).[42] Solo colui che avrà impiegato questi beni in opere di carità potrà presentarsi con un saldo positivo e sarà accolto nel regno dei cieli. L'ultima raccomandazione del predicatore è dunque quella dell'elemosina:

> plus enim placet Deo, idest denarius datus pauperibus ad eius honorem quam mille denarii expensi in peccatis, et unica tunica pauperi data quam mille deauratæ per mundi gloriam deportate.[43]

Il sermone parigino, così preciso – entro i limiti propri del genere – nel delineare il computo dell'anima, si configura quasi come un manuale per la confessione e la penitenza.[44] Il «computus» si svolge attraverso un

non possimus. Ideo non est aliud consilium nisi quod antequam ad computum vocemur, ei satisfaciamus in hac vita, scilicet penitendo et orando et ieiunando, quia plus Deo placet una dies bona, immo unica penitentie, quam mille dies male expensi».

41. Ivi, c. 148vb: «Tertio dedit homini bonum passionis, scilicet baldum, vinum, aurum, argentum, domos, agros, vestes, ut ex hiis Deo serviret. Mat XXIII (25, 14): *Homo quidam peregre proficisciens vocavit servos suos et tradidit illis bona sua et uni dedit quinque talenta, alii vero duo, alii vero unum, unicuique secundum propriam virtutem*. Et in hiis verbis ostenditur quod de bonis temporalibus quidam habent abundanter, sicut iste qui habuit quinque talenta, quidam sufficienter, sicut ille qui habuit do, et quidam parum, sicut ille qui habuit unum. Et tamen quilibet secundum magis et unus reddet rationem».

42. Ivi, c. 149ra: «Et primo de hiis que pertinent ad corporis sustentatione, ut de cibo et de potu. Secundo de his que pertinent ad hospitalitatem, et corporis induitionem, ut de domibus, vestitu [ms. vestistis, -stis *exp*.] et lectis. Tercio de his que pertinent ad incarceratorum lib<er>ationem, ut de aureo et de argento, Mat XXV (25, 34): *Tunc dicet rex hiis qui a dextris eius erunt tanquam illis qui bonum computum reddiderint: Venite benedicti patris mei, percipite regnum* etc.».

43. Ivi, c. 149rb.

44. Su questo genere si veda P. Michaud-Quantin, *Sommes de casuistique et manuels de confession au Moyen Âge (XII-XVI siècles)*, Louvain-Lille-Montréal, Éditions Nauwelaerts-Librairie Giard-Librairie Dominicaine, 1962; L.E. Boyle, *The "Summæ Confessorum"*, in *The Rise of the Universities*, Notre Dame IN, University of Notre Dame Press, 1974, pp. 245-264; T.N. Tentler, *Sin and Confession on the Eve of the Reformation*, Princeton, Princeton University Press, 1977; R. Rusconi, *L'ordine dei peccati. La confessione tra Medioevo ed età*

continuo ricalcolo, rimodulazione e bilancio delle azioni, alla luce della predicazione, dell'osservanza e delle opere caritative.

4. *Guglielmo* Bernardi*: il prelato, l'amministratore e l'*officium prædicationis

Di tono leggermente diverso è il sermone di Guglielmo *Bernardi*, frate dell'Ordine dei Predicatori, attivo inizialmente a Tolosa, città in cui studiò tra il 1325 e il 1326, e successivamente in Guascogna, dove tra il 1325 e il 1330 redasse la propria raccolta omiletica.[45] Il suo sermone *Redde rationem* mostra una duplice articolazione del tema del «computus»: da un lato, si rivolge esplicitamente al prelato, chiamato a rendere conto del proprio *officium* pastorale, cioè dei doni elargiti «ad utilitatem animarum»; dall'altro, interpella il fedele, che deve preservare la propria anima da ogni danno.[46]

Si tratta di una lettura che, pur tradizionale, è riscontrabile in testi appartenenti a entrambi gli ordini mendicanti. A titolo di confronto è utile riportare un passo tratto dal sermone di un anonimo frate, conservato presso la Biblioteca Antoniana di Padova, in cui l'amministratore è identificato con il cattivo prelato, responsabile non solo di negligenza, ma anche di aver sottratto alla «familia Christi» i beni destinati alla sua cura. Tale amministratore dovrà rispondere dell'aver dissipato i beni della fortuna, che spettavano ai poveri; quelli della natura, necessari per le opere buone; quelli della grazia, destinati all'edificazione del prossimo e quelli della dignità, che andavano impiegati al servizio dei sudditi.[47]

moderna, Bologna, il Mulino, 2002, pp. 142-160; J.I. van der Werf, *Pénitence et confession du XII^e^ au XIV^e^ siècle. Réflexion théologique et pratiques pastorales*, Turnhout, Brepols, 2008.

45. *Les Frères Prêcheurs en Gascogne au XIII^e^ et au XIV^e^ siècle, documents inédits publiés pour la Societé historique de Gascogne*, a cura di C. Douais, Paris, Champion, 1885, p. 415; Schneyer, *Repertorium*, vol. II, pp. 422-452 (sotto il nome errato di «Guillelmus Bernardi de Narbona»); T. Kaeppeli e E. Panella, *Scriptores Ordinis Prædicatorum Medii Ævi*, 4 voll., Roma, Typis Polyglottis Vaticanis, 1970-1993, vol. II, pp. 90-91. La raccolta è presente in tre manoscritti: Bordeaux, Bibliothèque Meriadeck, 302, cc. 1-131; Parigi, Bibliothèque Nationale de France, Latin 14695, cc. 1-262; ivi, 14967, cc. 1-242. Qui verrà utilizzato il manoscritto di Bordeaux.

46. Bordeaux, Bibliothèque Meriadeck, 302, cc. 80vb-84ra.

47. Padova, Biblioteca Antoniana, 493, c. 165r: «Hic autem appellat villicum dispensatorem familie sue. Familia Christi sunt christiani, in Christum credentes et Christum imitantes. Dispensator est quilibet dives cui Deus commisit divicias, ut dispensaret necessaria

Nonostante un generalizzato spreco e uso malvagio di tutti i beni elargiti agli uomini e soprattutto a coloro che si devono occupare della famiglia di Cristo, per il «villicus» la via di salvezza, come sempre, è la rettificazione immediata dell'*officium* attraverso la predicazione: assistenza ai poveri e generosa elargizione dell'elemosina, che permette di guadagnare amici celesti e di liberarsi dal peccato e dalla pena.[48]

Anche nella prima parte del sermone di frate Guglielmo *Bernardi* l'amministratore è il prelato, il quale riceve beni da dispensare per l'utilità delle anime dei fedeli, ed è giudicato in base al numero di anime che sarà riuscito a salvare. Identificandosi egli stesso con il «villicus», il predicatore avvia la disamina dei tre generi di beni «nobis tradita», per i quali sarà chiamato a rendere conto, e illustra al pubblico come ciascuno di essi debba essere utilizzato rettamente.[49] L'intera struttura del sermone è costruita sull'idea che non solo il prelato debba essere giudicato per il proprio uso dei beni, ma che i fedeli stessi siano tenuti a vigilare sull'esercizio dell'autorità spirituale. Infatti, il cattivo uso da parte dei fedeli può essere imputato al prelato che non li ha educati adeguatamente.

L'amministratore-prelato riceve i «bona nature», ovvero le doti del corpo e dei sensi, che è chiamato a conservare puri in sé e negli altri, poiché a fine vita dovrà rendere conto anche del proprio «verbum otiosum», cioè

quilibet de familia sua. Unde legitur [Mat 24, 45]: *Quis putas est fidelis servus et prudens, quem constituit dominus suus super familiam suam ut det illis cibum in tempore* etc.? Quasi dicat: rarus est et mirandus et hoc faciat. Multi autem sunt qui non dat familie necessaria. Immo furantur sicut Iudas, querunt que sua sunt, non que sunt proximi. Ideo faciunt Christi familiam turbare nec solum non dant, sed etiam aufertur eis bona que habent».

48. Ivi, c. 166r: «*Redde rationem villicacionis tue*, idest dispensacionis: quomodo dispensasti? Bona fortune in pauperes, bona nature operando discrete et iuste, bona gratie in alios, bona dignitatis in subditos. Si de omni verbo ocioso reddituri sunt homines rationem in die iudicii, multo magis de dispensationem tantorum bonorum ecclesie vult pro omni errato adducere Deus in iudicium. Ita enim a tempore mortis postquam rationem reddideris, non pote<ris> villicare, idest dissipare bona nature vel fortune vel dignitatis. Post mortem enim non est possibile merereri, vel elemosinas dare». Cfr. anche ivi, c. 167r: «Quinta parte qui allata villicatione receperunt eum in domibus suis cum neccessaris proderunt, per quod significatur quod dives vel prelatus vel quicumque homo qui via aministraverit ante mortem acquirat sibi amiciciam beatorum pauperum, donando et talium pauperum recipiant eum in domos suas eternas, Mat [cfr. Mat 7, 7]: Dimictite et dimictebitur, Date et dabitur etc. Hic notatur quod elemosina acquirit amicos, ut hic habetur et requiem eternam, liberat etiam a peccato et a pena».

49. Bordeaux, Bibliothèque Meriadeck, 302, c. 81va: «Dispensemus tria genera bonorum nobis tradita: primo bona nature que sunt aptitudo corporis et membrorum et quinque sensus […]».

della parola inattiva o dannosa, soprattutto in riferimento all'omissione nell'educazione dei fedeli.[50] I cinque sensi sono trattati singolarmente. Il tatto deve essere ammaestrato per evitare il contatto con la carne e i «solacia», ovvero i piaceri sensuali, e il gioco manuale, condannati come illeciti e turpi.[51] La vista conduce alla vanità e all'impudicizia.[52] L'udito dev'essere difeso come la murena che si rifugia nel proprio antro; il fedele deve evitare sibili, canti e parole mondane.[53] Il gusto viene condannato se esercitato nel disordine, per esempio trasgredendo i digiuni ecclesiastici o vivendo con ingordigia, poiché «multi sunt qui comedunt et bibunt contra preceptum Dei et Ecclesie» e così si espongono alla morte del corpo e dell'anima.[54] L'olfatto, infine, viene dal predicatore messo in relazione con l'uso di profumi e fragranze da parte delle donne, che attirano gli uomini alla lussuria e li trasformano in «cadavera immunditie et illicitorum».[55]

I secondi beni sono quelli della fortuna. Qui il predicatore introduce il concetto di «prudentia œconomica», ovvero la capacità di amministrare

50. Ivi, c. 83ra.

51. Ivi, c. 81va.

52. Ivi, c. 81va-vb: «Secundo visum. Nota, quamdiu falco habet capellum super oculos non volitat, hinc non vide provocatus appetitu prede, sed, amoto capello, volitat cupiens predam capere. Sic spiritualiter quamdiu purus operit visum suum caute ne aspiciat vanitates et impudice hinc mulieres, appetendo inordinate temporalia, carnalia et huiusmodi, que tanto ex tanto aspectu cordi ingrediuntur, tamdiu et in tuto et sine peccato, sed statim, cum laxat oculos, amoto operimento, per incautum aspectum et quandoque impudicum volat ad predam dicti peccati per consessum vel per actum. Figura III Reg IX de David qui quamdium fuit clausis dormiens in stratu suo fuit securus et sine peccato, sed statim, quando surrexit de sompno, deambulans in solario domus regie, vidit mulierem pulcram valde cum qua comisit adulterium, postea homicidium. Ecce quam grande malum sequtum est ex suo impudico et incauto aspectu! Ergo, karissimi, avertatis oculum a vanitatibus ut possitis reddere bonam rationem de vissu!».

53. *Ibidem*: «De auditu. Tercio nota quamdiu murenula stat intra mare non audiens sibilum serpentis est intuto, sed statim, cum audit serpentem sibilantem, exit mare et commiscetur ei et sic etiam exierat immunda. Sic spiritualiter quamdiu pura stat in domo sua vel loco ei debito non curans audire sibilos, canta, cancionum et diaboli, pura in plateis et chories stat secura et munda mente, sed statim, cum exit provocata per auditum sibilorum, et cancionum dissolutorum et vilium, certe sepe cadit in peccatum, et etiam munda exiverat domum suam, reddit immunda per actum vel consessum ad eam. Figura in Gen [cfr. 3, 1-8] de Eva que quamdiu non audivit sibilum serpentis antiqui suadentis peccatum, certe fuit secura et sine peccato, sed statim, cum audivit serpentem, cecidit in peccatum. Ergo sepi aures tuas spinis, scilicet claudendo aures».

54. Ivi, c. 82ra-rb.

55. Ivi, c. 82rb.

con equilibrio i beni temporali e i guadagni ottenuti, «sine offensione Dei aut proximi». Tale prudenza, spesso ricordata nei sermoni sulla parabola del cattivo amministratore, va insegnata, poiché solo chi la esercita con volontà determinata e operosità pratica può evitare gli effetti deleteri della fortuna, paragonata qui a un compasso, come la superbia nella prosperità o l'impazienza nelle avversità.[56] Di questi beni dovrà rendere conto ogni uomo ricco, in quanto «capitalarius Dei», il quale riceve le messi e i frutti della vendemmia da Dio, vincolandosi a restituirne ragione a Lui alla fine della vita.[57]

Infine, i beni della grazia sono identificati – in linea con una tradizione ormai consolidata – con la sapienza, la scienza, l'intelletto e altri doni simili, concessi gratuitamente e graditi a Dio, ma solo se usati correttamente. Tali beni vanno impiegati «ad eligendum bonum et reprobando malum», affinché attraverso la sapienza divina il prelato possa salvare la propria anima e condurre alla salvezza quelle a lui affidate.[58]

5. *Alcune conclusioni*

Tribunale di Cristo, sensi e corpo, opere di bene e cura pastorale sono i temi emersi in questo breve *excursus* su una selezionata casistica di testi

56. *Ibidem*: «Sed vero ostendendum est de bonis fortune, ubi notatur secundum philosophum in secundo Ethicorum: Quedam est prudencia que vocatur yconomica que docet regere unam domum, sic prudencia Dei non mundi que stulta est apud Deum docet hominem regere domum suam quo ad dispensacionem temporalium et lucrum eorum absque offensa Dei et proximi, quod potest fieri sicut vos videtis quod volentis facere circulum rotundum habet circuitum. Vulgariter compas […] sic spiritualiter, karissimi, si vos vultis et secundum Deum per bona temporalia et divicias transire et facere circulum vite nostre rotundum, idest perfectum, regatis duos pedes spirituales, scilicet vitem et voluntatem sicut dictum est de circino, ut scilicet voluntatem fixam et facturam teneatis, ideo imobiliter, ita quod non declinetis ad dexteram prosperitatis per superbiam nec ad sinistram adversitatis per impacienciam et audaciter circumvolvatis et giretis».

57. Ivi, c. 82vb: «Igitur karissimi adversitatis quia oportet nos reffere rationum Christo dicente: *Redde quod debes*, in Mat [18, 28]. Et bene debitum est probo capitalarius tenere reddere rationem et debet domino suo, sic quilibet dives est capitalarius Dei, qui dedit divicias. Pater de messibus et vindemiis que omnia sunt a Deo, ergo iustum est quod reddantur servi quod ipse ordinavit, ergo debet».

58. Ivi, cc. 82vb-83ra. La seconda parte del sermone, infine, procede attraverso un'identificazione dell'amministratore con il fedele e della città con l'anima, la quale deve essere protetta dai pericoli dei beni temporali e dell'uso improprio dei sensi.

omiletici, attraverso i quali ho cercato di restituire la varietà di approcci e registri che caratterizzano la predicazione sulla parabola dell'amministratore infedele, abbracciando diverse aree europee e andando oltre i confini geografici del Mediterraneo, per tener conto della vasta circolazione di manoscritti e strumenti per la predicazione all'interno e al di fuori dei conventi mendicanti.

I sermoni trecenteschi analizzati introducono alcuni elementi di novità rispetto ai testi duecenteschi. Mentre nel XIII secolo il *villicus* è per lo più identificato con ogni fedele, e il tema dell'amministratore infedele è legato in prevalenza alla condanna dell'avarizia, nel XIV secolo si assiste a un progressivo slittamento dell'attenzione: pur mantenendo una salda connessione con la sfera della coscienza e della confessione, il *villicus* viene sempre più spesso identificato con il prelato, e ciò comporta un'interpretazione più strettamente pastorale e istituzionale del suo ruolo. È proprio il prelato, infatti, ad essere chiamato a rendere conto delle anime a lui affidate, dei doni ricevuti e, soprattutto, della parola pronunciata – o taciuta – nel corso della sua attività.

Un ulteriore elemento distintivo di questi testi è l'attenzione rivolta alla dimensione sensoriale, sviluppata anche grazie al ricorso, già attestato, alla parabola dei cinque talenti, che permette al predicatore di articolare un discorso complesso sul buon uso dei cinque sensi e, in generale, sulla corporeità come sede di responsabilità morale. L'intreccio tra computo dell'anima e disciplina del corpo costituisce una delle caratteristiche più originali della predicazione tardomedievale su questi passi evangelici.

In chiusura, è importante richiamare l'attenzione su un tema che affiora con insistenza nei sermoni esaminati: il *verbum otiosum*, la parola vana. Già presente nelle *Summæ vitiorum* fin dal XIII secolo (e qui si rimanda al fondamentale volume di Silvana Vecchio sui peccati della lingua), il *verbum otiosum* entra prepotentemente, nel XIV secolo, nel computo dei peccati dell'anima. Il governo della parola non è più solo una questione morale individuale, ma diventa parametro di valutazione dell'efficacia pastorale e strumento di discernimento spirituale. L'utilità (*utilitas*) della parola si associa alla sua efficacia, non più solo retorica, ma soteriologica: la parola salva oppure condanna, e il predicatore è, sempre più chiaramente, giudicato per l'esito della sua predicazione.

È questo un segno eloquente del mutamento avvenuto nella gestione della parola pubblica durante il corso del Trecento. Come hanno mostrato gli studi di Carlo Delcorno sulla predicazione volgare, l'inizio del XIV secolo è segnato da una riformulazione dell'atto omiletico: l'introduzione

di *exempla*, racconti e metafore serviva a mantenere desta l'attenzione di un pubblico numeroso, variegato e ormai abituato all'ascolto regolare di sermoni: un pubblico che, come testimoniano numerose fonti, talvolta si annoiava, si distraeva o addirittura protestava.[59] A questa trasformazione, che pure produce frutti duraturi, fanno da contraltare sermoni come quelli esaminati in questo saggio, che sembrano resistere a una spettacolarizzazione della parola religiosa e propongono invece una concezione della predicazione come attività profondamente strutturata, dottrinalmente fondata e giuridicamente pregnante. In questi testi, il predicatore continua a "cavillare" sulle singole parole della pericope, ma lo fa per costruire un discorso capace di orientare l'anima e guidarla al computo finale. Si tratta, a mio avviso, di una linea di continuità con la tradizione teologico-pastorale precedente, che si oppone alle critiche – forse sopravvalutate – di matrice umanistica e che rivendica, ancora nel Trecento, la centralità della predicazione come spazio regolato e normativo per la formazione della coscienza e il governo dell'anima.

59. C. Delcorno, *"Exemplum" e letteratura. Tra Medioevo e Rinascimento*, Bologna, il Mulino, 1989, pp. 25-28.

Antonella Fabbri

L'Ordine degli Eremiti di sant'Agostino dall'osservanza alle osservanze: istituzioni eremitane e disciplina regolare nel Trecento

1. *Un'osservanza* in fieri

I sistemi di governo e i meccanismi di controllo interni agli ordini religiosi dovrebbero rispondere, almeno idealmente, alla volontà di tutelare i principî spirituali che motivano e plasmano il loro *modus vivendi*. Per i ranghi dirigenti dell'*Ordo Eremitarum Sancti Augustini*, tuttavia, l'aspetto più problematico nella costruzione di tali sistemi fu forse, fin dalle origini, identificare e definire in maniera univoca quali fossero i fondamenti e i confini di quella "osservanza" che ci si prefiggeva di preservare, e in base ai quali si chiedeva a province e conventi di rendere conto ai vertici della situazione spirituale, disciplinare ed economica delle comunità, nonché della condotta dei singoli frati.

Nell'indagare questo caso specifico, infatti, occorre tener presente che la famiglia religiosa in questione partiva da una situazione del tutto peculiare, data dal suo carattere di creazione "artificiale", in quanto istituita nel 1256 (bolla *Licet Ecclesiæ Catholicæ*) dalla Sede Apostolica attraverso l'unione di altre congregazioni preesistenti, ciascuna caratterizzata da consuetudini proprie e da un primo percorso di definizione istituzionale,[1]

1. La peculiarità nelle dinamiche di istituzione di questo Ordine fondato dalla Chiesa romana fu messa in evidenza già nel Trecento dallo scrittore agostiniano Giordano di Quedlinburg. Cfr. Jordani de Saxonia, *Liber vitasfratrum*, a cura di R. Arbesmann e W. Humpfner, New York, Cosmopolitan Science & Art Service, 1943, pp. 67-70, in particolare p. 67. Nella storiografia recente la sua condizione di "costruzione artificiale" è stata sottolineata in particolare da Kaspar Elm e Cristina Andenna. Cfr. K. Elm, *Italienische Eremitengemeinschaften des 12. und 13. Jahrhunderts. Studien zur Vorgeschichte des Augustiner-Eremintenordens*, in *L'eremitismo in occidente nei secoli XI e XII*, Milano, Vita e Pensiero,

nell'ottica di facilitarne la piena integrazione entro i ranghi ecclesiastici e nei progetti di riforma portati avanti dalla Chiesa romana, permettendo al contempo a quest'ultima di esercitarvi un più efficace controllo.[2] Mentre, dunque, gli altri ordini religiosi ebbero in genere un riferimento certo nell'esperienza fondante di un iniziatore o di un gruppo di iniziatori come modello a cui guardare per definire che cosa si intendesse per "osservanza" in senso spirituale e nelle sue declinazioni pratiche, l'Ordine agostiniano, sia nel proprio percorso di costruzione istituzionale e identitaria, sia nell'orientarsi di fronte ai cambiamenti che inevitabilmente dovette affrontare, non ebbe la possibilità di fare riferimento ad un *modus vivendi* sacralizzato dalla santità di una figura carismatica o ad una *Regola* originaria e specifica di questa *religio*.[3] Pur partendo, infatti, dalle fondamenta stabilite dalla *Regola* agostiniana (peraltro piuttosto generiche, tanto che essa fu forse la più diffusa tra le esperienze religiose duecentesche e certamente la più utilizzata per la regolarizzazione delle esperienze a carattere "mendicante"), le norme che regolarono la pratica quotidiana della *forma vitæ* eremitana furono interamente frutto di un processo di strutturazione interna e di compromessi tra le istanze emerse nei suoi stessi ranghi e le pressioni ricevute dall'esterno, rivolte in particolare verso l'adeguamento al modello che si

1965, pp. 491-559: 493; C. Andenna, *«Non est hæc vita apostolica, sed confusio babylonica». L'invenzione di un ordine nel secolo XIII*, in *"Regulæ – Consuetudines – Statuta". Studi sulle fonti normative degli ordini religiosi nei secoli centrali del Medioevo*, a cura di Ead. e G. Melville, Münster, LIT Verlag, 2005, pp. 569-632, in particolare pp. 573-574.

2. Non potendo, per ragioni di brevità, citare interamente l'ormai vasta bibliografia riguardante le congregazioni confluite nell'Ordine e le vicende che portarono alla sua nascita, si indicano qui solo alcuni contributi che offrono un quadro efficace dello svolgimento di questo processo e del ruolo in esso giocato dai pontefici: F.A. Dal Pino, *Papato e Ordini mendicanti apostolici "minori" nel Duecento*, in *Il papato duecentesco e gli Ordini mendicanti*, Spoleto, Fondazione Centro Italiano di Studi sull'Alto Medioevo, 1998, pp. 105-159: 138-145; Andenna, *«Non est hæc vita apostolica»*; F. Andrews, *The Other Friars. Carmelite, Augustinian, Sack and Pied Friars in the Middle Ages*, Woodbridge, Boydell Press, 2006, pp. 71-90; M.T. Dolso, *Gli ordini mendicanti. Il secolo delle origini*, Roma, Carocci, 2021, pp. 175-183.

3. Si ricorda che il riferimento ad Agostino come presunto iniziatore storico dell'Ordine eremitano fu frutto, appunto, di un processo di costruzione identitaria che si avviò, almeno a livello di propaganda ufficiale, solo tra gli anni Venti e Trenta del Trecento, e continuò a svilupparsi nel corso del secolo. Su questo argomento e la relativa bibliografia pregressa, si veda E.L. Saak, *High Way to Heaven. The Augustinian Platform Between Reform and Reformation, 1292-1524*, Leiden, Brill, 2002, pp. 160-234.

andava delineando, a partire dai decenni centrali del Duecento, sull'impronta di Minori e Predicatori.

A questo proposito, se gli storici hanno in passato indagato sia i caratteri dell'osservanza agostiniana (in particolare attraverso l'analisi dei due testi che ci forniscono una più significativa testimonianza in questo senso, vale a dire le Costituzioni duecentesche dell'Ordine[4] e il *Liber vitasfratrum* scritto da Giordano di Quedlinburg alla metà del XIV secolo[5]), sia, almeno in parte, le linee d'azione dei vertici dell'Ordine per il mantenimento degli *standard* di vita regolare,[6] solo raramente si è cercato di approfondire le questioni e le problematiche specifiche poste in tal senso dalle origini composite di questa famiglia religiosa e, più in generale, dal rapporto tra organi centrali e realtà locali.[7]

Alla luce di tali considerazioni, dunque, appare di interesse tornare a interrogarsi sul modo in cui le istituzioni eremitane intesero il loro ruolo di custodi dell'osservanza e su come operarono, di conseguenza, in materia

4. M.Á. Orcasitas, *La vita cotidiana a la luz de las primeras constituciones (Ratisbona 1290)*, in *Vita quotidiana e tradizioni nei conventi dell'ordine di Sant'Agostino*, a cura di I. González Marcos e J. Sciberras, Roma, Institutum Historicum Augustinianum, 2018, pp. 63-112; M. Ponesse, *The Augustinian Rules and Constitutions*, in *A Companion to Medieval Rules and Customaries*, Leiden-Boston, Brill, 2020, pp. 393-428.

5. E.L. Saak, *Living the Augustinian Life in the Later Middle Ages: Daily Life in the OESA and Brother Jordan of Quedlinburg*, in *Vita quotidiana e tradizioni*, pp. 113-147. In tale studio, Saak ha inserito i contenuti del *Liber vitasfratrum* in una più ampia trattazione relativa alle opere di Giordano di Quedlinburg e al contesto, anche istituzionale, in cui il suo operato si andò ad inserire.

6. Una panoramica sull'evoluzione della situazione dell'Ordine dal punto di vista dell'osservanza e sull'operato dei priori generali in questo ambito è stata fornita in D. Gutiérrez, *Gli Agostiniani nel Medioevo (1256-1356)*, Roma, Institutum Historicum Augustinianum, 1986, pp. 161-176; Id., *Gli Agostiniani nel Medioevo (1357-1517)*, Roma, Institutum Historicum Augustinianum, 1987, pp. 25-27, 79-85.

7. La questione delle diversità interne è stata messa in rilievo in particolare da Cristina Andenna, la quale ne ha trattato dal punto di vista della strutturazione istituzionale e dell'identità, ma senza particolare riferimento alle ricadute pratiche sul problema dell'osservanza. Cfr. Andenna, *«Non est hæc vita apostolica»*; Ead., *La costruzione dell'identità nella «vita religiosa». L'esempio degli agostiniani e dei carmelitani*, in *Religiosità e civiltà. Identità delle forme religiose (secoli X-XIV)*, a cura di G. Andenna, Milano, Vita e Pensiero, 2011, pp. 65-101: 65-71, 77-91. Al tema della multiformità nell'osservanza agostiniana è stato dato rilievo, limitatamente agli aspetti di interesse per la questione della povertà, nello studio di F.A. Mathes, *The Poverty Movement and the Augustinian Hermits*, in «Analecta Augustiniana», 31 (1968), pp. 5-154; 32 (1969), pp. 5-116.

di mantenimento della disciplina regolare, in particolare nel corso di un secolo segnato da forti tensioni e profondi cambiamenti come il Trecento.

2. *Le istituzioni agostiniane e la disciplina regolare tra Duecento e prima metà del Trecento*

I decenni successivi alla nascita dell'Ordine videro certamente un consistente sviluppo delle sue strutture istituzionali ed amministrative di cui, in realtà, sappiamo ben poco, poiché non ci è giunto quasi niente della documentazione prodotta dalle gerarchie agostiniane, per cui la nostra conoscenza di questi aspetti si basa, in pratica, sui provvedimenti pontifici, che offrono però solamente un riflesso occasionale delle dinamiche interne. Non sono note, in particolare, le costituzioni poste inizialmente alla base delle consuetudini eremitane, né lo sono i decreti dei capitoli generali precedenti al 1281, così come i registri dei priori generali (le cui prime sopravvivenze risalgono agli anni 1357-1358). Mancano inoltre, per il Duecento e il Trecento, anche gli atti dei capitoli di quasi tutte le province.[8] Resta perciò difficile valutare, per gran parte del XIII secolo, quali fossero le linee d'azione e le priorità dei vertici eremitani in tema di gestione della vita regolare e di mantenimento dell'osservanza, e come queste si evolsero rispetto alle disposizioni contenute nei primi interventi normativi.

Ciò che possiamo invece affermare è che a cavallo tra gli anni Ottanta e Novanta del Duecento questo processo di strutturazione giunse ad un ulteriore punto fermo con l'emanazione delle Costituzioni dette "di Ratisbona", così denominate per il luogo in cui si tenne il capitolo generale che le confermò definitivamente nel 1290. Queste ultime delineavano in dettaglio sia l'organizzazione e le modalità di governo dell'Ordine a tutti i livelli, sia il *modus vivendi* richiesto ai conventi e ai frati agostiniani, costituendo il principale testo normativo che accompagnerà poi questa famiglia regolare, con qualche modifica e aggiunta, fino al XVI secolo.[9] Tale ridefinizione delle proprie basi

8. Per una panoramica sulle fonti istituzionali conservate tra XIII e prima metà del XIV secolo cfr. É. Van Moé, *Recherches sur les Ermites de Saint-Augustin entre 1250-1350*, in «Revue des questions historiques», 60 (1932), pp. 278-282.

9. Per l'edizione del testo cfr. *Las primitivas Constituciones de los Agustinos (Ratisbonenses del año 1290)*, a cura di I. Aramburu Cendoya, Valladolid, Archivo Agustiniano, 1966. Sul contesto e sul processo di redazione delle Costituzioni cfr. in particolare Andenna, *«Non est hæc vita apostolica»*, pp. 619-631.

legislative dovette avvenire, almeno in parte, in risposta alla condizione di incertezza dovuta alla "sospensione" decretata per gli Agostiniani dal Concilio di Lione II (1274), situazione che si protrasse fino al 1298, quando Bonifacio VIII vi pose termine approvando definitivamente l'istituto eremitano.[10]

Almeno teoricamente, dunque, l'Ordine si affacciava al Trecento dotato di un solido assetto istituzionale e normativo. Altra cosa era però riuscire a razionalizzare ed organizzare concretamente la vita delle comunità agostiniane secondo le direttive in vigore, raggiungendo, in seno alla *religio*, quell'uniformità di osservanza che i legislatori costituzionali avevano indicato come obiettivo della loro azione.[11] Benché, infatti, in mancanza del testo delle vecchie costituzioni, non sia possibile determinare quanto le nuove fossero innovative, le difficoltà sperimentate dall'Ordine nel giungere alla loro capillare applicazione a livello locale traspaiono, durante i decenni successivi, dai decreti dei capitoli generali, che torneranno più volte, soprattutto fino ai primi due decenni del Trecento, a ribadire la necessità per province e conventi di dotarsi dei testi normativi in vigore, di fare riferimento solamente a questi e a farne osservare ovunque i contenuti.[12] Ancora durante il capitolo generale celebrato a Firenze nel 1326 si

10. In merito alle conseguenze delle decisioni conciliari di Lione per gli Agostiniani cfr. R. Emery, *The Second Council of Lyons and the Mendicant Orders*, in «The Catholic Historical Review», 39/3 (1953), pp. 257-271: 261, 267-268, 271; F. Andrews, *Il secondo Concilio di Lione (1274), gli Agostiniani e gli ordini soppressi*, in «Analecta Augustiniana», 70 (2007), pp. 159-185.

11. Il prologo delle Costituzioni affermava: «Quoniam ex præcepto Regulæ Patris nostri Augustini iubemur habere cor unum et animam unam in Domino, iustum est, ut qui sub una Regula et unius voto Professionis vivimus, uniformes in observantia sanctæ Religionis inveniamur, quatenus unitatem, quæ interius observanda est in cordibus, foveat et repræsentet uniformitas exterius servata in moribus […]». Cfr. *Las primitivas constituciones*, p. 31, § 1.

12. Nel Capitolo generale del 1295 (Siena) si richiamava all'uniformità della liturgia secondo l'*Ordinarium* composto da Clemente da Osimo (emanato anch'esso nel 1290). Nel 1308 (Genova) si ribadiva l'obbligo per i conventi di dotarsi di copie della *Regola* con la relativa esposizione, delle nuove costituzioni e dell'*Ordinarium*. Nel 1312 (Viterbo) si ribadiva che «sole ille constitutiones que ratificate et approbate fuerunt in capitulo generali Ratispone celebrato serventur», e che solamente secondo queste ultime i frati «vivere debeant ac etiam iudicare». Cfr. E. Esteban, *Antiquiores quæ extant definitiones capitulorum generalium Ordinis*, in «Analecta Augustiniana», 2 (1907-1908), p. 370; 3 (1909-1910), pp. 78-79, 152. Su questo cfr. anche Mathes, *The Poverty Movement* (1968), pp. 97-98. Preciso che, nelle citazioni tratte, in questa nota e nelle seguenti, dalle decisioni capitolari e da altri documenti, ho introdotto la distinzione tra le lettere "u" e "v", laddove non fosse prevista nell'edizione utilizzata.

chiedeva che i capitoli provinciali non emanassero decisioni contrarie alle Costituzioni, segno che localmente, almeno in alcune aree, ancora a quasi quarant'anni dalla loro entrata in vigore esse non erano ben conosciute o applicate persino dalle gerarchie agostiniane.[13] In quella stessa occasione, poiché «propter diversitatem antiquarum et novarum constitutionum vel diffinitionum fratres sic diversimode inter se sentiant quod disciplina ordinis et observantia impeditur», i padri capitolari auspicavano la nomina di alcuni *boni fratres* «qui videant antiquas constitutiones et novas, et omnino ad reformationem reducant», anche se pare che sul momento tale iniziativa non avesse seguito,[14] e solo nel 1348 si giungesse poi alla conferma delle *Additiones* poste in aggiunta alle Costituzioni vigenti.[15]

Possiamo immaginare che, in parte, ad ostacolare la ricezione dei nuovi testi legislativi fossero semplicemente difficoltà logistiche nella loro diffusione materiale: a questa altezza cronologica, infatti, parliamo di un Ordine largamente diffuso non solamente nel territorio italiano ma anche in quello europeo, per il quale poteva essere difficile garantire che ciascun cenobio fosse provvisto in tempi brevi dei testi necessari.[16] In alcuni casi, tuttavia, dietro ai richiami all'applicazione delle norme in essi contenute potrebbero celarsi sia difficoltà di adeguamento alle direttive ivi prescritte, sia, in parte, resistenze di tipo ideologico nei confronti di una normativa vista come espressione dei processi in corso in quel momento nell'Ordine stesso, il quale stava allora definitivamente allineandosi alle dinamiche tipiche degli Ordini mendicanti, sperimentando probabilmente cambiamenti piuttosto rilevanti nei suoi equilibri interni.

13. E. Esteban, *Antiquiores quæ extant definitiones capitulorum generalium Ordinis*, in «Analecta Augustiniana», 4 (1911-1912), p. 5: «Item cum ex diffinitionibus capitulorum provincialium frequenter incautius ordinatis contra ordinis statuta inquietudines et discordie plurime oriantur, diffinimus et presenti diffinitione mandamus vicariis et diffinitoribus capitulorum provincialium quatenus nihil presumant in suis capitulis diffinire quod nostri constitutionibus contradicat».

14. Ivi, pp. 12-13. Sull'argomento cfr. Gutiérrez, *Gli agostiniani nel Medioevo*, p. 109.

15. *Ibidem*, p. 109.

16. Per una panoramica sull'espansione geografica dell'Ordine tra Duecento e Trecento si veda in particolare: Andrews, *The Other Friars*, pp. 99-107. Utili anche gli elenchi di conventi, con le relative date di fondazione, contenuti in B. Van Luijk, *Le monde augustinien du XIII^e^ au XIX^e^ siècle*, Assen, Van Gorcum, 1972. Per l'Italia cfr. anche *Diffusione degli Agostiniani in Italia (1650-1750)*, a cura di B. Van Luijk, in B. Rano, *Agostiniani*, in *Dizionario degli Istituti di Perfezione*, dir. G. Pelliccia e G. Rocca, 10 voll., Milano, Paoline, 1974-2003, vol. I, coll. 327-334.

Sono questi, infatti, i decenni per i quali si fanno più evidenti, a livello documentario, i segni del radicamento dell'Ordine nelle società urbane in termini di rapporti con le classi dirigenti locali e le istituzioni cittadine, fatto che potrebbe segnalare un intensificarsi dell'efficacia pastorale eremitana grazie alla crescente capacità di ritagliarsi uno spazio proprio nella coscienza dei fedeli;[17] ma soprattutto, in questo periodo stava crescendo il numero di intellettuali eremitani – in particolare maestri di teologia – attivi presso le élite culturali e il loro ruolo sia nelle gerarchie dell'Ordine stesso, sia nei suoi rapporti con i pontefici e gli altri governanti europei.[18] Tale crescente coinvolgimento dei frati nelle società europee apriva le porte ad un

17. Per una breve panoramica sul fenomeno cfr. Andrews, *The Other Friars*, pp. 107-112. Particolarmente significativo dei legami intrattenuti dalle comunità dell'Ordine con le classi dirigenti locali appare il fatto che nel 1292 il priore generale Egidio Romano sentisse la necessità di limitare il coinvolgimento dei frati in eventuali fazioni cittadine, raccomandando ai provinciali «quod fratres nisi de una civitate vel de una terra ad aliam ambasiatas non recipiant, nec se de partibus aliqualiter intromittant, cum inde, ut manifestum vidimus, magna scandala sint exorta». Cfr. *Litteræ prioris generalis ordinis fr. Ægidii Romani*, in «Analecta Augustiniana», 4 (1911-1912), p. 203. Rimanda, poi, al successo sperimentato durante gli stessi decenni dall'Ordine nell'apostolato la bolla *Inter sollicitudines nostras* emanata da papa Bonifacio VIII nel 1303, con cui si concedeva al priore generale e ai provinciali – in realtà riproponendo privilegi già accordati dai predecessori all'Ordine – la facoltà di indicare frati adeguatamente preparati alla predicazione e alla confessione e di accogliere nei conventi le sepolture dei fedeli che desiderassero essere tumulati presso le chiese agostiniane. Tale fortuna pastorale appare qui tanto rilevante da risultare difficile da controllare efficacemente per gli stessi Agostiniani, tanto che si stabiliva «ut nulli religiosi, vel sæculares (vobis invitis) aliquorum corpora defunctorum in vestris cœmiteriis seppelire, aut in ecclesiis vestris missarum solemnia, vel pro animabus eorum, qui ad loca vestra tumulandi feruntur, ibidem exequias celebrare sine vestro assensu, et voluntate presumant». Cfr. L. Torelli, *Secoli agostiniani overo Historia generale del sacro Ordine eremitano del gran dottore di santa chiesa s. Aurelio Agostino*, 8 voll., Bologna, Monti, 1659-1686, vol. V, pp. 224-226 (da cui traggo il testo, con qualche adattamento formale); *Bullarium Ordinis Sancti Augustini. Regesta*, a cura di C. Alonso, 10 voll., Roma, Institutum Historicum Augustinianum, 1997-2006, vol. I, n. 236.

18. Il primo frate eremitano a conseguire, entro il 1287, il titolo di maestro in teologia fu Egidio Romano. Nei decenni successivi si moltiplicarono gli intellettuali agostiniani che furono in grado di ottenerlo e di partecipare attivamente ai dibattiti in corso negli ambienti accademici europei, soprattutto in relazione alle dispute che coinvolsero la Sede Apostolica, guadagnando all'Ordine l'immagine di difensore del potere pontificio. Anche nelle file agostiniane il ruolo dei maestri di teologia andò in questi decenni crescendo d'importanza. Sull'operato degli intellettuali eremitani durante tale periodo cfr. U. Mariani, *Scrittori politici agostiniani del sec. XIV*, Firenze, Libreria Editrice Fiorentina, 1927; Saak, *High Way to Heaven*, pp. 15-159.

generale allentamento della disciplina regolare, sia sotto forma di un'osservanza poco attenta dei principî di povertà e umiltà nella vita quotidiana delle comunità, determinata ad esempio dalla necessità di gestire i beni che pervenivano dalle donazioni o di interfacciarsi con gli strati sociali più agiati, sia a causa delle eccezioni alle norme concesse ai frati perché questi potessero più liberamente attendere alle incombenze richieste nel corso delle loro carriere accademiche oppure ottemperare ad incarichi al di fuori del proprio convento.

Di fronte alle problematiche poste, dal punto di vista del mantenimento dell'osservanza, da questi mutamenti e dalle tensioni interne che essi dovettero ingenerare, i vertici agostiniani sembrarono attuare strategie differenziate, da un lato intervenendo sulle situazioni di indisciplina, dall'altro mostrandosi coscienti della necessità di adeguarsi almeno in parte ai cambiamenti in corso.

Da una parte, infatti, essi recepirono e condivisero la percezione di una preoccupante decadenza della vita regolare, muovendosi per arginarla attraverso provvedimenti mirati contro quei comportamenti classificabili semplicemente come devianti rispetto ai principî della vita religiosa. Anche dopo l'emanazione delle Costituzioni, infatti, i capitoli generali continuarono a riprendere periodicamente temi come il rispetto dell'umiltà nel vestiario e nel comportamento, le regole alimentari e i digiuni da praticare, la partecipazione dei frati ai momenti comuni della vita regolare e le eventuali eccezioni permesse in alcune circostanze, i contatti con la società laica ed eventuali attività al di fuori dei conventi, la gestione di denaro e beni concessi ai frati, i requisiti richiesti, i doveri e le irregolarità da evitare nell'esercizio di alcune cariche e funzioni.[19] Nel 1326, inoltre, il priore generale Guglielmo da Cremona fu autore di una serie di provvedimenti detti *Ordinationes pro reparatione Ordinis*, con i quali, esprimendo la sua preoccupazione per lo stato di grave declino in cui versava l'osservanza regolare nella *religio* agostiniana, ribadiva una serie di aspetti ad essa legati su cui i provinciali avrebbero dovuto rafforzare la propria attenzione e il proprio controllo.[20]

19. Si vedano, a titolo di esempio, alcune delle disposizioni emesse tra gli anni Novanta del Duecento e i primi tre decenni del Trecento: Esteban, *Antiquiores quæ extant definitiones* (1907-1908), pp. 369-371, 438; ivi (1909-1910), pp. 16-19, 56-59, 77-82, 150-155, 176-180, 221-226, 245-247, 466-469; ivi (1911-1912), pp. 4-12, 83-87.

20. *Littere prioris generalis Fratris Guillelmi de Cremona. I. Ordinationes pro reparatione Ordinis*, a cura di E. Esteban, in «Analecta Augustiniana», 4 (1911-1912), pp. 29-32. Per un breve commento alla lettera: Mathes, *The Poverty Movement* (1968), p. 149.

Al di là dell'azione repressiva nei confronti dei comportamenti che violavano la propria normativa, tuttavia, le istituzioni agostiniane tesero a mantenere, in materia di osservanza, un certo senso pratico nei confronti dei cambiamenti che le situazioni contingenti imponevano. Questo aspetto della loro azione si intravede, ad esempio, nel modo in cui venne affrontato il delicato tema della povertà, che, come noto, fu lungamente dibattuto negli ambienti mendicanti.[21]

Sebbene l'Ordine riconoscesse apertamente il valore fondante della *paupertas*,[22] infatti, solo fino ai primi due decenni del Trecento i priori generali sembrano aver compiuto concreti tentativi di far applicare in maniera più rigida la povertà comunitaria così come teoricamente prevista in un Ordine che volesse chiamarsi "mendicante".[23] A partire dagli anni Venti, nel contesto dell'acuirsi della disputa sulla povertà in seno all'Ordine dei Minori e in significativa concomitanza con l'inasprirsi delle tensioni tra i rigoristi francescani e la Sede Apostolica,[24] benché l'ideale pauperistico restasse centrale nell'orizzonte ideale eremitano,[25] sul piano pratico i vertici della *familia*, almeno per quanto a noi noto, sembrano aver perso interesse

21. In generale, sui provvedimenti relativi alla povertà emanati dalle istituzioni agostiniane tra la fine del XIII e i primi decenni del XIV secolo, si veda: Mathes, *The Poverty Movement* (1968), pp. 74-108, 148-154.

22. La povertà veniva esplicitamente riconosciuta come *fundamentum* su cui doveva basarsi l'uniformità dell'Ordine in uno dei provvedimenti che avevano accompagnato, nel 1290, l'emanazione del nuovo testo costituzionale. Cfr. Esteban, *Antiquiores quæ extant definitiones* (1907-1908), p. 291.

23. Si veda quanto stabilito in proposito nelle disposizioni emanate dal priore generale Alessandro da Sant'Elpidio e nelle sue lettere ai provinciali, edite rispettivamente in: *Nonnulla capitula inedita antiquis Ordinis constitutionis addenda*, in «Analecta Augustiniana», 2 (1907-1908), pp. 145-150; *Litteræ circulares fr. Alexandri de S. Elpidio*, in «Analecta Augustiniana», 3 (1909-1910), pp. 227-228. Sull'argomento cfr. Mathes, *The Poverty Movement* (1968), pp. 99-106; S. Sbrollini, *La concezione della povertà di Alessandro di Sant'Elpidio*, in *Santità e società civile nel Medioevo. Esperienze storiche della santità agostiniana*, Tolentino, Biblioteca Egidiana, 2005, pp. 77-81.

24. Nell'impossibilità di citare la vastissima bibliografia riguardante la disputa nata in seno ai Minori sulla povertà e le sue conseguenze sui rapporti con il papato, si rimanda, per un inquadramento, solamente a G.G. Merlo, *Nel nome di san Francesco. Storia dei frati Minori e del francescanesimo fino agli inizi del XVI secolo*, Padova, Editrici Francescane, 2003, pp. 239-276.

25. Ancora negli anni Cinquanta del Trecento un intellettuale che possiamo considerare vicino agli ambienti ufficiali eremitani come Giordano di Quedlinburg dedicava gran parte della *pars* III del suo *Liber vitasfratrum* a contestualizzare e chiarire l'importanza della mendicanza e della rinuncia, per quanto possibile, alle proprietà nella religiosità eremitana.

a perorare la causa della rinuncia alle proprietà comuni. Significativa appare, in particolare, la totale mancanza di riferimenti a questo tema nelle già citate *Ordinationes pro reparatione Ordinis* del 1326. Poco dopo la metà del secolo, nel primo registro di un priore generale a conservarsi fino a noi, quello redatto durante il mandato di Gregorio da Rimini tra 1357 e 1358, si trovano frequenti riferimenti a *possessiones*, *redditus* e *bona* dei conventi, che non apparivano ormai costituire una questione problematica, mentre l'aspetto su cui si interveniva era costituito dalle proprietà detenute illecitamente dai singoli frati a titolo personale, che ledevano i precetti della *Regola* di sant'Agostino e il voto di povertà così come previsto nella professione.[26] Tale linea d'azione, d'altra parte, rispecchiava anche l'adeguamento alla realtà concreta dei conventi agostiniani, che non avevano mai completamente rinunciato alla detenzione di proprietà, alla quale avevano peraltro diritto per privilegio pontificio,[27] e che dovevano aver visto in quei decenni una certa crescita dei patrimoni da gestire, legata al successo pastorale cui accennavamo poco sopra.

L'Ordine continuò, invece, a voler avere il polso della propria situazione economica e patrimoniale, riguardo alla quale, anzi, il sistema di controllo stabilito dalla normativa agostiniana andò facendosi più capillare: se le Costituzioni si soffermavano solo sull'obbligo, da parte di quanti si occupavano in varia misura della gestione del patrimonio conventuale (sostanzialmente priori, procuratori e sacristi), di tenere traccia scritta del loro operato e di renderne conto alla propria comunità,[28] già nel 1292 il Capitolo generale stabilì che i priori conventuali rendessero conto per iscritto dello stato economico del loro cenobio al fine di riferire al capitolo provinciale, prevedendo peraltro la redazione di un apposito

Cfr. Jordani de Saxonia, *Liber vitasfratrum*, pp. 320-391, in particolare pp. 337-376. Per un commento cfr. Mathes, *The Poverty Movement* (1969), pp. 79-110.

26. Si vedano, a titolo di esempio, i riferimenti contenuti in Gregorii de Arimino, *Registrum generalatus. 1357-1358*, a cura di A. De Meijer, Roma, Institutum Historicum Augustinianum, 1976, nn. 8, 52, 653. Sull'azione di questo generale in materia di povertà cfr. Mathes, *The Poverty Movement* (1969), pp. 62-77.

27. Tale privilegio, emanato poco dopo la nascita dell'Ordine probabilmente per facilitare la transizione ad una famiglia religiosa *in paupertate fundata* degli eremi che basavano la propria sussistenza sulle proprietà, rimase poi sempre in vigore. Sull'argomento cfr. Mathes, *The Poverty Movement* (1968), pp. 69-70; Rano, *Agostiniani*, coll. 311-312.

28. Si vedano i capitoli XXIX e XXXI in *Las primitivas constituciones*, pp. 81-83, 88-93.

librum al fine averne memoria perpetua;[29] fin dal 1326 era poi previsto che lo stesso priore generale «reddat lucide rationem» di fronte al capitolo circa introiti e spese;[30] nel 1332 si vietava a priori e ufficiali di vendere *possessiones* senza l'autorizzazione del generale;[31] nel 1345 si disponeva per i conventi la compilazione di un inventario dei loro beni mobili e immobili in tre copie (ridotte a due per le comunità minori). Gran parte di questi provvedimenti fu poi recepita nelle già citate *Additiones* alle Costituzioni redatte nel 1348.[32] Ancora nella seconda metà del Trecento si continuava ad accrescere questo sistema, per esempio prescrivendo, nel 1374, che ogni priore provinciale avesse un «inventarium plenum et clarum» dei beni di ciascun convento della sua provincia[33] e, nel 1385, che ciascuna provincia tenesse un libro degli introiti e delle spese da tramandare tra i suoi ufficiali.[34]

In sostanza, dunque, benché l'Ordine non rinnegasse mai l'alto valore della povertà e della mendicità come fondamenti ideali, i vertici agostiniani ne adattarono la declinazione pratica alle situazioni contingenti, tanto che l'osservanza strettamente richiesta in tema di proprietà comunitaria venne a coincidere progressivamente con l'obbligo di rendere conto della propria situazione all'Ordine e di rispettarne le direttive.

3. *Osservanza comune e multiformità interna: un equilibrio complesso*

Un'analoga apertura fu mostrata dai vertici agostiniani nei confronti di un'altra questione che poteva potenzialmente costituire una minaccia alla stabilità della famiglia regolare e un ostacolo alla sua *uniformitas* in termini di osservanza, vale a dire l'esistenza, in seno all'Ordine, di ambienti che non condividevano la direzione da esso intrapresa, in particolare per quanto riguardava l'allontanamento dalla semplicità e dall'umiltà che

29. Esteban, *Antiquiores quæ extant definitiones* (1907-1908), p. 337.
30. Esteban, *Antiquiores quæ extant definitiones* (1911-1912), p. 5.
31. Ivi, p. 110.
32. Si vedano i capitoli XXIX, XXXVIII e XLIV in *Las primitivas constituciones*, pp. 83-84, 129, 147.
33. E. Esteban, *Antiquiores quæ extant definitiones capitulorum generalium Ordinis*, in «Analecta Augustiniana», 5 (1913-1914), p. 14.
34. Ivi, p. 78.

doveva aver caratterizzato la vita delle comunità eremitiche delle origini per seguire il modello delle famiglie mendicanti "maggiori".[35]

È noto alla storiografia, ad esempio, che nei primi decenni del Trecento esisteva, negli ambienti agostiniani dell'area umbro-marchigiana, un gruppo di frati vicini alle posizioni di Angelo Clareno, i quali contribuirono attivamente alle necessità pastorali dei suoi seguaci, in cui vedevano probabilmente riflessi alcuni elementi della loro stessa spiritualità originaria, e di cui condivisero la rigorosa impostazione pauperistico-eremitica, nonché il rifiuto delle dinamiche tipiche degli ambienti accademici.[36] Tra questi agostiniani "spirituali", personaggio di spicco fu il predicatore Simone da Cascia, la cui esperienza religiosa fu particolarmente problematica perché divisa tra la forte vocazione anacoretica e l'incalzare dei doveri impostigli dal suo ruolo di frate attivamente impegnato nell'apostolato, ai quali continuò ad ottemperare in virtù del particolare valore da lui attribuito all'obbedienza.[37]

35. Cfr. in proposito F. Salvestrini, *Vita religiosa ed esperienze eremitiche intorno all'Appennino romagnolo e umbro-marchigiano del Duecento. Alcuni approfondimenti e un bilancio*, in *Politica, economia, società nell'Alta Valle del Tevere: Sansepolcro, Città di Castello, Sestino (secoli XV-XVI)*, a cura di A. Czortek e M. Martelli, Firenze, Olschki, 2023, pp. 107-128.

36. Sugli "spirituali" agostiniani e i loro rapporti con i seguaci del Clareno cfr. G. Ciolini, *Scrittori spirituali agostiniani dei secoli XIV e XV in Italia*, in *"Sanctus Augustinus vitæ spiritualis magister"*, 2 voll., Roma, Analecta Augustiniana, 1959, vol. II, pp. 345-369; L. Von Auw, *Les "Spirituels" de Foligno dans trois lettres en langue italienne du Ms. Ol. (Bibliothèque Oliveriana N. 1942, à Pesaro)*, in *Il b. Tomasuccio da Foligno terziario francescano ed i movimenti religiosi popolari umbri nel Trecento*, a cura di R. Pazzelli, Roma, Terzo Ordine Regolare di San Francesco d'Assisi, 1979, pp. 48-61; M. Sensi, *Le osservanze francescane nell'Italia centrale (secoli XIV-XV)*, Roma, Istituto Storico dei Cappuccini, 1985, pp. 141-142; R. Lambertini, *«Non so che fraticelli…»: identità e tensioni minoritiche nella* Marchia *di Angelo Clareno*, in *Angelo Clareno francescano*, Spoleto, Fondazione Centro Italiano di Studi sull'Alto Medioevo, 2007, pp. 240-248; X. Biron-Ouellet, *Angelo Clareno et les augustins*, in «Oliviana», 6 (2020), disponibile online.

37. La bibliografia su questo personaggio è ormai molto ampia, per cui si indicano qui solo alcuni titoli utili a coglierne la particolare spiritualità: E. Menestò, *Fidati, Simone*, in *Dizionario Biografico degli Italiani*, vol. XLVII, Roma, Istituto della Enciclopedia Italiana, 1997, pp. 406-409 (con indicazione della bibliografia precedente); *Simone Fidati da Cascia OESA. Un agostiniano spirituale tra Medioevo e Umanesimo*, a cura di C.M. Oser-Grote e W.K. Eckermann, Roma, Institutum Historicum Augustinianum, 2008; E. Menestò, *Introduzione. Simone Fidati da Cascia e la sua spiritualità*, in *La vita di Cristo del Beato Simone Fidati da Cascia, maestro spirituale agostiniano*, testi scelti da W.K. Eckermann e tradotti da A. Lombardi, Lugano-Roma, Nerbini-Centro Culturale Agostiniano, 2016, pp. 11-29;

Un altro ambiente dai tratti particolari andava intanto delineandosi nell'area senese attorno all'antico eremo di Lecceto, dove la possibilità di alternare vita eremitica e studio (purché fosse coltivato per fini spirituali) avrebbe attratto, almeno dalla metà del Trecento, vari intellettuali e predicatori agostiniani per momenti di ritiro, divenendo poi, dalla fine del secolo, il centro di irradiazione di una vera e propria Congregazione di osservanza e, nel secolo successivo, una delle incarnazioni dell'ideale dell'eremo umanistico.[38]

Ancora in Toscana, l'attaccamento all'esemplarità di un passato eremitico che stava scomparendo riemergeva, intorno agli anni Trenta del Trecento, in un'opera anonima composta probabilmente presso il convento di Santo Spirito di Firenze, la quale raccoglieva brevi biografie di frati ritenuti "beati", almeno localmente, nella memoria collettiva dei confratelli; tale testo, come messo in rilievo da Isabella Gagliardi, presumibilmente rispondeva alla volontà di rivendicare ed esaltare il ruolo della componente toscana e della sua antica tradizione anacoretica nella nascita dell'Ordine stesso.[39]

Questi casi costituiscono probabilmente solo una parte di un più ampio ventaglio di situazioni locali più o meno marcatamente "divergenti", che risultano, a livello documentario, tanto più sfuggenti proprio perché,

D. Grieco, *Predicare alle donne. Simone Fidati e le sue "figliuole in Cristo" tra "Ordine della vita cristiana", "Spositione sopra de' Vangeli" e un inedito testo in volgare*, Firenze, Firenze University Press, 2025.

38. Torneremo più avanti sulla nascita della Congregazione di Lecceto. Sull'ambiente che gravitò attorno all'eremo cfr. B. Hackett, *Cinque eremi agostiniani nei dintorni di Siena*, in *Lecceto e gli eremi agostiniani in terra di Siena*, Cinisello Balsamo, Monte dei Paschi di Siena, 1990, pp. 57-67; Id., *William Flete, O.S.A., and Catherine of Siena. Masters of Fourteenth Century Spirituality*, Villanova, Augustinian Press, 1992, pp. 61-78; Id., *The Augustinian hermitage of Lecceto*, in *Augustine in iconography. History and legend*, a cura di J.C. Schnaubelt e F. Van Fleteren, New York, P. Lang, 1999, pp. 333-356; C. Caby, *L'humanisme au service de l'observance. Quelques pistes de recherches*, in *Humanisme et Église en Italie et en France méridionale (XV^e siècle-milieu du XVI^e siècle)*, a cura di P. Gilli, Roma, École française de Rome, 2004, pp. 115-148: 137-140.

39. Per l'edizione della fonte cfr. R. Arbesmann, *A legendary of early Augustinian Saints*, in «Analecta Augustiniana», 29 (1966), pp. 5-58. Sull'opera cfr. I. Gagliardi, *L'Ordine nello specchio dei suoi santi: il leggendario agostiniano (1329-1331) custodito presso la Biblioteca Laurenziana di Firenze*, in «Rivista di Storia della Chiesa in Italia», 71/2 (2017), pp. 459-476. Per l'evoluzione degli insediamenti toscani cfr. *Gli Agostiniani in Valdelsa fra medioevo e prima età moderna*, a cura di J. Paganelli e F. Salvestrini, numero monografico di «Analecta Augustiniana», 87 (2024).

per certi versi sorprendentemente, l'esistenza di correnti interne che faticavano a riconoscersi nell'osservanza agostiniana così come proposta in sede ufficiale, o comunque non del tutto allineate alle dinamiche interne dell'Ordine, non sembra essere mai risultata in posizioni apertamente conflittuali nei confronti dei vertici agostiniani, né questi ultimi sembrano aver mai intrapreso azioni repressive nei confronti di quanti, dall'interno delle file stesse della *religio*, mettevano più o meno esplicitamente in discussione alcuni aspetti dell'evoluzione di questa famiglia religiosa.

Tale assenza di conflittualità dovette essere frutto, in qualche modo, del perseguimento condiviso di una politica di equilibrio. Dal punto di vista dei ranghi dirigenti agostiniani la coscienza della questione sembra trasparire, ad esempio, se si guarda all'operato in tema di promozione dei culti. Appare, infatti, indicativa la mancanza, fino agli anni Venti del Trecento – per quanto sappiamo – non solo di tentativi da parte dell'Ordine di proporre al culto ufficiale i propri membri considerati "beati", ma anche della volontà di prendere in mano la memoria di queste figure. Questa scelta può suggerire una certa cautela nell'individuare modelli che avrebbero dovuto risultare unificanti per l'intera famiglia religiosa.[40] Ancora più significativa appare, tuttavia, al momento in cui si decise di muoversi in questo senso, la decisione di proporre al riconoscimento ufficiale un personaggio come Nicola da Tolentino.

Certamente a questo contribuirono, come messo in rilievo dagli studi, fattori legati alla particolare situazione politica delle Marche e la provenienza del priore generale allora in carica da quel territorio,[41] ma occorre tener presente che l'individuazione del candidato per questo primo tentati-

40. Sull'argomento cfr. F. Santi, *Santità agostiniana nel sec. XIV*, in *"Per corporalia ad incorporalia". Spiritualità, agiografia, iconografia e architettura nel medioevo agostiniano*, Tolentino, Biblioteca Egidiana, 2000, pp. 113-122.

41. Sui fattori e le circostanze politiche che favorirono la scelta di proporre alla canonizzazione un frate proveniente dall'area marchigiana cfr. Ph. Jansen, *La santità nelle Marche nei secoli XIII e XIV e la sua spontanea affermazione*, in *San Nicola, Tolentino, le Marche. Contributi e ricerche sul Processo (a. 1325) per la canonizzazione di san Nicola da Tolentino*, Tolentino, Biblioteca Egidiana, 1987, pp. 55-80: 63, 68-70, 72-73; P.L. Falaschi, *Società ed istituzioni nella Marca attraverso il processo di canonizzazione di S. Nicola da Tolentino (1325)*, ivi, pp. 97-126; L. Pellegrini, *Nicola da Tolentino: dalle origini del culto alla canonizzazione (1305-1446)*, in *San Nicola da Tolentino nell'arte*, 3 voll., Milano-Tolentino-Firenze, Motta-Biblioteca Egidiana-Nerbini, 2005-2007, vol. I, pp. 103-113: 108-109; D. Lett, *Un procès de canonisation au Moyen Âge. Essai d'histoire sociale. Nicolas de Tolentino, 1325*, Paris, Presses Universitaires de France, 2008, pp. 33-50, 275-291.

vo di canonizzazione dovette essere anche frutto di una attenta valutazione complessiva riguardo ai modelli da proporre ai frati, nonché dell'immagine che si intendeva restituire ai fedeli. Esistevano ormai, negli anni Venti del Trecento, vari culti affermati o in via di diffusione a livello locale che avrebbero potuto permettere di compiere scelte diverse: si pensi all'ex priore generale Clemente da Osimo (†1291), figura la cui fama di santità era stata confermata dai miracoli avvenuti presso il suo corpo;[42] oppure al predicatore Simone da Todi (†1322), sul quale proprio negli stessi anni si stava svolgendo a Bologna una *inquisitio in partibus*.[43] Invece, in un momento in cui, come si diceva, gli accademici agostiniani erano ormai il nerbo dell'Ordine e la forza motrice della sua affermazione nelle società europee, nella curia pontificia e nelle corti laiche, i vertici agostiniani, popolati essi stessi di intellettuali e maestri di teologia, identificarono il primo modello di santità "interna" in una figura che basava la sua virtù sulla quotidianità dell'osservanza regolare, sul rigore delle pratiche penitenziali e sull'alternanza di ascesi e attivismo apostolico.

Si trattava peraltro di un modello non del tutto privo di criticità, legate proprio al rigorismo del frate tolentinate, che sarebbe giunto in qualche caso a rasentare la disobbedienza. Nella *Historia beati Nicolai* di Pietro da Monterubbiano,[44] scritta tra 1325 e 1326 in connessione con le vicende del processo di canonizzazione,[45] questo aspetto emerge particolarmente nel capitolo VII, dedicato all'astinenza. In esso si narra che Nicola da Tolentino continuò a rifiutare di mangiare carne anche quando gli capitò di ammalarsi gravemente, non volendo piegarsi né ai consigli dei medici né alle esortazioni del suo priore conventuale; quest'ultimo si rivolse allora al priore generale, il quale a sua volta avrebbe chiesto a Nicola di mangiare la carne per recuperare la salute. A questo punto Nicola obbedì perché «Generali omnino esse obediendum», ma solo formalmente, accettando un solo boccone della pietanza per mostrare la sua obbedienza e venendo poi

42. Sulla sua fama di santità in seno all'Ordine cfr. Gutiérrez, *Gli agostiniani nel Medioevo*, pp. 212-214.

43. P. Golinelli, *Le peuple du saint. Les gens ordinaires dans quelques villes padanes du bas Moyen Âge d'après les sources hagiographiques*, in *Le petit peuple dans l'Occident médiéval. Terminologies, perceptions, réalités*, a cura di P. Boglioni, R. Delort e C. Gauvard, Paris, Éditions de la Sorbonne, 2002, pp. 509-533: 529-531.

44. Edita in Petrus de Monte Rubiano, *Historia beati Nicolai de Tolentino*, a cura di F. Santi, Tolentino, Biblioteca Egidiana, 2007.

45. Ivi, pp. 15-19.

risanato per la sua costanza dal «medico celeste Gesù Cristo».[46] Già Francesco Santi, che ha curato l'edizione del testo, ha messo in passato in rilievo il carattere problematico di questo episodio, evidenziato dall'esistenza di versioni lievemente diverse negli esemplari giunti fino a noi.[47] Appare difficile pensare che la sua inclusione in un testo prevedibilmente destinato ad avere una notevole diffusione tra i frati non volesse trasmettere un messaggio a quelle componenti interne che guardavano con preoccupazione o sgomento ad una disciplina regolare che andava adeguandosi alle necessità di un Ordine ormai lontano dal rigorismo eremitico (e in alcuni casi pauperistico) caratterizzante le congregazioni che vi avevano dato origine.

In Nicola, dunque, i dirigenti agostiniani videro probabilmente un modello in grado di parlare a tutte le componenti di questa famiglia religiosa ancora percorsa da tensioni interne: da una parte, la sua santità radicata nel rigore delle pratiche quotidiane ribadiva l'importanza degli obblighi della vita regolare di fronte a quegli ambienti accademici in cui i confratelli faticavano a mantenere salda la propria disciplina; dall'altra, mostrava come nei ranghi agostiniani vi fosse spazio per una religiosità più esigente rispetto a quella richiesta per la collettività dei suoi membri dalla normativa vigente, purché non si mettesse in dubbio l'obbedienza ai vertici eremitani.

Possiamo vedere nuovamente un riflesso della linea tenuta in questo senso dalle istituzioni agostiniane, poco dopo la metà del Trecento, in quel vero e proprio commentario alla *Regola* e alle Costituzioni agostiniane che è il *Liber vitasfratrum* scritto da Giordano di Quedlinburg (o di Sassonia). Intanto egli chiariva, nel capitolo VIII della *pars* I, che per i frati che fossero animati dalla sincera intenzione di perseguire un maggiore rigore di vita – e non di darsi un'immagine di virtù sfuggendo invece alla difficoltà di sopportare il giogo dell'umiltà, dell'ubbidienza e della pazienza – era lecito, ottenuto l'assenso dei superiori (meglio se del priore generale), dedicarsi alla solitudine anacoretica, che poteva però essere cercata anche nella cella.[48] Giordano dedicava, poi, quattro capitoli della *pars* IV alla questione della *singularitas* dei frati (capp. X-XIII), mostrando che, a certe condizioni, l'«opera supererogationis», vale a dire l'osservanza di pratiche più rigide rispetto a quelle prescritte «ex præcepto divino aut statuto Ecclesiæ aut ex Regula vel Constitutio-

46. Ivi, pp. 116-117.
47. Ivi, pp. 29-32.
48. Jordani de Saxonia, *Liber vitasfratrum*, pp. 27-30.

nibus vel statutis sui Ordinis», era legittima, e permetteva in sostanza ai frati di adattare la disciplina regolare alle proprie esigenze di rigore spirituale («Unde quilibet poterit sibi facere Ordinem istum satis rigorosum et asperum»).[49] Tale *singularitas*, tuttavia, per essere *bona,* doveva essere scortata da tre "compagne" (*comites*): anzitutto la *licentia Superioris*, cioè occorreva ottenere il benestare del proprio superiore o, in sua mancanza, del padre più anziano;[50] in secondo luogo, la *discretio*, il discernimento, vale a dire il buonsenso di non sottoporre il corpo a vessazioni più dure di quelle che poteva sopportare, rischiando peraltro di cadere nella presunzione;[51] infine, la *scandali cautio*, la quale imponeva che, laddove si rischiasse di creare scandalo dando visibilità a queste pratiche e turbando la quiete della propria comunità, i frati dovessero semmai relegarle alla sfera privata, mostrando in pubblico un comportamento in linea con la vita comune dell'Ordine, «ut sic frater sit communis in publico et singularis in occulto».[52] Gli elementi chiave, ancora una volta, erano l'ubbidienza ai superiori e un comportamento rispettoso nei confronti dell'osservanza stabilita dall'Ordine stesso.

4. *Il secondo Trecento e la nascita i primi fermenti di riforma*

Gli anni successivi alla Peste nera del 1348 dovettero rappresentare, per la famiglia regolare eremitana così come per gran parte degli Ordini religiosi, un momento di forte difficoltà dal punto di vista istituzionale e amministrativo, poiché la morte di un gran numero di membri nel giro di un breve lasso di tempo dovette aprire improvvisamente tra le file dei frati e nei sistemi di controllo interni dei vuoti sul momento ardui da colmare. Vediamo un riflesso di questi disagi nei decreti dei capitoli generali degli anni immediatamente seguenti l'epidemia, con i quali si introducevano alcune eccezioni ai requisiti richiesti dalla normativa agostiniana per l'assunzione di alcune cariche, permettendo di fatto l'ingresso nelle gerarchie di persone

49. Ivi, pp. 420-421. L'autore riportava poi degli esempi, tra cui proprio il caso di Nicola da Tolentino. Cfr. ivi, pp. 421-425.

50. Ivi, pp. 426-427.

51. Ivi, pp. 427-430.

52. Ivi, pp. 430-431.

con una preparazione che sarebbe stata in passato ritenuta insufficiente per quei ruoli.[53]

A peggiorare la situazione sarebbero sopraggiunti, dagli anni Settanta, gli effetti del Grande Scisma (1378-1417), che causarono anche in questa famiglia religiosa, come per altre, una scissione interna tra due obbedienze e lo sdoppiamento della figura del priore generale. Sebbene la parte legata al papa romano restasse quella prevalente, e solo nelle aree francese e spagnola vi fosse una consistente adesione a quella del generale insediato ad Avignone, ciò dovette ingenerare maggiore confusione nelle gerarchie dell'Ordine, nonché sviare almeno parzialmente l'attenzione dei vertici dal mantenimento della disciplina regolare come priorità.[54]

Guardando ai decreti emanati dai capitoli generali in questi decenni, dal punto di vista gestionale, l'Ordine sembra aver risposto alle difficoltà concedendo gradualmente al priore generale un potere più pervasivo anche sulle situazioni locali: nel 1359 si stabiliva che egli potesse disporre *ordinationes*, *statuta* e *mandata* per i conventi, le province e l'intera famiglia regolare, purché non contrarie alla normativa in vigore,[55] dandogli inoltre licenza di decidere l'unione dei *locellos* con i relativi beni ai conventi maggiori più vicini.[56] Ciò rispondeva, probabilmente, alla necessità di ricompattare i ranghi agostiniani dopo le perdite subite durante la peste. Nel 1362 gli venne concessa la facoltà di nominare i priori locali «in quocumque loco ordinis»,[57] e quindi non più solamente per quelli che erano sede di *studia generalia*, come in precedenza.[58] Dal 1371, inoltre, il suo potere di discrezione si accresceva grazie alla possibilità di interpretare le norme laddove lo ritenesse opportuno.[59]

53. Si vedano gli atti dei capitoli celebrati negli anni 1351 (Basilea), 1354 (Perugia), 1357 (Montpellier), 1359 (Padova). Cfr. Esteban, *Antiquiores quæ extant definitiones* (1911-1912), pp. 276-278, 318-310, 329-333, 376-380. Sulla situazione dell'Ordine nella seconda metà del secolo cfr. Mathes, *The Poverty Movement* (1969), pp. 61-62; K. Walsh, *Papal Policy and Local Reform. The Beginning of the Augustinian Observance in Tuscany*, in «Römische Historische Mitteilungen», 21 (1979), pp. 37-40; Andrews, *The Other Friars*, pp. 163-164.

54. Sulle vicende dell'Ordine nel corso dello scisma si veda F.X. Roth, *The Great Schism and the Augustinian Order*, in «Augustiniana», 8 (1958), pp. 281-298; Gutiérrez, *Gli Agostiniani nel Medioevo*, pp. 45-55.

55. Esteban, *Antiquiores quæ extant definitiones* (1911-1912), p. 379.

56. Ivi, p. 378.

57. Ivi, p. 427.

58. Van Moé, *Recherches sur les Ermites de Saint-Augustin*, p. 301.

59. Esteban, *Antiquiores quæ extant definitiones* (1911-1912), p. 474: «diffiniendo reverendo patri nostro priori generali committimus, quod in rigore nostrarum constitutionum,

Tra le ragioni che motivarono la necessità di una maggiore capillarità d'azione della massima autorità agostiniana ci fu probabilmente il cattivo stato in cui doveva trovarsi il sistema delle province; una situazione di cui vediamo un chiaro riflesso in un decreto del 1391 con cui il capitolo generale richiamava i provinciali alla celebrazione annuale dei loro capitoli, spesso non tenutisi per la negligenza dei priori stessi.[60] Piuttosto incerta doveva essere, dunque, la capacità che questi ultimi avevano di svolgere il loro essenziale ruolo di raccordo tra i vertici dell'Ordine e le comunità religiose nella tutela dell'osservanza regolare.

Questo fu il contesto in cui, a partire dagli anni Ottanta del Trecento, alcune comunità riuscirono ad ottenere da parte del priore generale – in quel momento Bartolomeo da Venezia (1385-1400) – il riconoscimento di un particolare *status*, vedendosi sottratte al controllo dei relativi provinciali e sottoposte direttamente a quello del generale stesso. I primi per i quali abbiamo testimonianza di una situazione di questo tipo sono Santa Maria del Popolo di Roma, San Salvatore di Lecceto (1387) e San Leonardo al Lago (ante 1400), ai quali si aggiunsero, entro il 1403, almeno il neonato convento di Santa Maria Annunziata di Firenze (fondato nel 1390) e quello di Santa Maria di Monza, tutti confermati come sottoposti direttamente al priore generale nel Capitolo celebratosi in quell'anno.[61] Si trattava dei primi germogli di quel movimento noto come Osservanza, che nell'Ordine agostiniano solo nei decenni successivi, ancora con il favore dei priori generali, avrebbe dato vita a vere e proprie congregazioni, le quali si faranno portatrici di modelli di riforma più o meno differenziati.[62]

Come evidenziato dagli studiosi che se ne sono occupati, tra cui in particolare Katherine Walsh e Francis Martin, per gli Eremitani questo fenomeno sorse dal basso, radicato nelle specificità delineatisi in alcuni ambienti locali. Nel contesto di una famiglia religiosa che vedeva diven-

additionum et diffinitionum valeat [dispensare] et eas interpretari, si quando judicaverit oportunum». Tale disposizione fu ripetuta quasi invariata nel capitolo successivo. Cfr. ivi (1913-1914), p. 14.

60. Ivi, p. 101.

61. Ivi, pp. 221, 223.

62. Sulle origini del fenomeno dell'Osservanza negli ambienti agostiniani: Walsh, *Papal Policy and Local Reform*; Ead., *Papal Policy and Local Reform. Congregatio Ilicetana: the Augustinian Observant Movement in Tuscany and the Humanist Ideal*, in «Römische Historische Mitteilungen», 22 (1980), pp. 105-145. Per una panoramica sulle congregazioni di osservanza agostiniane nel XV secolo cfr. Gutiérrez, *Gli Agostiniani nel Medioevo*, pp. 130-176; Andrews, *The Other Friars*, pp. 163-171.

tare cronica tutta una serie di situazioni di inosservanza, tuttavia, i vertici agostiniani, probabilmente anche nell'ottica di avere la possibilità di orientare la crescita di questi fenomeni, scelsero di riconoscere e valorizzare le istanze di riforma provenienti da quella multiformità interna che l'Ordine aveva tollerato, purché, ancora una volta, gli esponenti dei vari movimenti non rifiutassero il controllo esercitato della somma autorità agostiniana, preservando così l'integrità dell'Ordine stesso.[63]

5. *Conclusioni*

Se ogni *religio* è naturalmente soggetta, con il mutare delle istanze interne ed esterne e del contesto storico e geografico in cui si trova ad operare, a veder cambiare almeno in parte i principî che regolano la sua vita regolare, il caso dell'Ordine agostiniano si mostra particolare, in quanto la definizione dei principî stessi della sua osservanza dovette essere portata avanti, per così dire, in corso d'opera. Entro questo contesto le istituzioni agostiniane cercarono attivamente il raggiungimento, dal punto di vista dei precetti del *modus vivendi* regolare, di un certo livello di uniformità interna, ma compresero anche l'importanza di non forzare più del necessario questo processo, intendendo l'osservanza stabilita per la collettività dell'Ordine come un contenitore che poteva ospitare anche spiritualità in parte differenti, le quali dovevano, però, essere accomunate dalla consapevolezza di appartenere ad un unico corpo istituzionale, al cui vertice si doveva obbedienza e al quale i membri della *religio* erano tenuti, ad ogni livello, a rendere conto del proprio operato.

63. Circa il ruolo delle realtà locali e dei vertici eremitani nello sviluppo istituzionale delle Osservanze cfr. Walsh, *Papal Policy and Local Reform. Congregatio Ilicetana*; F.X. Martin, *The Augustinian Observant movement*, in *Reformbemühungen und Observanzbestrebungen im spätmittelalterlichen Ordenswesen*, a cura di K. Elm, Berlin, Duncker & Humblot, 1989, pp. 325-345; M. Sensi, *L'Osservanza agostiniana. Origini e sviluppi*, in *Angeliche visioni. Veronica da Binasco nella Milano del Rinascimento*, a cura di A. Bartolomei Romagnoli, E. Paoli e P. Piatti, Firenze, Edizioni del Galluzzo, 2016, pp. 71-140: 74, 111-112.

Francesco Salvestrini

Conclusioni

Da una ventina d'anni a questa parte, la storia della Chiesa e delle forme di governo che essa elaborò nel XIV e nel XV secolo hanno destato un'ampia e rinnovata attenzione che potremmo riassumere in due principali settori di ricerca. Da un lato, è stato avviato il superamento, o comunque la profonda revisione, del paradigma della "crisi" per come si era andato delineando nella storiografia tradizionale relativa soprattutto alla vita consacrata e alla morale ecclesiastica del pieno Trecento.[1] In secondo luogo, ha preso campo un tentativo (in realtà solo parzialmente riuscito) di abbandonare la rigida contrapposizione fra studi di storia religiosa – e in generale ecclesiastica – ed indagini sui contesti politico-istituzionali, sulle condizioni economiche e le risorse patrimoniali, nonché sui vari aspetti della gestione finanziaria tanto del clero quanto dei *corpora* regolari.[2]

1. Cfr. *Storia della Chiesa*, dir. H. Jedin, vol. V/2, H.G. Beck, K.A. Fink, J. Glazik e E. Iserloh, *Tra Medioevo e Rinascimento*, trad. it. Milano, Jaca Book, 1993; *Il monachesimo italiano nel secolo della grande crisi*, a cura di G. Picasso e M. Tagliabue, Cesena, Badia di Santa Maria del Monte, 2004; H.S. Offler, *Church and Crown in the Fourteenth Century Studies in European History and Political Thought*, a cura di A.I. Doyle, London, Routledge, 2018 ([1]2000); *Dal «Medioevo cristiano» alla «Storia religiosa» del medioevo*, a cura di R. Michetti e A. Tilatti, numero monografico di «Quaderni di Storia Religiosa Medievale», 22/2 (2019); *Narrare la crisi. Economia e vita religiosa nelle trasformazioni dell'Italia del Trecento*, a cura di L. Tanzini, Roma, Viella, 2023; *Dopo l'Apocalisse. Rappresentare lo shock e progettare la rinascita (secoli X-XIV)*, a cura di G. Cariboni, N. D'Acunto e E. Filippini, Milano, Vita e Pensiero, 2023.

2. Cfr. ad esempio *Pievi e parrocchie in Italia nel Basso Medioevo (secoli XIII-XV)*, Roma, Herder, 1984; *Vescovi e diocesi in Italia dal XIV alla metà del XVI secolo*, a cura di G. De Sandre Gasparini, A. Rigon, F.G.B. Trolese e G.M. Varanini, Roma, Herder, 1990; F. Salvestrini, *Santa Maria di Vallombrosa. Patrimonio e vita economica di un grande*

Tale nuovo approccio si è in certa misura configurato come progressiva presa d'atto di una condivisione di competenze, di modelli culturali e di linguaggi di matrice laica col vasto ambiente degli enti religiosi,[3] nonché, per altro verso, quale riconoscimento del ruolo svolto da alcuni operatori secolari nel funzionamento delle chiese e degli istituti di perfezione tramite il ricorso alla pratica scrittoria.[4] Quest'ultima, infatti, nelle varie forme in cui poté essere declinata, sembra essere stata lo strumento principale per la revisione, a tutti i livelli, dei sistemi di funzionamento adottati nei centri di culto, alla luce di principî che, dopo attente analisi e confronti, possiamo definire autenticamente razionali.

monastero medievale, Firenze, Olschki, 1998; Id., *La proprietà fondiaria dei grandi enti ecclesiastici nella Tuscia dei secoli XI-XV. Spunti di riflessione, tentativi di interpretazione*, in «Rivista di Storia della Chiesa in Italia», 62/2 (2008), pp. 377-412; *"Redde rationem". Contabilità parrocchiali tra medioevo e prima età moderna*, a cura di A. Tilatti e R. Alloro, numero monografico di «Quaderni di Storia Religiosa», 21 (2016); S. Tognetti, *Osservanza e partita doppia. La contabilità della Badia fiorentina nel primo Rinascimento*, Firenze, Edifir, 2023; Id., *Dall'inventario al libro mastro: evoluzione della contabilità negli enti religiosi fiorentini tra la metà del XIV secolo e l'inizio del XVI*, in *Ordine, calcolo e "ragione" nell'Italia tardo medievale*, vol. 1, *Economia, giustizia e formazione*, a cura di E. Maccioni e S. Tognetti, Roma, Viella, 2025, pp. 133-176. Per una riflessione generale sul monachesimo cfr. F. Salvestrini, *La più recente storiografia sul monachesimo italiano medievale (ca. 1984-2004)*, in «Benedictina», 53/2 (2006), pp. 435-515; Id., *Per un bilancio della più recente storiografia sul monachesimo italico d'età medievale*, in *Dal «Medioevo cristiano»*, pp. 307-361.

3. Cfr. R. Trexler, *"Honor Among Thieves". The Trust Function of the Urban Clergy in the Florentine Republic*, in *Essays presented to Myron P. Gilmore. History, Art, Music*, a cura di S. Bertelli e G. Ramakus, Firenze, La Nuova Italia, 1978, pp. 317-334; F. Andrews, *Regular Observance and Communal Life. Siena and the employment of religious*, in *Pope, Church and City. Essays in Honour of Brenda M. Bolton*, a cura di F. Andrews, C. Egger e C.M. Rousseau, Leiden, Brill, 2004, pp. 357-383; *Churchmen and Urban Government in Late Medieval Italy, c. 1200-c. 1450. Cases and Contexts*, a cura di F. Andrews e M.A. Pincelli, Cambridge, Cambridge University Press, 2013; *Francescani e politica nelle autonomie cittadine dell'Italia Basso-Medioevale*, a cura di I. Lori Sanfilippo e R. Lambertini, Roma, Istituto Storico Italiano per il Medio Evo, 2017.

4. Cfr. *I notai della curia arcivescovile di Milano (secoli XIV-XV)*, Repertorio a cura di C. Belloni e M. Lunari, coord. G. Chittolini, Roma, Ministero per i Beni e le Attività Culturali, 2004; A. Oldani, *Il monastero di San Prospero nella crisi del Trecento: aspetti gestionali e relazionali*, in «Studi di storia medioevale e di diplomatica», n.s., 2 (2018), pp. 153-181; A. Padovani, *I laici nella canonistica medievale (secoli XII-XV)*, in «Ius Ecclesiæ. Rivista internazionale di Diritto canonico», 32/1 (2020), pp. 133-157; *Notai e Chiesa nell'Italia bassomedievale. Casi di studio*, a cura di L. Tanzini, Roma, Aracne, 2023.

È proprio a partire dal XIV secolo che vediamo emergere dai gangli dell'apparato clericale, con ruoli sempre più definiti e indubbiamente strategici, mercanti, finanzieri e prestatori di denaro (attivissimi presso la curia pontificia di Avignone, così come al servizio di mense episcopali e case regolari);[5] ma anche giuristi e notai di estrazione laica ed ecclesiastica (in molte realtà appartenenti soprattutto alla prima categoria) incaricati di redigere un numero crescente di atti (*consilia* e compendi di diritto canonico, statuti sinodali e costituzioni di ordini regolari, visite pastorali e canoniche, inventari di beni, inchieste giudiziarie, registri fiscali e così via);[6] e poi: amministratori delle tesorerie, segretari, vicari, legati, procuratori, conversi e terziari provvisti di incarichi e funzioni particolari.[7] Si trattava di figure che, rispetto al passato, venivano chiamate a svolgere compiti sempre più delicati in virtù delle loro specifiche e riconosciute competenze, mostrando come in quest'epoca l'alfabetizzazione e la conoscenza della grammatica non fossero più prevalente appannaggio di chierici, monaci e frati, ma connotassero un numero crescente di professionisti secolari che agivano al servizio o in sostituzione dei religiosi.[8]

5. Cfr. W.E. Lunt, *Financial Relations of the Papacy with England to 1327*, Cambridge, The Mediaeval Academy of America, 1962; *Aux origines de l'état moderne. Le fonctionnement administratif de la papauté d'Avignon*, Roma, École française de Rome, 1990; R. Rusconi, *L'Italia senza papa. L'età avignonese e il grande scisma d'Occidente*, in *Storia dell'Italia religiosa*, vol. I, *L'antichità e il Medioevo*, a cura di A. Vauchez, Roma-Bari, Laterza, 1993, pp. 427-454; *Religione e istituzioni religiose nell'economia europea. 1000-1800*, a cura di F. Ammannati, Firenze, Firenze University Press, 2012.

6. Cfr. F. Borghero, *Il capitolo della cattedrale di Firenze prima della Peste Nera. Dalle imbreviature di ser Bonaccorso di Gerino del Cacciato (1340-1346)*, in «Archivio Storico Italiano», 178 (2020), pp. 25-84; Id., *Notai al servizio degli enti ecclesiastici e mobilità sociali in Italia nel Basso Medioevo (XII-XV secolo). Storiografia recente, casi di studio e prospettive di ricerca*, in «Rivista dell'Istituto di Storia dell'Europa Mediterranea», 9 (2021), pp. 43-70; Id., *Ser Lando di Fortino dalla Cicogna. Notariato e ascesa sociale a Firenze nel tardo Medioevo*, Firenze, Olschki, 2024.

7. Cfr. R. Bizzocchi, *Chiesa e potere nella Toscana del Quattrocento*, Bologna, il Mulino, 1987; F. Salvestrini, *"Disciplina caritatis". Il monachesimo vallombrosano tra medioevo e prima età moderna*, Roma, Viella, 2008; G. Chittolini, *La Chiesa lombarda. Ricerche sulla storia ecclesiastica dell'Italia padana (secoli XIV-XV)*, Milano, Scalpendi, 2021.

8. Cfr. *Umanesimo e università in Toscana (1300-1600)*, a cura di S.U. Baldassarri, F. Ricciardelli e E. Spagnesi, Firenze, Le Lettere, 2012; S. Diacciati e E. Faini, *Ricerche sulla formazione superiore dei laici a Firenze nel tardo Duecento*, in «Archivio Storico Italiano», 175 (2017), pp. 205-237; P. Rosso, *La scuola nel Medioevo. Secoli VI-XV*, Roma, Carocci, 2018.

Come i contributi raccolti nel presente volume hanno evidenziato, nel corso del Trecento la Chiesa in cura d'anime, gli ordini mendicanti e quelli contemplativi definirono e precisarono le loro regole. Non che queste mancassero in precedenza. Tuttavia, a partire da tale periodo esse vennero esemplate, chiosate e commentate alla luce della dottrina giuridica e della definizione teologica elaborate negli *studia* del secolo precedente. La vita consacrata e le sue consuetudini furono soggette a stretti e circostanziati dettami, e la norma sostituì in molti ambiti la precedente dimensione parenetica.[9] La codifica si impose anche per imitazione della legislazione civile, come evidenzia il confronto tra atti sinodali, raccolte costituzionali delle famiglie regolari e libri *de regimine civitatum* o statuti municipali, confraternali e corporativi; tutti testi che paiono obbedire ad analoghi schemi compositivi e a finalità di ordinamento ampiamente condivise.[10] Il fenomeno interessò anche gli ordini religiosi militari, i quali da tempo conoscevano una complessa ridefinizione che improntava i loro stessi schemi di funzionamento.[11]

Come indice dei nuovi orientamenti possiamo citare gli ambiti più emblematici della tradizione ecclesiastica, ossia la liturgia eucaristica e l'ufficio delle ore, per lungo tempo espressioni di un dinamismo creativo che tanto doveva all'apporto delle ritualità e delle devozioni locali, ma che proprio nel corso del primo Trecento pare aver raggiunto nelle chiese cattedrali e parrocchiali, così come presso gli istituti e le congregazioni regolari, una più compiuta e stabile definizione eucologica, esprimendo un livello di strutturazione formale rimasto, poi, sostanzialmente immutato fino alle normalizzazioni d'età tridentina.[12] Ne è un chiaro esempio il monachesimo

9. Cfr. quanto emerge dai contributi raccolti in *La direzione spirituale tra medioevo ed età moderna. Percorsi di ricerca e contesti specifici*, a cura di M. Catto, Bologna, il Mulino, 2004 e in *Storia della direzione spirituale*, dir. G. Filoramo, vol. II, *L'età medievale*, a cura di S. Boesch Gajano, Brescia, Morcelliana, 2010.

10. Cfr. F. Salvestrini, *Struttura, normazione e stratificazione testuale negli statuti di alcune città comunali italiane del XIII e XIV secolo*, in *Statuts, écritures et pratiques sociales*, dir. D. Lett, vol. III, *Les statuts communaux vus de l'intérieur dans les sociétés méditérranéennes de l'Occident (XII^{e}-XV^{e} siècle)*, Paris, Éditions de la Sorbonne, 2019, pp. 19-35; L. Tanzini, *Gli statuti cittadini. Cronologie e tipologie*, in *La libertà di decidere. Da Cento a Cento 1993-2024: trent'anni di studi sugli statuti*, a cura di E. Angiolini, B. Borghi, R. Dondarini e F. Galletti, Firenze, Edifir, 2025, pp. 65-79; A. Esposito, *Gli statuti dei sodalizi confraternali (secoli XIV-XV)*, ivi, pp. 79-87.

11. Cfr. G. Perta, *Da Montpellier a Rodi. I capitoli generali e gli statuti giovanniti di Hélion de Villeneuve (1330-1344)*, Potenza, Basilicata University Press, 2025.

12. Cfr. É. Palazzo, *Liturgie et société au Moyen Âge*, Paris, Beauchesne, 2000; *The Liturgy in the Middle Ages*, a cura di J. Aurell, Basel, MDPI, 2022.

vallombrosano, oggetto di più relazioni nelle pagine di questo libro, che alla fluidità della stagione fondativa e di prima diffusione nell'Italia centro-settentrionale e in Sardegna (secoli XI-XIII) contrappose, durante il Trecento, dettami costituzionali frutto dei capitoli generali che codificarono e fissarono l'uso liturgico condiviso.[13]

Gli intellettuali provenienti soprattutto dai ranghi degli ordini mendicanti o attivi presso alcune curie vescovili assimilarono e sancirono le categorie del pensiero e della morale cristiani alla luce della tradizione aristotelico-tomistica, mentre i contemplativi tracciarono nelle loro consuetudini l'ordine della preghiera corale e quello della vita comune. Quest'ultimo venne sempre meno affidato alla *discretio* dei superiori (abati, priori, ordinari diocesani), a vantaggio di una diffusa puntualizzazione scritta che andava a delineare ogni forma di comportamento. Le sfide che la Chiesa aveva affrontato nel XIII secolo (dagli scontri con l'Impero e con le sempre più forti monarchie nazionali alla lotta all'eresia; e dall'assimilazione della speculazione filosofica ai tentativi di rivitalizzazione dello spirito crociato) si tradussero, dopo una lunga fase di assestamento, in ordinamenti, trattati, leggi e regolamenti che miravano a consolidare le posizioni raggiunte, favorendo un crescente controllo della vita consacrata e della condotta religiosa e morale dei fedeli.[14] Basti pensare alla bolla di papa Bonifacio VIII (1298), che impose a «tutte e le singole monache, presenti e future di qualsiasi congregazione e ordine, in qualsiasi parte del mondo risiedano» un'ordinata clausura perpetua (lettera *Periculoso*) la quale, a suo modo, rispondeva a precisi criteri di razionalizzazione.[15]

Dai vertici del pensiero teologico fino alle quotidiane applicazioni del diritto canonico si avanzavano, ormai, risposte "operative" che rendevano sempre più evidente la necessità di sopperire alla precarietà dell'esistenza umana tramite la valorizzazione delle facoltà razionali, senza per questo mettere in crisi, anzi precisando e definendo, i dettami

13. F. Salvestrini, P. Licciardello e S. Orsino, *Storia e liturgia dell'Ordine benedettino vallombrosano. I rituali di Badia a Passignano (XII-XIV secolo)*, Spoleto, Fondazione Centro Italiano di Studi sull'Alto Medioevo, di prossima pubblicazione.

14. Cfr. R. Rusconi, *L'ordine dei peccati. La confessione tra Medioevo ed età moderna*, Bologna, il Mulino, 2002; *«Non lasciar vivere la malefica». Le streghe nei trattati e nei processi (secoli XIV-XVII)*, a cura di D. Corsi e M. Duni, Firenze, Firenze University Press, 2009.

15. Vedi A. Paravicini Bagliani, *Bonifacio VIII*, Spoleto, Fondazione Centro Italiano di Studi sull'Alto Medioevo, 2003.

della rivelazione e fornendo gli strumenti per una loro ordinata conoscenza.[16] Fu soprattutto allora che si sviluppò il nominalismo, principio interpretativo volto a negare o relativizzare l'esistenza effettiva dei concetti generali (universali), nonché a circoscrivere la capacità della ragione nel cogliere pienamente le realtà superiori.[17] Ockham (ca. 1287-1349) sosteneva che l'intelletto non può dimostrare i dogmi della fede e quindi che quest'ultima non deriva dalla ragione, ma da un atto di volontà. Tale sua posizione e quelle dei maestri che ne accolsero le suggestioni stabilirono un confine più netto tra filosofia e teologia, aprendo nuovi spazi all'elaborazione razionale.[18]

Il pensiero ordinativo e la cognizione individuali si videro riconosciuta una vita più autonoma rispetto allo studio della dimensione ultraterrena. Crebbe l'interesse per la logica terministica e per l'analisi del linguaggio,[19] e quindi della scrittura intesa quale strumento volto a comprendere i limiti della conoscenza umana.[20] Ma non solo. L'interiorità delle coscienze prese il sopravvento nell'attenzione dei teologi e dei predicatori. La persona destò maggiore attenzione rispetto alla comunità e si affacciò l'esigenza di parlare non più solo ai ceti e alle categorie sociali, ma anche ai singoli, uomini e donne, umili e potenti che fossero.[21] Ciò ebbe importanti ricadu-

16. E. Bettoni, *I rapporti tra ragione e fede nel secolo XIII e nel secolo XIV*, in «Rivista di filosofia neo-scolastica», 66/2-4 (1974), pp. 776-812.

17. P.A.M. Muller, *Modelli di nominalismo nel secolo XIV*, in *The Medieval Paradigm. Religious Thought and Philosophy*, a cura di G. D'Onofrio, Turnhout, Brepols, 2013, pp. 723-736.

18. Cfr. J. Biard, *Guglielmo di Ockham e la teologia*, trad. it. Milano, Jaca Book, 2000.

19. A. Tabarroni, *Note su Giovanni da Moglio e la logica a Bologna alla fine del XIV secolo*, in *"Scientia, Fides, Theologia". Studi di filosofia medievale in onore di Gianfranco Fioravanti*, a cura di S. Perfetti, Pisa, ETS, 2011, pp. 321-332.

20. P.V. Spade, *Ockham's "Rule of supposition": Two conflicts in his theory*, in «Vivarium», 12 (1974), pp. 63-73.

21. A. Mancini, *Le lacrime della penitenza, ovvero l'ingresso della melanconia nella pastorale della Chiesa*, in *Anima e paura. Studi in onore di Michele Ranchetti*, a cura di B. Bocchini Camaiani e A. Scattigno, Macerata, Quodlibet, 1998, pp. 243-248; J. Goering, *The Internal Forum and the Literature of Penance and Confession*, in *The Medieval World*, a cura di P. Linehan e J.L. Nelson, London, Routledge, 2001, pp. 386-400; I. Gagliardi, *Il rapporto uomo-donna e la direzione spirituale femminile*, in *Vita religiosa al femminile (secoli XIII-XIV)*, Pistoia-Roma, Centro Italiano di Studi di Storia e d'Arte-Viella, 2019, pp. 129-149; F. Salvestrini, *Inquietudini religiose, presenze monastico-eremitiche e tradizione contemplativa nella Firenze del Trecento*, in *Niccolò Acciaiuoli, Boccaccio e la Certosa del*

te sul modo stesso in cui la Chiesa cercò di assorbire queste istanze o di reagire ad esse nella revisione concreta delle proprie strutture di governo.

All'inizio del secolo, la proclamazione del primo giubileo contribuì a rendere più strutturati, ma anche alquanto schematici, i riti della riconciliazione.[22] Quest'ultima divenne (o tornò ad essere) un'esperienza "contabile", in grado di quantificare e misurare il pentimento. Per altro verso, le scelte economico-finanziare del papato favorirono, durante i decenni successivi, un governo ordinato della Camera Apostolica, che, sulle sponde del Rodano, si dotò di uffici, consigli ed altri strumenti di gestione mai ipotizzati e sperimentati in precedenza.[23]

Se, dunque, la strada indicata e percorsa dalla Chiesa restava quella della salvezza per i suoi membri e per la collettività dei fedeli, dal Trecento questo percorso venne accuratamente tracciato e scrupolosamente dettagliato in varie tipologie di testi "esplicativi" (*in primis* la *Commedia* dantesca).[24] Alcuni di questi assunsero un valore coercitivo, affiancando agli scritti fondanti della rivelazione e della disciplina (dalla Sacra Scrittura alle regole di Benedetto, Agostino e Francesco d'Assisi), una serie di dettati esegetici e dispositivi i quali, almeno nelle intenzioni, lasciavano poco spazio all'interpretazione e supportavano, con strumenti definibili "legislativi", l'esortazione alla più corretta conduzione dell'esistenza.[25]

Forse per la prima volta nella sua lunga storia il clero secolare e quello regolare cominciarono a procedere in parallelo al mondo laico, il quale conobbe durante il periodo in questione una vera e propria rivoluzione nella stesura di codici normativi ampi e dettagliati, composti sempre più spesso anche in lingua volgare.[26]

Galluzzo. Politica, religione ed economia nell'Italia del Trecento, a cura di A. Andreini, S. Barsella, E. Filosa, J. Houston e S. Tognetti, Roma, Viella, 2020, pp. 61-89.

22. Si veda ora P. Golinelli, *Il libro del Giubileo nella Roma del Trecento*, Milano, Mursia, 2025.

23. F. Piola Caselli, *L'evoluzione della contabilità camerale nel periodo avignonese*, in *Aux origines de l'État moderne. Le fonctionnement administratif de la papauté d'Avignon*, Roma, École française de Rome, 1990, pp. 411-437.

24. Cfr. M. Leonardi, *La citazione biblica come esegesi del testo: "Paradiso", XIV, 85-96*, in «Parole rubate. Rivista internazionale di studi sulla citazione», 2 (2010), pp. 121-136.

25. Cfr. G. Picasso, *"Sacri canones et monastica regula". Disciplina canonica e vita monastica nella società medievale*, Milano, Vita e Pensiero, 2006, pp. 147-377.

26. F. Salvestrini e L. Tanzini, *La lingua della legge. I volgarizzamenti di statuti nell'Italia del Basso Medioevo*, in *Comunicare nel medioevo. La conoscenza e l'uso delle lingue nei secoli XII-XV*, a cura di I. Lori Sanfilippo e G. Pinto, Roma, Istituto Storico

La Chiesa, deposito di Verità per eccellenza, sembrò rispondere in questo modo, tramite l'imposizione di un *rationabiliter vivere*, alle indubbie difficoltà di tale arco cronologico, segnato dall'aleatorietà delle ricorrenti crisi annonarie ed epidemiche, dagli sconvolgimenti bellici e dalle catastrofi ambientali, dall'incertezza dovuta alle trasformazioni economiche e alle crescenti tensioni politiche e sociali.[27] Si trattava – potremmo dire – di rendere operative le teorizzazioni scolastiche del pieno Duecento e di tradurre in principî organizzativi quanto da tempo i predicatori sostenevano nelle piazze, cercando di passare dal consiglio e dall'illustrazione alla pratica di governo e di quotidiana amministrazione.[28]

Come dicevamo, la più recente indagine storiografica si è orientata a delineare nuovi aspetti della Chiesa trecentesca, in una prospettiva di dialogo fra interessi e discipline diversi. Il percorso è stato lungo e ha preso le mosse da indagini che, pur interessandosi alla documentazione degli enti religiosi, non avevano questi quale nucleo precipuo di interesse. Penso, per esempio, alla storia agraria e delle campagne, intesa come evoluzione degli assetti socio-economici, nonché quale indagine sui poteri locali; tema che ha conosciuto una grande fortuna nella medievistica italiana, e non solo, almeno a partire dal secondo Dopoguerra.[29] Una parte non indifferente di queste ricerche si è avvalsa dell'apporto

Italiano per il Medio Evo, 2015, pp. 250-301; F. Salvestrini, *The Use of the Vernacular: Language, Law, and Political Culture in Fourteenth-Century Italy*, in «Journal of Medieval History», di prossima pubblicazione.

27. *Europa en los umbrales de la crisis (1250-1350)*, Pamplona, Gobierno de Navarra, 1995; *Rivolte urbane e rivolte contadine nell'Europa del Trecento. Un confronto*, a cura di M. Bourin, G. Cherubini e G. Pinto, Firenze, Firenze University Press, 2008; *The Crisis of the 14th Century. Teleconnections between Environmental and Societal Change?*, a cura di M. Bauch and G.J. Schenk, Berlin-Boston, de Gruyter, 2020; J. Aberth, *The Black Death. A New History of the Great Mortality in Europe, 1347-1500*, Oxford, Oxford University Press, 2020.

28. Cfr. G. Barone, *L'età medievale (XIII-XIV secolo)*, in *L'Ordine dei predicatori. I Domenicani: storia, figure, istituzioni (1216-2016)*, a cura di G. Festa e M. Rainini, Roma-Bari, Laterza, 2016, pp. 5-29; *Politiche di misericordia tra teoria e prassi. Confraternite, ospedali e monti di pietà (XIII-XVI secolo)*, a cura di P. Delcorno, Bologna, il Mulino, 2018; D. Grieco, *Predicare alle donne. Simone Fidati e le sue "figliuole in Cristo" tra "Ordine della vita cristiana", "Spositione sopra de' Vangeli" e un inedito testo in volgare*, Firenze, Firenze University Press, 2025.

29. *Medievistica italiana e storia agraria. Risultati e prospettive di una stagione storiografica*, a cura di A. Cortonesi e M. Montanari, Bologna, Clueb, 2001; *Contadini e proprietari nelle grandi aziende agrarie toscane. Tardo Medioevo - prima Età Moderna*, a cura di F. Borghero e S. Tognetti, Firenze, Olschki, 2024.

dato dalla documentazione vescovile o monastica. Tuttavia, l'attenzione era rivolta a quelle realtà insediative (villaggi, popolamento sparso, piccoli centri o intere aree regionali) su cui le fonti dei luoghi pii fornivano numerose informazioni. Basti pensare – per restare in quell'Italia centro-settentrionale ampiamente ripercorsa nei saggi del presente libro – alla magistrale indagine di Elio Conti sulle proprietà del monastero chiantigiano di Passignano, declinata su un lunghissimo periodo che va dal pieno Medioevo all'età contemporanea.[30] Maggiormente episodico è stato il bisogno di accedere alle medesime testimonianze per indagare la realtà degli enti che le avevano prodotte, a lungo conservate e ancor più spesso esemplate.[31]

La situazione, però, ha conosciuto una certa evoluzione. Se ancora sul finire degli anni Ottanta del Novecento Mauro Tagliabue rilevava come la storiografia ecclesiastica italiana avesse riservato uno spazio insufficiente all'analisi degli aspetti economico-patrimoniali,[32] i lavori di Rinaldo Comba, Maria Luisa Chiappa Mauri, Emilia Saracco Previdi e molti altri studiosi dell'Italia centro-settentrionale avviarono, proprio in quegli stessi decenni, importanti progetti di ricerca incentrati sul funzionamento delle case cistercensi e certosine o sull'amministrazione di alcune curie episcopali.[33]

30. E. Conti, *La formazione della struttura agraria moderna nel contado fiorentino*, Roma, Istituto Storico Italiano per il Medio Evo, 1965. Cfr. ora il percorso di ricerca presentato da L. De Angelis, *Profilo del Maestro*, in *La lezione di Elio Conti a cento anni dalla nascita*, Atti del Convegno di studi (Firenze, 30-31 ottobre 2025), in stampa.

31. Cfr. ad es. *La Chiesa in campagna: saggi di storia dei patrimoni ecclesiastici nella Toscana settentrionale, secc. XIII-XV*, a cura di D. Maselli, Pistoia, Tellini, 1988.

32. M. Tagliabue, *Per la storia del monachesimo in Italia. Motivi, metodi e problemi nella prospettiva di un recente contributo*, in «Rivista di Storia della Chiesa in Italia», 42/1 (1988), pp. 157-173.

33. Cfr. E. Saracco Previdi, *Grange cistercensi nel territorio maceratese: insediamenti rurali monastici dei secoli XII e XIII*, in «Proposte e Ricerche», 7 (1981), pp. 15-23; M.L. Chiappa Mauri, *Paesaggi rurali di Lombardia*, Roma-Bari, Laterza, 1990; R. Comba, *Dal Piemonte alle Marche: esperienze economiche cistercensi nell'età di Bernardo di Chiaravalle*, in *San Bernardo e l'Italia*, a cura di P. Zerbi, Milano, Vita e Pensiero, 1993, pp. 315-344; *Certosini e Cistercensi in Italia (secoli XII-XV)*, a cura di R. Comba e G.G. Merlo, Cuneo, Società per gli Studi Storici, Archeologici ed Artistici della Provincia di Cuneo, 2000; O. Muzzi, *La proprietà fondiaria dei vescovi di Fiesole nel tardo Medioevo*, in *Un archivio, una diocesi. Fiesole nel Medioevo e nell'età moderna*, a cura di M. Borgioli, Firenze, Olschki, 1996, pp. 41-58; E. Roveda, *Le proprietà fondiarie dell'arcivescovado di Pisa dal XV al XVII secolo*, in *La città e il contado di Pisa nello Stato dei Medici (XV-XVII sec.)*, a cura di M. Mirri, Pisa, Pacini, 2000, pp. 391-420.

A queste ricerche si sono affiancate quelle di studiosi più giovani, i quali hanno ampliato e diversificato la gamma degli interessi, guardando alle medesime testimonianze documentarie, ma anche a quelle archeologiche, storico artistiche e storico architettoniche, per conoscere l'evoluzione dei corpi religiosi nel corso del Trecento e del Quattrocento, rivelando la sistematicità gestionale che abbiamo sopra ricordato.[34] Penso ad esempio alla raccolta *Gli spazi economici della Chiesa* (1999) o al recente seminario *La ricchezza della Chiesa e dei luoghi pii in Italia tra basso Medioevo e Rinascimento* (2025);[35] ai numerosi studi dedicati agli enti assistenziali,[36] oppure alle indagini sulle riflessioni economiche di teologi e predicatori promosse da Todeschini.[37]

34. Cfr. Salvestrini, *Santa Maria di Vallombrosa* e adesso il lavoro in corso di stampa di F. Borghero, *Una "azienda" monastica. I libri mastri dell'abbazia di Santa Maria di Vallombrosa nell'età dell'Osservanza (1465-1495).*

35. *Gli spazi economici della Chiesa nell'Occidente mediterraneo (secoli XII-metà XIV)*, Pistoia, Centro Italiano di Studi di Storia e d'Arte, 1999; *La ricchezza della Chiesa e dei luoghi pii in Italia tra basso Medioevo e Rinascimento. Economia, prassi amministrative, diritto, religione*, Atti del Convegno di studi (Cagliari, 19-20 marzo 2025), parte del progetto *La ricchezza della Chiesa e dei luoghi pii in Italia*, finanziato dalla Fondazione di Sardegna, PI Sergio Tognetti, URL: https://laricchezzadellachiesa.com.

36. *L'ospedale, il denaro e altre ricchezze. Scritture e pratiche economiche dell'assistenza in Italia nel tardo Medioevo*, a cura di M. Gazzini e A. Olivieri, numero monografico di «Reti Medievali. Rivista», 17 (2016); S. Tognetti, *La diffusione della contabilità in partita doppia negli enti assistenziali e religiosi fiorentini del Rinascimento*, in *Viaggiare tra le carte. Studi in onore di Bruno Figliuolo*, a cura di E. Scarton e F. Senatore, Napoli, Federico II University Press, 2024, pp. 347-358; *Ospitalità gratuita a Bologna e nel territorio bolognese nel Medioevo. Riflessioni e censimento delle istituzioni di ospitalità caritativa*, a cura di P. Foschi e R. Zagnoni, in stampa; *Sant'Andrea in Context. Care, hospitality and hospitals at monasteries and canons regular houses in Medieval Europe*, International Conference (Vercelli-Novara, 8-9 November 2024), a cura di A. Borgna, I. Cochelin e E. Destefanis, Turnhout, Brepols, in stampa.

37. G. Todeschini, *Il prezzo della salvezza. Lessici medievali del pensiero economico*, Roma, La Nuova Italia Scientifica, 1994; Id., *Ricchezza francescana. Dalla povertà volontaria alla società di mercato*, Bologna, il Mulino, 2004; G.P. Bustreo e A. Bartoli Langeli, *I documenti di contenuto economico negli archivi conventuali dei Minori e dei Predicatori nel XIII e XIV secolo*, in *Économie et religion: l'expérience des ordres mendiants (XIII^{e}-XV^{e} siècle)*, a cura di N. Bériou e J. Chiffolleau, Lyon, Presses Universitaires de Lyon, 2009, pp. 119-150; R. Lambertini, *Povertà volontaria ed «economia mendicante» nel basso Medioevo. Osservazioni sui risultati di recenti indagini*, in «Cristianesimo nella Storia», 33 (2012), pp. 519-540; F. Pagnoni, *Tassare, ripartire, esentare. Forme di organizzazione fiscale del clero nella Lombardia viscontea*, in «Reti Medievali. Rivista», 23 (2022), pp. 121-150; J. Paganelli, *Il denaro delle visite pastorali. Considerazioni a partire da alcuni esempi di*

Tali contributi hanno illuminato le forme del sostentamento e dell'investimento fondiario, hanno fatto luce sulle relazioni fra proprietari ecclesiastici e coloni, hanno mostrato i livelli di coinvolgimento degli enti religiosi nei mercati rurali e in quelli cittadini, hanno illustrato l'organizzazione delle mense abbaziali o vescovili e le relazioni degli istituti con gli operatori finanziari. Ne è emersa un'intensa attività di regolamentazione e di governo.[38] Mi riferisco, fra gli altri, ad alcuni importanti lavori su casi di studio francesi quali l'abbazia di Saint-Germain-des-Prés,[39] gli ordini di Cluny[40] e San Vittore di Marsiglia,[41] oppure il capitolo di Notre-Dame a Parigi;[42] lavori che hanno mostrato come le comunità di vita consacrata abbiano supplito alle crescenti istanze di oculata amministrazione attraverso un uso sempre più sistematico dei registri contabili e l'affinamento delle pratiche archivistiche e documentarie.[43] Analoghe considerazioni si sono potute fare per i vescovadi italici, recentemente posti sotto la lente di ingrandimento delle loro pratiche gestionali e giudiziarie.[44]

Firenze e Lucca tra Tre e Quattrocento, in «Studi di storia medioevale e di diplomatica», n.s., 9 (2025), pp. 151-176; L. Ughetti, *Predicare l'economia. Il linguaggio del commercio nell'Italia del XIII-XV secolo*, Roma, Carocci, 2025.

38. Cfr. ad es. A. Agresti, M.A. Causarano, L. Crescioli, P. Pallecchi, G. Roncaglia e U. Wiener, *L'Abbazia sul guado dell'Arno: il complesso fondiario di S. Salvatore e S. Lorenzo a Settimo a Scandicci. Dati preliminari dalle indagini archeologiche nel cantiere di restauro*, in «Tutela & Restauro. Notiziario della Soprintendenza Archeologica belle arti e paesaggio per la città metropolitana di Firenze e la provincia di Pistoia e Prato», period. irregolare, 2023, pp. 187-202; *La Santissima Trinità in Monte Oliveto. Storia, architettura e arte di un monastero vallombrosano nella Verona medievale*, a cura di A. Passuello e F. Salvestrini, Roma-Bristol, L'«Erma» di Bretschneider, 2024; *L'abbazia di San Galgano, le sue filiazioni e il loro ruolo nella spiritualità e nella cultura dell'area tosco-umbra*, a cura di A. Conti e F. Salvestrini, Roma-Bristol, L'«Erma» di Bretschneider, 2025.

39. L. Genton, *L'institution et l'écrit. Une histoire documentaire de l'abbaye de Saint-Germain-des-Prés (XI^{e}-XV^{e} siècle)*, Paris, Université Paris-Saclay, 2022.

40. C.A. Téotonio, *Le «Livre des revenus et dépenses». Constitution d'une comptabilité référentielle clunisienne au XIV^{e} siècle*, Mémoire de Maîtrise en Histoire, Université Laval, Québec, 2013.

41. *Saint-Victor de Marseille. Études archéologiques et historiques*, a cura di M. Fixot e J.-P. Pelletier, Turnhout, Brepols, 2009.

42. R. Gane, *Le Chapitre de Notre-Dame de Paris au XIV^{e} siècle. Étude sociale d'un groupe canonial*, Saint-Étienne, CERCOR, 1999.

43. Cfr. anche *Religious Orders, Public Health and Epidemics. From the Black Death to Covid-19*, a cura di M. Brejon de Lavergnée e E. Colombo, Münster, Aschendorff Verlag, 2024.

44. L. Fois, *La justice des archevêques de Milan (XII^{e}-XIII^{e} siècles)*, in *La justice dans les cités épiscopales. Du Moyen Âge à la fin de l'Ancien Régime*, a cura di B. Fourniel, Tou-

Motore del suddetto rinnovamento epistemologico è stata, in certa misura, anche la ricerca sui movimenti di riforma regolare e secolare. Con un'affermazione forse eccessivamente perentoria, ma senza dubbio icastica ed evocativa, Michele Lodone ha scritto che «nessuna altra epoca della storia europea è contrassegnata così profondamente dall'aspirazione alla riforma e dai tentativi di realizzarla come il XIV ed il XV secolo».[45] Kaspar Elm vedeva, del resto, la vita religiosa compresa fra la metà del Trecento e gli anni del Tridentino come un ostinato e ostentato ritorno all'osservanza dei precetti tradizionali da parte delle varie obbedienze istituzionali; un ritorno innescato dalle proposte meditative della *Devotio moderna* e da un'atmosfera spirituale improntata alla preghiera individuale, al ripensamento del rapporto fra teologia e scienza e a una rinnovata attenzione per la storia della salvezza.[46] Tuttavia, quest'ambito di indagini sta ancora cercando di superare una narrazione fortemente ancorata alla retorica dell'Osservanza[47] e quindi propensa a "condannare" tutto ciò che non implicasse un ritorno alla lettera della disciplina originaria, nonché pronta a celare le scelte divisive che i movimenti più radicali inevitabilmente generarono.[48]

louse, Presses de l'Université Toulouse Capitole, 2014, pp. 43-56; L. Tanzini, *Una chiesa a giudizio. I tribunali vescovili nella Toscana del Trecento*, Roma, Viella, 2020.

45. M. Lodone, *Riforme e osservanze tra XIV e XVI secolo*, in «Mélanges de l'École française de Rome – Moyen Âge», 130/2 (2018), pp. 267-278.

46. B. Calati, *Dalla "lectio" alla "meditatio". La tradizione benedettina fino a Ludovico Barbo*, in *Riforma della Chiesa, cultura e spiritualità nel Quattrocento veneto*, a cura di F.G.B. Trolese, Cesena, Badia di Santa Maria del Monte, 1984, pp. 45-58; K. Elm, *Riforme e osservanze nel XIV e XV secolo*, in *Il rinnovamento del francescanesimo: l'Osservanza*, Assisi, Centro di Studi Francescani, 1985, pp. 149-167; G. Picasso, *Tra umanesimo e "devotio". Studi di storia monastica raccolti per il 50° di professione dell'Autore*, a cura di G. Andenna, G. Motta e M. Tagliabue, Milano, Vita e Pensiero, 1999, pp. 57-95. Cfr. anche C. Andenna, *Canonici Regolari e «mondo» dell'Osservanza. Riflessioni e spunti di ricerca*, in «Mélanges de l'École française de Rome – Moyen Âge», 130/2 (2018), pp. 323-335.

47. *Les réformes de l'Observance en Europe (XIV^e^-XVI^e^ siècle). Régler, éduquer et contrôler la société chrétienne*, a cura di C. Andenna, M. Benedetti, S. Duval, H. Morvan e L. Viallet, Roma, École française de Rome, 2025.

48. F. Salvestrini, *Les échanges et les affrontements de l'identité dans la réforme bénédictine italienne. La congrégation "de Unitate" face aux cisterciens, aux camaldules et aux vallombrosains au XV^e^ siècle*, in *Interactions, emprunts, confrontations chez les religieux (Antiquité tardive-fin du XIX^e^ siècle)*, a cura di S. Excoffon, D.-O. Hurel, A. Peters-Custot, Saint-Étienne, Presses Universitaires de Saint-Etienne, 2015, pp. 273-296; A. Cottini, A. Guarducci e F. Salvestrini, *I frati Minori e la regolare Osservanza: storia, diffusione, insediamenti. Primi report da una ricerca in corso*, in *Rappresentazione, Architettura e Storia.*

In ogni caso, tra istanze di restaurazione e difesa identitaria degli antichi assetti disciplinari, la Chiesa dei secoli XIV e XV fu contrassegnata da un dinamismo ideologico ed economico senza dubbio notevoli, sia in ambito secolare che regolare, e tanto monastico quanto mendicante. Trattati, lettere, sermoni e agiografie testimoniano una notevole capacità di adattamento e un'efficace risposta alle istanze della società coeva, sia riguardo all'organizzazione giuridico-amministrativa, sia alle strategie dell'azione pastorale.

Tutto questo necessita di nuova attenzione, e l'indagine storiografica sta rispondendo all'appello. È, infatti, cresciuto l'interesse per la riflessione e la speculazione dei religiosi in tema di gestione dei beni secolari, a prescindere dalle teorizzazioni sulla scelta della povertà. Non poche disamine sono state compiute per quanto riguarda la questione del lavoro manuale[49] e il linguaggio ecclesiastico relativo all'economia, intesa come semplice percorso amministrativo volto a conseguire la prosperità comunitaria o quale insieme di procedure connotate da un alto valore simbolico, capaci di metaforizzare gli itinerari terreni in una prospettiva soteriologica condivisa col mondo laico.

E proprio dalla volontà di superare rigidi schemi interpretativi per dare nuovo spessore all'idea di una vita razionale finalizzata al raggiungimento della salvezza ultraterrena tramite la preghiera, l'ascolto delle omelie, il corretto comportamento e l'equa gestione delle sostanze secolari è stata motivata la presente raccolta di saggi, la quale ha centrato l'obiettivo di pervenire, in un'ottica interdisciplinare, ad una più mirata conoscenza della Chiesa trequattrocentesca, nelle sue articolazioni e strutturazioni settoriali.

Le acquisizioni della storiografia sono state accolte, messe in discussione, meditate e profondamente rinnovate. I contributi hanno esteso alla lettura delle istituzioni ecclesiastiche l'ottica interpretativa adottata dal progetto PRIN *"Redde rationem"* che si va ormai avviando alla conclusione, il quale ha inteso affrontare il problema del "rendere ragione" come momento di riordino dei comportamenti in campo politico, economico, culturale e religioso nell'Italia e in alcuni paesi dell'Europa tardomedievale, esaminando l'impatto di tali concetti sulle realtà e sulle dinamiche del periodo di cui stiamo parlando.

La diffusione degli ordini religiosi in Italia e nei Paesi del Mediterraneo tra Medioevo ed Età Moderna, a cura di R. Ravesi, R. Ragione e S. Colaceci, Roma, Sapienza Università Editrice, 2023, pp. 493-506.

49. Cfr. ad es. *Labeur, production et économie monastique dans l'Occident médiéval. De la Règle de saint Benoît aux Cisterciens*, a cura di M. Lauwers, Turnhout, Brepols, 2021.

Le tematiche trattate dal gruppo di lavoro alla base del presente volume, prescindendo da un diretto riferimento all'ambiente degli *studia* e dalla riflessione strettamente filosofica e teologica, ma lasciandone trasparire gli effetti sul funzionamento di tutte le strutture della Chiesa, hanno approfondito l'esigenza di ordine manifestata dalla società del Trecento secondo categorie e sistemi di razionalità ovviamente non sempre comparabili con quelli contemporanei. Da questo punto di vista, si è constatato come il tema della "regola" e del suo rispetto abbia costituito un campo semantico chiave tra i più ricorrenti nella cultura religiosa di tale stagione. L'osservatorio offerto dalle gerarchie ecclesiastiche e dalle famiglie regolari si è rivelato emblematico al fine di comprendere il modello di vita cristiana intesa quale conformità ad un ordine precostituito, su differenti piani istituzionali, amministrativi, economici e culturali. L'esame delle fonti è, del resto, apparso vieppiù significativo nella misura in cui questi secoli costituiscono un periodo dotato di abbondante documentazione, del tutto inimmaginabile per le epoche precedenti, sia in rapporto al clero secolare che all'ambiente regolare.[50]

A partire da tali premesse, il seminario di cui questo libro raccoglie i risultati si è proposto di elaborare alcune sintesi relative a determinati contesti religiosi. L'approfondimento è partito da una messa a punto sul papato, per lungo tempo osservato entro il paradigma di una generale decadenza espressa dalla cosiddetta "cattività avignonese", dallo scisma di fine Trecento, dalla secolarizzazione e dall'"eversiva" affermazione del modello conciliarista.[51] Poiché la più recente storiografia ha, invece, evidenziato come proprio in età avignonese la curia pontificia abbia perseguito un profondo riordinamento e una razionalizzazione delle proprie strutture a livello giuridico ed economico, esplicatisi da un lato nel definitivo consolidamento del diritto canonico e nella strutturazione della fiscalità, dall'altro nella costruzione istituzionale e legislativa dello Stato della Chiesa per il tramite di legati e vicari, le relazioni di questa sezione hanno dato conto

50. *Libro, scrittura, documento della civiltà monastica e conventuale nel basso Medioevo (secoli XIII-XV)*, a cura di G. Avarucci, R.M. Borraccini Verducci e G. Borri, Spoleto, Fondazione Centro Italiano di Studi sull'Alto Medioevo, 1999.

51. Cfr. in proposito G. Chittolini, *Papato, corte di Roma e stati italiani dal tramonto del movimento conciliarista agli inizi del Cinquecento*, in *Il Papato e l'Europa*, a cura di G. De Rosa e G. Cracco, Soveria Mannelli, Rubbettino, 2001, pp. 191-217; A. Landi, *Le radici del conciliarismo. Una storia della canonistica medievale alla luce dello sviluppo del primato del papa*, Torino, Claudiana, 2001.

delle nuove prospettive di interpretazione e hanno suggerito differenti e più articolate proposte di lettura, tanto in merito al funzionamento degli uffici di curia, quanto in rapporto al governo dei dominî italici del papato.

Il suddetto consolidamento istituzionale, amministrativo ed economico riguardò, sempre fra XIV e XV secolo, anche le chiese locali, caratterizzate da un processo di profonda interrelazione tra i ministri del culto e le articolazioni della società urbana. In tempi recenti vescovi e diocesi sono stati al centro di ampie indagini archivistiche, le quali hanno permesso di evidenziare l'ancora vivace ruolo dei presuli nel disciplinamento della morale e della vita religiosa, nonché di riconsiderare i due assi portanti delle istituzioni pastorali del tardo Medioevo, ossia la mensa episcopale – nell'ambito dell'amministrazione patrimoniale ed economica –, e i tribunali diocesani – in riferimento all'esercizio della giustizia. Ecco, dunque, che tre contributi della presente silloge affrontano proprio questi aspetti.

Il paradigma della crisi ha parimenti connotato la lettura del mondo monastico tardomedievale, ritenuto ormai privo del ruolo spirituale e religioso ricoperto nei secoli precedenti, minato dalla diffusione del sistema beneficiale e messo ai margini dalla crescita degli ordini mendicanti. Anche in quest'ambito, tuttavia, gli studi più recenti, prendendo spunto soprattutto dalle potenzialità e dai limiti dell'"Osservanza" benedettina, hanno circoscritto e circostanziato la portata della "decadenza", evidenziando il rinnovamento spirituale espresso, ad esempio, dalla riforma di Santa Giustina di Padova, e la ripresa della disciplina comunitaria che interessò buona parte del cenobitismo tradizionale dall'età avignonese al Concilio di Trento. In particolare, fra Tre e Quattrocento l'ambiente contemplativo attraversò una fase di progressiva ristrutturazione che interessò, non senza tensioni e contraddizioni, anche le più antiche obbedienze riformate.[52] Tale processo si tradusse in una nuova vivacità culturale, manifestata dalla produzione libraria, dalla costruzione di consolidati apparati normativi, nonché dalla ristrutturazione della gestione patrimoniale attraverso il largo impiego della scrittura e della contabilità. La tematica è stata affrontata, in questa sede, soprattutto dal punto di vista di alcune congregazioni e istituti della Tuscia, oggetto in anni recenti di numerose ricerche e pubblicazioni.

52. *Dalla riforma di S. Giustina alla Congregazione Cassinese. Genesi, evoluzione e irradiazione di un modello monastico europeo (sec. XV-XVI)*, a cura di E. Furlan e F.G.B. Trolese, Cesena, Badia di Santa Maria del Monte, 2022.

La generale esigenza di ordine e razionalizzazione era guidata da obiettivi di efficacia amministrativa, nonché dalla necessità di dare risposta alle esigenze spirituali ed etico-sociali del laicato. L'ultima sessione del seminario ha inteso, al riguardo, dar voce agli schemi dottrinali e pastorali delle esperienze mendicanti, particolarmente sensibili alla necessità di modulare le norme di comportamento sugli stati di vita di tutti i fedeli, completando la definizione del concetto di "ragione" come piena conformità ad un ordine precostituito. In tal senso si è cercato di far emergere le modalità del *rationabiliter vivere* che i frati, chiusa ormai la stagione della lotta all'eresia, continuarono a proporre nel "secolo della crisi" per disciplinare i comportamenti, reprimere i peccati e promuovere la costante pratica delle virtù; il tutto in un'ottica religiosa e morale esplicatasi nell'ambito del pensiero politico ed economico, nell'omiletica e nella disciplina regolare, sia per quanto concerne le *familiæ* maggiori, sia in relazione al polimorfo ambiente agostiniano.

Alla luce di quanto osservato, le relazioni contenute nelle pagine di quest'opera hanno evidenziato come la "ragione" – contabile, giuridica e morale – costituisca il filo conduttore che lega pratiche amministrative, norme istituzionali e comportamenti individuali del lungo arco cronologico destinato a chiudere il Medioevo. Partendo, quindi, da tale considerazione, i contributi si presentano come un insieme coerente, capace di superare definitivamente il generico paradigma della "crisi" trecentesca e di restituire l'immagine di una società cristiana impegnata nell'opera di riorganizzazione delle sue stesse componenti.

Dal seminario fiorentino è emersa una Chiesa alle soglie del Rinascimento strutturata e consapevole delle proprie prerogative, ancora in grado di proporsi come specchio e modello per la società, capace di integrare la dimensione spirituale con le strategie politiche e le scelte economiche in un assetto coerente e largamente documentato, la cui illustrazione, tramite una serie di casi opportunamente circostanziati, è forse il risultato più evidente e significativo del libro che abbiamo proposto all'attenzione degli studiosi.

Indice dei nomi di persona

Abbarbagliati, Giovanni, priore, 173, 178
Achab, 249
Adémar *de Amelio* (*Amelii*), 32 e n, 36n, 53
Agostino, vescovo e santo, 199, 260n, 268, 285
Albe, Edmond, 36n
Alberto Magno, vescovo, 223, 227
Albizzi, Ubertino, vescovo, 113, 114n
Albornoz, Gil de (Egidio de), cardinale, 9, 24, 25, 58, 60n, 66, 69, 70 e n, 71, 72, 73, 74, 75, 76, 77, 98n
Alessandro da Sant'Elpidio, priore, 267n
Alessandro di Hales, frate, 223
Alessandro IV, papa, 145n
Alidosi, famiglia, 68
Altoviti, Jacopo, vescovo, 130, 131n
Alvaro, priore, 213
Amanati, famiglia, 42
Amaury, Bertrand, arcivescovo, 41
Ambrogio, vescovo e santo, 199, 231
Amidani, Guglielmo, vescovo, 91
Amiel de Lautrec, vescovo, 59n, 63
Anastasio, imperatore, 16
Andenna, Cristina, 259n, 261n
Andrea Lancia, 211
Angelo Clareno, frate, 12, 270 e n
Angiò, Carlo I, re di Napoli, 39
Angiò, Roberto, re di Napoli, 22, 32n
Anglic de Grimoard, cardinale, 76, 77n
Annibaldo da Ceccano, cardinale, 70
Antonio da Barga, monaco, 159, 193
Aristotele, 226, 227
Arlotto, pievano, 112 e n
Atti, Giacomo, vescovo, 96, 97
Aubert, Étienne, cardinale, 25, *v. anche* Innocenzo VI
Avril, Joseph, 237

Baethgen, Friedrich, 42
Balbi, Bernardo da Pavia, vescovo, 19
Barbo, Ludovico, abate, 209, 210, 215n
Bardi, famiglia, 42, 44, 45n, 48n, 49n
Bartolomeo da Venezia, priore, 277
Baumgarten, Paul Maria, 37
Beda il Venerabile, monaco e santo, 203 e n
Belforti, Filippo, vescovo, 104n
Bellini, Piero, 15
Benedetto, monaco e santo, 153, 163, 285
Benedetto d'Aniane, monaco e santo, 158
Benedetto da Monteluco, abate, 174
Benedetto *de Asinago*, vescovo, 92 e n
Benedetto di Guarcino, 40n

Benedetto di Passignano, abate, 155
Benedetto Levita, 19
Benedetto XI, papa, 20, 37
Benedetto XII, papa, 9, 22, 55, 65, 66, 67, 68, 80, 169
Benier, Étienne, 68
Benigno, abate, 151
Bérard de Got, cardinale, 47n
Berengario d'Ivrea, marchese, 20
Bérenger de Frédol il Vecchio, cardinale, 19n, 32n
Bernardino da Siena, frate e santo, 11, 230, 231, 232, 233, 234, 235
Bernardino di Cunio, 62
Bernardo di Chiaravalle, monaco, 17
Bertolelli, Salomone, 98n
Bertrand de Bordes, vescovo, 34 e n
Bertrand de Deux, cardinale, 70, 72n
Bertrand de Got, arcivescovo, 20, 48, *v. anche* Clemente V
Bertrand du Pouget, cardinale, 65, 67
Bettori, famiglia, 42
Bizzocchi, Roberto, 100
Boccaccio, Giovanni, 212n
Boccadati, Bonifacio, vescovo, 101
Boccassini (Boccassio), Niccolò, cardinale, 19, 20, *v. anche* Benedetto XI
Bonaventura da Fano, priore, 145, 146, 173, 178
Bonifacio VIII, papa, 8, 17, 18, 19 e n, 21, 29, 32, 33, 34, 35, 42, 43n, 44, 77, 80, 263, 265n, 283
Bonsignori, famiglia, 42, 46 e n
Borghero, Francesco, 10
Borsano, Beltramo, vescovo, 101
Borsano, Luchino, vescovo, 101
Bossy, John, 137
Brigida di Svezia, santa, 27
Brizio, diacono, 246
Buondelmonti, Ruggero, abate e priore, 145, 151
Burcardo di Worms, vescovo, 200
Caby, Cécile, 148
Caccia, Artemio, canonico, 102
Caccia, Rogerio, vescovo, 101, 102
Caetani, famiglia, 19
Callisto II, papa, 17
Capellini, Filippo, 95n, 102n
Cardelini, famiglia, 42
Carlo IV di Lussemburgo, re di Boemia e imperatore, 25 e n, 26, 78
Casaleschi, Petrocino, vescovo, 101
Caterina da Siena, santa, 27
Cavalcanti, Roberto, vescovo, 124
Ceci, Bartolo, abate, 152 e n
Celestino V, papa, 19
Cerchi, famiglia, 38, 42, 44, 45n, 48 e n
Chiappa Mauri, Maria Luisa, 287
Chiarenti, famiglia, 33, 43
Chiffoleau, Jacques, 136, 237
Chittolini, Giorgio, 86n, 100, 107
Cipolla, Carlo, 107
Clemente da Osimo, priore, 263n, 273
Clemente V, papa, 20, 21, 29, 33, 35, 44, 45 e n, 46 e n, 47, 50, 55, 56
Clemente VI, papa, 9, 23, 24, 25, 64, 65, 67, 68, 69, 70 e n, 158, 160, 169, 183
Cola di Rienzo, 24, 25, 70 e n, *v. anche* Gabrini, Nicola di Lorenzo
Colonna, Agapito, vescovo, 97n
Colonna, Giacomo, 20
Colonna, Oddone, cardinale, 28, *v. anche* Martino V
Colonna, Pietro, 20
Colonna, Sciarra, 21
Comba, Rinaldo, 287
Conti, Elio, 120, 123, 287
Conti, Ildebrandino, vescovo, 90, 95, 100
Corbinelli, Antonio, 212 e n, 213, 214 e n, 216
Corsini, Amerigo, arcivescovo, 111 e n, 112
Cristo, 18, 22, 237, 241, 246, 248, 249, 254, 256, 274

Da Marano, famiglia, 96
Da Marano, Armanno, 96
Da Marano, Salvo, 95, 96
Da Polenta, Ostasio, 62
Da Varano, famiglia, 63
David di Chaalis, priore, 145
De Gregorio, Faustino, 8
Delcorno, Carlo, 230, 257
Della Rovere, Papiniano, vescovo, 89
Delumeau, Jean, 137
Dorin, Rowan, 89n
Duèze, Jacques-Arnaud, vescovo, 21, 35, 36, 50, 59, 65, 66, 67, *v. anche* Giovanni XXII

Eanes, Gomes, abate, 210n, 213, 214
Egidio Romano, priore e arcivescovo, 227, 228, 265n
Eiximenis, Francesc, frate, 228n
Elm, Kaspar, 259n, 290
Enrico da Susa (cardinale Ostiense), 232
Enrico di Carinzia, duca, 23
Enrico IV di Franconia, imperatore, 16
Enrico V di Franconia, imperatore, 17
Enselmini, Giovanni, vescovo, 99
Este, famiglia, 62, 64, 68
Este, Obizzo, 60
Este, Rinaldo, 60

Fabbri, Antonella, 11, 212n
Falconieri, famiglia, 42
Federico da Montefeltro, 60, 61, 62
Federico I d'Austria, duca, 22
Federico II di Hohenstaufen, imperatore, 18
Federighi, Benozzo, vescovo, 111, 112n, 113
Feo da Arezzo, 93n
Fieschi, famiglia, 97, 101n
Fieschi, Emanuele, vescovo, 101n
Fieschi, Giacomo, arcivescovo, 101n
Fieschi, Lazzarino, vescovo, 101
Fieschi, Manuele, vescovo, 101
Fieschi, Papiniano, 102n
Fieschi, Simone, vescovo, 101n
Filargo, Pietro, vescovo, 99
Filippo da Moncalieri, frate, 241, 243, 244, 245
Filippo da Orvieto, pievano, 132n
Filippo IV il Bello, re di Francia, 17, 20, 21
Filippo VI, re di Francia, 23
Fiori, Degoldo, 98n, 99
Flammini, Michele, abate, 155, 179
Folco de Lapopie, 64
Fossier, Arnaud, 132, 136
Foucault, Michel, 137
Fournier, Jacques, cardinale e monaco, 22, 65, 67, *v. anche* Benedetto XII
Francesco, rettore, 128n
Francesco d'Assisi, santo, 285
Francesco da Spello, 102n
Frescobaldi, famiglia, 42, 46
Frioli, Donatella, 199 e n, 200 e n, 201, 202, 203, 206
Fusaroli Casadei, Enrico, 9, 57n

Gabrini, Nicola di Lorenzo, 24, *v. anche* Cola di Rienzo
Gagliardi, Isabella, 271
Gamberini, Andrea, 100
Gasbert (Gaubert) *de Valle*, 32 e n, 36n, 53
Gaspare, pievano, 124
Gelasio I, papa, 16, 17
Genequand, Philippe, 120
Genet, Jean-Philippe, 136
Gerardo da Sesso, vescovo, 89n
Geremia, monaco, 201, 202, 203 e n, 205
Gezabele, 249
Ghisalberti, Matteo, 102n
Giacomo della Marca, frate, 11, 230, 233, 234, 235
Gianfigliazzi, Bernardo, abate, 156, 174

Gigli, Francesco, frate, 99 e n
Giles de Lessines, frate, 223
Ginatempo, Maria, 117
Giordano da Pisa, frate, 233
Giordano di Quedlinburg (di Sassonia), frate, 259, 261 e n, 267n, 274
Giovanna, contessa di Provenza e regina di Napoli, 23
Giovanni, evangelista, 211
Giovanni «di Cicilia», 114
Giovanni Cassiano, monaco, 225
Giovanni da Astino, abate, 152
Giovanni da Erfurt, frate, 223
Giovanni da Legnano, 81n
Giovanni da Mantova, 98n
Giovanni da Pisa, 98n
Giovanni da Reggio, 49n
Giovanni da Veroli, 49n
Giovanni del fu Matteo da Vicopisano, canonico, 124n
Giovanni di Bologna, 49n
Giovanni di Guarcino, 40n
Giovanni Duns Scoto, frate, 224, 226, 229
Giovanni Gualberto, abate e santo, 151, 153, 199, 202, 207, 217
Giovanni XII, papa, 20
Giovanni XXII, papa, 8, 9, 21, 22, 32 e n, 34, 35 e n, 36, 49, 50, 51, 52n, 53, 54, 55 e n, 56, 59, 61, 63, 64, 65, 66, 67, 69, 77, 145, 152, 169, 189n
Giuda, 229
Goffredo da Trani, cardinale, 232
Gotti Onesti, famiglia, 42
Graziano Maneti, monaco, 209 e n
Gregorio da Rimini, priore, 268
Gregorio VII, papa, 16, 17
Gregorio IX, papa, 17, 21, 40n, 95
Gregorio XI, 18, 26, 27, 76, 78, 80, 81, 160
Gregorio Magno, papa, 199
Guglielmo *Bernardi*, frate, 253 e n, 254
Guglielmo da Cremona, priore, 266
Guglielmo di Moerbeke, arcivescovo, 226
Guglielmo di Ockham, frate, 23, 284
Guglielmo di Porto, canonico, 94
Guidotti, Alessandro, 213n
Guillaume de Grimoard, monaco, 26, *v. anche* Urbano V
Guillaume de Mandagout, cardinale, 19n
Guillaume de Nogaret, 20
Guillaume de Plaisians, 20
Guillemain, Bernard, 33, 34, 44
Guizzi, Guido, vescovo, 96
Guzzolini, famiglia, 66, 77
Guzzolini, Andrea, 60
Guzzolini, Lippaccio, 60

Herlihy, David, 111

Ildebrando, vescovo, 130
Ildebrando di Sovana, monaco, 16, 17, *v. anche* Gregorio VII
Innocenzo III, papa, 81
Innocenzo VI, papa, 25, 26, 71, 75
Israele, 249

Jacques *de Amelio* (*Amelii*), 36n
Jacques de Vitry, 231
Jamme, Armand, 8
Johan de Crusols, 41
John Hawkwood, 78n

Klapisch-Zuber, Christiane, 111

Lambertino *de Baldovinis*, vescovo, 93n
Lamberto da Cingoli, frate, 68
Lando di Fortino dalla Cicogna, 130n
Leone da Perego, arcivescovo, 88
Leto, abate, 201

Levi D'Ancona, Mirella, 213n
Licciardello, Pierluigi, 10
Lodone, Michele, 290
Lombardo, Eleonora, 11
Lorenzi, Nicola, 98n
Lorenzo d'Ancona, frate, 66
Luca, evangelista, 203, 240, 241 e n, 249
Luchino da Crescenzago, 99
Ludovico IV di Baviera (il Bavaro), imperatore, 22, 23, 62, 64, 147
Luperini, Benedetto, prete, 116n

Maggi, famiglia, 93
Maggi, Berardo, vescovo, 93, 104 e n
Maggi, Federico, vescovo, 93
Maineri, Pietro, vescovo, 99 e n
Malabranca, Latino, cardinale, 88
Malpighi, Niccolò, abate, 211
Manetto, vescovo, 130
Marco, evangelista, 203
Margherita detta *Maultasch*, contessa del Tirolo, 23
Maria Maddalena, 229
Martin, Francis, 277
Martino V, papa, 28
Marulo, Rosa, 199, 200n, 201, 202
Matafari, Niccolò, vescovo, 101
Matteo, evangelista, 243, 249
Matteo, rettore, 122
Matteo da Incisa, 102n
Medici, famiglia, 97
Medici, Ambrogio, 97n
Medici, Catellolo, 97n
Medici, Cosimo de', 197n
Medici, Cristoforo, 97n
Medici, Francino, 97n
Meade, Denis, 152
Mercenario di Monteverde, 62, 64
Milanesi, Biagio, abate, 216
Monaldo di Capodistria, frate, 223
Mostert, Marco, 198n
Mozzi, famiglia, 33, 42, 43
Muzio di Francesco d'Assisi, 60, 62
Muzzi, Oretta, 108, 112

Niccoli, Niccolò, 197n
Niccolò II, papa, 16
Niccolò IV, papa, 19, 30, 40n
Niccolò Cusano, 18n
Niccolò da Brno, vescovo, 96
Niccolò di Guarcino, 40n
Nicola da Lira, frate, 241, 242 e n, 243, 244, 247
Nicola da Tolentino, frate, 12, 63, 272, 273, 274, 275n

Oddone da Sermineto, 49n
Olivi, Pietro di Giovanni, frate, 223, 224
Onorio IV, papa, 39, 41n
Ordelaffi, Cecco, 62
Ordelaffi, Francesco, 69, 70, 75, 77, 78, 79
Ordelaffi, Sinibaldo, 79
Orsino, Sofia, 11
Ottaviano dei conti di Tuscolo, 20, *v. anche* Giovanni XII
Ottone I di Sassonia, imperatore, 20

Paganelli, Jacopo, 9
Pagnoni, Fabrizio, 9, 107, 112n, 124
Pancera, Antonio, patriarca, 95n
Paolo dell'Abbaco, 205
Parravicini, Beltramino, vescovo, 67
Parent, Sylvain, 60
Pasquale II, papa, 144
Pavanello, Placido, abate, 174n, 216n
Penco, Gregorio, 166
Pepoli, famiglia, 70
Pepoli, Taddeo, 67, 68
Peraldo, Guglielmo, 232
Petrarca, Francesco, 20
Petroni, Riccardo, cardinale, 19n

Pia, Ezio Claudio, 132
Piero da Visso, 114n, 115n
Pierre d'Estaing, cardinale, 76, 79n
Pierre Roger, monaco, 23, *v. anche* Clemente VI
Pierre Roger de Beaufort, cardinale, 26, *v. anche* Gregorio XI
Pietro da Monterubbiano, frate, 273
Pietro da Morrone, monaco, 19, *v. anche* Celestino V
Pietro di Guarcino, 40n
Pietro di Niccolò di Guarcino, 40
Pietro di Rainalduccio da Perugia, 95
Pillori, Ugo, vescovo, 101
Pirani, Francesco, 9, 57n
Piron, Sylvain, 226
Piola Caselli, Fausto, 56
Plebano, abate, 151
Prefetti di Vico, famiglia, 79
Prefetti di Vico, Giovanni dei, 69, 70 e n, 73
Prodi, Paolo, 137, 138
Prosperi, Adriano, 137
Pseudo-Geremia, monaco, 202
Puccinelli, Placido, monaco, 210n
Pulci, famiglia, 38, 42
Pusterla, Guglielmo, vescovo, 97n, 99
Pusterla, Tommaso, vescovo, 99

Quesvell, Pietro, frate, 234, 235

Raimondo di Peñafort, frate, 17
Ramon Brun de Gramont, 48
Ranieri, Teodorico, cardinale, 43
Ranuzio da Todi, 98n
Ravani, famiglia, 96
Ravani, Giacomo, 96
Ravani, Guido, 96, 102n
Ravani, Matteo, 96, 102n
Renouard, Yves, 46, 47, 49
Riboldi, Matteo, vescovo, 94
Ricasoli, Angelo, vescovo, 130n
Ricci, Giuliano, arcivescovo, 111 e n
Ricciardi, famiglia, 42, 46 e n
Rimbertini, famiglia, 38, 42
Robert, Adhémar, cardinale, 69
Roberto, rettore, 128
Romualdo, abate e santo, 147, 149
Rossi, Jacopo, vescovo, 98n, 99
Rossi, Maria Clara, 97
Rossi, Ugolino, vescovo, 98n
Rosso, Paolo, 95
Rossoni, Dino del Mugello, 19 e n
Roveda, Enrico, 108, 119
Rusca, famiglia, 92

Saak, Eric Leland, 261n
Salvestrini, Francesco, 12, 108
Sambin, Paolo, 90, 91
Santi, Francesco, 274
Saracco Previdi, Emilia, 287
Scali, famiglia, 42
Schmidt, Tilmann, 33, 37, 42, 43
Schneyer, Johann Baptist, 240
Scotti, famiglia, 42
Serazoni, Andrea, vescovo, 99
Sessa, Enrico, vescovo, 98n, 99, 102n
Sigebaldo, vescovo, 89n
Silvestri, Francesco, vescovo, 64
Simone Bencini, abate, 154, 155, 156, 174, 179
Simone da Cascia, frate, 270
Simone da Todi, frate, 273
Smaragdo di Saint-Mihiel, abate, 209, 211
Spini, famiglia, 33, 43, 44, 45n
Squarcialupi, famiglia, 42
Squarcialupi, Ignazio, abate, 214
Stefano da Prato, vescovo, 114 e n, 116
Stefano IX, papa, 16
Stouff, Louis, 237

Tagliabue, Mauro, 287
Talete di Mileto, 227, 228
Tanzini, Lorenzo, 10, 86n
Tarlati, Guido, vescovo, 60, 157, 158n
Testi, Matteo, vescovo, 111, 112
Theis, Valérie, 35
Tobia, 249n
Todeschini, Giacomo, 288
Tolomei, Bernardo, abate e santo, 157, 169, 174, 179, 182, 189
Tommaso d'Aquino, frate e santo, 223, 225
Tommaso di Cobham, canonico, 229
Torti, Giorgio, vescovo, 101
Tricardo, Bernardo, vescovo, 92, 93 e n
Trinci, Corrado, 60
Trinci, Ugolino, 60

Ubaldini, Ottaviano, cardinale, 151
Uberti, Bernardo, cardinale e santo, 153
Uberto da Pirovano, arcivescovo, 87
Ughetti, Luca, 11
Ugo di Toscana, marchese, 211
Urbano II, papa, 29, 150
Urbano IV, papa, 21, 40n
Urbano V, papa, 26, 76, 77, 78, 155
Urbano VI, papa, 81, 150, 162n

Valentino, abate, 151
Valla, Lorenzo, 18n
Vasina, Augusto, 65
Vecchio, Silvana, 257
Vendittelli, Marco, 44n
Villani, Matteo, 75
Vincenzo da Como, 99
Visconti, famiglia, 26, 60, 65, 69, 75, 78, 79, 92, 107
Visconti, Giovanni, arcivescovo, 70, 71, 95
Visconti, Roberto, arcivescovo, 97n
Visconti, Tommaso, vescovo, 99

Walsh, Katherine, 277

Zanasio, Nicolò, vescovo, 98
Zenobio, monaco, 209

Indice dei nomi di luogo

Alba, 101
Albi, 34
Alpi, 183
Anagni, 27
Ancona, 38, 63, 64, 74, *v. anche* Marca di
Anghiari, 190
Aquileia, 87n, 88, 95n, 98
Aragona, 37
Arezzo, 60, 111, 127n, 128, 131, 149n, 150, 157, 169
Arles, 41
Asciano, 165n
Assisi, 31
Asti, 132
Avignone, 15, 18, 19, 20, 21, 22, 23, 24, 26, 27, 31, 35, 50, 56, 64, 69, 70, 73, 189, 276, 281

Badia Agnano, *v.* Santa Maria di Agnano
Badia Fiorentina, *v.* Santa Maria della Badia
Basilea, 276n
Baviera, 62
Berardenga, 147, 163n
Bergamo, 92, 93 e n
Bertinoro, 77
Betlemme, 39, 40, 43
Boemia, 25
Bologna, 27, 65, 67, 68, 70, 71, 80, 88, 102, 154, 273
Bordeaux, 20, 46n, 47, 253n, 254n
Brescia, 92, 93, 96, 97 e n, 98n, 99, 102n, 103, 104
Broni, 104
Budapest, 231

Caffa, 101n
Cagliari, 127n
Cahors, 36n, 56
Camaldoli, eremo, 10, 144, 146, 150, 152, 153, 156, 158, 161, 162 e n, 163n, 169, 170, 171, 173, 177 e n, 178, 179, 184, 188, 190, 191, 192
Camerino, 63
Canossa, 16
Casteggio, 104
Ceneda, 101
Cesena, 69, 79
Chiusdino, 124n
Cîteaux, monastero, 169
Cluny, monastero, 29, 169, 289
Colle Valdelsa, 117n, 118, 125
Comminges, 47
Como, 88, 89n, 92, 98n, 99, 101
Concordia, 96

Coneo, monastero, 204 e n
Contado Venassino, 8, 47
Cortona, 109, 111 e n, 113, 114, 115, 117, 118, 121, 125, 127n, 132, 134n, 146 e n
Costanza, 28
Crema, 104
Cremona, 101
Creti, 132n

Ducato di Spoleto, 36n, 62, 66

Europa, 63, 136, 291

Fabriano, 62, 63
Faenza, 147 e n, 148 e n, 149 e n, 162n
Fanjeaux, 237
Fano, 72
Fermo, 62
Ferrara, 62, 68
Fiesole, 109, 111 e n, 112, 113, 114, 115, 117, 118, 120, 121, 125, 127n, 129, 130, 132
Figline, 120
Firenze, 7, 27, 64, 75, 79, 107n, 110, 111 e n, 113, 115 e n, 116, 118, 119, 120, 125, 130 e n, 135n, 143n, 144, 145, 150, 151, 165n, 177, 193, 197n, 198, 199 e n, 203n, 204, 205n, 213, 263, 271, 277
— via de' Servi, 119
Fleury-sur-Loire, monastero, 197n
Foligno, 60
Fontebuono, monastero, 177n
Forlì, 69, 75, 152
Forlimpopoli, 69, 77 e n
Francia, 16, 17, 18, 20, 21, 22, 25, 27, 46, 237, 249
Franconia, 16
Fréjus, 35, 101n
Friuli, 96, 101

Genova, 101n, 263n
Germania, 21, 26
Gerusalemme, 153
Grosseto, 110
Guascogna, 29, 253
Guienna, 48

Imola, 68
Impero, 37
Inghilterra, 25, 48
Italia, 20, 22, 25 e n, 26, 27, 31n, 37, 47, 60, 62, 70n, 71 e n, 87, 96n, 97, 98, 105n, 134, 136n, 147, 148, 150, 230, 233, 245, 264n, 283, 287, 291

Le Puy, 34
Liguria, 97
Linguadoca, 53
Lione, 46n, 47, 184, 263 e n
Lombardia, 60, 65, 86n, 100 e n, 108, 154
Lucca, 107n, 110, 112, 113, 116, 117, 118, 121, 124, 125, 127n, 130, 131, 134n

Macerata, 64 e n
Mantova, 87
Marca di Ancona, 38, 39, 59n, 62, 63, 64, 68, 74, 77
Marche, 272, *v. anche* Marca di Ancona
Maremma, 119
Marsiglia, 289
Massa Marittima, 110
Mediterraneo, mare, 257
Milano, 27, 70, 75, 87, 95, 97n, 99, 243
Modena, 96, 97
Montagna (Val di Cecina), 124
Montalcinello, 124n
Monte Oliveto Maggiore, monastero, 11, 156 e n, 157, 158, 159, 160, 161, 163,

169, 170, 171, 173, 174, 175, 177, 178, 179, 184, 188, 191, 194
Montecassino, monastero, 33, 47, 195
Montecastello, 128
Montecristo, 149
Montpellier, 26, 41, 276n
Monza, 277
Mugnone, torrente, 120
Murano, 144

Napoli, 23, 41, 47
Narni, 75
Notre-Dame (Parigi), cattedrale, 289
Novara, 89, 91

Orvieto, 69, 73
Osimo, 60, 62, 64, 66, 77

Padova, 90, 95 e n, 99, 177, 192, 197n, 213n, 243, 244n, 253 e n, 276n, 293
Parma, 96, 98n
Parigi, 242, 250n, 253n, 289
Patriarcato di Aquileia, 87n, 95, 98
Patrimonio di San Pietro, 9, 38, 39, 48, 58, 69, 73, 98n, 189n, *v. anche* Stato Pontificio
Paurano, 114
Pavia, 95, 99
Perugia, 31, 39n, 78, 80, 95, 165n, 178, 276n
Pescia, 10, 109, 117 e n, 118, 125
Piacenza, 93, 99, 101, 102, 104 e n
Pisa, 107n, 108, 111 e n, 113, 114n, 115 e n, 116, 118, 119, 120, 121, 123 e n, 125, 126 e n, 145, 146, 147, 149, 190
Pistoia, 110, 113 e n, 118, 121, 132
Ponsacco, 124
Pontevico, 104
Poppi, 143n, 165n, 204 e n
Poppiena, 146 e n, 147n
Poti, 149n
Prato, 10, 109, 117 e n, 118, 125
Provenza, 23, 37

Quercy, 36n

Ratisbona, 12, 262
Ravenna, 88
Recanati, 60, 62, 64 e n
Reggio, 96
Regno di Francia, 20
Regno di Sicilia, 182
Reims, 41
Ripafratta, 128n
Rodano, fiume, 24, 58, 285
Roma, 15, 16, 18, 19, 20, 22, 23, 24, 25, 26, 27, 29, 31 e n, 32n, 33, 70, 81, 165n, 189, 243, 277
Romagna, 39, 60, 62, 64, 65, 68, 69, 75, 76, 79, 154

Saint-Germain-des-Prés, monastero, 289
San Bartolomeo (Anghiari), monastero, 190
San Bartolomeo a Ripoli (Firenze), monastero, 203n
San Donnino, monastero, 213
San Fedele (Poppi), monastero, 204 e n
San Francesco (Assisi), convento, 31
San Giovanni Battista del Venda (Padova), monastero, 177, 188
San Giovanni in Laterano (Roma), basilica, 23
San Giuliano (Bologna), monastero, 154
San Giusto (Volterra), monastero, 162n, 190
San Leonardo al Lago, eremo, 277
San Lorenzo (Ripafratta), chiesa, 128n

San Mamiliano (Montecristo), monastero, 149
San Marco (Firenze), convento, 197n
San Martino in Strada (Pavia), pieve, 104
San Mattia a Murano (Venezia), eremo, 144
San Michele a Poggio San Donato (Siena), monastero, 203 e n
San Michele Arcangelo a Passignano, monastero, 126n, 201 e n, 202, 203, 206n, 287
San Michele in Borgo (Pisa), monastero, 190
San Miniato, 117n, 118, 125
San Miniato al Monte (Firenze), monastero, 177
San Pietro (Roma), basilica, 23
San Pietro di Moscheta, monastero, 203, 204, 206
San Salvatore di Lecceto, eremo, 12, 271 e n, 277
San Salvi (Firenze), monastero, 151, 204 e n, 206
San Savino in Montione (Pisa), monastero, 145
San Veriano a Poti, monastero, 149n
San Vittore (Marsiglia), monastero, 289
Sansepolcro, 147 e n, 162n, 163n
Sant'Abbondio (Como), cattedrale, 101
Sant'Elena (Venezia), monastero, 177
Santa Cristina (Treviso), monastero, 149
Santa Giustina (Padova), monastero, 11, 192, 206n, 207 e n, 209 e n, 212, 213n, 215 e n, 216, 217 e n, 218, 293
Santa Luce, 119n
Santa Maria (Monza), convento, 277
Santa Maria Annunziata (Firenze), convento, 277
Santa Maria *de Turrionibus* (Bologna), monastero, 154
Santa Maria degli Angeli (Firenze), eremo, 144
Santa Maria degli Armeni (Padova), monastero, 183
Santa Maria del Popolo (Roma), convento, 277
Santa Maria della Badia (Firenze), monastero, 11, 198, 209, 210 e n, 211 e n, 212, 213 e n, 215, 216 e n, 217, 218
Santa Maria di Agnano, monastero, 145
Santa Maria di Mezzana, chiesa, 122
Santa Maria di Monte Morcino (Perugia), monastero, 178
Santa Trinita (Firenze), monastero, 205
Santi Iacopo e Filippo (Montecastello), chiesa, 128
Santi Procolo e Nicodemo (Firenze), chiesa, 210
Santo Spirito (Firenze), convento, 212, 271
Sardegna, 150, 283
Scandinavia, 41
Siena, 110, 118, 139, 165n, 169, 203, 204, 234, 263n
— piazza del Campo, 234
Spoleto, 36n, 62, 66, *v. anche* Ducato di
Stato Pontificio (della Chiesa), 37, 38, 58, 60n, 67n, 71, 72, 73, 74, 98n, 292, *v. anche* Patrimonio di San Pietro
Strido, 122
Subiaco, monastero, 195

Tirolo, 23
Todi, 63, 66
Tolosa, 253
Torino, 89
Tortona, 101
Toscana, 86n, 98 e n, 100, 108, 110, 113, 154, 200, 271, 293
Trento, 46, 96, 293
Treviso, 149

Tuscania, 73
Tuscia, 69, 73
Tuscia, *v.* Toscana

Ungheria, 37
Urbino, 62

Val d'Elsa, 114
Val di Cecina, 124
Valcamonica, 104 e n
Valdambra, 145
Valdera, 124
Vallombrosa, monastero, 10, 11, 150, 152 e n, 153, 154, 156, 161, 162 e n, 169, 170, 171, 173, 177, 178, 179, 188, 192, 198, 199n, 200 e n, 201 e n, 202, 203 e n, 205, 206, 207, 209, 216, 217, 218
Valtiberina, 149n
Vangadizza, monastero, 146, 147 e n, 149 e n, 189
Vaticano (Città del), 29n, 36, 68n, 79n
Venezia, 177
Vercelli, 94, 95, 96, 97, 101
Verona, 93, 94, 98n, 99
Vienne, 21, 50, 146, 169, 180
Viterbo, 69, 263n
Volterra, 104n, 107n, 113 e n, 114 e n, 116, 117, 118, 119, 121, 123, 124 e n, 127n, 128, 134n, 147, 149n, 162n, 190
— piazza dei Priori, 120
— piazza di San Giovanni, 120

Worms, 17

Finito di stampare
nel mese di gennaio 2026
da The Factory s.r.l
Roma

Ordine, calcolo e "ragione"
nell'Italia tardo medievale

3. Amministrare la Chiesa

a cura di Francesco Borghero e Francesco Salvestrini

Il volume prende in esame le forme di governo, la gestione dei beni e il disciplinamento della Chiesa tra XIV e XV secolo, collocandoli nel più ampio processo di "razionalizzazione" che caratterizzò la cultura e la società europee del tardo Medioevo. Attraverso un'ampia gamma di fonti normative, contabili, giudiziarie e pastorali, dodici contributi affidati ad altrettanti specialisti mettono a fuoco il papato avignonese, gli episcopati italici, gli ordini monastici e quelli mendicanti come contesti di elaborazione di pratiche amministrative, giuridiche e morali. Ne emerge un quadro articolato di istituzioni ecclesiastiche e religiose impegnate a "(ri)ordinare" risorse, comportamenti e saperi, che invita a rileggere il Trecento non come un'epoca di crisi, bensì quale stagione di profonda sperimentazione e di duratura ridefinizione nel governo dei luoghi pii e nella conduzione sia della vita consacrata che dell'intera comunità dei fedeli.

Contributi di F. Borghero, F. De Gregorio, A. Fabbri, E. Fusaroli Casadei, A. Jamme, P. Licciardello, E. Lombardo, J. Paganelli, F. Pagnoni, F. Pirani, S. Orsino, F. Salvestrini, L. Tanzini, L. Ughetti.

Francesco Salvestrini è professore ordinario di Storia medievale presso l'Università di Firenze. Si occupa di storia ecclesiastica, sociale e dell'ambiente.

Francesco Borghero è dottore di ricerca in Storia medievale presso l'Università di Firenze e borsista di ricerca presso l'Istituto Storico Italiano per il Medio Evo. Si occupa di storia socio-economica e istituzionale del tardo Medioevo italiano.

www.viella.it

€ 30,00

ISBN 979-12-5701-140-6

9 791257 011406 >