

STUDI MEDIEVALI

Autorizzazione n. 14 del 9 settembre 1960 del Tribunale di Spoleto

Direttore: ENRICO MENESTÒ

Redazione: ERMANNO ARSLAN, PAOLO CAMMAROSANO, ANTONIO CARILE, GUGLIELMO CAVALLO, GIUSEPPE CREMASCOLI, LETIZIA ERMINI PANI, TULLIO GREGORY, PAOLO GROSSI, CARLO ALBERTO MASTRELLI, MASSIMO MONTANARI, ANTONIO PADOA SCHIOPPA, ADRIANO PERONI, GIUSEPPE SERGI, FRANCESCO STELLA

Segreteria di redazione: a cura della Fondazione CISAM

ISBN 978-88-6809-097-5

© Copyright 2016 by « Fondazione Centro italiano di studi sull'alto medioevo » Spoleto.

In adeguamento alle norme internazionali la Rivista ha fatto proprio il sistema di accettazione dei saggi attraverso il ricorso sistematico ai referee. I referee rimangono rigorosamente anonimi e sono scelti dalla Fondazione CISAM tra gli studiosi italiani e stranieri maggiormente competenti per i soggetti specifici degli articoli da esaminare.

Manoscritti e libri per recensione alla Direzione-Redazione: Studi Medievali, palazzo Ancaiani, p.zza della Libertà, 12 - 06049 Spoleto (Pg).
studimedievali@cisam.org

Abbonamenti e vendite alla Fondazione Centro italiano di studi sull'alto medioevo, palazzo Ancaiani, p.zza della Libertà, 12 - 06049 Spoleto (Pg).
cisam@cisam.org

COSIMO DA
ecclesiastic
evoluzion

RICERCHE

ROBERTA C
"domus r

FRANCESCO
e identità
rentino (se

MARCELLO I
e XIII se
me medie
nella pitt

DIEGO ME
un 'asuni

NOTE

VALENTINA
Iuppiter

STVDI MEDIEVALI

SERIE TERZA

Anno LVII - Fasc. I

2016



FONDAZIONE
CENTRO ITALIANO DI STUDI
SULL'ALTO MEDIOEVO
SPOLETO

SOMMARIO DEL FASCICOLO

COSIMO DAMIANO FONSECA, <i>Gli ordinamenti territoriali ecclesiastici nell'antica Diocesi suburbicaria e la loro evoluzione in età medievale</i>	pag.	I
--	------	---

RICERCHE

ROBERTA CIOCCA, <i>Cenni a 'disordine' della Natura e "domus regia" in Teodulfo d'Orléans</i>	»	33
FRANCESCO SALVESTRINI, <i>La prova del fuoco. Vita religiosa e identità cittadina nella tradizione del monachesimo fiorentino (seconda metà del secolo XI)</i>	»	87
MARCELLO MIGNOZZI, <i>Schiave dai Balcani a Bari tra XI e XIII secolo. Affreschi pugliesi per una storia del costume medievale. Riletture della Lavanda del Bambino nella pittura bizantina</i>	»	129
DIEGO MELO CARRASCO, <i>La 'cuestión' del Estrecho: un 'asunto' internacional. Relaciones y dinámicas</i>	»	161

NOTE

VALENTINA LUNARDINI, <i>Tra Antichità e Medioevo. Iuppiter nella lessicografia mediolatina</i>	»	195
--	---	-----

EDITI ED INEDITI

PATRIZIA STOPPACCI, <i>Due componimenti inediti di Checco di Meletto Rossi da Forlì</i>	pag. 207
---	----------

MEDIOEVO E MEDIEVISTICA

<i>After M. C. Díaz y Díaz (Lisbona, 23 gennaio 2015)</i>	» 245
PAULO FARMHOUSE ALBERTO, <i>Premessa</i>	» 245
CARMEN CODOÑER, <i>Un marco en los estudios visigóticos e alto-medievais hispánicos</i>	» 247
FRANCESCO SANTI, <i>Manuel Cecilio Díaz y Díaz (1924-2008) e l'Italia</i>	» 254
JOSÉ CARRACEDO FRAGA - MANUEL E. VÁZQUEZ BUJÁN, <i>M. C. Díaz y Díaz como personalidad académica en España</i>	» 264
RODRIGO FURTADO, <i>Manuel C. Díaz y Díaz in Portogallo</i>	» 273
AIRES A. NASCIMENTO, <i>Manuel C. Díaz y Díaz: memória de convívio em saberes partilhados, entre Lisboa e Santiago de Compostela</i>	» 282
RECENSIONI	» 313

M. BEER, I. METJE, K. STRAUB, S. WERTH und M. WOELK (hrsgs.), *Die Heiligen drei Könige. Mythos, Kunst und Kult* (F. Soffientino), p. 313; J. FEUILLET, *Grammaire du gotique* (A. Parenti), p. 317; V. GILLESPIE and A. HUDSON (eds.), *Probable Truth. Editing Medieval Texts from Britain in the Twenty-First Century* (M. Buzzoni), p. 321; N. DENZEY LEWIS, *I manoscritti di Nag Hammadi. Una biblioteca gnostica del IV secolo* (F. Berno), p. 326; F. G. NUVOLONE, *Colman, Columba, Giona: destino singolare d'un Sole d'Irlanda, fondatore dell'Abbazia di Bobbio. Nuova biografia di San Colombano (615-2015)* (L. Mascanzoni), p. 329; F. MARAZZI (cur.), *La Cripta dell'Abate Epifanio a San Vincenzo al Volturno. Un secolo di studi (1896-2007)* (A. Monciatti), p. 333; M. VALENTI and C. WICKHAM (eds.), *Italy, 888-962: A Turning Point / Italia, 888-962: Una Svolta* (P. Tomei), p. 345; P. BROGIOLO - G. GENTILINI (cur.), *Tecniche murarie e cantieri del romanico nell'Italia settentrionale* (F. Coden), p. 349; N. R. RICE (ed.), *Middle English Religious Writing in Practice. Texts, Readers, and Transformations* (L. Albiero), p. 353; P. PATRICK, *The 'Obese Medieval Monk'. A multidisciplinary study of a stereotype* (E. Di Natale), p. 357; F. M. DIMPEL, *Freiräume des Anderserszählens im Lanzelet* (M. Dallapiazza), p. 360; S. CAROCCI, *Signorie di Mezzogiorno. Società rurali, poteri aristocratici e monarchia (XII-XIII secolo)* (G. P. G. Scharf), p. 362; S. L. FIELD, R. E. LERNER et S.

PIRON (éd.), *Marguerite Porete et le Miroir des simples âmes. Perspectives historiques, philosophiques et littéraires* (M. Pereira), p. 367; P. BECK, P. BERNARDI et L. FELLER (éd.), *Rémunérer le travail au Moyen Âge. Pour une histoire sociale du salariat* (G. P. G. Scharf), p. 372.

NOTIZIE DEI LIBRI RICEVUTI	pag.	377
<i>Abbiamo inoltre ricevuto</i>	»	437
<i>I libri della Fondazione CISAM</i>	»	474
<i>I libri della SISMEL - Edizioni del Galluzzo</i>	»	478

A cura di: A. Bisanti, M. Cerno, D. Checchi, A. Classen, E. Di Natale, D. Durissini, N. Labère, R. Manfredonia, E. Mecacci, C. Panti, M. P. Sala, B. Sasse Tateo, G. P. G. Scharf, D. Solvi, G. Vendittelli.

Si parla di: F. Abbott, F. Accrocca, R. Alaggio, G. Albanese - C. Ciociola - M. Cortesi - C. Villa, G. Albertoni, G. Albertoni - T. Lazzari, M. P. Alberzoni - P. Montaubin, L. Alibert, R. Amari, A. Ambrosio, B. Andenmatten - A. Paravicini Bagliani - E. Pibiri, G. Andenna - E. Filippini, L. Andreani - A. Paravicini Bagliani, A. Andrée, A. Arioli, E. A. Arslan - M. A. Turchetti, C. Azzara, M. Ballarini, D. Banzato - M. Masenello - G. Valenzano, A. Barlucchi - P. Licciardello, G. Bartholeyns - P.-O. Dittmar - V. Jolivet, J. Baschet - P.-O. Dittmar, J. Becker, N. Bergamo, C. Besso, I. Biffi, P. Bourgain, E. Brillì - L. Fennelli - G. Wolf, A. Cacciotti - M. Melli, K. Čadková, I. Caizzo, M. Calleri - F. Mambrini, A. Calvia - M. S. Lannutti, D. Canfora, L. Canfora, M. Caperna, O. Capitani, C. Carbonetti - S. Lucà - M. Signorini, F. Cardini, F. Cardini - M. Miglio, E. Carnevale Schianca, G. Chittolini, M. Ciceri, J. Coleman - M. Cruse - K. A. Smith, G. T. Colesanti, G. Colombini, G. Coppola, A. D'Agostino, M. D'Agostino, J. Dalarun, J. De Keyser, M. Della Serra, F. Delle Donne, I. Del Punta, O. Delucca, A. Delorez, M. Di Branco, M. Di Branco - K. Wolf, M. Di Febo, M. T. Dolso, A. Dubreucq - A. Zironi, F. Duval, G. Fatati - F. Fagnani - N. Proietti, A. Frugoni, A. Führkötter - J. Sudbrack, V. Fumagalli, R. Galbiati, J. Gardner, F. Gasparri, P. Gemeinhardt, O. Gianaroli, N. Giordano - G. Piccinni, A. Grabar, I. Guyot-Bachy - J.-M. Moeglin, J. Harris, C. H. Haskins, D. Hawkes - R. G. Newhauser, M. Herling, C. Högel - E. Bartoli, Ilarino da Milano, G. Iversen, D. H. Jenkins, I. Johnson, C. Jones, B. Jussen, A. Labellarte, N. Labère, C. Lachet, M. Lecco, M. Le Person, P. Lia, P. Licciardello, S. Lodi - G. M. Varanini, M. Long, I. Lori Sanfilippo - M. Miglio, T. S. Maloney, P. Maranesi, F. Marangoni, N. Marcelli, S. Marcucci, A. Marini, T. Marschler, G. M. Millesoli, A. A. Montanari, R. Morabito, A. Musarra, M. Muschick, A. Nef, A. Nicolotti, R. W. Nutt, H. Oudart - J.-M. Piccard - J. Quaghebeur, C. Paolazzi, M. Pecchioli, R. Penna, M. Pericoli, G. Piacentini, D. Piché, P. Piva, D. Poirel, A. Pompei, E. Prinziavalli, A. C. Quintavalle, M. Raguin, G. Ravegnani, G. Rodríguez, B. Roling, D. Romagnoli - A. Feniello - S. Sansone, M. Salaroli, E. Sánchez Salor, L. Scaraffia, B. Schetter, G. Sergi, P. Silanos - K.-M. Sprenger, G. Silvano, D. Solvi, Stanislao da Campagnola, A. Suerbaum - G. Southcombe - B. Thompson, A. Tartuferi - F. D'Arelli, E. Tealdi, C. Tristano, V. Vannucci, A. Vauchez, F. de Vivo - A. Guidi - A. Silvestri, O. Weijers, M. P. Zanononi, A. Zorzi.

La prova del fuoco

Vita religiosa e identità cittadina nella tradizione
del monachesimo fiorentino (seconda metà del secolo XI)

I.

La tradizione letteraria e la documentazione coeve, unitamente alla memorialistica erudita e alla storiografia ecclesiastica di epoca successiva, hanno evidenziato come la storia del cristianesimo fiorentino a cavallo fra XI e XII secolo sia stata improntata, in larga misura, dall'azione moralizzatrice di alcuni monaci benedettini, figure che condizionarono anche i modelli della santità¹. Sappiamo, inoltre, che Firenze fu uno tra i cen-

1. Cfr. P. PREZZOLINI, *Storia politico-religiosa del popolo fiorentino dai primi tempi fino a noi*, Firenze, 1865, I, pp. 432-439, 480-496; G. MICCOLI, *Pietro Igneo. Studi sull'età gregoriana*, Roma, 1960; W. GOEZ, *Reformpapsttum, Adel und monastische Erneuerung in der Toscana*, in *Investiturstreit und Reichsverfassung*, herausgegeben von J. FLECKENSTEIN, Sigmaringen, 1973, pp. 205-239; Y. MILO, *Tuscany and the Dynamics of Church Reform in the Eleventh Century*, Stanford, 1979; ID., *Dissonance between Papal and Local Reform Interests in Pre-Gregorian Tuscany*, in *Studi medievali*, serie 3a, XX (1979), pp. 69-86, in partic. pp. 69-70; H. LEYSER, *Hermits and the New Monasticism. A Study of religious Communities in Western Europe 1000-1150*, London-New York, 1984, in particolare il cap. 3; K. ELM, *La congregazione di Vallombrosa nello sviluppo della vita religiosa altomedievale*, in *I Vallombrosani nella società italiana dei secoli XI e XII*. Atti del I Colloquio vallombrosano (Abbazia di Vallombrosa, 3-4 settembre 1993), a cura di G. MONZIO COMPAGNONI, Vallombrosa, 1995, pp. 13-33; pp. 23-30; M. RONZANI, *Il monachesimo toscano del secolo XI: note storiografiche e proposte di ricerca*, in *Guido d'Arezzo monaco pomposiano*. Atti dei Convegni di Studio (Abbazia di Pomposa, 3 ottobre 1997; Arezzo, 29-30 maggio 1998), a cura di A. RUSCONI, Firenze, 2000, pp. 21-53; O. ZUMHAGEN, *Religiöse Konflikte und kommunale Entwicklung. Mailand, Cremona, Piacenza und Florenz zur Zeit der Pataria*, Wien-Köln-Weimar, 2002, pp. 93-201; K. G. CUSHING, *Of Locustae and Dangerous Men: Peter Damian, the Vallombrosans, and Eleventh-century*

tri principali della riforma ecclesiastica di orientamento imperiale, almeno dalla Pentecoste del 1055, anno nel quale il pontefice Vittore II (1055-1057) convocò un sinodo che riunì in città oltre un centinaio di prelati e da cui uscì una ferma condanna della simonia, del nicolaismo e delle altre piaghe che allora gravavano il corpo della Chiesa².

Scopo del presente contributo è il tentativo di evidenziare il ruolo svolto dagli ambienti regolari nel delinearsi della coscienza religiosa e dell'identità civica fiorentine durante questo difficile ma cruciale periodo. Particolare attenzione verrà prestata alle dinamiche innescate dal nuovo cenobitismo che in seguito farà capo all'abbazia di Vallombrosa, guida della lotta contro la corruzione del clero. Al riguardo si proporrà una nuova lettura della celebre prova del fuoco voluta da tali monaci presso il chiostro di Settimo (1068), un episodio che assurse a simbolo della riforma ecclesiastica ben oltre i confini delle diocesi toscane. Si analizzeranno, dell'evento, le caratteristiche e le implicazioni, sia alla luce della cultura monastica e clericale, sia nell'ottica di una definizione dell'identità municipale, allorché il popolo dei fedeli fu chiamato per la prima volta a giudicare la condotta e la moralità del proprio vescovo. In questo senso cercheremo anche di confrontare ciò che venne emergendo dal contesto locale con quanto si verificò negli stessi anni a Milano, dati gli stretti rapporti che il monachesimo fiorentino instaurò con alcuni esponenti della pataria lombarda.

Reform, in *Church History*, LXXIV (2005), pp. 740-757; M. RONZANI, *Pietro Mezzabarba e i suoi confratelli. Il reclutamento dei vescovi della 'Tuscia' fra la morte di Enrico III e i primi anni del pontificato di Gregorio VII (1056-1078)*, in *L'organizzazione ecclesiastica nel tempo di san Guido. Istituzioni e territorio nel secolo XI*. Atti del Convegno di Acqui Terme (Acqui Terme, 17-18 settembre 2004), a cura di S. BALOSSINO - G. B. GARBARINO, Acqui Terme, 2007, pp. 139-186; E. FAINI, *Firenze nell'età romanica (1000-1211). L'espansione urbana, lo sviluppo istituzionale, il rapporto con il territorio*, Firenze, 2010, pp. 5-6. Cfr. anche M. ADRIANI, *Firenze sacra*, Firenze, 1990, pp. 67-76; PH. G. JESTICE, *Wayward Monks and the Religious Revolution of the Eleventh Century*, Leiden-New York-Köln, 1997, pp. 213-214; F. SALVESTRINI, *Religious Orders and Cities in Medieval Tuscany (10th to 14th Centuries)*, in *Life and Religion in the Middle Ages*, ed. by F. SABATÉ, Cambridge, 2015, pp. 202-218.

2. Cfr. A. BENVENUTI, *San Giovanni Gualberto e Firenze*, in *I vallombrosani nella società italiana* cit. (nota 1), pp. 83-112: pp. 99-100; W. HUSCHNER, *Vittore II*, in *Enciclopedia dei papi*, Roma, 2008, II, pp. 162-166: p. 164.

2.

Prima, però, di passare all'esame degli eventi occorre fornire alcuni ragguagli circa il contesto ecclesiologico, la compagine religiosa e l'ambiente sociale in cui essi presero forma. A Firenze si trovavano già nel IX secolo antichi istituti di perfezione e dipendenze di importanti cenobi padani quali Nonantola, San Pietro in Ciel d'Oro di Pavia e San Zeno di Verona³. Tuttavia il monachesimo si stagliò con nettezza nel panorama storico della città medievale soprattutto dagli ultimi decenni del secolo X. La sua affermazione fu determinata dal favore della corte marchionale – soprattutto all'epoca del marchese Ugo (ca. 950-1001) –, nonché dall'episcopato di orientamento filoimperiale.

Ugo e sua madre Willa fondarono e protessero numerose istituzioni regolari. Fra queste emerse senza dubbio la Badia Fiorentina (Santa Maria), sorta lungo il perimetro orientale delle mura urbane (978) e in seguito nobilitata dal sepolcro del marchese⁴. Sulla base di schemi collaudati⁵, il vertice politico della Tuscia trovò nei chiostrì un saldo punto di riferimento per la difesa delle sue prerogative. Essendo, infatti, privo di eredi, Ugo fece di alcune abbazie regie i nuclei di consistenti proprietà fondiarie, in grado di contrastare l'erosione del proprio allodio e quella del fisco di pertinenza marchionale ad

3. Cfr. B. QUILICI, *La Chiesa di Firenze nell'Alto Medioevo*, in *Studi in memoria di A. V. Crocini*, Firenze, 1938, pp. 7-87: pp. 34, 49-50, 58; R. VETTORI, *Lineamenti di storia religiosa fiorentina*, Firenze, 1972, p. 42; FAINI, *Firenze* cit. (nota 1), p. 292.

4. A. FALCE, *Il marchese Ugo di Tuscia. Ricerche*, Firenze, 1921, pp. 48, 60, 70-71; G. MICCOLI, *Chiesa gregoriana. Ricerche sulla Riforma del secolo XI*, Firenze, 1966, a cura di A. TILATTI, Roma, 1999, pp. 48-54; M. LOPES PEGNA, *Le più antiche chiese fiorentine*, Firenze, 1972, pp. 95-96; *Ugo di Toscana*, a cura di A. GUIDOTTI, Firenze, 1985; W. KURZE, *Scritti di storia toscana. Assesti territoriali, diocesi, monasteri dai longobardi all'età comunale*, a cura di M. MARROCCHI, Pistoia, 2008, p. 239. Cfr. anche A. CALAMAI, *Ugo di Toscana. Realtà e leggenda di un diplomatico alla fine del primo millennio*, Firenze, 2001, pp. 171-177. Si consideri, inoltre, la posizione più critica nei confronti dell'intento riformatore di fondatori e patroni laici espressa da O. CAPITANI, *Imperatori e monasteri nell'Italia centro-settentrionale (1049-1085)*, in *Il monachesimo e la riforma ecclesiastica*. Atti della quarta Settimana internazionale di studio (Mendola, 23-29 agosto 1968), Milano, 1971, pp. 423-489: pp. 433-436, 447, e da RONZANI, *Il monachesimo toscano* cit. (nota 1), pp. 23-24, 29-34, 48-53.

5. G. SERGI, *L'aristocrazia della preghiera. Politica e scelte religiose nel medioevo italiano*, Roma, 1994, pp. 17-23.

opera dell'emergente aristocrazia dei *comites*⁶. D'altro canto la promozione di una perfetta vita monastica conferì al *dominus* i tratti del novello Salomone e del perfetto principe cristiano che in seguito gli furono riconosciuti dalla retorica di Pier Damiani⁷. La Badia divenne, quindi, fin dalle sue origini, la prima fondazione monastica intesa come deposito memoriale delle tradizioni politiche e religiose locali, centro di culto e di assistenza (si pensi all'ospedale attivo presso l'edificio)⁸, nonché elemento fondamentale per l'autocoscienza cittadina.

Ma, come dicevamo, il monachesimo si avvale anche dell'appoggio vescovile. Il presule Ildebrando (1008-1024), prelado filoimperiale alla ricerca di autonomia dall'autorità del margravio⁹, dette origine al monastero suburbano di San Miniato al Monte (1018), che venne così a delinarsi come un particolare tipo di *Eigenkloster*¹⁰. Che l'intento di tale pastore fosse quello di avvicinarsi alle istanze dell'aristocrazia devota al martire Miniato¹¹, oppure che egli mirasse a consolidare il proprio ruolo

6. Cfr. in proposito N. D'ACUNTO, *L'età dell'obbedienza. Papato, Impero e poteri locali nel secolo XI*, Napoli, 2007, pp. 11-12.

7. *Die Briefe des Petrus Damiani*, herausgegeben von K. REINDEL, München, 1998, in *M.G.H.*, II, 68, pp. 289-297. Cfr. in proposito E. SESTAN, Il « Gran Barone » Ugo marchese di Tuscia, in *La Badia Fiorentina*, Firenze, 1982, pp. 5-12; pp. 10-11; N. D'ACUNTO, *I laici nella Chiesa e nella società secondo Pier Damiani. Ceti dominanti e riforma ecclesiastica nel secolo XI*, Roma, 1999, pp. 316-322, 324-326.

8. *Le carte del monastero di S. Maria in Firenze (Badia)*, I. Secc. X-XI, a cura di L. SCHIAPARELLI, con la collaborazione di F. BALDASSERONI e R. CIASCA, Roma, 1913, rist. anast., Roma, 1990, n. 35, pp. 86-93 (1031, novembre 2). Cfr. anche M. ADRIANI, *La Badia fiorentina. Appunti storico-religiosi*, in *La Badia Fiorentina* cit. (nota 7), pp. 15-46: p. 19.

9. A. BENVENUTI, *Fiesole: una diocesi tra smembramenti e rapine*, in *Vescovo e città nell'Alto Medioevo: quadri generali e realtà toscane*. Atti del Convegno Internazionale di Studi, in collaborazione con la Società Pistoiese di Storia Patria (Pistoia, 16-17 maggio 1998), a cura di G. FRANCESCONI, Pistoia, 2001, pp. 203-239: p. 235; FAINI, *Firenze* cit. (nota 1), pp. 234-238.

10. Cfr. *Introduzione*, in *Le carte del monastero di S. Miniato al Monte (secoli IX-XII)*, a cura di L. MOSIICI, Firenze, 1990, pp. 5-6, e n. 5, pp. 67-76; RONZANI, *Il monachesimo toscano* cit. (nota 1), pp. 45-46.

11. Cfr. G. W. DAMERON, *The Cult of St. Minias and the Struggle for Power in the Diocese of Florence, 1011-24*, in *The Journal of Medieval History*, XIII (1987), pp. 125-141; ID., *Episcopal Power and Florentine Society 1000-1320*, London-Cambridge MA, 1991, pp. 32-34; F. SALVESTRINI, *Proprietà della terra e dinamismo del mercato fondiario nel basso Valdarno superiore (seconda metà dell'XI-prima metà del XIII secolo)*. *Riflessi di un'e-*

di fronte alla crescita della città e all'abbraccio soffocante dei ceti eminenti urbani attraverso l'erezione di una nuova cattedrale¹², appare comunque chiaro come il rafforzamento dell'episcopio, che si avviava a subire attacchi e forme di delegittimazione, potesse passare efficacemente dalla dotazione di un monastero¹³.

3.

Tuttavia, se l'azione delle autorità laiche ed ecclesiastiche impresso un nuovo impulso alla vita regolare seguendo schemi sostanzialmente tradizionali, le peculiarità del monachesimo fiorentino non tardarono a manifestarsi nel più intenso rapporto che alcuni suoi esponenti portatori di radicali istanze religiose instaurarono, nel tempo, con la collettività cittadina. Risulta di particolare interesse la figura dell'eremita Teuzzone, vissuto fra X e XI secolo presso la Badia Fiorentina, di cui era stato monaco. Forse in rotta col proprio abate (stando ai suoi detrattori), ma implicitamente col suo consenso (è, infatti, interessante il tentativo di dialogo che il superiore cercò di instaurare con lui per il tramite di Pier Damiani), Teuzzone aveva scelto la vita solitaria, sia pure all'interno dello spazio abitato¹⁴. Occorre subito precisare che di questo personaggio ci parlano due testimonianze diametralmente opposte. Nella *Vita* di Giovanni

voluzione politica e sociale, in *Lontano dalle città. Il Valdarno di Sopra nei secoli XII-XIII*. Atti del convegno (Montevarchi-Figline Valdarno, 9-11 novembre 2001), a cura di G. PINTO e P. PIRILLO, Roma, 2005 (Valdarno medievale. Studi e fonti, 1), pp. 141-189: pp. 162-163.

12. A. BENVENUTI, « Secondo che raccontano le storie »: il mito delle origini cittadine nella Firenze comunale, in *Il senso della storia nella cultura medievale italiana (1100-1350)*. Quattordicesimo convegno di studi (Pistoia, 14-17 maggio 1993), Pistoia, 1995, pp. 205-252: pp. 239-240; ID., *Il Bellum fesulanum e il mito delle origini fiorentine*, in *Un archivio, una diocesi. Fiesole nel Medioevo e nell'età moderna*, a cura di M. BORGIOLI, Firenze, 1996 (Cultura e memoria, 4), pp. 36-38.

13. Cfr. RONZANI, *Il monachesimo toscano* cit. (nota 1), p. 25.

14. MICCOLI, *Pietro* cit. (nota 1), pp. 17-21; JESTICE, *Wayward Monks* cit. (nota 1), pp. 218-223; D'ACUNTO, *L'età* cit. (nota 6), pp. 93-94; U. LONGO, *Pier Damiani versus Teuzzone: due concezioni sull'eremitismo a confronto*, in *Monaci, ebrei, santi. Studi per Sofia Boesch Gajano*, a cura di A. VOLPATO, Roma, 2008 (Studi e ricerche, 16), pp. 63-77; FAINI, *Firenze* cit. (nota 1), p. 4.

Gualberto dettata da Andrea di Strumi (ca. 1092) Teuzzone è definito « magnum et famosissimum senem »¹⁵; e l'autore precisa come egli godesse di un notevole seguito popolare. Fu proprio in considerazione della sua fama che Giovanni, monaco di San Miniato ormai in contrasto col proprio superiore per il peccato di simonia di cui quest'ultimo si era macchiato, si rivolse a lui come ad un padre spirituale, e da lui fu esortato ad accusare pubblicamente sia l'abate Uberto che il vescovo Attonne (ca. 1032-1036) per aver acquisito col denaro le loro dignità. Il fatto che, come riferisce l'agiografo, Teuzzone si sia spinto fino a provocare indirettamente lo sdegno dei cittadini, i quali non credettero alle denunce di Giovanni esposte loro dai banchi dell'affollato Mercato Vecchio¹⁶, nulla toglie all'ammirazione che quell'uomo di santa vita suscitava nella comunità laicale fiorentina¹⁷.

Di segno ben diverso risultano due lettere composte da Pier Damiani, la numero 44 dell'edizione Reindel, databile al periodo 1055-1057, indirizzata a Teuzzone, e la numero 45 inviata intorno al 1055 al clero e al popolo fiorentino¹⁸. In esse il celebre cardinale dimostrò di non aver accolto l'ossimorico accostamento di *urbici eremitae*, *forenses videlicet solitarii*, e valutò la scelta compiuta da Teuzzone come un atto di disprezzo verso i

15. ANDREAE STRUMENSIS *Vita s. Iohannis Gualberti* (BHL 4397), edita F. BAETHGEN, in *M.G.H., Scriptores*, XXX/2, Lipsiae, 1934, rist. anast. Stuttgart, 1976, pp. 1076-1104: cap. 8, p. 1081.

16. *Ibid.*, cap. 8, p. 1082. L'episodio, sul quale pesano dubbi circa l'effettiva autenticità o la sua natura di prefigurazione degli eventi di Settimo, potrebbe risalire al 1035 [cfr. R. DAVIDSOHN, *Storia di Firenze*, trad. it., Firenze, 1956, I, p. 250; D'ACUNTO, *L'età* cit. (nota 6), p. 135].

17. Cfr. B. QUILICI, *Giovanni Gualberto e la sua riforma monastica*, Firenze, 1943, pp. 48-49; LONGO, *Pier Damiani* cit. (nota 14), pp. 65-66. Cfr. anche BENVENUTI, *San Giovanni Gualberto* cit. (nota 2), pp. 93-94.

18. *Die Briefe des Petrus Damiani* cit. (nota 7), II, nn. 44 e 45, pp. 7-39. L'epistola 45 viene datata al 1067 da P. GOLINELLI, *Indiscreta Sanctitas. Studi sui rapporti tra culti, poteri e società nel pieno Medioevo*, Roma, 1988, p. 167, cfr. anche p. 163. Sono invece entrambe degli anni Cinquanta per D'ACUNTO, *L'età* cit. (nota 6), p. 87 e per il curatore dell'edizione. Cfr. in proposito anche S. BOESCH GAJANO, *Storia e tradizione vallombrosane. Memorie agiografiche e culto delle reliquie*, a cura di A. DEGL'INNOCENTI, Roma, 2012 (1 ed. 1964), pp. 15-115; pp. 57-61; GOLINELLI, *Indiscreta* cit., pp. 175, 182-184; D'ACUNTO, *I laici* cit. (nota 7), pp. 158-168; LONGO, *Pier Damiani* cit. (nota 14), p. 64.

suoi stessi confratelli. Ricorrendo ad un'esortazione retorica che non possiamo escludere ricalcasse un dialogo reale, Pier Damiani rimproverò al religioso di essersi accostato di rado ai sacramenti e di non averlo fatto tramite i sacerdoti del monastero cui apparteneva. Egli, inoltre, censurò l'eremita, così come farà in seguito con i seguaci di Giovanni Gualberto, per la mancanza di discrezione, di ubbidienza e di umiltà¹⁹.

Una rilettura di questi testi suggerisce che le critiche avanzate dal priore di Fonte Avellana fossero soprattutto il frutto della sua preoccupazione circa il consenso di cui Teuzzone godeva all'epoca in città. Anche qualora vi fosse un effettivo contrasto tra l'abate della Badia e il monaco fuoriuscito, non è detto che l'intera comunità regolare censurasse il comportamento di quel singolare eremita. Non è neppure da escludere che il giudizio del locale superiore non coincidesse del tutto con quello di Pier Damiani, considerato il fatto che proprio la presenza di Teuzzone aveva garantito al monastero prestigio e notorietà. Basti ricordare in proposito la donazione compiuta nel 1038 dall'imperatore Corrado II in favore del cenobio *pro Dei amore animaeque nostrae remedio et pro orationibus Teuzonis ceterorumque fratrum*, che non evidenzia alcun dissidio fra il solitario e la comunità²⁰.

L'ammirazione e la devozione verso questo personaggio dovettero permanere anche negli anni successivi. Se ciò non fosse, quando il dissidio tra i riformatori e il marchese, alleato del nuovo vescovo Pietro Mezzabarba, si fece più serrato, ossia a partire grosso modo dai tardi anni Cinquanta, forse le due autorità non avrebbero esitato ad eliminare una così scomoda figura, come cercarono di fare (stando sempre agli agiografi del Gualberto) in rapporto a quest'ultimo, con il celebre assalto al monastero di San Salvi²¹. Per altro verso l'immagine di Teuzzone quale emerge dalle fonti di parte monastica appare meno

19. Cfr. GOLINELLI, *Indiscreta* cit. (nota 18), pp. 163-165.

20. *Le carte del monastero di S. Maria* cit. (nota 8), n. 42, p. 112. Cfr. GOLINELLI, *Indiscreta* cit. (nota 18), pp. 183-184; D'ACUNTO, *I laici* cit. (nota 7), p. 158; ID., *L'età* cit. (nota 6), p. 87. A lui si rivolse anche Enrico III di passaggio a Firenze, come ci informa l'agiografia gualbertiana [*Vita auctore Iohannis discipulo anonymo* (BHL 4399), in BAETHGEN, pp. 1104-1110: cap. 1, p. 1105].

21. STRUMENSIS *Vita* cit. (nota 15), capp. 70-72, pp. 1094-1095.

sovversiva rispetto a quella descritta e condannata da Pier Damiani. Infatti l'Anonimo biografo di Giovanni Gualberto (primo secolo XII), la cui testimonianza risulta per certi aspetti più vicina ai fatti narrati e meno ideologicamente connotata di quella che fornisce il patarino Andrea di Strumi, lascia intendere che Teuzzone non aveva consigliato al giovane transfuga di San Miniato di denunciare pubblicamente la condotta del proprio abate, bensì di adoperarsi affinché la comunità lo allontanasse. Solo di fronte all'impossibilità di conseguire questo obiettivo Giovanni e i suoi seguaci avrebbero dovuto lasciare il loro chiostro, rompendo platealmente il voto di stabilità²². Inoltre l'altro biografo antico del Gualberto, Attone da Pistoia, riferisce come Teuzzone avesse esortato i confratelli ormai riuniti nelle selve di Vallombrosa affinché conferissero a Giovanni il titolo di abate, favorendo in questo modo la normalizzazione della loro esperienza²³.

Per altro verso, ammesso che Teuzzone possa essere ritenuto e si considerasse lui stesso un eremita sul modello dei padri del deserto – cosa di cui le fonti non ci danno notizia²⁴ –, egli non costituiva l'unico esempio di solitario ritiratosi nei recessi dei contesti urbani. Basti ricordare, con riferimento ai secoli in esame, il siciliano Simeone († 1035), pellegrino fra Oriente e Occidente, che finì i suoi giorni come recluso nella *Porta Nigra* di Treviri²⁵; oppure il venerabile Gualfardo († 1127), vissuto per un periodo in prossimità del monastero vallombrosano della Santissima Trinità di Verona²⁶.

22. *Vita auctore Iohannis discipulo anonymo* cit. (nota 20), I, p. 1105. Cfr. in proposito N. D'ACUNTO, *Un eremita in movimento. Il Romualdo di Pier Damiani*, in *San Romualdo. Storia Agiografia e Spiritualità*, Verona, 2002, pp. 97-129: pp. 126-128.

23. ATTONIS EP. PISTORIENSIS *Vita altera S. Joannis Gualberti* (BHL 4398), in BAEHTHGEN, pp. 1076-1104: cap. 19, p. 1084. Cfr. BOESCH GAJANO, *Storia* cit. (nota 18), pp. 73-74; O. CAPITANI, *Attone*, in *Dizionario Biografico degli Italiani*. 4, Roma, 1962, pp. 560-563: p. 562.

24. Cfr. in proposito BOESCH GAJANO, *Storia* cit. (nota 18), p. 57.

25. É. BROUETTE, *Simeone di Treviri*, in *Bibliotheca Sanctorum*. XI, Roma, 1968, coll. 1157-1160. Cfr. in proposito anche GOLINELLI, *Indiscreta* cit. (nota 18), pp. 177-178, 180.

26. G. MONZIO COMPAGNONI, *Il « rythmus » di Maginfredo di Astino e l'espansione vallombrosana in Italia settentrionale durante la prima età comunale*, in *Rivista di Storia della Chiesa in Italia*, LI (1997), 2, pp. 341-420: pp. 368-369. Cfr. anche P. GOLINELLI, *An-*

Al di là delle censure avanzate da Pier Damiani, l'esame dei testi fa emergere un personaggio all'avanguardia nel movimento riformatore fiorentino; movimento che non esitò a fare della scelta monastica ed eremitica occasioni concrete di edificazione per i laici. In questo senso Teuzzone, padre spirituale di Giovanni Gualberto, incarnava quella che sarebbe presto diventata la forma più estrema e allo stesso tempo più sentita della religiosità cittadina, pronta a denunciare la corruzione del clero non di fronte alla cattedrale, espressione del vertice ecclesiastico, bensì sulla pubblica piazza che ospitava il periodico mercato. Teuzzone fu eremita fiorentino vicino ai fiorentini (« cunctis salubria dabat monita et salutifera nemini negabat consilia »)²⁷. Il solitario urbano emerge dalle fonti coi connotati del saggio al servizio della comunità, che accettava di buon grado la mortificazione e la penitenza non mirando esclusivamente alla remissione dei propri peccati, ma al fine di garantire la salvezza dei fedeli.

Oltre a Teuzzone l'ambiente monastico fiorentino espresse un altro personaggio destinato ad incidere profondamente sulle scelte compiute da Giovanni Gualberto. Si trattava di Guarino abate di Settimo (superiore fra 1011 e 1034), che scagliò i suoi strali contro il vescovo Ildebrando per essere quest'ultimo ammogliato e simoniaco. Anche Guarino costituisce un elemento nuovo nel panorama dei religiosi locali, in virtù del suo impegno diretto contro la corruzione della Chiesa. Le accuse che egli rivolse alla curia fiorentina appaiono più esplicite dalle pagine di Andrea di Strumi; laddove la testimonianza dell'Anonimo e quella di Attone da Pistoia sottolineano maggiormente

tichi e nuovi culti cittadini al sorgere dei Comuni nel nord-Italia, in *Hagiographica*, I (1994), pp. 159-180: p. 178. P. L'HERMITE-LECLERCQ, *La réclusion dans le milieu urbain français au Moyen Âge*, in *Ermîtes de France et d'Italie (XIe-XVe siècle)*. Actes du Colloque organisé par l'École française de Rome à la Certosa di Pontignano (Siena, 5-7 maggio 2000), sous la direction de A. VAUCHEZ, Rome, 2003 (Collezione dell'École française de Rome, 313), pp. 155-173; A. BENVENUTI, *Eremitismo urbano e reclusione in ambito cittadino: esempi italiani*, in *Ibid.*, pp. 241-253; F. SALVESTRINI, *'Modelli' di eremitismo: dal monachesimo tardoantico all'esperienza francescana (III-XIII secolo)*, in *Altro monte non ha più santo il mondo. Storia, architettura ed arte alla Verna dalle origini al primo Quattrocento*. Atti del convegno di studi (Convento della Verna, 4-6 agosto 2011), a cura di N. BALDINI, Firenze, 2012 (Tesori della Verna, 1), pp. 69-92: pp. 79-82, 85-86.

27. STRUMENSIS *Vita* cit. (nota 15), cap. 8, p. 1081.

come il nucleo dei riformatori mai indulgesse in comportamenti che potevano essere interpretati quali aperte violazioni della disciplina canonica²⁸. In ogni caso Guarino presenta alcuni tratti che ritroveremo fra i rigoristi della generazione successiva, ossia il coraggio della denuncia, la grande attenzione alla dimensione etico-religiosa, l'organizzazione e la difesa delle comunità regolari.

Quest'ultimo dato emerge con chiarezza dai privilegi che l'imperatore Enrico III (1047) e i pontefici Benedetto VIII (testo perduto composto fra 1012 e 1024) e Leone IX (1049) concessero al monastero di Settimo, garantendo ad esso un'ampia esenzione dall'autorità dell'ordinario diocesano²⁹; ed è attestato dalla protezione che offrì il conte Guglielmo Bulgaro dei Cadolingi (ca. 1034-1075), patrono di Settimo, definito da Andrea di Strumi « catholicus [...] adiutor »³⁰. Ricordiamo, infine, che il legame di Guarino coi successivi protagonisti del movimento riformatore venne accentuato dall'anonimo agiografo di Giovanni Gualberto, forse un monaco vissuto nel cenobio di Gua-

28. L'accusa venne, infatti, rivolta da Guarino alla concubina del presule delegata a riceverlo, che egli apostrofò come *maledicta Zezabel* in riferimento non tanto all'empia moglie del re biblico Achab (1 Re 16,31; 18,4; 2 Re 9,22), ma forse alla profetessa citata nell'Apocalisse quale seduttrice dei servi di Dio (Ap 2,20), dichiarandola degna di essere arsa viva per aver profanato col suo corpo una creatura consacrata al ministero sacerdotale [*Vita auctore Iohannis discipulo anonymo* cit. (nota 20), cap. 2, p. 1105]. Cfr. in proposito *Alle origini di Vallombrosa. Giovanni Gualberto nella società dell'XI secolo*, a cura di G. SPINELLI - G. ROSSI, Novara, 1984, p. 23; G. CREMASCOLI, *Le Vitae latine di Giovanni Gualberto. Analisi dell'ars scribendi*, in *I Vallombrosani nella società italiana* cit. (nota 1), pp. 159-177; pp. 163-164; FAINI, *Firenze* cit. (nota 1), p. 236.

29. *Vita auctore Iohannis discipulo anonymo* cit. (nota 20), p. 1105, 2; R. PESCAGLINI MONTI, *I conti Cadolingi e le origini dell'abbazia di San Salvatore di Settimo*, in *Dalle abbazie, l'Europa. I nuovi germogli del seme benedettino nel passaggio tra primo e secondo millennio (sec. X-XII)*. Saggi di autori vari dal convegno internazionale sulla cultura Benedettina di Badia a Settimo, Firenze, su storia cultura e arte dell'alto Medioevo (Badia a Settimo, 22-24 aprile 1999), a cura di A. GUIDOTTI con G. CIRRI, Firenze, pp. 283-301: p. 294; RONZANI, *Il monachesimo toscano* cit. (nota 1), pp. 38-41.

30. STRUMENSIS *Vita* cit. (nota 15), cap. 76, p. 1100. Cfr. anche *Vita auctore Iohannis discipulo anonymo* cit. (nota 20), cap. 4, p. 1106. Sull'appoggio dei Cadolingi al primo movimento gualbertiano rinvio a F. SALVESTRINI, *I conti Cadolingi e le origini del monachesimo vallombrosano*, in *I Cadolingi, Scandici e la viabilità francigena*. Atti del convegno (Badia a Settimo, 2010), in *De strata Francigena. Studi e ricerche sulle vie di pellegrinaggio nel Medioevo*, XVIII (2010), 2, pp. 71-80.

rino, il quale volle sottolineare come gli eremiti Paolo e Gun-
telmo trovati da Giovanni presso il sito di Acquabella, laddove
egli fondò la comunità di Vallombrosa, provenissero da Settimo
col consenso del loro abate ³¹.

4.

Ma è tempo di giungere a quelli che abbiamo definito i
protagonisti della riforma ecclesiastica cittadina, e quindi, in
primo luogo, a Giovanni Gualberto (fine sec. X-1073). Stando
agli agiografi questo religioso, forse proveniente da una famiglia
della media aristocrazia rurale, prese i voti nel monastero di San
Miniato a seguito di un semioforo miracolo indotto dal perdo-
no che, rompendo il susseguirsi della faida familiare, egli aveva
accordato all'assassino di un suo congiunto ³². Possiamo al ri-
guardo precisare che tale circostanza, lungi dal configurarsi co-
me un semplice *topos* agiografico, può aver costituito il frutto
di un compromesso tra la volontà del giovane *miles* e quella di
suo padre. Quest'ultimo, infatti, forse accolse la clausura cercata
dal figlio perché essa si compiva in un monastero prestigioso
cui il ceto signorile era particolarmente devoto.

La vicenda di Giovanni a Firenze e la lotta da lui intrapresa
fra 1065 e 1068 contro l'eresia simoniaca incarnata dal presule
Pietro Mezzabarba (ca. 1062-1068) risulta ben nota ed è stata
ampiamente analizzata da un'importante storiografia ³³. Non è,
quindi, il caso di ripercorrerla in dettaglio. Ci limitiamo a sot-
tolinearne alcuni elementi forse non evidenziati a sufficienza
dalla messe di studi finora condotti. In primo luogo, sebbene la
battaglia dei monaci riformatori sia stata combattuta contro un
episcopato di parte imperiale, Giovanni e i suoi seguaci non dis-
degnarono l'appoggio del sovrano e dei signori a lui variamen-
te legati. Corrado II (imperatore dal 1027 al 1039) e il figlio

31. STRUMENSIS *Vita* cit. (nota 15), cap. 10, p. 1082; *Vita Iohannis Gualberti auctore discipulo eius anonymo* cit. (nota 20), 3, p. 1105.

32. ATTONIS EP. PISTORIENSIS *Vita altera* cit. (nota 23), cap. 2, p. 1080.

33. Rinvio in proposito alla disamina di questa letteratura che ho condotto in F. SALVESTRINI, *Disciplina caritatis. Il monachesimo vallombrosano tra medioevo e prima età moderna*, Roma, 2008, pp. 161-165.

Enrico, di passaggio a Firenze, avevano guardato con favore alla piccola comunità rifugiata nel folto delle selve di Vallombrosa, ed avevano inviato un vescovo del loro seguito a consacrare la mensa del suo semplice altare ³⁴. Occorre, quindi, non disgiungere in via pregiudiziale l'azione riformatrice di Giovanni e dei suoi alleati da quella intrapresa a Firenze per opera del clero cittadino e dei potentati laici protettori dei monasteri. Lo scontro avverrà sul piano del giudizio morale e religioso, ma non avrà implicazioni di carattere strettamente politico.

In seconda istanza vorrei precisare come appaia forse improprio indicare il transfuga di San Miniato ed i suoi primi *sodales* col termine normalmente in uso di 'Vallombrosani'. È ben vero che almeno dal 1037 Giovanni aveva fondato nella *Vallis Ymbrosa*, a circa venti chilometri da Firenze, una comunità cenobitica. Tuttavia il gruppo di radicali che in seguito capeggiò la rivolta contro il vescovo accusato di simonia non viene identificato nelle fonti coeve con riferimento esplicito al luogo di provenienza. Infatti il più antico impiego del termine 'vallombrosano' come aggettivo qualificante una fondazione monastica che riconosceva il magistero di Giovanni Gualberto risale, per quello che la documentazione ha finora restituito, solo al 1084, e non si riferisce all'ambiente fiorentino, bensì al monastero di Forcole presso Pistoia ³⁵.

Ricordiamo, infine, che l'accusa di simonia rivolta al vescovo Pietro di origine pavese da Giovanni e dai suoi seguaci, con l'appoggio di quella parte dei canonici fiorentini che si era distaccata dal presule per il suo atteggiamento spregiudicato verso i beni del capitolo – ad esempio con l'alienazione della chiesa cittadina di San Procolo che apparteneva alla mensa canonica ³⁶ –, fu avanzata a più riprese e con un crescendo di intensità

34. STRUMENSIS *Vita* cit. (nota 15), cap. 23, p. 1086.

35. Cfr. SALVESTRINI, *Disciplina* cit. (nota 33), p. 210; ed anche ID., *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*. Atti del I Convegno internazionale di studi (Camaldoli, 31 maggio - 2 giugno 2012), a cura di C. CABY - P. LICCIARDELLO, Cesena, 2014, pp. 53-96.

36. Cfr. MICCOLI, *Pietro* cit. (nota 1), pp. 13-14, 24-27; D'ACUNTO, *L'età* cit. (nota 6), pp. 101-109, 121-123, 145; ed anche FAINI, *Firenze* cit. (nota 1), pp. 241-242.

che denotano la volontà perseguita dai religiosi di ottenere in via preliminare l'assenso della Santa Sede. Giovanni, come aveva a suo tempo ben sottolineato il Miccoli, mirava alla purezza del clero in virtù del grande rispetto con cui guardava ai ministri del culto e alla loro funzione di indispensabile intermediazione soteriologica (« circa omnes ecclesiasticos gradus reverentiam semper habuit, ut nullatenus aliquando potuerit cogi nec etiam hostiarius fuit »)³⁷. Quanto egli fosse uomo della tradizione desideroso di veder sempre legittimate le proprie scelte lo dimostra il fatto che accettò di essere eletto abate di Vallombrosa, nonché *archimandrita* dei monasteri da lui riformati³⁸.

Il primo passo verso l'accusa del vescovo fu pertanto compiuto in occasione della sinodo romana del 1067, durante la quale Rodolfo, seguace di Giovanni, illustrò di fronte al pontefice riformatore Alessandro II (1061-1073) le convinzioni dei suoi confratelli circa l'invalidità dei sacramenti amministrati da sacerdoti simoniaci. Come è noto i monaci fiorentini subirono l'aperta censura di Pier Damiani e di molti altri illustri prelati. Lo stesso Alessandro non accolse le loro rigide posizioni passibili di derive donatiste³⁹, impose ai religiosi, richiamandosi al canone del concilio di Calcedonia, di non lasciare la clausura, e autorizzò l'azione nel secolo solo al fine di favorire l'ingresso dei laici nella vita regolare⁴⁰. Fu dopo il fallimento di tale appello e in seguito all'irrigidimento della Sede Apostolica che Giovanni decise di ricorrere ad uno strumento più efficace per raggiungere l'obiettivo della deposizione del presule, ossia a quella prova del fuoco tenutasi, secondo la tradizione, il 13

37. STRUMENSIS *Vita* cit. (nota 15), cap. 24, p. 1086. Cfr. MICCOLI, *Pietro* cit. (nota 1), pp. 8-9; BOESCH GAJANO, *Storia* cit. (nota 18), p. 79; D'ACUNTO, *L'età* cit. (nota 6), pp. 140-141.

38. Cfr. SALVESTRINI, *Disciplina* cit. (nota 33), pp. 196, 219-220.

39. STRUMENSIS *Vita* cit. (nota 15), cap. 73, p. 1095.

40. « Monachis [...] intra claustrum morari precipimus [...] nisi forte quis, de suae animae salute sollicitus, ut eorum habitum assumat, eos intra claustrum consulere voluerit » (*Alexandri II papae epistolae et diplomata*, in *P.L.*, CXLVI, CXX, col. 1406). Della sinodo romana ci parlano solo le biografie di Giovanni, riferendo come in quell'occasione Pier Damiani, opponendosi ai metodi di lotta impiegati dai monaci fiorentini, enunciò la celebre definizione: « locustae, quae depascuntur viriditatem sanctae ecclesiae » [cfr. *Vita Iohannis Gualberti auctore discipulo eius anonymo* cit. (nota 20), cap. 5, pp. 1106-1107].

febbraio del 1068 presso il monastero di Settimo, allora vicinissimo alle istanze dei rigoristi; una prova che Rodolfo aveva proposto a Roma ma che Alessandro II aveva decisamente riusata.

Fatte dunque queste premesse, veniamo ad osservare più da vicino la 'sfida' che i riformatori proposero ai fedeli, ossia: qualora Pietro, poi appellato Igneo⁴¹, discepolo di Giovanni, avesse attraversato indenne una pira ardente, i monaci avrebbero 'dimostrato' la veridicità delle loro accuse e quindi la colpevolezza di Pietro Mezzabarba, da loro ormai ritenuto indegno pastore di Firenze. L'episodio è riferito da varie fonti. La principale di esse risulta la lettera che il *clerus et populus florentinus* diressero al pontefice per informarlo circa l'esito della prova. Questo testo sembra configurarsi come una risposta alle epistole che i fiorentini avevano ricevuto da Pier Damiani nel 1055 e nel 1067 (anno del suo ritorno a Firenze), con le quali egli aveva cercato di convincerli che lo sradicamento della piaga simoniaca doveva essere condotto nel seno e dal seno della Chiesa, e che i sacramenti impartiti da sacerdoti simoniaci, concubinari o nicolaiti non perdevano per questo la loro intrinseca validità⁴².

La lettera dei fiorentini è riportata per esteso in due delle *Vitae* di Giovanni Gualberto, ossia nella più antica, redatta da Andrea di Strumi, e in quella di Attone da Pistoia⁴³, nonché in alcuni codici miscellanei dei secoli XII-XIII accuratamente escussi dal Miccoli, il quale sottolineava come questi fossero di provenienza soprattutto francese, forse a causa della lunga presenza di Pietro Igneo come cardinale in tale paese. Sempre Miccoli ha evidenziato che l'epistola non menziona il nome di Pietro e che l'identificazione di questi col protagonista della prova di Settimo compare solo in alcune intitolazioni e nella vita di Gregorio VII composta da Paolo di Bernried. I differenti esemplari della lettera sembrano essere derivati da almeno tre

41. Sui cui scarni dati biografici anteriori all'evento di Settimo rinvio ovviamente a MICCOLI, *Pietro* cit. (nota 1), pp. 1-3.

42. *Die Briefe des Petrus Damiani* cit. (nota 7), II, n. 45, pp. 34-39; III, n. 146, pp. 531-542.

43. STRUMENSIS *Vita* cit. (nota 15), cap. 75, pp. 1096-1099; cfr. anche p. 1078. Si veda, inoltre, R. DAVIDSOHN, *Forschungen zur älteren Geschichte von Florenz*, Berlin, 1896, pp. 55-60: p. 58 (Anonimo della Nazionale, che definì la prova *ignis examen*).

antigrafi, a loro volta generatori di autonome tradizioni, ossia la *Vita* di Andrea di Strumi, nella quale forse confluì la stesura conservata presso la comunità di Vallombrosa, l'esemplare giunto alla curia pontificia, e quello depositato presso il capitolo della cattedrale fiorentina. Tali 'copie', al di là delle possibili forme di interdipendenza, dettero comunque vita a due diversi 'aspetti' – per usare la terminologia di Miccoli – di trasmissione del testo, uno definibile 'vallombrosano' ed uno esterno alla famiglia regolare, rappresentato dai codici che hanno conservato la lettera isolatamente, segnalandola per lo più come *miraculum* di Pietro Igneo⁴⁴. L'episodio narrato destò un grande interesse e fu largamente conosciuto. Lo ritroviamo, infatti, citato da Desiderio di Montecassino⁴⁵ e, in riferimento alla deposizione di Pietro Mezzabarba, da Bernoldo di Costanza⁴⁶.

Non intendiamo tornare sulla questione relativa alla fondatezza e alla veridicità delle accuse formulate dai monaci contro il presule, questione anch'essa largamente discussa dalla storiografia⁴⁷. Quelle che ci interessano sono piuttosto le modalità attraverso le quali i religiosi ottennero lo scopo di dimostrarla e, soprattutto, quali poterono essere le fonti di ispirazione per l'operato di Giovanni e dei suoi consiglieri. L'evento è stato allora interpretato come un'ordalia, ossia una prova del fuoco di tradizione classica e germanica; scelta compiuta in aperta sfida alle decretali pseudoisidoriane che non consentivano ai fedeli di giudicare i propri pastori. Andava in questo senso, ad esempio,

44. Cfr. STRUMENSIS *Vita* cit. (nota 15), p. 1078; MICCOLI, *Pietro* cit. (nota 1), pp. 139-146.

45. DESIDERII *Dialogi de miraculis sancti Benedicti*, ediderunt G. SCHWARTZ - A. HOFMEISTER, in *M.G.H., Scriptores*, XXX/2, Lipsiae, 1934, rist. anast., Stuttgart, 1976, pp. 1111-1151: lib. III, cap. 4, pp. 1146-1148. Sui rapporti tra i Vallombrosani e Montecassino cfr. ora R. CILIBERTI, *Vallombrosa, Montecassino e il papato nell'XI secolo*, in *Monaci e pellegrini nell'Europa medievale. Viaggi, sperimentazioni, conflitti e forme di mediazione*, a cura di F. Salvestrini, Firenze, 2014, pp. 169-177.

46. *Libelli Bernoldi presbyteri monachi*, XII. *De solutione iuramentorum*, in *M.G.H., Libelli de lite imperatorum et pontificum saeculis XI et XII conscripti*, II, Hannoverae, 1892, pp. 146-149.

47. Rinvio in proposito a quanto osservano D'ACUNTO, *I laici* cit. (nota 7), p. 169; ID., *L'età* cit. (nota 6), pp. 101-102; RONZANI, *Il monachesimo toscano* cit. (nota 1), pp. 48-53; ID., *Pietro Mezzabarba* cit. (nota 1), pp. 145-147, 148-155, 158-159.

la lettura di Robert Davidsohn⁴⁸. Il Quilici, dal canto suo, sembrava accogliere questa interpretazione, pur accentuandone il significato religioso⁴⁹. Giovanni Miccoli, Sofia Boesch, Giovanni Spinelli, Nicolangelo D'Acunto, Paolo Golinelli e Anna Benvenuti – solo per richiamare gli autori che più di altri hanno dedicato pagine all'episodio in questione – non si sono dilungati sulla natura della prova, preferendo illustrare e interpretare nel dettaglio il rilievo di quelli che furono i suoi drammatici effetti⁵⁰. Resta dunque da chiarire, a mio avviso, quale sia stata la matrice culturale dell'operato monastico e quali le ragioni che spinsero Giovanni a scegliere questa particolare azione dimostrativa. Dobbiamo al riguardo precisare che, sebbene nessuna sinodo si fosse fino ad allora pronunciata contro il ricorso all'ordalia nella risoluzione dei casi giudiziari, e per quanto le collezioni canoniche, come il *Decretum* di Burcardo di Worms (composto fra il 1008 e il 1012), la contemplassero, fino almeno dal IX secolo la Chiesa non ne aveva incoraggiato l'impiego⁵¹. Alessandro II – lo abbiamo già osservato – la rigettò, co-

48. DAVIDSOHN, *Storia* cit. (nota 18), I, pp. 350-356; cfr. anche ID., *Forschungen* cit. (nota 43), pp. 50-54.

49. QUILICI, *Giovanni* cit. (nota 17), pp. 100-103.

50. Hanno parlato di 'ordalia', fra gli altri: L. F. SMITH, *A Vallombrosan Inscription*, in *Speculum*, XXI (1946), 4, pp. 496-497; JESTICE, *Wayward Monks* cit. (nota 1), pp. 238, 241; P. GOLINELLI, *I Vallombrosani e i movimenti patarini*, in *I Vallombrosani nella società italiana* cit. (nota 1), pp. 35-56: p. 55; D'ACUNTO, *L'età* cit. (nota 6), pp. 120, 145; BENVENUTI, *San Giovanni Gualberto* cit. (nota 2), p. 107; RONZANI, *Il monachesimo toscano* cit. (nota 1), p. 50; ID., *Pietro Mezzabarba* cit. (nota 1), pp. 145, 150, 158, 159, 163, 164; FAINI, *Firenze* cit. (nota 1), p. 5. Ho usato tale definizione in F. SALVESTRINI, *Santa Maria di Vallombrosa. Patrimonio e vita economica di un grande monastero medievale*, Firenze, 1998, p. 3 e in ID., *Disciplina* cit. (nota 33), p. 11. Al contrario non ricorre mai a questo termine Miccoli, che preferisce impiegare la denominazione « prova del fuoco » o « giudizio di Dio ».

51. Cfr. F. PATETTA, *Le ordalie. Studio di storia del diritto e scienza del diritto comparato*, Torino, 1890, pp. 322-385; J. GAUDEMET, *Les ordalies au Moyen Âge: doctrine, législation et pratique canoniques*, in ID., *La société ecclésiastique dans l'Occident médiéval*, London, 1980, pp. 99-135: pp. 105-111; C. MORRIS, *Judicium Dei. The Social and Political Significance of the Ordeal in the Eleventh Century*, in *Studies in Church History*, XII (1975), pp. 95-111; CH. M. RADDING, *Superstition to Science: Nature, Fortune, and the Passing of the Medieval Ordeal*, in *The American Historical Review*, LXXXIV (1979), 4, pp. 945-969, in particolare pp. 945-946, 965-969; D. BARTHÉLÉMY, *Diversité des ordalies médiévales*, in *Revue historique*, CXII (280) (1988), pp. 3-25; F. BOUGARD, *Le feu de la justice et le feu de l'épreuve, IVe-XIIIe siècle*, in *Il fuoco nell'alto Medioevo*. Atti della LX

me già implicitamente aveva fatto in una lettera del 1063, riservando al pontefice il diritto di giudicare i ministri colpevoli⁵². Successivamente essa venne confermata come pratica illecita da Graziano, nonché, in via definitiva, da Innocenzo III nel XVIII canone del Concilio lateranense IV (1215)⁵³. Data la difficile posizione in cui Giovanni Gualberto e i suoi seguaci vennero a trovarsi dopo la sinodo romana del 1067, esposti alla censura della Santa Sede ed attaccati da alcuni dei suoi ministri più stimati, appare poco probabile che essi accettassero di sollevare il popolo fiorentino tentando rozzamente il giudizio di Dio. Giovanni sapeva di compiere un'azione dirompente, qualcosa che violava non solo l'ingiudicabilità dei vescovi, ma la stessa tradizione patristica per cui solo nell'unità col proprio pastore la comunità dei fedeli si ricongiungeva a Cristo. Egli era ben consapevole di avere pochi alleati come Umberto da Silva Candida⁵⁴ o Ildebrando di Sovana, il solo, novello Gamaliele, che aveva parlato in favore dei suoi seguaci nell'assise romana⁵⁵. Per di più Pietro Mezzabarba, al pari degli altri vescovi toscani, dipendeva dalla provincia ecclesiastica dell'Urbe, agiva da una posizione di forza grazie alla protezione del marchese ed aveva cercato di consolidare il proprio prestigio

settimana di studio (Spoleto, 12-17 aprile 2012), Spoleto, 2013, pp. 389-432, pp. 408, 410. Sulla matrice preromana e romana dell'ordalia in Gallia cfr. S. KERNEIS, *Le chaudron des parjures. Rome, les barbares et l'ordalie*, in *La Preuve en Justice de l'Antiquité à nos jours*, sous la direction de B. LEMESLE, Rennes, 2003, pp. 23-47. Cfr. quanto scrive riguardo a Roberto d'Arbrissel e alla sua "prova del fuoco" come pratica penitenziale contro la pulsione della carne J. DALARUN, *La prova del fuoco. Vita e scandalo di un prete medievale*, trad. it., Roma-Bari, 2001 (1 ed. 1986), pp. 52-55.

52. *Alexandri II papae epistolae et diplomata* cit. (nota 40), XII, coll. 1289-1290. Cfr. D'ACUNTO, *L'età* cit. (nota 6), p. 145.

53. Cfr. GRATIANI *Concordia discordantium canonum*, dist. XXV, pars III, n. 5; *Conciliorum Oecumenicorum Decreta*, a cura di G. ALBERIGO - G. L. DOSSETTI - P. P. JOANNOU - C. LEONARDI - P. PRODI, consulenza di H. JEDIN, Bologna, 1991³, c. 18, p. 244. Cfr. anche GAUDEMET, *Les ordalies* cit. (nota 51), p. 125; J. W. BALDWIN, *The intellectual Preparation for the Canon of 1215 against Ordeals*, in *Speculum*, XXXVI (1961), pp. 613-636; G. ORTALLI, *Dall'ordalia al duello per punto d'onore*, in *Il duello fra medioevo ed età moderna. Prospettive storico-culturali*, a cura di U. ISRAEL e G. ORTALLI, Roma, 2009, pp. 17-33; pp. 17-20.

54. Cfr. J. T. GILCHRIST, *Cardinal Humbert of Silva-Candida, the Canon Law and Ecclesiastical Reform in the Eleventh Century*, in *Zeitschrift der Savigny-Stiftung für Rechtsgeschichte. Kanonistische Abteilung*, LVIII (1972), pp. 338-349.

55. *Vita Iohannis Gualberti auctore discipulo eius anonymo* cit. (nota 20), cap. 5, p. 1107.

favorendo alcuni importanti enti ecclesiastici cittadini, per esempio tramite la cessione della già citata chiesa di San Procolo al superiore della Badia Fiorentina (1065), con un contributo alla riedificazione dell'ospedale dipendente dalla medesima; e attraverso la fondazione, sull'esempio del predecessore Ildebrando e con l'appoggio della media aristocrazia rurale, del monastero femminile di San Pier Maggiore, che ricevette la protezione apostolica e divenne uno dei più significativi chiostri di giurisdizione episcopale. E tutto questo, sebbene fosse stato in origine vicino all'imperatore e forse dalla parte dell'antipapa Cadalo⁵⁶. Inoltre, il fatto che avesse versato del denaro per ottenere la sua dignità costituiva un dato all'epoca quasi normale e non censurato dal popolo dei fedeli.

Le ragioni della scelta compiuta da Giovanni devono, pertanto, essere cercate altrove rispetto alla pur consolidata tradizione delle ordalie, ossia nel richiamo ad un modello legittimamente molto più nobile della semplice prassi giudiziaria. Tale modello, a mio avviso, poteva essere solo la Sacra Scrittura; alla quale, del resto, rinviava la contrapposizione semantica tra Simon Pietro e il corrotto Simon Mago, laddove l'apostolo illuminava l'operato di Pietro Igneo, contrapponendosi a colui che indegnamente portava il suo nome e altrettanto indegnamente sedeva sul soglio episcopale⁵⁷.

56. Cfr. P. PIRILLO, *Firenze: il vescovo e la città nell'Alto Medioevo*, in *Vescovo e città nell'Alto Medioevo* cit. (nota 9), pp. 179-201: p. 195; D'ACUNTO, *I laici* cit. (nota 7), pp. 168-170; M. E. CORTESE, *Signori, castelli, città. L'aristocrazia del territorio fiorentino tra X e XII secolo*, Firenze, 2007, pp. 42, 98-100, 356-364; G. E. SOLBERG, *Bild und Zeremoniell in San Pier Maggiore, Florenz*, in *Zeremoniell und Raum in der frühen italienischen Malerei*, herausgegeben von S. WEPPELMANN, Petersberg, 2007, pp. 194-209; G. AMMANNATI, *La scrittura dei notai fiorentini nei secoli X e XI. Con un excursus su due documenti del notaio Lamberto (S. Pier Maggiore, 1067 febbraio 27; S. Maria di Rosano, 1045 febbraio 18)*, in *Medioevo e Rinascimento*, XXIII (2009), pp. 33-70: pp. 62-67; M. C. MILLER - K. L. JASPER, *The Foundation of the Monastery of San Pier Maggiore in Florence*, in *Rivista di Storia della Chiesa in Italia*, LXIV (2010), 2, pp. 381-396. Sullo scisma di Cadalo si veda, per ultimo, G. M. CANTARELLA, *Pier Damiani e lo scisma di Cadalo*, in *Pier Damiani l'eremita, il teologo, il riformatore (1007-2007)*. Atti del XXIX Convegno «Ravennatensia» promosso dal Centro studi e ricerche sull'antica provincia ecclesiastica ravennate in occasione del millenario della nascita di Pier Damiani (Faenza-Ravenna, 20-23 settembre 2007), a cura di M. TAGLIAFERRI, Bologna, 2009, pp. 233-257.

57. Cfr. MICCOLI, *Pietro* cit. (nota 1), pp. 147-149. Cfr. in proposito BENVENUTI, *San Giovanni Gualberto* cit. (nota 2), pp. 105-107, 109.

Per meglio chiarire questa diversa interpretazione occorre rifarsi alla cultura di Giovanni e a quella dei chierici fiorentini che lo appoggiarono nella sua lotta contro il presule simoniaco. La *Vita* dettata da Andrea di Strumi afferma che il transfuga di San Miniato non aveva ricevuto alcuna particolare formazione (« in sciis litterarum et quasi idiota erat »). Tuttavia il biografo riferisce anche come il futuro santo avesse compensato questa sua giovanile impreparazione con l'ascolto incessante della Sacra Scrittura. Costretto, infatti, al riposo da una infermità, « die noctuque sanctos coram se fatiebat libros legere, ut peritissimus divinae legis et divinarum sententiarum efficeretur »⁵⁸. Per altro verso sempre lo Strumense racconta che Itta, badessa del monastero di Sant'Ilario in Alfiano (Valdarno superiore), la quale aveva concesso a Giovanni l'uso del *loco solitario* su cui sorse il primitivo insediamento vallombrosano⁵⁹, fece pervenire ai santi uomini alcuni libri, forse una Bibbia e i testi liturgici necessari all'ufficiatura (« librorum et victuum quantumcumque subsidium »)⁶⁰. Non è da escludere che l'insieme di tali opere abbia costituito il nucleo originario della 'biblioteca' vallombrosana. Ad esso si aggiunsero pochi codici provenienti dalle abbazie benedettine che avevano aderito alla riforma gualbertiana, come in primo luogo San Michele Arcangelo a Passignano in Chianti, che nella seconda metà dell'XI secolo inviò libri a Vallombrosa e agli inizi del successivo procurò alcuni manoscritti alla comunità dipendente di San Michele a Poggio San Donato in Siena⁶¹. Qualora, poi, sia da attribuire all'epoca

58. STRUMENSIS *Vita* cit. (nota 15), cap. 32, p. 1087.

59. La più recente edizione del relativo atto si trova in *Documenti per la storia dei conti Guidi in Toscana. Le origini e i primi secoli, 887-1164*, a cura di N. RAUTY, Firenze, 2003, n. XIII, pp. 314-316. Sulla donazione cfr. anche L. ECKENSTEIN, *The Guidi and their Relations with Florence*, in *The English Historical Review*, XIV (1899), I, pp. 235-249: pp. 240-241; SALVESTRINI, *Santa Maria* cit. (nota 50), pp. 43-44; A. BENVENUTI, *Sant'Ilario, Vallombrosa e Firenze*, in *L'Ordo Vallisumbrosæ tra XII e XIII secolo. Gli sviluppi istituzionali e culturali e l'espansione geografica (1101-1293)*. Atti del II Colloquio vallombrosano (Abbazia di Vallombrosa, 25-28 agosto 1996), a cura di G. MONZIO COMPAGNONI, Vallombrosa, 1999, I, pp. 393-417: pp. 395-398.

60. STRUMENSIS *Vita* cit. (nota 15), cap. 13, p. 1083.

61. 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*, I. *Una signoria sulle anime, sugli uomini, sulle comunità (dalle origini al sec. XIV)*, a cura di P. PIRILLO,

di Giovanni l'*exemplar* della raccolta di preghiere attribuita al IX secolo e all'ambiente di Nonantola, copia che va sotto il nome di *Manuale precum sancti Ioannis Gualberti*⁶², appare chiaro che il fondatore di Vallombrosa si era dotato di alcuni scritti devozionali a suo parere necessari per una corretta *lectio divina*⁶³. Va infine sottolineata la pur marginale testimonianza offerta dall'annalista Bertoldo di Reichenau, che nel riferire i suddetti fatti fiorentini parla di « scriptis quibusdam publice protestati » da parte dei monaci, ossia di una campagna di predicazione attuata dai medesimi anche tramite alcuni scritti i quali, nell'opinione di D'Acunto, potrebbero essere identificati con l'*Adversus simoniacos* di Umberto da Silva Candida o con altre opere da questo derivate; tutti elementi che fanno pensare ad una buona preparazione da parte di Giovanni e degli altri radicali fiorentini⁶⁴.

Studi recenti condotti da Donatella Frioli sullo *scriptorium* e sulla più antica biblioteca di Vallombrosa hanno accertato la presenza in essa di opere consuete per la tradizione monastica, come i *Moralia in Iob* e le *Homiliae in Evangelia* di Gregorio Magno⁶⁵, al-

Firenze, 2009 (Biblioteca storica toscana. Serie I, 59), pp. 59-127: pp. 126-127. Cfr. anche D. FRIOLI, *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. ROSSI - G. M. VARANINI, Roma, 2005, pp. 361-376, in particolare p. 364.

62. *Manuale precum Sancti Ioannis Gualberti Vallisumbrosæ fundatoris*, edidit A. SALVINI, Romæ, 1933.

63. Cfr. A. WILMART, *Le manuel des prières de saint Jean Gualbert*, in *Revue Bénédictine*, XLVIII (1936), pp. 259-299; MICCOLI, *Pietro* cit. (nota 1), nota 2, pp. 8-9. Data la matrice cluniacense del *Manuale precum*, trovo non del tutto implausibile l'ipotesi del Duvernay, desunta dalla precedente erudizione vallombrosana, circa la mediazione di Sant'Ellero nell'acquisizione di consuetudini cluniacensi da parte della primitiva Vallombrosa. Cfr. in proposito BOESCH GAJANO, *Storia* cit. (nota 18), p. 74.

64. BERTHOLDI *Chronicon*, ad. a. 1067, in *Die Chroniken Bertholds von Reichenau und Bernolds von Konstanz 1054-1100*, herausgegeben von I. S. ROBINSON, in *M.G.H.*, Hannover, 2003 (*Scriptores rerum Germanicarum nova series*, 14), p. 204. Cfr. D'ACUNTO, *L'età* cit. (nota 6), pp. 112-113.

65. Menzionati nelle *consuetudines* come *lectiones* previste per le celebrazioni del Natale e della Pasqua (*Corpus Consuetudinum Monasticarum*, moderante D. K. HALLINGER, VII, Pars altera, *Consuetudines Cluniacensium antiquiores cum redactionibus derivatis*, edidit D. K. HALLINGER, 5. *Redactio Vallumbrosana, saec. XII*, rec. N. VASATURO, comp. K. HALLINGER - M. WEGENER - C. ELVERT, Siegburg, 1983, pp. 309-379: pp. 337, 357). I più antichi esemplari vallombrosani dei *Moralia* sono: FIRENZE, Biblioteca

cuni esemplari dell'esegesi biblica agostiniana⁶⁶ e ambrosiana, Casiano, vari omeliari patristici, *Vitae* di santi orientali, testi delle regole antiche (fra cui la *Regula pastoralis* di Gregorio Magno, la 'regola' basiliana, la poco diffusa *Regula Pauli et Stephani* e il *Preceptum* di Agostino), oltre a un codice del tardo secolo XI contenente l'*ordo romanus* unito a frammenti ed estratti da Cromazio di Aquileia, Venanzio Fortunato, Isidoro di Siviglia, Rabano Mauro, Amalario di Metz, Alcuino e Walafrido Strabone. La Frioli ha anche sottolineato – e questo dato risulta per noi particolarmente significativo – che presso il primitivo insediamento si trovavano la *Expositio in Daniele* di Girolamo ed una copia del *Decretum* di Burcardo di Worms in uno dei più antichi esemplari toscani⁶⁷. Questa seconda opera, cui la critica riconosce un grande rilievo per l'ambiente dei riformatori⁶⁸, figurava anche nella raccolta li-

Medicea Laurenziana, Conventi Soppressi, 316, 321, 330; delle *Homiliae*, Ibid., 325. Per i volumi della Sacra Scrittura cfr. Ibid., 338, 561.

66. Ibid., 554, 557, 570.

67. Rispettivamente ivi, 558; e FIRENZE, Biblioteca Nazionale Centrale, *Conventi Soppressi*, F.IV.255. Cfr. D. FRIOLI, *Lo scriptorium e la biblioteca di Vallombrosa. Prime ricognizioni*, in *L'Ordo Vallisumbrosæ* cit. (nota 59), I, pp. 505-568: pp. 507-508, 517, 526-527, 542. Cfr. anche ID., *Alle origini* cit. (nota 61), pp. 367, 371, 373, 376; SALVESTRINI, *Disciplina* cit. (nota 33), p. 194. Il codice vallombrosano della Biblioteca Nazionale non figura nella tradizione manoscritta del *Decretum* raccolta da G. FRANSEN, *Le Décret de Burchard de Worms. Valeur du texte de l'édition. Essai de classement des manuscrits*, in *Zeitschrift der Savigny-Stiftung für Rechtsgeschichte. Kanonistische Abteilung*, LXIII (1977), pp. 1-19. La presenza a Vallombrosa di questo testo, che conteneva un'esplicita condanna del cosiddetto sciopero liturgico (BURCHARDI WORMACIENSIS EPISCOPI *Decretorum libri XX*, in *P.L.*, 140, X, cap. 5, col. 963) la dice lunga, a mio avviso, anche sull'effettiva adesione di Giovanni a tale scelta estrema. Essa, del resto, viene ricondotta da Andrea di Strumi, persino in rapporto alla pataria, soprattutto al contesto di una separazione dei fedeli dai sacerdoti simoniaci ritenuti immondi secondo 2 Cor 6,14-18 e in temperanza a quanto stabilito dal canone III del concilio del 1059, rinviante a precedenti disposizioni di Leone IX e Stefano IX, in merito alla proibizione di celebrare messa per i chierici concubinari non uxorati, ossia in una continua ricerca di legittimazione scritturistica e normativa. Cfr. in proposito S. VACCA, *Prima sedes a nemine iudicatur. Genesi e sviluppo storico dell'assioma fino al Decreto di Graziano*, Roma, 1993, p. 190; GOLINELLI, *I vallombrosani* cit. (nota 1), pp. 49-51; D'ACUNTO, *I laici* cit. (nota 7), pp. 92-94.

68. Cfr. O. CAPITANI, *Tradizione ed interpretazione: dialettiche ecclesiologiche del sec. XI*, Roma, 1990, pp. 31-32. Sulle fonti di Burcardo e sulla presenza del *Decretum* in ambiente monastico, G. PICASSO, *Sacri canones et monastica regula. Disciplina canonica e vita monastica nella società medievale*, Milano, 2006, pp. 73, 375-376. Sulle collezioni canoniche monastiche cfr. T. KÖLZER, *Mönchtum und Kirchenrecht. Bemerkungen zu*

braria voluta a Fonte Avellana da Pier Damiani⁶⁹. Occorre ricordare come tale collezione canonistica presenti due brani tratti dal *Prognosticum futuri saeculi* di Giuliano arcivescovo di Toledo (VII sec.), nel secolo XI attribuito a Isidoro di Siviglia⁷⁰. Tali *excerpta* presentano un evidente richiamo al passo di Daniele relativo ai tre fanciulli Sadrac, Mesac e Abdènego gettati nella fornace per volontà di Nabucodònosor e salvati dall'angelo di Dio perché pronti a morire tra le fiamme piuttosto che rinnegare la loro fede nell'Eterno (Dn 3,13-97)⁷¹. Dunque dalla lettura dell'ermeneutica girolamiana⁷² e da quella del *Decretum* ispirata ai fanciulli *in camino ardentis*, ossia, in buona sostanza, dal libro di Daniele, Giovanni avrebbe potuto trarre argomenti, magari con l'aiuto dei chierici fiorentini che si erano distaccati dall'obbedienza di Pietro Mezza-barba, per l'immagine dei giusti che non subiscono l'ingiuria del fuoco quando questo è privato da Dio della sua potenza distruttrice⁷³. L'ipotesi del riferimento alla storia haggadica veterotestamentaria viene poi avvalorata dall'esplicito richiamo a questo passo contenuto nella lettera del clero e popolo fiorentino, allorché essa evoca Pietro Igneo (*sacerdos et monachus*) il quale, prima di attraversare il rogo in preghiera, invoca il Padre affinché lo conservi « illesum sine aliqua combustionis macula [...] sicut quondam illesos sal-

monastischen Kanonessammlungen der vorgratianischen Zeit, in *Zeitschrift der Savigny-Stiftung für Rechtsgeschichte. Kanonistische Abteilung*, LXIX (1983), pp. 121-142.

69. Cfr. G. PICASSO, *La tradizione libraria di Fonte Avellana*, in *Fonte Avellana nella società dei secoli XI e XII*. Atti del II convegno del Centro di Studi Avellaniti (Fonte Avellana, 29-31 agosto 1978), Urbino, 1979, pp. 345-366: pp. 350-351.

70. « Contra eos qui dicunt si post factum iudicium erit conflagratio mundi, ubi tunc esse potuerint sancti, qui non contingantur flamma incendii » [BURCHARDI WORMACIENSIS EPISCOPI *Decretorum libri XX* cit. (nota 67), cap. 110, col. 1058]. Cfr. IULIANI ARCHIEPISCOPI TOLETANI *Prognosticum futuri saeculi*, edidit J. N. HILGARTH, Turnhout, 1976, 3, 49, p. 117.

71. Cfr. V. HAMP, שָׁרָ (šā), in *Grande lessico dell'Antico Testamento*, a cura di G. J. BOTTERWECK - H. RINGGREN, edizione it., I, Brescia, 1988, coll. 918-932: col. 930.

72. HIERONYMI *Commentarii in Danielelem*, a cura di S. COLA, Roma, 1966, Visione terza, pp. 52-65.

73. Cfr. inoltre: « se dovrai passare in mezzo al fuoco non ti scotterai, la fiamma non ti potrà bruciare » (Is 43,2). « Il fuoco proverà la qualità dell'opera di ciascuno » (1 Cor 3,13). « Questo fuoco [...] non inghiottirà l'anima uscita da qui purificata, ma quella che da qui esce in peccato » (GIOVANNI CRISOSTOMO, *La vera conversione*, traduzione, introduzione e note a cura di C. RIGGI, Roma, 1980, Omelia VI, 3, p. 162).

vasti tres pueros in camino ignis ardentis »⁷⁴. La stessa citazione figura in Desiderio da Montecassino⁷⁵.

Possiamo aggiungere che, sebbene l'epistola presenti la prova come *Dei iudicium*, essa non evidenzia, se non in minima parte, riferimenti alle formule più di frequente impiegate, a partire almeno dal V secolo, per la composizione degli *iudicia Dei*, come ad esempio l'espressione *iudicare aequitatem*, così come i richiami alla rimozione, per il corretto giudizio, di ogni presenza diabolica o magica⁷⁶, oppure l'invocazione della pietà divina nei confronti dell'accusato. In realtà il passo dei tre fanciulli figura in alcuni formulari, come l'orazione tradita dal *codex Paris. Lat. 11589* del secolo X, ma nel contesto di una preghiera pronunciata a favore dell'eventuale innocente calunniato e sottoposto alla prova del ferro rovente, ossia in riferimento a circostanze molto diverse rispetto a quelle descritte nell'epistola fiorentina⁷⁷. Qui, del resto, Pietro Igneo non è l'accusato, ma lo strumento di cui la Provvidenza si serve allo scopo di far trionfare la conoscenza della verità⁷⁸; e il ricorso non è al ferro incandescente, bensì direttamente al fuoco, elemento primor-

74. MICCOLI, *Pietro* cit. (nota 1), p. 154; STRUMENSIS *Vita* cit. (nota 15), cap. 75, p. 1098. Cfr. anche *Manuale precum Sancti Ioannis Gualberti* cit. (nota 62), p. 27: « ymnus videlicet quo tres dilecti pueri inter medias edaces flammās tripudiantes tulerunt, id est, Benedicite omnia opera domini dominum » (pp. 26-27). Sulle fonti bibliche dei più antichi testi agiografici vallombrosani cfr. CREMASCOLI, *Le Vitæ* cit. (nota 28), pp. 162-167.

75. « Ut laetando miror et mirando laetor, quod mediocritatis nostrae tempore illud antiquum et gloriosum trium puerorum miraculum intueor, cum de camino aestuantis incendii integri et incorrupti toto corpore prodierunt » [DESIDERII *Dialogi* cit. (nota 45), III, cap. 4, p. 1148].

76. Cfr. *Ordines iudiciorum Dei*, edidit K. ZEUMER, in *M.G.H., Legum sectio V*, Hannoverae, 1886, pp. 601-726: n. I, pp. 638, 640; n. IV, p. 649. Cfr. in proposito A. PROSPERI, *Giustizia bendata. Percorsi storici di un'immagine*, Torino, 2008, pp. 16-17, 26.

77. « Tuam pietatem oramus, Domine, ut si de obiecto crimine innoxius est et immunis, sicut liberasti Iosep a fraterno odio et invidia, et eripuisti Susannam a falsa criminis suspitione, et tres pueros in camino ignis ardentis inlesos conservasti, ita inlesum et incolumem eum ab ardore huius igniti ferri custodire digneris » [*Ordines iudiciorum Dei* cit. (nota 76), n. II, p. 641]. Gli altri riferimenti biblici sono: Gn 37,12; Dn 13,1-64. Per il ricorso al ferro rovente cfr. M. H. KERR - R. D. FORSYTH - M. J. PLYLEY, *Cold Water and Hot Iron: Trial by Ordeal in England*, in *Journal of Interdisciplinary History*, XXII (1992), 4, pp. 573-595, in particolare pp. 579-582, 589-592. Cfr. in proposito anche BOUGARD, *Le feu* cit. (nota 51), p. 413.

78. Secondo R. BARTLETT, *Trial by Fire and Water. The Medieval Judicial Ordeal*,

diale che forse più di ogni altro evocava con immediatezza l'immagine dei monaci, definiti da Pietro il Venerabile figli della luce ⁷⁹. Per di più la lettera non contiene riferimenti ad altri passi biblici, come ad esempio il rovelto ardente (Es 3,2), la colonna luminosa che guidava gli ebrei nella notte (Es 13,21; 14,24) o l'effondersi dello Spirito sugli apostoli il giorno di Pentecoste in forma di lingue di fuoco (At 2,1-4), che risultano più ricorrenti nelle raccolte degli *iudicia Dei* ⁸⁰. In altre parole la prova, quale ci viene raccontata dalla lettera, manifesta solo parzialmente i caratteri formali dell'ordalia. Essa non fu del tutto estranea a tale modello, interiorizzato dalla società del tempo. Ritengo, tuttavia, che non abbia avuto in quella tradizione il proprio autentico fondamento. Alla base dell'azione condotta dai monaci vi fu un diretto e più originale approccio al testo biblico, evocato dai religiosi per raggiungere uno scopo diverso, indubbiamente più alto della "verità giudiziaria".

Sebbene il suo nome non venga menzionato nelle fonti, Giovanni Gualberto è il protagonista dell'episodio (« certamen monachorum contra simoniacam heresim »), e gli agiografi che riportano il testo dell'epistola accostano questi fatti ad altre immagini della sua vita, laddove egli appare costantemente ispirato da Dio e per questo in grado di controllare gli elementi (il fuoco, come l'aria e l'acqua). Si pensi, per esempio, alla punizione inferta al citato Rodolfo, colpevole di aver costruito un monastero troppo sontuoso e bello a Moscheta, le cui strutture furono colpite da un'alluvione; oppure alla tempesta invocata da Giovanni al fine di non raggiungere papa Leone (Stefano secondo Attone) di cui non apprezzava la tiepida difesa della di-

Oxford, 1986, p. 64, l'ordalia veniva « only used in the absence of a specific accuser against men [...] ill-famed, when clear evidence [was] lacking ».

79. Sui monaci come figli della luce cfr. J. SONNTAG, *Tempus fugit? La circolarità monastica del tempo e il suo potenziale di rappresentazione simbolica*, in *Religiosità e civiltà. Le comunicazioni simboliche (secoli IX-XIII)*, a cura di G. ANDENNA, Milano, 2009, pp. 221-242: pp. 228-229. Per il rapporto tra fuoco e santità in ambiente monastico, U. LONGO, « Come un ferro messo al fuoco ». *Il fuoco, i santi e l'anima tra desiderio e purificazione*, in *Anima del Fuoco. Da Eraclito a Tiziano, da Previati a Plessi*, a cura di C. D. FONSECA - E. FONTANELLA - C. STRINATI, Milano, 2010, pp. 78-90.

80. Per queste formule cfr. G. CREMASCOLI, *Sulle formule degli "Iudicia Dei"*, in *Studi in onore di Amaldo d'Addario*, a cura di L. BORGIA - F. DE LUCA - P. VITI - R. M. ZACCARIA, Lecce, 1995, II, pp. 353-365, in particolare pp. 359-362.

sciplina ecclesiastica; oppure ancora la pioggia che sventò il tentativo del suo rapimento da parte della marchesa Beatrice di Toscana; senza contare la cristomimetica pesca dei lucci in uno stagno d'acqua morta e il comando al vento di soffiare per consentire ai confratelli di ricevere un po' di frescura⁸¹.

Inoltre è possibile avanzare anche un'altra ipotesi per spiegare le ragioni del riferimento scritturistico. Abbiamo detto che la prova del fuoco si configurò, almeno in parte, come una risposta alle missive di Pier Damiani. Non è dunque implausibile che Giovanni e i canonici fiorentini suoi alleati abbiano voluto far vedere al cardinale e alla scettica curia romana che sui campi di Settimo si era verificato qualcosa di simile a quanto alcuni decenni avanti Dio aveva concesso a Bonifacio, ossia Bruno di Querfurt, discepolo di Romualdo da Ravenna, a sua volta riferimento ideale e spirituale del giovane Pier Damiani, allorché il prelado sassone aveva seduto illeso tra le fiamme con la sua cattedra vescovile di fronte al principe pagano Nethimer signore delle terre del Baltico, il quale, novello Nabucodònosor, aveva fatto erigere una pira per sfidare la potenza dell'Altissimo⁸². In fondo i monaci dimostravano di aver appreso la lezione e le strategie di Teuzzone che, alle censure oppostegli da Pier Damiani aveva risposto ricordandogli l'apostolato e la vicinanza ai fedeli che sempre Romualdo aveva perseguito⁸³.

In ogni caso l'accostamento al libro di Daniele trova a mio avviso conferma nel tenore di vari passi che compongono l'epistola. Essa, infatti, fa capire che la prova allestita nella prima settimana di Quaresima non era stata resa necessaria allo scopo di sancire chi, fra i monaci e il vescovo, avesse ragione, ma perché la presenza di un pastore simoniacò avrebbe provocato la dannazione dell'intera città. Il testo lascia intendere come i regolari non avessero incitato allo "sciopero liturgico" (una difesa del loro operato e dell'"ecclesialità" di Giovanni necessaria nel clima incandescente di quegli anni). Erano stati i fiorentini ad astenersi spontaneamente dai sacra-

81. STRUMENSIS *Vita* cit. (nota 15), capp. 28, 35, 38, 43, 45, pp. 1087-1090.

82. *Historia de praedicatione episcopi Brunonis cum suis capellanis in Prussia, et martirio eorum* (BHL 1471), edidit A. BIELOWSKI, in *Monumenta Poloniae Historica*, I, Lwów, 1864, pp. 229-230. PETRI DAMIANI *Vita beati Romualdi*, a cura di G. TABACCO, Roma, 1957, p. 59.

83. Cfr. in proposito D'ACUNTO, *Un eremita* cit. (nota 22), pp. 126-127; BOUGARD, *Le feu* cit. (nota 51), p. 421.

menti che impartiva un clero corrotto ed eretico, in piena saldatura fra il piano disciplinare e quello dogmatico. Giovanni e i suoi alleati avevano agito con prudenza e per impulso divino (« signa enim et mirabilia Dominus noster in nobis fecit »)⁸⁴. La lettera sottolinea in più punti come fossero stati il clero e il popolo fiorentino a richiedere al Mezzabarba la prova quale atto di riconciliazione con Dio, che aveva distolto il Suo sguardo dalla città dominata da Simon Mago.

I monaci offrirono il loro aiuto ed accettarono di compiere un gesto che non potevano lasciare ai chierici, vincolati all'obbedienza verso il loro superiore. Questi ultimi, infatti, si limitarono ad esortare il vescovo affinché si sottoponesse ad un giudizio che non promanava da loro ma dal Signore (« nec tibi [al presule] meum [del rappresentante del clero] molestum sit iter, quia te hodie qualis sis sententia Dei recte ostendet »)⁸⁵. Quando poi la folla si raccolse presso Settimo, nelle plaghe acquitrinose della piana prossima al corso dell'Arno, la 'regia' dell'evento passò completamente ai monaci, che rivolsero alla moltitudine una serie di domande retoriche: « perché siete venuti? ». I fedeli chiesero di essere illuminati e risposero « ut copioso probetur igne quod de Papiensi Petro dicitis ». Dunque l'accusa fu avanzata dai monaci, ma il popolo astante invocò, ispirato da Dio, la prova del fuoco; e furono i fedeli che elevarono le due pire (*duae strues lignorum*) attraverso le quali *monachus intraturus*⁸⁶.

Possiamo dunque immaginare i fatti di Settimo come una vera e propria sinassi liturgica (Miccoli parlava di « sacra rappresentazione »)⁸⁷, profondamente connotata dalla simbologia della Croce⁸⁸. Si pensi, in proposito, alla menzione del crocifisso dipinto accompagnato da dodici ceri e condotto da un confratello di fronte alla pira; o a Pietro che, nel nome della Croce, dopo aver celebrato la messa, benedice solennemente il fuoco pu-

84. MICCOLI, *Pietro* cit. (nota 1), p. 147.

85. Cfr. *Ibid.*, p. 151.

86. *Ibid.*, pp. 151-152.

87. *Ibid.*, pp. 31-32.

88. La Croce fu un riferimento costante nella vita di Giovanni. Infatti il Cristo crocifisso di San Miniato al Monte aveva annuito al gesto del perdono compiuto dal giovane cavaliere destinato alla vita monastica; e la Croce egli brandì di fronte al demonio, la visione del quale tormentava un confratello, per cacciare lo spirito maligno e dissolverlo in fumo [ATTONIS EP. PISTORIENSIS *Vita altera* cit. (nota 23), cap. 3, p. 1080; STRUMENSIS *Vita* cit. (nota 15), cap. 50, pp. 1090-1091].

rificatore e lo invoca affinché tenga lontana dal gregge la lebbra simoniaca, delitto a paragone del quale gli altri sono nulla⁸⁹. Non è, infine, da escludere che i passi tratti dal libro di Daniele siano stati letti proprio nel corso degli eventi (« interea fiunt pro hac re psalmodiae letaniae supplicationes »)⁹⁰.

La diretta ispirazione scritturistica emerge, a mio avviso, da vari brani dell'epistola. Come i tre fanciulli rifiutarono il culto idolatrico imposto dall'arroganza e dall'empietà del tiranno, così i monaci si opponevano all'eresia simoniaca difesa dal marchese. La superbia punita del vescovo appariva, poi, la stessa di Nabucodònosor; e la cieca fiducia di Pietro, pronto ad attraversare il cammino ardente, richiamava quella dei *pueri*, certi della protezione divina. Inoltre la descrizione dei tre giovani che « passeggiavano in mezzo alle fiamme, lodando Dio » (Dn, 3,24) mentre il fuoco non osava toccare i loro corpi, i loro capelli e i loro abiti (« in loro non era odor di fuoco » Dn 3,94) si avvicinava a quella di Pietro, il quale

« con animo intrepido e con volto ilare, con passo lento e solenne [attraversava il rogo] rimanendo illeso nel corpo e in tutto ciò che portava con sé, [poiché] le fiamme [...] radunandosi e alzandosi tutt'intorno, penetravano come nella bianca tunica di lino e, riempiendola, la gonfiavano, ma, immemori della loro natura, non potevano arrecarle nessuna bruciatura [la carne e i peli dei suoi piedi, così come i suoi capelli restavano intatti, sicché non si sentiva neppure] l'odore del fuoco »⁹¹.

Se la fornace biblica assumeva i connotati di un altare preposto agli olocausti⁹², la pira di Settimo diventava tempio del sacrificio compiuto da Pietro.

89. MICCOLI, *Pietro* cit. (nota 1), pp. 152-154. Pietro « haec dicens et sanctae crucis se signaculo muniens per medias flammis constanter ingressus est » [DESIDERII *Dialogi* cit. (nota 45), III, cap. 4, p. 1147].

90. MICCOLI, *Pietro* cit. (nota 1), p. 152.

91. *Ibid.*, p. 155. Il fuoco immemore della sua natura e preservante gli indumenti intatti veniva posto in particolare rilievo nel commento a Daniele di Girolamo: « che fuoco sapiente! E com'è infallibile la potenza di Dio! I corpi sono stretti da lacci, bruciano i lacci e i corpi non riportano ustioni » [HIERONYMI *Commentarii* cit. (nota 72), p. 63].

92. Cfr. A. ROUSSELLE, *Image et texte: aller et retour*, in *Santità, culti, agiografia. Temi e prospettive*. Atti del I convegno di studio dell'Associazione italiana per lo studio della santità, dei culti e dell'agiografia (Roma, 24-26 ottobre 1996), a cura di S. BOESCH GAJANO, Roma, 1997 (Pubblicazioni dell'AISSCA, 1), pp. 107-127: p. 111.

Per altro verso, la preghiera di Azaria (Abdènego) in mezzo alle fiamme, che evocava Gerusalemme sottomessa per i suoi peccati a un sovrano empio e scellerato (Dn 3,26-45)⁹³, orazione volta ad implorare il Signore affinché non abbandonasse i propri figli incapaci di tributarGli dall'esilio il culto dovuto, potevano essere intesi come precisi riferimenti alla Firenze marchionale condotta sulla via della perdizione dai suoi ministri e dal suo pastore. Infine la gloria dei tre fanciulli scampati alle fiamme (Dn 3,95-97) richiamava il giusto Pietro che « in virtute Ihesu Christi mirabiliter ignem pertransiit »⁹⁴, e quindi il trionfo dei monaci sui loro avversari, preparando l'intervento del pontefice, che fu obbligato, onde evitare un eccessivo discredito dell'autorità gerarchica fiorentina, ad accogliere l'esito della prova e a deporre, anche se forse non nell'immediato, il presule incriminato⁹⁵.

Il fuoco sembra divenire, nel racconto, metafora di Dio stesso, della Sua forza e della Sua grazia⁹⁶, e sancisce la piena legittimità di quanto operato dai regolari, i quali, come vedremo, cercheranno di ripetere le gesta anche in altre occasioni⁹⁷. La prova del fuoco, divenuta ierofanica cerimonia lustrale ed esegesi della Sacra Pagina disvelatrice della verità, pare aver acquisito un nuovo rilievo. Essa, intesa non come azione giudiziaria, ma quale sublime espressione della volontà divina, verrà in seguito celebrata – solo per fare degli esempi – allo scopo di confermare la validità di alcune ordinazioni sacerdotali impartite dall'antipapa Clemente III durante lo scontro fra Gregoriani e Vibertisti alla fine del secolo XI; o nel giudizio di Dio invocato dai crociati nel 1099 ad Antiochia, allorché Pietro Bartolomeo dimostrò, tramite questa prova, l'autenticità della Santa Lancia di Longino ivi scoperta (Raymond d'Aguilers riferiva

93. Nel contesto storico della sacra pagina non Nabucodònosor, ma Antioco IV Epifane re dei Siri (cfr. *Daniele*, a cura di G. BERNINI, Roma, 1984, p. 136).

94. MICCOLI, *Pietro* cit. (nota 1), p. 155.

95. Ibid., p. 5; N. D'ACUNTO, *Mezzabarba Pietro*, in *Dizionario Biografico degli Italiani* cit. (nota 23), 74, 2010, pp. 65-66: p. 66.

96. Cfr. Zc 2,9.

97. La ricerca della conferma da parte delle *auctoritates* è elemento ricorrente della lettera del clero fiorentino, come dimostra il generico riferimento a Gregorio Magno (« Gregorius, urbis praesul, ut ad suas verificandum properet sanctiones ») e alla sua condanna della simonia [MICCOLI, *Pietro* cit. (nota 1), pp. 34, 152-153].

che in tale circostanza Pietro « Deum testem invocavit, quod facie ad faciem ipsum in cruce viderit »⁹⁸. Particolarmente vicini ai fatti fiorentini, anche alla luce delle vicende di cui parleremo più oltre, appaiono poi quelli che ebbero come protagonisti il sacerdote milanese Liprando e la sua disputa contro l'arcivescovo Grossolano, parimenti accusato di simonia (1103). Infatti, stando a quanto riferisce il cronista Landolfo Iuniore, il presbitero patarino avrebbe pronunciato, prima di attraversare le fiamme, la seguente frase: « Deus me adiuvet et ista sancta euangelia in isto sancto iudicio »⁹⁹. Possiamo infine ricordare, per un'epoca ancora più tarda e in riferimento alla persistenza di ben precisi parametri culturali di matrice folklorica, le tradizioni relative a san Francesco, che avrebbe ammansito il fuoco col segno della Croce, avrebbe impedito alle fiamme di corrodere il cappuccio del suo confratello, lo avrebbe pregato affinché non gli arrecasse dolore quando dovè subire una cauterizzazione, e avrebbe invocato il dominio di Dio su quell'elemento distruttore quale atto di sfida ai 'sacerdoti' del sultano¹⁰⁰.

98. Cfr. C. CUPANE, *Un caso di giudizio di Dio nel romanzo di Teodoro Prodromo (I 372-404)*, in *Rivista di Studi Bizantini e Neellenici*, n.s. X-XI (1973-1974), pp. 147-168: pp. 159-161, la quale sottolinea che « la prova del rogo [...] appare meno usata in epoca medievale, mentre [le fonti occidentali] abbondano in particolari su quelle del ferro rovente »; F. PANARELLI, *Il Concilio di Bari: Boemondo e la Prima Crociata*, in *Il Concilio di Bari del 1098. Atti del Convegno Storico Internazionale e celebrazioni del IX Centenario del Concilio*, a cura di S. PALESE - G. LOCATELLI, Bari, 1999, pp. 145-167: p. 157; A. BENVENUTI, *La "Santa Lancia" d'Antiochia*, in *Boemondo. Storia di un principe Normanno. Atti del Convegno (Taranto-Canosa, 1998)*, a cura di F. CARDINI - N. LOZITO - B. VETERE, Galatina, 2003, pp. 75-93: 91-92; U. LONGO, *A Saint of Damned Memory. Clement III, (Anti)Pope*, in *Framing Clement III, (Anti)Pope, 1080-1100*, edited by U. LONGO - L. YAWN, in *Reti medievali Rivista*, XIII (2012), 1, p. 7, [02/13]: <http://rivista.retimedievali.it>; P. FRANKOPAN, *La prima crociata. L'appello da Oriente*, trad. it., Milano, 2013, p. 172.

99. LANDULPHI IUNIORIS SIVE DE SANCTO PAULO *Historia Mediolanensis*, edentibus L. BETHMANN - PH. JAFFÉ, in *M.G.H., Scriptorum*, XX, Hannoverae, 1868, pp. 17-49: cap. 17, pp. 27-28. Si veda in proposito A. LUCIONI, *Grossolano († 1117)*, in *Dizionario della Chiesa ambrosiana*, III, Milano, 1989, pp. 1531-1532; ID., *Anselmo IV da Bovisio arcivescovo di Milano (1097-1101). Episcopato e società urbana sul finire dell'XI secolo*, Milano, 2011, pp. 38-39, 191.

100. Cfr. in proposito F. CARDINI, *Frate Foco. Dalla creatura ignis al serafino fiammeggiante*, in ID., *Nella presenza del soldan superba. Saggi francescani*, Spoleto, 2009, pp. 283-295: pp. 289-292; C. FRUGONI, *Francesco e la prova del fuoco*, in *Studi francescani*, CVIII (2011), pp. 525-536.

La chiave di lettura che abbiamo proposto può aiutare a spiegare e a giustificare il dirompente impatto che la prova ebbe sulla compagine religiosa ed ecclesiastica fiorentina. I fatti apparvero talmente sconvolgenti che un cronista come Bertoldo di Reichenau li ripercorse cercando di sottolineare l'accordo di Giovanni col pontefice e arrivando a sostenere che l'episodio si era svolto col consenso di quest'ultimo¹⁰¹; mentre Bernoldo di Costanza li ricondusse unicamente alla facoltà pontificia di deporre i presuli indegni¹⁰². L'azione dei monaci apparve tollerabile solo perché aveva assunto i connotati di una battaglia per la verità combattuta da Cristo stesso (cfr. I Gv 5,6), a prescindere dalle sottili argomentazioni degli intellettuali circa la giustificazione delle ordinazioni simoniache o intorno alla distinzione tra chierici uxorati e concubinari. Giovanni, grazie all'intervento celeste, poteva ormai dimostrare di non aver violato le norme canoniche, anche perché nessun laico era stato chiamato a svolgere un ruolo che non fosse quello di semplice comparsa nella lotta contro il vescovo, mentre l'unico colpevole, macchiato dalla piaga dell'eresia simoniaca, risultava Pietro Mezza-barba, insediatosi illecitamente sulla cattedra episcopale¹⁰³.

Infine la cittadinanza fiorentina acquisì da tali eventi una più forte coscienza di sé che forse è stato azzardato collegare direttamente all'embrionale progettualità la quale, nell'arco di alcuni decenni, condusse alle prime forme dell'autogoverno comunale¹⁰⁴, ma che certamente determinò un'evoluzione di

101. BERTHOLDI *Chronicon* cit. (nota 64), pp. 204-206. Cfr. In proposito anche quanto osservano JESTICE, *Wayward Monks* cit. (nota 1), pp. 243-244 e D'ACUNTO, *L'età* cit. (nota 6), pp. 119-120, 144.

102. *Libelli Bernoldi presbyteri monachi* cit. (nota 46), pp. 147, 149.

103. Alla luce delle considerazioni fatte finora non mi sento di avallare il giudizio di Miccoli circa l'assenza di « una chiara dottrina ecclesiologica » per le rivendicazioni e le accuse dei monaci riformatori, mossi soprattutto « da una esasperata accentuazione delle caratteristiche di perfezione morale reclamate per chi fosse rivestito della *dignitas* sacerdotale » [MICCOLI, *Pietro* cit. (nota 1), p. 15]. Del resto il richiamo al testo biblico per superare o evidenziare la contraddittorietà di quello meramente canonistico era stato un metodo impiegato anche da Pier Damiani [cfr. D'ACUNTO, *I laici* cit. (nota 7), p. 90].

104. Cfr. DAVIDSOHN, *Storia* cit. (nota 18), I, pp. 431-432, 517; cfr. anche P. VILLARI, *I primi due secoli della storia di Firenze. Ricerche*, I, Firenze, 1893, pp. 67-71, 77. Si valuti in proposito lo scetticismo espresso da D'ACUNTO, *L'età* cit. (nota 6), p. 109.

grande momento nel rapporto fra i potenti della città e del territorio, col successivo rafforzamento di quell'aristocrazia comitale schieratasi ufficialmente, sia pure in via strumentale, dalla parte dei riformatori nemici del presule sconfitto, e che condizionò profondamente il potere marchionale, nonché l'autorità e il prestigio del vescovo ¹⁰⁵.

5.

La prova del fuoco sancì il successo dei religiosi più intransigenti e favorì l'affermazione del monachesimo vallombrosano a partire dalle diocesi della Tuscia settentrionale (in particolare Firenze, Fiesole e Pistoia) ¹⁰⁶. Nella memoria degli agiografi gli eventi fiorentini si configurarono come l'esito di nobilissime premesse che il movimento riformatore aveva espresso con minor fortuna anche in altre realtà dell'Italia medievale, soprattutto attraverso l'azione dei patarini lombardi ¹⁰⁷. Le strette connessioni fra le istanze promosse da una parte del clero e del popo-

105. Sui limiti di un appoggio, comunque innegabile, concesso dalle famiglie comitali al movimento riformatore cfr. Y. MILO, *Political opportunism in Guidi Tuscan policy*, in *I ceti dirigenti in Toscana nell'età precomunale*. Atti del I convegno del Comitato di studi sulla storia dei ceti dirigenti in Toscana (Firenze, 2 dicembre 1978), Pisa, 1981, pp. 207-221; D'ACUNTO, *L'età cit.* (nota 6), pp. 97-101; SALVESTRINI, *Disciplina cit.* (nota 33), pp. 303-326.

106. Cfr. N. VASATURO, *L'espansione della congregazione vallombrosana fino alla metà del secolo XII*, in *Rivista di Storia della Chiesa in Italia*, XVI (1962), pp. 456-485; SALVESTRINI, *Disciplina cit.* (nota 33), pp. 12, 366-371; ID., *Camaldolesi e Vallombrosani nell'Italia medievale. Modalità di insediamento e distribuzione geografica a confronto*, in *Architettura eremitica. Sistemi progettuali e paesaggi culturali*. Atti del Terzo Convegno Internazionale di Studi (Camaldoli, 21-23 settembre 2012), a cura di S. BERTOCCI e S. PARRINELLO, Firenze, 2012, pp. 505-509; ID., *Il monachesimo vallombrosano e le città. Circolazione di culti, testi, modelli architettonici e sistemi organizzativi nell'Italia centro-settentrionale (secoli XII-XIV)*, in *Circolazione di uomini e scambi culturali tra città (Secoli XII-XIV)*. Atti del XXIII Convegno internazionale di studi (Pistoia, 13-16 maggio 2011), Roma, 2013 (Centro Italiano di Studi di Storia e d'Arte-Pistoia. Atti, 23), pp. 433-470; ID., *L'origine della presenza vallombrosana in Sardegna. Attestazioni documentarie e tradizioni storico-erudite fra pieno Medioevo e prima Età moderna*, in *Per Sardiniae insulam constituti. Gli ordini religiosi nel Medioevo sardo*, a cura di P. PIATTI - M. VIDILI, Berlin-Münster, Lit Verlag., 2014 (Vita regularis. Ordnungen und Deutungen religiosen Lebens im Mittelalter, Abhandlungen 62), pp. 131-149.

107. Cfr. in proposito O. CAPITANI, *Introduzione*, in *Medioevo ereticale*, a cura di O. CAPITANI, Bologna, 1983², pp. 7-28: p. 11.

lo milanese e quelle perseguite da Giovanni Gualberto sono, non diversamente dai fatti di Settimo, circostanze ben note in sede storiografica¹⁰⁸. La consonanza dei due movimenti si nutrì delle stesse istanze religiose, comportò identiche forme di accorata denuncia e prevede un analogo ruolo riservato ai fedeli laici¹⁰⁹. I legami della città toscana con l'ambiente padano, annunciati fin dall'età di Ambrogio, venuto a consacrare la prima metropolitana fiorentina e ad unire le sedi del Nord e del Centro Italia nella lotta contro l'eresia ariana¹¹⁰, furono riproposti dal partito riformatore combattendo la nuova piaga dell'eresia simoniaca.

Per comprendere le ragioni che portarono al contatto diretto tra le citate realtà geografiche ed ecclesiali occorre ricordare quanto a suo tempo sottolineato da Cinzio Violante e da altri studiosi, ossia che il monachesimo ambrosiano partecipò ben poco, salvo alcune eccezioni evidenziate da Giorgio Picasso, al movimento promosso dagli esponenti della pataria¹¹¹. Il rapporto diretto tra le due punte del partito riformatore è in primo luogo testimoniato dall'emblematica figura di Andrea di Strumi, che abbiamo già ricordato come biografo di Giovanni Gualber-

108. Ho ripercorso e segnalato questa letteratura in F. SALVESTRINI, *Il monachesimo vallombrosano in Lombardia. Storia di una presenza e di una plurisecolare interazione*, in *I Vallombrosani in Lombardia (XI-XVIII secolo)*, a cura di F. SALVESTRINI, Milano-Lecco, 2011, pp. 3-51.

109. Cfr. CH. DARTMANN, *Wunder als Argumente. Die Wunderberichte in der Historia Mediolanensis des sogenannten Landulf Senior und in der Vita Arialdi des Andrea von Strumi*, Frankfurt am Main, 2000.

110. Cfr. E. GIANNARELLI, *Ambrogio a Firenze: cronaca di una visita*, in *Le radici cristiane di Firenze*, a cura di A. BENVENUTI - F. CARDINI - E. GIANNARELLI, con la collaborazione di F. BANDINI, Firenze, 1994, pp. 33-43; pp. 36-43; M. NICCOLUCCI CORTINI, *Il flagello di Ambrogio: la memoria dell'ortodossia fiorentina*, *Ibid.*, pp. 45-75; pp. 45-48; C. NARDI, *La fortuna di Ambrogio nelle memorie medioevali di Zanobi, vescovo di Firenze*, *Ibid.*, pp. 77-116, in particolare 77-83, 99-102, 115-116; A. BENVENUTI, *San Lorenzo: la cattedrale negata*, *Ibid.*, pp. 117-133, in particolare pp. 122-124, 126-127.

111. C. VIOLANTE, *La pataria milanese e la riforma ecclesiastica*, I. *Le premesse (1045-1057)*, Roma, 1955; G. PICASSO, *Monachesimo a Milano nel secolo XI*, in *Ricerche Storiche sulla Chiesa Ambrosiana, nel XV centenario della nascita di san Benedetto (480-1980)*, in *Archivio ambrosiano*, IX (1980), pp. 30-54; pp. 50-53; S. BOESCH GAJANO, *Giovanni Gualberto e la vita comune del clero nelle biografie di Andrea da Strumi e di Atto da Vallombrosa*, in *La vita comune del clero nei secoli XI e XII*. Atti della Settimana di studio (Mendola, settembre 1959), Milano, 1962, II, pp. 228-235; pp. 232-233.

to. Egli, presbitero di possibile origine parmense nato nei primi decenni del secolo XI e forse ordinato simoniamente, canonico a Milano agli inizi degli anni Sessanta, quindi convertito al rigorismo dell'ambiente patarinico e seguace del chierico riformatore Arialdo, narrò anche la vita e l'uccisione di quest'ultimo, a seguito della richiesta avanzatagli da Rodolfo, successore di Giovanni alla guida dei 'Vallombrosani' (1073-1076). Di lui sappiamo poco, e quel poco lo ricaviamo soprattutto da alcune lettere che scambiò con un prete patarino di nome Siro, parimenti seguace di Arialdo. Tale esigua corrispondenza risulta estranea alla sua opera agiografica, ma è stata accorpata ad essa a livello di trasmissione codicologica; ed è da queste lettere che ci viene rivelato come egli in seguito aderisse al nuovo monachesimo toscano. Infatti nel 1085 l'agiografo lombardo compare quale abate di San Fedele di Strumi in Casentino e per l'ultima volta, sempre nella documentazione di questo monastero vallombrosano, figura l'8 giugno 1100, mentre nel gennaio 1106 abbiamo testimonianza di un altro superiore, per cui è nel turno di questi sei anni che deve essere collocata la sua morte¹¹².

Andrea non solo narrò la vicenda biografica del riformatore milanese subito dopo la scomparsa del suo compagno e successore Erlembaldo († 1075), ossia nel momento in cui si pensava che la lotta dei radicali lombardi fosse condannata all'estinzione e che occorresse preservarne il ricordo, ma celebrò Arialdo in quanto fulgido campione di passione martiriale da additare quale esempio ai figli spirituali di Giovanni Gualberto¹¹³. In tal senso egli presentò quest'ultimo e la famiglia monastica che ne

112. Cfr. G. MICCOLI, *Per la storia della Pataria milanese*, in *Medioevo ereticale* cit. (nota 107), pp. 89-151: pp. 92-94; BOESCH GAJANO, *Storia* cit. (nota 18), pp. 19-21, 26-27; M. NAVONI, *Sant'Arialdo e san Giovanni Gualberto, Milano e Vallombrosa. La Vita Arialdi di Andrea di Strumi nel volgarizzamento di Giustiniano Marsili*, in « *In vice Iohannis primi abbatis* ». *Saggi e contributi per il Millenario gualbertiano in onore del Rev.mo don Lorenzo Russo in occasione del XXV Anniversario di Ministero abbaziale*, a cura di G. MONZIO COMPAGNONI, Vallombrosa, 2002, pp. 121-204: pp. 122-123; A. DEGL'INNOCENTI, *Da Andrea di Strumi a Sante da Perugia: l'agiografia su Giovanni Gualberto fino al XV secolo*, in *Vallombrosa. Memorie* cit. (nota 18), pp. 117-140: p. 119; SALVESTRINI, *Il monachesimo vallombrosano in Lombardia* cit. (nota 108), pp. 10-11; LUCIONI, *Anselmo IV* cit. (nota 99), p. 43-44.

113. ARNULFI MEDIOLANENSIS *Liber gestorum recentium*, a cura di I. SCARAVELLI, Bologna, 1996, capp. 8-10, pp. 146-150. Cfr. GOLINELLI, *I vallombrosani* cit. (nota 1), p. 39.

aveva raccolto il testimone come eredi ideali dei riformatori padani¹¹⁴. Pertanto è proprio Andrea che riferisce il modo in cui l'abate di Vallombrosa entrò in contatto coi seguaci del chierico ambrosiano. Egli spiega, infatti, come alcuni devoti milanesi, cremonesi e piacentini si fossero rivolti al monaco fiorentino per avere il suo aiuto nella difficile lotta che stavano conducendo contro la corruzione delle chiese cittadine¹¹⁵. Vi sono posizioni diverse fra gli studiosi circa il periodo in cui l'abate toscano, su richiesta degli stessi fedeli lombardi, avrebbe inviato nella città insubre e forse anche in altre comunità alcuni sacerdoti non simoniaci e non nicolaiti per sostituire il corrotto clero locale e assicurare, così, il conforto dei sacramenti all'accoglienza dei fedeli che ne era rimasta priva. Soprattutto si è discusso se questo intervento di Giovanni fosse stato antecedente o posteriore alla prova di Settimo. La testimonianza di Andrea lascia intendere che fra i chierici partiti dalla Tuscia ve ne fossero alcuni di origine padana giunti a Vallombrosa forse in un periodo anteriore all'assassinio di Arialdo e ordinati dal vescovo Rodolfo di Todi, un amico di Giovanni destinato a succedere per un breve periodo al Mezzabarba come pastore di Firenze¹¹⁶. Quindi non è escluso che i contatti tra i riformatori milanesi e quelli fiorentini risalissero ad un periodo precedente, magari agli inizi degli anni Sessanta, e che del primo gruppo di lombardi giunti in Toscana facesse parte lo stesso Andrea.

Se si accoglie, come ritengo giusto, l'opinione di coloro che sostengono possibili alcune relazioni tra i riformatori del Nord e quelli toscani già durante gli anni in cui Arialdo era ancora in vita e iniziava a predicare contro la compravendita delle dignità ecclesiastiche (1060-1061)¹¹⁷, subito dopo la legazione a

114. Cfr. BOESCH GAJANO, *Storia* cit. (nota 1), pp. 22-23; SALVESTRINI, *Il monachesimo vallombrosano in Lombardia* cit. (nota 108), pp. 13-14.

115. STRUMENSIS *Vita* cit. (nota 15), 68, p. 1094. Cfr. in proposito GOLINELLI, *I vallombrosani* cit. (nota 1), pp. 40-42; ed anche ID., *Indiscreta* cit. (nota 18), p. 157. Per quanto riguarda la predicazione antisimoniaci in ambiente patarino cfr. C. VIOLANTE, *I laici nel movimento patarino*, in ID., *Studi sulla cristianità medioevale. Società, istituzioni, spiritualità*, raccolti da P. ZERBI, Milano, 1972, pp. 145-246.

116. Cfr. BENVENUTI, *San Giovanni Gualberto* cit. (nota 2), pp. 111-112; D'ACUNTO, *L'età* cit. (nota 6), pp. 141-142.

117. GOLINELLI, *I vallombrosani* cit. (nota 1), pp. 41-42; *Introduzione*, in ANDREA DA STRUMI, *Arialdo. Passione del santo martire milanese* (BHL 673), a cura di M. NAVONI,

Milano di Pier Damiani (1059)¹¹⁸, viene da pensare che proprio sul terreno della prima lotta alla simonia sia maturato l'incontro fra le due esperienze radicali, forse grazie alla mediazione di Umberto da Silva Candida. In questa prospettiva la richiesta di aiuto ai monaci toscani non nascerebbe dalla ricerca di un rifugio per i confusi testimoni del martirio di Arialdo, ma sarebbe il frutto dell'azione caritativa di quest'ultimo, che cercò nell'unico luogo in cui era certo di trovare ministri non simoniaci, non nicolaiti o non concubinari e neppure ordinati da vescovi indegni, i sacerdoti da far giungere per il bene dei propri concittadini; una richiesta fatta in nome della salvezza dei milanesi cui con spirito di carità degno del suo interlocutore rispose prontamente l'abate di Vallombrosa.

Certamente sull'aiuto prestato dai radicali fiorentini incise anche il fatto che il clero padano nemico di Arialdo aveva dato appoggio al vescovo Pietro Mezzabarba fino almeno dai primi anni Sessanta, quando egli si era avvicinato alla corte tedesca e ad essa aveva versato il denaro necessario alla sua elezione; senza contare che nella sinodo quaresimale del 1067 proprio da un vescovo lombardo di parte imperiale, Rainaldo di Como, era giunta una delle principali censure alle denunce presentate dai seguaci del Gualberto¹¹⁹. Questi elementi sembrano trovare espressione narrativa nel parallelismo che l'autore introduce fra gli episodi salienti della vita di Giovanni e quelli relativi alla vicenda di Arialdo. Sia a Milano che a Firenze, infatti, vi erano presuli accusati di simonia (Guido da Velate e il Mezzabarba). In entrambe le città i riformatori fecero appello al popolo e i fedeli risposero alla loro chiamata. I fatti, poi, si disposero in netta continuità cronologica: nel 1066 Arialdo subì il martirio e il suo corpo fu gettato nelle acque del Lago Maggiore. Durante lo stesso anno Pietro Mezzabarba e il marchese Goffredo cercarono inutilmente di far uccidere Giovanni assalendo i monaci riuniti nel chiostro fiorentino di San Salvi. Nel 1068 la prova di

Milano, 1994, p. 30; NAVONI, *Sant'Arialdo* cit. (nota 112), pp. 129-131. Di opinione diversa MICCOLI, *Per la storia* cit. (nota 112), pp. 134-135; BOESCH GAJANO, *Storia* cit. (nota 18), pp. 23-25.

118. Sulla quale cfr. D'ACUNTO, *I laici* cit. (nota 7), pp. 143-154.

119. Cfr. D'ACUNTO, *L'età* cit. (nota 6), p. 142.

Settimo realizzò a Firenze quanto non era stato possibile fare a Milano, ossia cacciare definitivamente il pastore indegno ¹²⁰.

Ma vi sono anche altre importanti coincidenze. L'agiografo sembra voler evidenziare, a difesa dei due santi uomini dalle accuse avanzate contro di loro, la piena consonanza delle azioni che essi compirono con la lettera della Sacra Scrittura e con le tradizioni della Chiesa romana. Non a caso sottolinea come entrambi i riformatori avessero inteso ristabilire la consuetudine relativa alla celebrazione della veglia pasquale nella notte e non durante il pomeriggio della vigilia, secondo quanto, in dissonanza con gli usi d'età patristica, si era ormai generalizzato sia a Milano che a Firenze ¹²¹. Del resto Giovanni e Arialdo erano stati chiamati ad affrontare l'opposizione della folla sobillata dai loro avversari: per primo il fiorentino, cacciato dai concittadini dopo la sua denuncia del vescovo Attone e dell'abate di San Miniato; per secondo il milanese, abbandonato dai fedeli e tradito da alcuni membri del clero ambrosiano. I due personaggi avevano presentato delle differenze, soprattutto perché uno era monaco e l'altro chierico. Tuttavia entrambi avevano saputo aggiungere qualcosa al loro status, ossia la sublime aspirazione al martirio, la ricerca e il trionfo della verità, la lotta per la riforma fino al sacrificio della vita.

Infine occorre gettare uno sguardo sulla più volte richiamata simbologia della Croce. Infatti il simbolo trinitario, che diverrà contrassegno identificativo (insieme alla cosiddetta 'gruc-cia') ¹²² dell'iconografia di Giovanni Gualberto, più di ogni altro richiamava l'impegno indefesso contro l'eresia simoniaca, la quale offendeva l'onnipotenza della terza Persona. Non a caso esso ricorreva anche presso i patarini, sulla scia della rinnovata attenzione posta alla festa dell'esaltazione della Croce, introdotta nel calendario liturgico ambrosiano a partire dal 1053 ¹²³.

120. Cfr. BOESCH GAJANO, *Storia* cit. (nota 18), pp. 83-84; DEGL'INNOCENTI, *Da Andrea* cit. (nota 112), p. 120; GOLINELLI, *I vallombrosani* cit. (nota 1), pp. 44-45; D'ACUNTO, *L'età* cit. (nota 6), p. 116; SALVESTRINI, *Il monachesimo vallombrosano in Lombardia* cit. (nota 108), pp. 12-14. Cfr. anche LUCIONI, *Anselmo IV* cit. (nota 99), pp. 27-28.

121. Cfr. STRUMENSIS *Vita* cit. (nota 15), cap. 32, p. 1087; ID., *Arialdo* cit. (nota 117), pp. 110-111, 204-205. Cfr. NAVONI, *Sant'Arialdo* cit. (nota 112), pp. 127-128.

122. Cioè il pastorale a tau, emblema della congregazione.

123. Cfr. VIOLANTE, *I laici* cit. (nota 115), pp. 217-218; A. LUCIONI, *L'età della pata-*

6.

Andrea di Strumi non menziona le ripercussioni di carattere teologico ed ecclesiologico che produssero le scelte compiute dai riformatori, né ovviamente ricorda quanto la prova del fuoco si sia in seguito rivelata un'arma a doppio taglio per quelli stessi religiosi che l'avevano invocata. Infatti il tentativo forse compiuto da Pietro Igneo di ripeterla contro il vescovo fiesolano Transmundo, reo di essersi dissociato dalla condanna inferta al collega fiorentino, si risolse con l'assoluzione del presule garantita proprio dal 'giudizio' delle fiamme¹²⁴. D'altro canto Andrea non accennò neppure alla progressiva perdita di incisività che lo strumento evidenziò quando i monaci cercarono di dirigerlo contro Pietro episcopo lucchese, parimenti accusato di simonia (1084)¹²⁵, o addirittura contro Daiberto, arcivescovo di Pisa e poi patriarca della Gerusalemme liberata¹²⁶ protetto da papa Urbano II, dato che per questi casi i roghi non vennero neppure accesi. I Vallombrosani stessi (dopo il 1080, circa, possiamo definirli come tali) si erano ormai allontanati dal rigorismo delle origini. Appare curioso che la sopracitata prova del fuoco di Milano sostenuta dal prete Liprando seguisse modalità di

ria, in *Storia religiosa della Lombardia, Diocesi di Milano*, a cura di A. CAPRIOLI - A. RIMOLDI - L. VACCARO, I, Brescia-Varese, 1990, pp. 167-194: pp. 168-169.

124. Cfr. *Regesta pontificum romanorum*, edidit P. JAFFÉ, Berolini, 1851, n. 3695, p. 417, 5 marzo 1075; DAVIDSOHN, *Storia cit.* (nota 18), I, pp. 369-370; BENVENUTI, *San Giovanni Gualberto cit.* (nota 2), pp. 110-111. Dubbiosa in merito all'influenza vallombrosana sull'episodio e alla sua effettiva natura di prova del fuoco BOESCH GAJANO, *Storia cit.* (nota 18), pp. 27-28.

125. RANGERII LUCENSIS *Vita metrica S. Anselmi lucensis episcopi*, ediderunt E. SACKVR - G. SCHWARTZ - B. SCHMEIDLER, in *M.G.H., Scriptorum*, XXX/2, Lipsiæ, 1934, rist. anast. Stuttgart, 1976, pp. 1152-1307: p. 1264. Cfr. BOESCH GAJANO, *Storia cit.* (nota 18), pp. 28-31; D'ACUNTO, *L'età cit.* (nota 6), pp. 149-150.

126. BOESCH GAJANO, *Ibid.*, pp. 31-44; L. CARRATORI - B. HAMILTON, *Daiberto*, in *Dizionario Biografico degli Italiani cit.* (nota 23), 31, 1985, pp. 679-684: p. 680; M. RONZANI, *Chiesa e « Civitas » di Pisa nella seconda metà del secolo XI. Dall'avvento del vescovo Guido all'elevazione di Daiberto a metropolita di Corsica (1060-1092)*, Pisa, 1997, pp. 19-21, 229, 246; ID., *Vescovi e città a Pisa nei secoli X e XI*, in *Vescovo e città cit.* (nota 9), pp. 93-132: p. 132; A. MURRAY, *Daimbert of Pisa, the Domus Godefridi and the Accession of Baldwin I of Jerusalem*, in *From Clermont to Jerusalem. The Crusades and Crusader Societies*, Turnhout, 1998, pp. 81-102; D'ACUNTO, *L'età cit.* (nota 6), pp. 149-150, 153-154; BOESCH GAJANO *cit.*, pp. 28-44; SALVESTRINI, *Disciplina cit.* (nota 33), pp. 198-199, 205; FRANKOPAN, *La prima crociata cit.* (nota 98), pp. 115-116.

svolgimento analoghe a quella fiorentina ¹²⁷, ma contro un presule che il partito filoromano e gli stessi monaci gualbertiani (nella persona di Bernardo detto poi degli Uberti, legato apostolico in Lombardia) appoggiavano apertamente. In relazione, poi, a Pietro, vescovo vallombrosano di Pistoia, insediato in tale sede da Matilde di Canossa con metodi che richiamavano quelli usati dal marchese Goffredo, appare chiaro che gli intransigenti monaci fiorentini avevano accolto in pieno le strategie della *Reichskirche* (al punto che la posizione di questo presule dovette essere regolarizzata nel 1088 da Urbano II tramite una riordinazione) ¹²⁸.

Resta il fatto che la predicazione e l'azione a favore del laicato, coronata dal grande evento costituito dalla prova del fuoco, conferirono ai riformatori un prestigio duraturo. Questo fu senza dubbio garantito dall'appoggio di Gregorio VII e dalla fortunata coincidenza tra la vittoria di Settimo e la morte del marchese Goffredo (1069), che aprì la strada al favore incondizionato espresso da sua moglie Beatrice di Lorena e da Matilde di Canossa per i successori di Giovanni Gualberto. Tuttavia i monaci contarono soprattutto sulla loro capacità di inserirsi nell'ambiente urbano (fiorentino, milanese, pistoiese e poi di molte altre città dell'Italia comunale) ¹²⁹; capacità anticipatrice delle scelte compiute dai Mendicanti, che rese i Vallombrosani gli esponenti più significativi della tradizione benedettina presente a Firenze, ove sorsero, fra XI e XVI secolo, ben otto chiostrini appartenenti a questa famiglia regolare ¹³⁰.

Appare, quindi, evidente quale impatto abbiano avuto la vicenda di Settimo e, in prospettiva più ampia, l'azione dei mo-

127. Cfr. A. M. RAPETTI, *Liprando*, in *Dizionario Biografico degli Italiani* cit. (nota 23), 65, 2005, pp. 249-252: p. 251.

128. Cfr. in proposito D'ACUNTO, *L'età* cit. (nota 6), p. 152.

129. Cfr. F. SALVESTRINI, *I Vallombrosani in Liguria. Storia di una presenza monastica fra XII e XVII secolo*, Roma, 2010; ID., *Il monachesimo vallombrosano e le città* cit. (nota 106); E. SARTONI, *Le fondazioni vallombrosane della regione Lombardia. Repertorio*, in *I Vallombrosani in Lombardia*, cit. (nota 108), pp. 52-159; R. CILIBERTI e F. SALVESTRINI, *I Vallombrosani nel Piemonte medievale e moderno. Ospizi e monasteri intorno alla strada di Francia*, Roma, 2014.

130. F. SALVESTRINI, *Forme della presenza benedettina nelle città comunali italiane: gli insediamenti vallombrosani a Firenze tra XI e XV secolo*, in *Espaces monastiques et espaces urbains de l'Antiquité tardive à la fin du Moyen Âge*. Atti della Tavola rotonda (Roma, 20-21 novembre 2009), a cura di C. CABY, in *Mélanges de l'École française de Rome-Moyen Âge*, 124-1, 2012, [02/13]: <<http://mefrm.revues.org/327>>.

naci riformatori sulla religiosità e sulla coscienza collettiva dei *cives* fiorentini. I fedeli furono spinti a deporre il loro pastore e ad invocare ministri non simoniaci. I regolari portarono la riforma in mezzo al popolo di Dio e di esso si servirono per farla trionfare condizionando la volontà delle gerarchie ecclesiastiche. La prova del fuoco, pertanto, non fu una spettacolare rievocazione di tradizioni giudiziarie da tempo diffuse e consolidate, bensì si configurò come uno strumento nuovo forgiato per il raggiungimento di due scopi sacrosanti, quali erano la riforma del clero e la salvezza dei fedeli.

Quanto, poi, longevo sia stato il rilievo dei Gualbertiani sulle sponde dell'Arno basti ad evidenziarlo il ruolo da essi svolto nello sviluppo della letteratura agiografica ed omiletica locali, pur ampiamente permeate dalla cultura francescana e domenicana. Ne è un chiaro esempio il leggendario databile alla prima metà del Trecento¹³¹ che riunisce in forma di epitome ventuno vite di santi per lo più toscani (diciannove), nonché legati in gran parte alle diocesi fiorentina (sei figure) e fiesolana (otto). La raccolta, come spiega l'estensore, fu realizzata al fine di produrre uno strumento utile alla predicazione nella cattedrale¹³². Secondo quanto sottolineato da Paolo Tomea, Antonella Degl'Innocenti e chi scrive¹³³, che hanno accuratamente analizzato il manoscritto, non si tratta di un leggendario tradizionale, bensì di un compendio organico e per così dire programmatico rientrante nella ben nota tipologia delle *abbreviationes*, ossia dei leggendari abbreviati composti a fini omiletici e diffusi a partire dal secolo XIII soprattutto per impulso degli Ordini mendicanti. Sebbene l'autore del codice non sia noto con certezza, vari indizi sottolineati dagli studiosi¹³⁴ — come ad

131. FIRENZE, Biblioteca Medicea Laurenziana, Plut. XX.6. Cfr. *Un leggendario fiorentino del XIV secolo*, Edizione critica a cura di A. DEGL'INNOCENTI, Firenze, 1999 (Millennio Medievale, 12. Testi, 5).

132. *Decrevi eius [di san Zanobi] legendam <scribere>, necnon aliorum plurium [sanctorum], resecatis superfluis, corruptionibus summotis, aliquibus, non mutatis substantialibus, superadditis ad ornatum, que ipsius non dubitavi congruere sanctitati* [Un leggendario cit. (nota 131), Prologus, p. 3; cfr. anche ivi, *Introduzione*, pp. xv-xviii].

133. P. TOMEA, *Agiografia vallombrosana medioevale. Stato delle ricerche e prospettive di indagine*, in *L'Ordo Vallisumbrosæ* cit. (nota 59), I, pp. 419-446: pp. 440-441; *Un leggendario* cit. (nota 131), *Introduzione*, pp. xv-xviii, xxxiii.

134. Rinvio in proposito alla disamina della questione che ho condotto in F. SALVESTRINI, 'Furti' di identità e ambigue semantizzazioni agiografiche. *Verdiana da Castelfio-*

esempio il fatto che il compilatore collochi fra le prime *Vitae* del compendio quella di Giovanni Gualberto, e soprattutto che egli menzioni due abati generali dell'Ordine, ossia Bernardo degli Uberti (ca. 1050-1133), primo codificatore delle *consuetudines* vallombrosane, consigliere di Matilde di Canossa e vescovo di Parma vissuto nella prima metà del secolo XII¹³⁵, e Benigno († 1236), personaggio molto noto all'interno della congregazione, ma certamente figura di rilievo minore nell'ambito della Chiesa fiorentina del Trecento, che forse solo un Vallombrosano avrebbe pensato di inserire in una raccolta destinata ai sacerdoti della cattedrale¹³⁶ – suggeriscono che si trattasse di un monaco dell'Ordine gualbertiano. Ebbene questo religioso dovette godere di una posizione eminente all'interno della basilica metropolitana, dato che a lui era stata affidata la predicazione del 25 maggio, giorno della festa del patrono Zanobi, e poiché fu lui a rielaborare anche la vita di quest'ultimo.

Sebbene il manoscritto citato risulti senza dubbio un masso erratico, appare indice importante dell'apporto che i Vallombrosani dettero al recupero della memoria agiografica cittadina, nonché alla 'legittimazione' di vecchie e nuove devozioni (verso alcuni eremiti, cellane o santi 'novellini') espresse dall'ormai compiuta civiltà comunale, lasciando in eredità al cristianesimo fiorentino il ricordo dei gloriosi fatti occorsi nel secolo XI, il cui rigore morale e l'elevazione spirituale incisero profondamente sulle stagioni successive.

FRANCESCO SALVESTRINI

rentino santa vallombrosana, in *Hagiologica. Studi per Réginald Grégoire*, a cura di A. BARTOLOMEI ROMAGNOLI - U. PAOLI - P. PIATTI, Fabriano, 2012, II, pp. 1143-1185.

135. *Un leggendario* cit. (nota 131), pp. 33-39. Su Bernardo cfr. ora SALVESTRINI, *Il monachesimo vallombrosano in Lombardia* cit. (nota 108), pp. 43-46.

136. *Un leggendario* cit. (nota 131), pp. 101-106. Su Benigno, FIRENZE, Archivio di Stato, *Corporazioni religiose soppresse dal Governo francese*, 260, 243, ff. 52r-53r; SALVESTRINI, *San Michele* cit. (nota 61), pp. 118-124.

ABSTRACT: The paper offers a new interpretation of the way the Tuscan monasticism contributed to the emerging Florentine religious consciousness during the second half of the 11th century, when the city achieved a leading role in the reform of the Church. The essay emphasizes the action of the

Benedictine followers of Giovanni Gualberto. Special attention is paid to the trial by fire which took place at the abbey of Settimo (near Florence) in 1068, when the monks demonstrated their accusation of simony against the bishop Pietro Mezzabarba. This proof is not related, as historiography has tended to believe, to the tradition of ordeals. It is explained by a direct and original reference to the Scriptures, especially the Book of Daniel. The immediate consequence of the event was the deposition of the bishop. It caused an impressive echo even well outside the region, as evidenced by the relations Tuscan monks established with the Lombard Pataria.