

«Omnia tollit aetas et cuncta tollit oblivio».  
Ricordi smarriti e memorie costruite nei monasteri altomedievali<sup>(\*)</sup>

*Introduzione: eclissi di memoria*

Il 5 maggio dell'840 gli abitanti di gran parte dell'Italia settentrionale furono testimoni di un evento eccezionale. Possiamo ricostruirlo, almeno in parte, grazie al racconto di Andrea da Bergamo, un chierico che compose la sua breve cronachetta non più di qualche decennio più tardi. «Verso le tre del pomeriggio» *ora nona* nelle parole del cronista «il sole fu occultato da questo mondo, e nel cielo comparvero le stelle, come se si fosse nel pieno della notte. Scoppiò un gran tumulto, e tra coloro che assistevano a ciò che stava accadendo ve ne furono molti che credevano che il mondo stesse per finire. Ma mentre contemplavano tali piccolezze, il sole tornò a brillare e, quasi stesse tremando, prese a uscire dall'ombra che lo avvolgeva»<sup>1</sup>.

Non tutti avrebbero considerato legittimi tali timori. Nell'Europa altomedievale, almeno ai livelli eminenti della socie-

(\*) A François Bougard, Sandro Carocci, Amedeo De Vincentiis e Sara Menzinger. *For a number of reasons*.

<sup>1</sup> *Andreae Bergomatis Historia*, a cura di G. Waitz, in M.G.H., *Scriptores rerum Langobardicarum et Italicarum saec. VI-IX*, Hannoverae 1878, pp. 220-230: 226 («...sic fuit sol obscuratum in hoc mundo, et stellas in celo parebant (...). Facta est tribulatio magna. Cumque hoc populus intenderent, multi extimabant, quod iam amplius hoc seculum non staret. Sed dum haec angustia contemplant, refulsit sol, et quasi tremidus in antea umbraculam fugire cepit.»). Sull'autore cfr., in generale, C.G. Mor, *La storiografia italiana nel sec. IX da Andrea da Bergamo ad Erchemperto*, in *Atti del II Congresso internazionale di Studi sull'alto Medioevo*, Spoleto 1953, pp. 241 ss.; G. La Placa, *Andrea da Bergamo e l'«Abbreuiatio de gestis Langobardorum»: note biografiche e testuali*, «Maia», 46 (1994), pp. 61-72.

tà, le conoscenze astronomiche del tempo consentivano infatti di capire relativamente bene che un'eclisse era un evento sì fuori del comune, ma del tutto naturale e prevedibile. Attorno al 613, su richiesta del re visigoto Sisebuto, Isidoro di Siviglia compose il *De natura rerum*, un trattato in cui, nel quadro di una spiegazione generale dei fenomeni naturali, metteva in guardia il sovrano dai pericoli insiti nella credulità superstiziosa e lo invitava a dare invece fiducia agli insegnamenti saggi e fondati. La risposta in versi attribuita a Sisebuto mostra come almeno coloro che condividevano una cultura alta fossero consapevoli del fatto che tanto le eclissi solari quanto quelle lunari erano eventi della natura, e non rispondevano a incantesimi o malefici<sup>2</sup>. Anche nei circoli intellettuali legati alla corte carolingia l'interesse per gli studi astronomici permetteva di cogliere l'esatta essenza delle eclissi, come mostra la lettera inviata nell'811 da Dungal di S. Denis a Carlo Magno, in risposta al desiderio espresso dall'imperatore di ricevere una spiegazione razionale (*ratio*) di quegli avvenimenti alquanto insoliti<sup>3</sup>. È evidente che, quando il campo di osservazione si allarga a comprendere strati più bassi, anche se non necessariamente infimi, della società, le reazioni di fronte a un'eclisse diventano simili a quella descritta da Andrea da Bergamo. Basterà a tale proposito ricordare il sussiego con cui Rabano Mauro spiegò ai propri fedeli che non bisognava cadere nell'immotivato (e pagano) terrore da cui molti di loro si erano fatti prendere nel corso di un'eclisse lunare, e che era sbagliato reagire a quel fenomeno suonando corni

<sup>2</sup> Isidoro di Siviglia, *De natura rerum*, ed. J. Fontaine, *Traité de la Nature*, Bordeaux 1960, p. 166 («Neque enim earum rerum naturam noscere superstitionis scientiae est, si tantum sana sobriaque doctrina considerentur»). Cfr. inoltre pp. 328-335 per l'epistola attribuita al sovrano). Nell'opera scientifica di Isidoro volontà divina, leggi della natura e ordine politico si componevano e strutturavano in una teologia regia che, proprio agli inizi del VII secolo, mirava ad accreditare i sovrani visigoti come vicari di Dio. Sull'argomento cfr., in generale, J.N. Hillgarth, *Historiography in Visigothic Spain*, in *La storiografia altomedievale*, Settimane di Studio del Centro Italiano di Studi sull'Alto Medioevo, XVII, Spoleto 1970, pp. 261-311: 280-287 (ora anche in Hillgarth, *Visigothic Spain, Byzantium, and the Irish*, London 1985 [Variorum Reprints]).

<sup>3</sup> Dungal, *Epistolae*, I, ed. E. Dümmler, in M.G.H., *Epistolae*, IV, Berolini 1895, pp. 570-578: 570 («Audiui ergo, domine dilectissime, ego Dungalus [...] quod vos Waldoni abbati direxistis epistolam, ut per illam me ipse ex vestris verbis interrogaret de ratione defectus solis...»).

e scagliando frecce contro la luna, come avevano fatto loro nel tentativo – a suo dire quasi più ridicolo che empio – di impedire che essa fosse divorata dai mostri<sup>4</sup>.

È difficile capire se Andrea da Bergamo condividesse lo smarrimento apocalittico di quanti furono spettatori dell'eclisse dell'840. Il tono vagamente sprezzante con cui commentò che si trattava di piccolezze non deve indurre a trascurare il fatto che egli, subito dopo, pose quell'evento in diretta relazione con la morte, il mese successivo, dell'imperatore Ludovico il Pio<sup>5</sup>. Ciò

<sup>4</sup> Hrabanus Maurus, *Homilia XLII (Contra eos qui in lunae defectu clamoribus se fatigabant)*, in Migne, PL, 110, coll. 78-80: 78-79 («Nam cum ante dies aliquot quietus domi manerem (...) subito ipsa die circa vesperam atque initium noctis tanta vociferatio populi exstitit, ut irreligiositas eius penetraret usque ad coelum. Quod cum requirerem quid sibi clamor hic vellet, dixerunt mihi quod laboranti lunae vestra vociferatio subvenisset, et defectum eius suis studiis adiuveret. Risi quidem, et miratus sum vanitatem. [...]. Facto quippe mane sequentis diei, sciscitabar ab eis qui ad nos visitandi gratia convenerat, si aliqua horum eis innotuerint. At illi professi sunt se similia et adhuc pejora in his locis in quibus ipsi manserant, sensisse: nam alius referebat mugitum cornuum se audisse, quasi in bella concitantium; alius, porcorum grunitum exegisse: quidam vero narrabant quod alios viderint tela et sagittas contra lunam jactasse; alios autem focos in coelum sparsisse; affirmaverunt quod lunam nescio quae portenta laniarent, et nisi ipsi ei auxilium praeberent, penitus illam ipsa monstra devorarent: alii vero ut satisfacerent daemonum illusioni, quod sepes suas armis sciderint, et vascula quae apud se domi habebant, fregerint, quasi illud lunae plurimum proficeret in auxilium. Quae est dementia, fratres? Quaeve haec insania? [...] Sed ne forte dubios ac sollicitos de lunae obscuritate, quae nuper accidit, vos relinquam, non est hoc, fratres, aliquod portentum; sed naturalis vis cogit solem ac lunam taliter eclipsin, hoc est defectum, pati»). Cfr. anche Maximus Episcopus Taurinensis, *Sermo XXX, De Defectione lunae*, in *Maximi Episcopi Taurinensis Collectio Sermonum Antiqua*, ed. A. Mutzenbecher, Turnhout 1962 (Corpus Christianorum, 23), pp. 117-119. Analoga condanna per atteggiamenti simili è testimoniata, per l'VIII secolo, dal cosiddetto *Indiculum superstitionum et paganiarum*, ed. A. Boretius, in M.G.H., *Capitularia regum Francorum*, 1, Hannoverae 1883, pp. 222-223, c. 21 («De lunae defectione quod dicunt "vince luna!"»). Sullo sviluppo delle scienze astronomiche nell'alto Medio Evo cfr., in generale, S. C. McCluskey, *Astronomies and Cultures in Early Medieval Europe*, Cambridge 1998; B. S. Eastwood, *The Revival of Planetary Astronomy in Carolingian and Post-Carolingian Europe*, Aldershot 2002 (Variorum Collected Studies Series, 729).

<sup>5</sup> *Andreae Bergomatis Historia* cit., p. 226 («Haec signa in celo conperta, doctores in suorum monitiones dixerunt: Estote, fratres, parati; quia adimpletum est quod in evangelio Dominus dixit: Cum haec signa videritis, scitote, quia prope est dies Domini magnus et manifestus? Sequenti autem mense Junio Hludowicus imperator defunctus est, suosque dies finivit in pace»).

che in ogni caso importa notare è che, per la maggior parte di coloro che la osservarono, quell'eclisse era il segno che qualcosa di spaventoso e irreparabile si stava compiendo.

Su di noi, a volte, le eclissi di memoria hanno effetti simili a quelli descritti dal chierico bergamasco. Da un punto di vista medico è ormai chiarito che la selezione dei ricordi è non solo normale, ma del tutto salutare e anzi indispensabile al mantenimento di giuste relazioni con l'ambiente circostante<sup>6</sup>. D'altra parte, apparteniamo a gruppi sociali le cui istituzioni praticano quotidianamente forme di obliterazione della memoria il più delle volte, almeno in linea di principio, a difesa, e non a sanzione, del nostro benessere. La non menzione di un reato nel casellario giudiziario, la mancata verbalizzazione di un esame universitario fallito, lo scarto di documenti d'archivio la cui raccolta indiscriminata porterebbe al collasso del sistema di conservazione, sono solo tre esempi tra i tanti che sarebbe possibile fare<sup>7</sup>.

<sup>6</sup> È celebre il caso del mnemonista russo Šereševskij, la cui esistenza fu sempre fortemente condizionata dalla sua straordinaria incapacità di dimenticare alcunché (cfr. A.R. Luria, *Viaggio nella mente di un uomo che non dimenticava nulla*, Roma 1979). Per uno sguardo d'insieme, con i necessari riferimenti bibliografici, cfr. A. Baddeley, *La memoria. Come funziona e come usarla*, Roma-Bari 2001; C. Papagno, *Come funziona la memoria*, Roma-Bari 2003. Nell'ambito delle discipline psicologiche, il dibattito si è per lo più incentrato su come, nel corso del tempo, gli individui trasformino, ricostruiscano, o costruiscano *ex novo* ciò che essi ricordano (cfr. A. Baddeley, *The Psychology of Remembering and Forgetting*, in *Memory: History, Culture and the Mind*, a cura di T. Butler, Oxford 1989, pp. 53-54; E. F. Loftus, *The Reality of Repressed Memories*, «American Psychologist», 48 (1993), pp. 518-537). La definizione più recente del processo cognitivo proviene dagli studi sulle funzioni cerebrali, e suggerisce che esso appartenga alla categoria delle attività intrinseche al genere umano, valide dunque per ogni persona di qualunque periodo storico. Si tratterebbe in sostanza di un meccanismo nel quale percezione sensoriale (ricevere un segnale), ricordo (paragone con segnali già ricevuti) e deduzione (conferire un significato al segnale) sono processi indissolubilmente legati tra loro; di conseguenza non avrebbe più senso studiarli come se fossero isolati l'uno dall'altro. Il processo cognitivo renderebbe inoltre l'interesse per il passato una necessità impellente, una *conditio sine qua non* perché possa sussistere la percezione del presente (cfr. H. Von Föster, *Was ist Gedächtnis, daß es Rückschau und Vorschau ermöglicht?*, in *Gedächtnis: Probleme und Perspektiven der interdisziplinären Gedächtnisforschung*, a cura di S. J. Schmidt, Frankfurt 1991, pp. 56-69).

<sup>7</sup> Per un possibile caso di scarto di documenti in età antica cfr. *The 6G Ashtip and its Contents: Cultic and Administrative Discard from the Temple?*, a cura

Eppure, il nostro atteggiamento di fronte alla memoria e quindi, di conseguenza, all'oblio è sempre guardingo. Come singoli, quando ci capita di dimenticare qualcosa lo riteniamo il segno di un incipiente declino. O quando ci raccomandiamo agli altri perché non manchino di ricordarsi di noi - soprattutto, magari, nell'imminenza di una separazione - è perché temiamo che, se verremo coinvolti in quel "naturale" processo di selezione, ciò sarà a causa del fatto che non saremo stati in grado di lasciare di noi ricordi che valesse la pena di coltivare. Non è certamente un caso che alla memoria sia attribuita anche una funzione protettiva dell'individuo. Così nel più antico - e riccamente illustrato - manoscritto contenente il quattrocentesco poema allegorico *Livre du Cœur d'Amours espris*, i cui protagonisti hanno nomi e fattezze che ne identificano immediatamente natura e funzioni, il protagonista ha dipinti sullo scudo - che completa la sua armatura con cui intraprende il suo viaggio d'amore - tre misotidi, fiori comunemente noti con il nome di nontiscordardimè<sup>8</sup>.

Come storici, poi, siamo guardinghi perché sappiamo bene di ereditare le tracce su cui basiamo la nostra ricerca ed esercitiamo la nostra analisi proprio da quel processo di selezione e di eclissi che si è ripetuto, nel corso dei secoli, in forme, modi, e con protagonisti diversi<sup>9</sup>. Vale a dire che il più delle volte, per l'alto Medio

di A. Green, in Abu Salabikh Excavation, 4, London 1993, pp. 20-21. Per una panoramica storica cfr. I. Zanni Rosiello, *Spurghi e distruzioni di carte d'archivio*, «Quaderni storici», 54 (1983), pp. 985-1017 (ora in *L'archivista sul confine. Scritti di Isabella Zanni Rosiello*, a cura di C. Bianchi e T. Di Zio, Roma 2000 [Pubblicazioni degli Archivi di Stato. Saggi, 60] pp. 273-303). Sullo scarto dei documenti negli archivi contemporanei cfr., in generale, P. Carucci, *Lo scarto come elemento qualificante delle fonti per la storiografia*, «Rassegna degli Archivi di Stato», 35 (1975), pp. 250-264; G. Bonfiglio-Dosio, *A proposito di scarto*, *ibid.*, 57/1 (1997), pp. 128-132 e, per le dimensioni internazionali del dibattito, L. Rapport, *No Grandfather Clause: Reappraising Accessioned Records*, «The American Archivist», 44 (1981), pp. 143-150 (e la risposta di K. Benedict, *Invitation to a Bonfire: Reappraisal and Deaccessioning of Records as Collection Management Tools in an Archives. A Reply to Leonard Rapport*, *ibid.*, 47 (1984), pp. 43-49).

<sup>8</sup> Cfr. Wien, Österreichische Nationalbibliothek, *Codex Vindobonensis* 2597, c. 9. Sul timore di essere dimenticati importanti riflessioni sono in F. Ohly, *Annotazioni di un filologo sulla memoria*, in Ohly, *Geometria e memoria. Lettera e allegoria nel Medioevo*, Bologna 1985, pp. 109-188: 109-111.

<sup>9</sup> Sull'argomento cfr., da ultimo, A. Esch, *Chance et hasard de transmission. Le problème de la représentativité et de la déformation de la transmission historique*,

Evo, almeno in partenza noi siamo nelle condizioni di chi debba tentare di descrivere un'eclisse trovandosi a rimanere sempre, ineluttabilmente, nel cono dell'ombra.

In Italia, tra i secoli VIII e XII, quelle selezioni e quelle eclissi ebbero come scenario esclusivo gli enti ecclesiastici, e in particolare le comunità monastiche. Del mutamento delle strutture sociali, economiche, politiche, religiose e culturali dell'Italia altomedievale quei monasteri e coloro che li abitavano furono infatti a volte i protagonisti, a volte le vittime, spesso i narratori, quasi sempre i custodi del ricordo<sup>10</sup>. Quei luoghi di culto furono del resto sempre in rapporto anche con le forme del potere, e le loro vicende si intrecciarono effettivamente con le trasformazioni della configurazione dei soggetti politici, delle strutture istituzionali, degli assetti sociali, dei modelli di identità territoriale, dei sistemi di proprietà della terra e delle clientele, solo per fare alcuni esempi. Dunque le nostre possibilità di cogliere e interpretare i caratteri di quel mutamento si fondano in gran parte sulla propensione – in apparenza sempre consapevole – di quelle comunità a selezionare le informazioni, a scegliere i *memoranda* tra i *memorabilia*, a collocare il passato in un ricco e articolato complesso di pratiche liturgico-memoriali cui attingere sistematicamente e collettivamente per definire la realtà presente e ritagliarsi ambiti di dominio. In altre parole sembra che dobbiamo molto, quasi tutto, alla loro dichiarata capacità di trasformare la memoria in liturgia, la liturgia in testi, i testi in potere<sup>11</sup>.

in *Les tendances actuelles de l'histoire du Moyen Âge en France et en Allemagne*, a cura di J.-Cl. Schmitt and O.G. Oexle, Paris 2002, pp. 15-29.

<sup>10</sup> Sull'assoluta preminenza degli enti ecclesiastici nella trasmissione di testi e documenti nell'alto Medio Evo il punto di riferimento fondamentale sono le riflessioni contenute in P. Cammarosano, *Italia medievale. Geografia e storia delle fonti scritte*, Roma 1991, pp. 39-111.

<sup>11</sup> Sul problema della scrittura nelle comunità monastiche cfr. *Scribes, scripts and readers. Studies in the Communication, Presentation and Dissemination of Medieval Texts*, London 1991. Su questo tema è essenziale M.T. Clanchy, *From Memory to Written Record: England, 1066-1307*, London 1979. Cfr. anche, più in generale, D. R. Olson, *The Word on Paper. The conceptual and cognitive Implications of writing and reading*, Cambridge 1994; G. Jean, *La scrittura memoria degli uomini*, trad. ital., Milano 1992; R. Bodel, *Libro della memoria e della speranza*, Bologna 1995.

Nelle comunità religiose medievali la memoria poteva essere intesa come attitudine, a volte anche prodigiosa, del singolo a ricordare. In questo caso essa era tenuta in grande conto e poteva essere considerata il segno di virtù straordinarie e di perfezione morale, come attesta sin dalla tarda antichità il modello agiografico basato sulla *Vita Antonii* di Atanasio<sup>12</sup>. Alla metà del XII secolo Ugo di S. Vittore riteneva ad esempio che l'addestramento della memoria dei novizi fosse essenziale per garantirne la futura rettitudine e, ancora un secolo più tardi, le singolari facoltà mnemoniche di cui erano dotati alcuni membri del convento domenicano di Santa Caterina a Pisa venivano celebrate nella cronaca della comunità<sup>13</sup>.

Questa arte del ricordo consisteva per lo più nella memorizzazione di passi o testi interi, spesso tratti dalle Sacre Scritture, e non derivava in primo luogo dall'inclinazione della comunità a riconoscersi intorno a un passato condiviso, a comuni tradizioni identitarie<sup>14</sup>. Quel passato condiviso e l'apparato di pratiche commemo-

<sup>12</sup> Per la versione originale, composta in greco intorno al 365, cfr. S. Atanasio, *Vita s. Antonii*, in Migne, PG, 26, coll. 835-976: 846. Per la traduzione latina, realizzata da Evagrio nel 374, cfr. *Vita Beati Antonii abbatis interprete Evagrio*, in Migne, PL, 73, coll. 125-194: 128 («...auditioni etiam Scripturarum ita studium commodabat, ut nihil ex ejus animo laberetur; sed universa Domini praecepta custodiens, memoriam pro libris haberet»). Cfr. anche G. Garitte, *Un témoin important du texte de la Vie de S. Antoine par S. Athanase. La version latine inédite des Archives du Chapitre de St-Pierre à Rome*, Roma 1939.

<sup>13</sup> Cfr. rispettivamente Hugonis de Sancto Victore *De institutione novitiorum*, in Migne, PL, 176, coll. 925-952: 933; F. Bonaini, *Cronaca del convento di Santa Caterina dell'Ordine dei predicatori in Pisa*, «Archivio storico italiano», 6 (1845), 2, pp. 399-593: 444 («Frater Philippus Bursa, non est oblivioni tradendus: probitas enim sua ipsum multis argumentis reddidit utique memorandum. Bibliam scivit ex toto, tam textum quam Glossas»), 451 («Frater Jordanis. De hoc nec dictamen ingenii nec nota licterae poterit sine diminutione narrare, quia de ejus memoria incredibilia, et scripta a prioribus reperii, et a Patribus magnae auctoritate audivi: quae nisi forent, scribere nullatenus praesumpsissem. Breviarium, Missale, majorem partem bibliae cum glossis, Secundam Sancti Thomae, et multa alia comprehensa memoria retinebant»).

<sup>14</sup> Sulla memorizzazione delle Sacre Scritture cfr. J. Leclercq, *Cultura monastica e desiderio di Dio. Studio sulla letteratura monastica del Medioevo*, Firenze 1988, Cap. 5. Sull'arte della memoria nel Medioevo, oltre al fondamentale H. Hajdu, *Das mnemotechnische Schrifttum des Mittelalters*, Leipzig 1936, i riferimenti d'obbligo sono F. Yates, *Art of Memory*, Chicago and London 1966 [trad. ital. *L'arte della memoria*, Torino 1972]; M.J. Carruthers, *The Book of Memory*,

rative che lo sostanziava e lo perpetuava potevano invece essere inquadrati in una vera e propria teologia della memoria e dell'oblio, attraverso la commemorazione liturgica nella preghiera di intercessione monastica per i vivi e per i morti<sup>15</sup>. Tuttavia ciò poteva anche non discendere necessariamente dalla condivisione spontanea di una esperienza vissuta e trasmessa e, anzi, essere il frutto di una strategia atta a favorire la solidarietà e la mobilitazione del gruppo attraverso un processo permanente, utilitaristico e sempre cosciente, di eliminazione e di scelta<sup>16</sup>.

Ma quali erano le reazioni di fronte alla perdita di memoria?

Cambridge 1990; Carruthers, *The Craft of Thought. Meditation, Rhetoric, and the Making of Images, 400-1200*, Cambridge 1998. Per un periodo successivo cfr. L. Bolzoni, *La stanza della memoria: modelli letterari e iconografici nell'età della stampa*, Torino 1995; Bolzoni, *La rete delle immagini. Predicazione in volgare dalle origini a Bernardino da Siena*, Torino 2002, pp. 47-101. Il tema della percezione del passato, della sua deformazione e del suo uso negli ultimi anni è diventato uno dei più vivi soprattutto nella storiografia anglosassone. Sull'invenzione di tradizioni in seno a una comunità cfr. W. Goffart, *The Le Mans Forgeries: a Chapter from the History of Church Property in the Ninth Century*, Cambridge Mass. 1966. Pur se da usare con la cautela richiesta dall'estrema diversità di ambito sociale, geografico e cronologico, spunti fondamentali sono inoltre quelli contenuti nelle ricerche raccolte in E. J. Hobsbawm - T. Ranger, *L'invenzione della tradizione*, Torino 1994. Cfr. anche, in una prospettiva più strettamente letteraria, A. Grafton, *Falsari e critici. Creatività e finzione nella tradizione letteraria occidentale*, Torino 1996. Per il concetto di *pastifying* (in cui si può intravedere un gioco di parole, intraducibile in italiano, basato sull'inglese *to mystify*, mistificare) cfr. R. Samuel, *Theatres of Memory. I: Past and Present in Contemporary Culture*, London 1994. Cfr. anche P. Magdalino, *Introduction*, in *The Perception of the Past in Twelfth Century Europe*, a cura di Magdalino, London-Rio Grande 1992, p. XI, ove si distingue tra memoria, che ha per oggetto una sorta di indifferenziato eterno presente, e percezione del passato, che riconosce consapevolmente il passato in quanto tale.

<sup>15</sup> Ohly, *Annotazioni di un filologo* cit., p. 115. Sui rapporti tra comunità, memoria e commemorazione cfr. O.G. Oexle, *Memoria und Memorialüberlieferung im früheren Mittelalter*, «Frühmittelalterliche Studien», 10 (1976), pp. 70-95.

<sup>16</sup> P. J. Geary, *Phantoms of Remembrance. Memory and Oblivion at the End of the First Millennium*, Princeton 1995. Cfr. anche A.G. Remensnyder, *Remembering Kings Past. Monastic Foundation Legends in Medieval Southern France*, Ithaca-London 1995. In J. W. Fentress - C. J. Wickham, *Social Memory*, Oxford 1992, viene suggerita l'opportunità di parlare di una memoria che, invece di produrre un insieme di categorie attraverso le quali, in modo incosciente, un gruppo si confronta con la realtà circostante, fornisce a quel gruppo l'oggetto della sua riflessione cosciente.



Affronterò l'argomento sostanzialmente da quattro punti di vista: gli atteggiamenti di fronte alla perdita e alla distruzione di documenti; i rapporti tra ricordi smarriti e scrittura memoriale; la convivenza con l'oblio; il rapporto tra abbandono del sito e lo smarrimento dell'identità comunitaria.

*Documenti smarriti, documenti rubati, documenti distrutti*

Le comunità monastiche agivano in un contesto in cui la distruzione di documenti avveniva non di rado. Il caso più frequente era, naturalmente, legato a distruzioni e devastazioni che i monasteri potevano subire. La perdita, già avvenuta o semplicemente paventata, della documentazione d'archivio poteva essere all'origine dell'impresa narrativa di un monaco cronista, come avvenne, nel XII secolo, a S. Bartolomeo in Carpineto e a S. Clemente a Casauria<sup>17</sup>, e venire esplicitamente ricordata nella cronaca della comunità, come nel caso di Montecassino<sup>18</sup>.

D'altra parte sin dagli inizi del IX secolo i monasteri avevano l'obbligo, periodicamente, di «renovare omnia precepta», come lasciano intendere alcuni provvedimenti che Ludovico il Pio prese nel corso dei suoi primi anni di regno<sup>19</sup>. Dunque l'eventualità che la perdita o la distruzione dei documenti potessero avere pesanti effetti sul destino dei diritti, patrimoniali ma non solo, di una

<sup>17</sup> Cfr. rispettivamente *Alexandri monachi Chronicorum liber monasterii Sancti Bartholomei de Carpineto*, ed. B. Pio, Roma 2001 (Fonti per la storia dell'Italia medievale. Rerum Italicarum Scriptores, 5), p. 41; *Chronicon Casauriense...auctore Jobanne Berardi...*, ed. L.A. Muratori, *Rerum Italicarum Scriptores*, II/2, Mediolani 1726, coll. 767-1018.

<sup>18</sup> *Chronica Monasterii Casinensis* (d'ora in avanti CMC), ed. H. Hoffmann, in M.G.H., SS. XXXIV, Hannoverae 1980, III 34, p. 360 («Qualiter carte monasterii sancti Benedicti de Salerno nobis pertinentes dudum reperte, abscondite atque incise pro nostra invidentia fuerint»).

<sup>19</sup> Cfr. Theganus, *Gesta Hludowici imperatoris*, ed. E. Tremp, in M.G.H., *Scriptores Rerum Germanicarum in usum scholarum*, LXIV, Hannoverae 1995, c. X, p. 192: «Eodem anno (a. 814) iussit supradictus princeps renovare omnia praecepta, que sub temporibus patrum suorum gesta erant ecclesiis Dei, et ipsa manu propria ea cum subscriptione roboravit». Lo stesso Ludovico il Pio ordinò la distruzione di documenti promulgati, nel corso del regno di Carlo Magno, da «iniqui ministri, comites et locopositi» (*ibid.*, c. XIII, p. 194).

comunità – eventualità cui già Beda aveva rivolto la propria preoccupata attenzione - entrava largamente nel gioco delle relazioni che gli enti ecclesiastici intessevano con i detentori dell'autorità sovrana<sup>20</sup>. Chiese e monasteri potevano infatti richiedere che nei diplomi di conferimento o conferma di beni e diritti fosse inserita una specifica clausola preventiva con la quale si consentiva loro, in caso di smarrimento della relativa documentazione, di attestare mediante giuramento la fondatezza delle proprie rivendicazioni<sup>21</sup>. È bene sottolineare che tale garanzia non doveva riguardare solo gli archivi degli enti ecclesiastici. Essa doveva infatti avere portata più larga, e includere i complessi documentari detenuti da laici, come attestano ad esempio un diploma concesso nel 969 da Ottone I al suo *fidelis* Ingo, in relazione ai beni che questi deteneva *infra regnum Italicum*, e un altro, concesso nel 1038 da Corrado II al *comes* di Treviso Raimbaldo<sup>22</sup>. Del resto essa poteva anche essere

<sup>20</sup> Per le considerazioni di Beda riguardo alle rivendicazioni dei propri diritti da parte delle comunità monastiche cfr. *Epistola Bede ad Ebertum*, ed. C. Plummer, in *Venerabilis Bedae Opera Historica*, I, Oxford 1896, pp. 405-423.

<sup>21</sup> Cfr., ad esempio, un diploma concesso da Ottone III nel 997 al monastero di Nonantola (ed. Th. Sickel, in M.G.H., *Diplomata Regum et Imperatorum Germaniae*, II, Hannoverae 1888, n. 237, pp. 653-655: 655 «Si autem, quod sepius contingere non dubium est, evenerit, ut ex rebus abbatie contentio incrementa ceperit super quibus vero cartarum auctoritas igne aut aliqua negligentie occasione consumpta in presentiarum ostendi nequiverit, concessive largimur ut licitum sit predictae abbatie nostra auctoritate, ut non duello aut aliquo defensionis iudicio sed solummodo duorum vel trium hominum iuramento finiatur absque omni imposita occasione»); uno concesso da Corrado II nel 1026 al monastero Leno (ed. H. Bresslau, *ibid.*, IV, Hannoverae et Lipsiae 1909, n. 57, pp. 66-68: p. 68 «Ad hec concedimus, ut liceat abbati omnes res eiusdem monasterii, de quibus scripta per furtum vel per ignem aut aliquo infortunio perdita sunt, per tres sacramentales sine ullius contradictione tenere..»); un altro, concesso dallo stesso Corrado II, sempre nel 1026, al monastero di S. Dionigi presso Milano (*ibid.*, pp. 68-70: p. 69 «Statuimus etiam hoc regali precepto, ut, si imminentibus peccatis cartule et securitates de terris aut rebus ipsius monasterii igne aut latronum incurso vel aliquo casu deperierint, regiam auctoritatem nostram eiusdem abbatie advocatus habeat cum duodecim sacramentalibus iure iurando firmare, quod illo die, quo ipse cartule perditae fuerunt, investituram haberet abbatia de rebus quas continebant, et ita se defendat secundum legem ad partem ipsius monasterii, ac si easdem in presentia haberet cartulas..»)

<sup>22</sup> Cfr. rispettivamente *Ottonis I Diplomata*, ed. Th. Sickel, *ibid.*, I, Hannoverae 1879-1884, n. 371, pp. 508-510: p. 510 («. et, si monimina chartarum quovis ingenio perdiderint, hac nostri precepti pagina corroborati investiti maneat et confirmati nostra largitione abita legaliter defendant et ablata legali examinatione requirant,

trasformata in più generale disposizione normativa, come nel caso di una legge, emanata nell'866 dal principe di Benevento Adelchi, con la quale si stabilivano le procedure per attestare la proprietà di un bene nel caso che i relativi *munimina* fossero stati distrutti<sup>23</sup>. Talvolta, e questa era la circostanza più frequente, lo smarrimento o la distruzione di documenti precedeva la richiesta di concessione di un diploma di conferma di beni e diritti<sup>24</sup>. Anche in questo caso, i provvedimenti a salvaguardia di prerogative di cui non era possibile verificare la validità in conseguenza della distruzione delle prove scritte sembrano essere stati estesi ai laici. Così appare da vari esempi contenuti nelle cosiddette *Formulae* altomedievali, funzione e attendibilità delle quali sono, in ogni modo, tutt'altro che chiare<sup>25</sup>.

omnium hominum eradicata controversia.)); e *Chuonradi II Diplomata*, ed. H. Bresslau, *ibid.*, IV cit., n. 277, pp. 383-384: 383 («...et si accidente, quod absit, casu aliquod scriptum suum perditum haberent vel perdidissent igne aut hostium incursione furtive, tunc tribus bonis hominibus inventis iusiurandum faciant, quod scripta sua pro his tribus prelibatis causis perdita habeant et, sicuti eadem scripta teneant ac habeant, postea proprio utantur iure, imperiali largimur auctoritate»).

<sup>23</sup> *Leges Langobardorum 643-866*, ed. F. Beyerle, Wietzenhausen 1962<sup>2</sup>, p. 215 («Si casam, vel quamcumque rem, aliquis per munimen habuerit et possederit et illud munimen per ignem aut depredationem postea amiserit et causator quicumque dixerit, quoniam eadem casa (vel res), quam possidet, ei debeat pertinere legaliter: preveat sacramentum idem possessor cum parentibus, quod de eadem rem (vel casa) veracia habuisset munimina, sed ea per igne aut azalatione seu depredatione perdidisset. (...) Etenim considerandum est et veraciter credendum, fieri potuisse, ut multi sua munimina, velut dictum est, amiserint et amittant, dum et oppida et villae plurimae a paganis crematae sunt et nostris exigentibus meritis saepius cremantur et disperduntur, ideoque iniquum videtur, ut talibus accidentiis amisso munimine aliquis id perdat, si munimine inde non ostenderit, quod iure ei competit habere». Cfr. anche *Le leggi dei Longobardi. Storia, memoria e diritto di un popolo germanico*, edizione e traduzione a cura di C. Azzara e S. Gasparri, Milano 1992, pp. 276-277.

<sup>24</sup> Tra i numerosissimi esempi di interventi sovrani per porre rimedio alla perdita di documentazione in conseguenza di incendi e allagamenti (accidentali o dolosi) o negligenza si può ad esempio segnalare un diploma del 967 concesso da Ottone III al monastero di Subiaco (ed. Sickel, M.G.H., *Diplomata*, I cit., n. 336, pp. 450-454: p. 451: «...de quibus olim instrumenta cum ipso cenobio ignis consumsit...»); . Per casi analoghi in Inghilterra, in cui è possibile riscontrare un abuso da parte dell'ente monastico che approfitta della situazione per farsi concedere beni e diritti di cui in precedenza non godeva, cfr. Clanchy, *From Memory to Written Record* cit., pp. 148-149, 168.

<sup>25</sup> Cfr. *Formulae merovingici et karolini aevi*, ed. K. Zeumer, in M.G.H., *Legum sectio*, 5, Hannoverae 1886. In particolare *Formulae Turonenses*,

La distruzione di documenti monastici poteva allora divenire, come già detto, oggetto di racconto<sup>26</sup>.

La distruzione, o anche il trafugamento, di documenti genuini poteva anche avvenire in seguito a conflitti interni alla comunità stessa, e assumere allora rilevanti connotati simbolici e identitari.

*Additamenta*, c. 7, p. 162 («Quociens quippe, causa ministrantes naufragium, evenit destitucio cartarum, quod hoc publicis auribus est intuendum, ut qualitorum corumpiam qui in disposicionibus eveniens occasionibus non debui modolari. Ob hoc igitur occasum aut eveniente contigit, ut domus illius infra urbe, in villa nuncupante illa, a malis hominibus ad incendium fuisset concremata, de qua re inter reliquas res meas dispendium et instrumenta, unde praesenti tempore mea possessio esse videtur, tam vendiciones, adfiliaciones cuius commutationes vel qualibet instrumenta cartarum a me noscitur pervenisse, ibidem infra ipsum domum fuerunt conbursas.»); *Cartae Senonicae*, c. 38, p. 202 («...ibique veniens homo alicus nomen illo suggerit, intulit, eo quod ante hos dies, casum faciente, casa sua cum omnem mobilem vel intro domo compendia seo et strumenta cartarum ibidem igne cremassent»), c. 46, pp. 205-206 («Homo alicus nomen ille nobis dixit, eo quod casa sua vel strumenta sua cartarum tam vendicionis, cautionis, obnoxationis, iudicius, cessionis vel donationis seu et reliquo strumenta cartarum ab igne ibidem cremassent»); *Formulae Imperiales*, c. 17, p. 298 («...quod tempore rebellionis, depopulantibus hostibus ignemque submittentibus, quaedam strumenta kartarum de quibusdam villis praefatae ecclesie exusta vel concremata fuerint...»); «Quod si forte super eisdem rebus ante praefatam exustionem a praelatis ipsius monasterii iure possessis quaestio orta fuerit, ut pro eis in foro disceptari necesse sit, ita per hanc nostram auctoritatem easdem res et mancipia ipsius ecclesie legaliter defendantur, sicuti per eadem instrumenta, si igni absorta non fuissent, legibus defendi potuerant.»); c. 23, pp. 302-303 («...quod tempore rebellionis ab Vaifario quondam principe Aquitanorum igne submisso eadem civitas cremata fuisset, et omnia strumenta kartarum, quibus praefatae ecclesie a regibus et reginis vel ceteris catholicis viris res et mancipia collatae fuerant, non solum in eadem urbe, verum etiam in monasteriis virorum ac puellarum ad eandem sedem pertinentibus vel aspicientibus igni concremata fuissent...»); *Marculfi Formulae, Liber I*, c. 33, pp. 63-64 («Preceptum, quorum ab hostibus vel alio modo fuerint instrumenta incensa. Igitur fidelis (...) suggessit, eo quod (...) res suas quam plures una cum instrumenta cartarum, tam quod per regio munere perciperat, quam et quod per vindiciones, donationes, cessiones, commutationes titulum vel de alodo parentum (...) ibidem concrematas fuissent.»). Su queste collezioni di formule cfr., in generale, R. Bucher, *Deutschlands Geschichtsquellen im Mittelalter*. Beiheft: *Die Rechtsquellen*, Weimar 1953, pp. 49-55; *Lexicon des Mittelalters*, vol. IV, München 1987, s.v. *Formel, -sammlungen, -bücher*, pp. 646-654. Per una recente analisi di queste formule altomedievali, nel tentativo di ricostruire le pratiche d'uso e conservazione dei documenti da parte dei laici in Gallia e in Baviera, cfr. W. Brown, *When Documents are Destroyed or Lost: Lay People and Archives in the Early Middle Ages*, «Early Medieval Europe», 11/4 (2002), pp. 337-366.

<sup>26</sup> Cfr. *supra*, nota 18.

Così, poco dopo il 765, per assicurarsi il controllo della successione abbaziale del monastero di Monteverdi, un chierico toscano si impadronì di tutti i documenti della comunità, documenti che per la verità non dovevano essere ancora molto numerosi, dato che il monastero era stato fondato appena undici anni prima<sup>27</sup>. Occorre sottolineare che, a quanto è possibile capire dalle testimonianze disponibili, la sottrazione o distruzione di documenti da parte di membri della comunità doveva essere ritenuta un atto sacrilego, paragonabile per gravità al furto di reliquie e di oggetti sacri<sup>28</sup>. Dunque, ad esempio, non dovette essere solo il timore di incorrere in una sanzione pecuniaria, che comunque fu comminata al suo complice, ciò che intorno al 780 trattenne Deusdona, chierico della chiesa toscana S. Angelo *ad Sgragium*, dal distruggere un documento che gli impediva di nominare un certo Alperto suo successore nella cura di quella chiesa. Secondo l'accusa che un certo Deusdedit gli mosse nell'ottobre del 786, quella *cartula* era la prova che egli, «in tempore Desiderii regis», aveva già conferito S. Angelo proprio a Deusdedit. Stando a Deusdedit, Deusdona aveva ordinato ad Alperto di rubare la carta in questione e di distruggerla, ma questi, invece di liberarsi di quell'ingombrante atto scritto, glielo aveva portato. Deusdona negò di avere commissionato il furto ma ammise che, mentre lui e Alperto si rimpallavano il documento – a quanto sembra indecisi sul da farsi –, Alperto lo aveva dato a un pellegrino inglese («Britto» nella fonte) che si trovava da quelle parti. Questi evidentemente meno coinvolto negli aspetti simbolici del processo documentario in questione, senza farsi troppi problemi aveva accettato di gettarlo nel fuoco<sup>29</sup>.

<sup>27</sup> In A.A. S.S., *Februnarius*, II, Antuerpiae 1658, pp. 842-846: «...[Gimfridus] Monasterio egressus secum homines, caballos, chartas monasterii abstulit».

<sup>28</sup> Come può evincersi ad esempio dal caso di Incmaro di Reims accusato, nell'871, di avere commissionato il furto di paramenti sacri, di reliquie e dei «praecepta et strumenta chartarum de rebus ipsius ecclesie». Cfr. *Libellus expostulationis Hinkmars von Reims – Verhandlungsprotokoll*, ed. W. Hartmann, in M.G.H., *Concilia*, IV, Hannoverae 1998, p. 508.

<sup>29</sup> *I Placiti del «Regnum Italiae»*, ed. C. Manaresi, I, Roma 1955 (Fonti per la storia d'Italia, 92), n. 7, pp. 18-23: 19 («Vade, si potest, tolle cartulam illam, quam ego feci Deusdedi presbiteri, de ecclesia mea sancti Angeli et res ad eam pertinente, et dili ea, et ego confirmo te in ipsam ecclesiam sancti Angeli» sicut et ipsum

D'altra parte, come già detto, queste distruzioni di documenti, queste eclissi forzate ed estemporanee, non erano affatto inusuali. I monaci farfensi, in più di un'occasione, si trovarono a fare i conti in giudizio con documenti spariti, sottratti, o distrutti. Per fare solo un esempio, nel 781 un abitante di Rieti, un certo Pando, affrontò in giudizio Farfa. La *res* contesa era il monastero di S. Angelo di Rieti. Di fronte ai giudici Pando tentò di fare valere le proprie ragioni, ma l'*advocatus* di Farfa fece notare ai giudici che c'era già stato un precedente giudizio, in favore del monastero sabino. I giudici domandarono allora a Pando di chiarire la questione, ed egli rispose che effettivamente qualche anno prima egli era stato chiamato in giudizio riguardo al medesimo argomento di fronte al vescovo di Rieti Teuto. Questi, presa la decisione, aveva fatto redigere un documento, e lo aveva consegnato a Pando ma lui, insieme ai membri della sua consorteria, lo aveva gettato nel fuoco, distruggendolo. I giudici chiesero allora a Pando quale fosse il contenuto del documento ed egli rispose: «Certo se mi fosse stato favorevole, sicuramente non l'avrei bruciato». Pando perse la causa. È ben noto che le *notitiae* dei placiti danno conto solo di una parte delle dinamiche e delle strategie sociali che venivano messe in campo nel corso di una disputa<sup>30</sup>. È quindi difficile capire cosa sia realmente successo. Vale comunque la pena di sottolineare come in questo caso la funzione del monastero sia stata innanzitutto quella di garante di quella che si può definire la

habeo confirmatum. Sic postea ipse Alpertus clericus, dum in eius obsequium esset, furavit ei ipsam cartulam et adduxit eam mihi et dixit mihi: "Ecce cartulam illam que mihi tollere dixistis, tantum confirma me in ipsam ecclesiam". Set ego dixi ei: "Si non delis cartulam istam, ibidem te confirmare non possum". Et dum taliter dixissem, ipse Alpertus clericus presenti ante me dedit cartulam illam ad unum Brettonem peregrino, qui ibidem venerat; presenti ante nos ipse Britto misit ea in focum et ibi arsit». Per la sanzione relativa al trafugamento e alla distruzione della *cartula* cfr. p. 22 («et vuadium dare fecimus iam nominatum Alpertum clericum supradicti Deusdedi presbiteri, ut ei componeret de ipsam cartulam, quam ei furavit et incendere fecit, secundum eorum legem»). Sull'episodio cfr. anche C. Wickham, *Land Disputes and their Social Framework in Lombard-Carolingian Italy, 700-900*, in Wickham, *Land and Power. Studies in Italian and European Social History, 400-1200*, London 1994, pp. 229-256: 242-243.

<sup>30</sup> C. Wickham, *Justice in the Kingdom of Italy*, in *La giustizia nell'alto medioevo (secoli IX-XI)*, Settimane di Studio del Centro Italiano di Studi sull'Alto Medioevo, XLIV, Spoleto 1997, pp. 179-250: 185-186.

memoria documentaria della disputa. Un garante, certo, interessato – la decisione del vescovo Teuto doveva essere stata, per esplicita ammissione della controparte, favorevole a Farfa - ma in ogni caso pur sempre avveduto, e in grado di richiamare le varie fasi della contesa all'attenzione di chi doveva giudicarla<sup>31</sup>.

Il controllo dei processi documentari poteva essere rivendicato dalla propaganda monastica come segno che la comunità era garantita dalla protezione divina nel caso di tentativi di usurpazione da parte dei suoi avversari. In questo caso la distruzione intenzionale di documenti che sanzionavano i legittimi diritti del monastero poteva rappresentare un affronto da punire in modo clamoroso. Così ad esempio, secondo un singolare *mem oratorium* tradito da Gregorio da Catino, nel 1066 (o 1077) un certo Teuto, abitante di Bibaro, si sarebbe recato dall'abate farfense Berardo implorandolo di restituirgli il documento con cui la sua consorte aveva donato quel *castellum* a Farfa. A quanto pare l'abate, mosso a pietà e agendo «sine consilio vel assensu congregationis» e «contra legem et contra libertatem huius monasterii», gli avrebbe consegnato la *cartula*. Tornato dai suoi, Teuto li avrebbe riuniti mostrando loro il documento. A quel punto, rallegratisi di essere tornati in possesso dell'atto di donazione, lo avrebbero fatto a pezzi e bruciato, ma il fuoco si sarebbe esteso in modo incontrollato e, «iudicio Dei», tutto Bibaro sarebbe stato raso al suolo<sup>32</sup>. È chiaro che, in questa circostanza, la narrazione comunitaria collo-

<sup>31</sup> *I Placiti del «Regnum Italiae»*, I cit., n. 5, pp. 10-14 («Et dum interrogassemus ipsum Pandonem et filios et consortes eius, idest Agionem presbiterum et Ursum, ut ostenderet nobis ipsum iudicatum, at illi dixerunt eo quod: "Teuto episcopus, ad diem transitus sui cum venisset, convocavit nos ad se et dedit nobis ipsum iudicatum, et nos a presenti illud combussimus". Ad hec interrogati sunt a nobis et suprascriptis iudicibus et episcopis, quid continebatur in ipso iudicato. Respondit Pando: "Si nobis contrarium non fuisset, nos eum minime incendissemus". Agio presbiter dixit quia: "Illud relegi, sed non recordor, si ad palatium aut ad ecclesiam factum fuisset ipsum iudicatum". Ursus dixit quia: "Me astante ipsum iudicatum in igne combustum est; nam ad cuius partem factum est nescio»)

<sup>32</sup> *Il Regesto di Farfa di Gregorio di Catino*, edd. I. Giorgi - U. Balzani, V, Roma 1892, n. 1299, p. 289 («...Qua accepta, idem Teuto congregavit parentes suos, et ostendit eis cartam ipsam. Qui valde gavisi, accenderunt ignem copiosum, et accipientes singuli partes de ipsa cartula scindentisque eas, laetanter proicerunt in ipsum ignem. Ignis vero accumulatus, iudicio Dei concremavit ipsum omne castellum»)

cava la distruzione dolosa di un documento nel quadro di un complesso di atti – l'illecita (e pretestuosa) richiesta di restituzione dell'atto, l'avventata (e sconveniente) remissività dell'abate, la sacrilega (e selvaggia) ribellione ai giusti diritti del monastero – il cui compimento non faceva altro che riaffermare l'assoluta supremazia del monastero sulla società circostante. Una supremazia manifestata anche dal fatto che il monastero conservava i documenti. Una comunità monastica poteva anche accusare un proprio avversario di avere nascosto, o peggio distrutto, documenti che attestavano i suoi diritti, come avvenne nel 1067, quando Teofilatto, abate del monastero di S. Nicola di Gallucanta, accusò un certo Costantino e sua madre Porpora di avere nascosto e distrutto documenti di proprietà del monastero, accusa che costoro prontamente ritorsero contro l'abate<sup>33</sup>.

La distruzione di documenti poteva tuttavia avvenire anche in un contesto affatto legale, e anzi per decisione dell'autorità sovrana. Così, nel febbraio dell'814, al termine di una causa celebrata a Spoleto, nel corso della quale l'abate di Farfa Scaptolfo aveva visto riconosciute le ragioni del suo monastero, tutta la documentazione precedente fu distrutta<sup>34</sup>. In qualche caso ben definito tale pratica trovava inoltre riscontro in apposite disposizioni normative. Per l'Italia, alcune disposizioni caroline prevedevano la distruzione di documenti considerati privi di valore o in qualche modo irregolari. Ciò avveniva ad esempio nel caso di *cartulae obligationis* di uomini riconosciuti di condizione libera, o di beni venduti a un prezzo troppo alto o troppo basso a causa di necessità, o di donazioni il cui valore fosse stato sovrastimato<sup>35</sup>. Nel X secolo,

<sup>33</sup> *Codex Diplomaticus Cavensis*, edd. G. Vitolo - S. Leone, IX, Badia di Cava 1984, n. 36, pp. 118-121 («...dicens ut ipse Constantinus et Purpura genitrix eius habuissent et haberent munimina ipsius ecclesie pertinentia que per eas fuissent celata et absentata...» ; «...ipse Constantinus cum ipso abbate causavit ut ille et pars illius ecclesie, que modo est habuissent munimina pertinentia ipsorum Constantini et Purpure pertinentia, que per eos celata et absentata fuissent»)

<sup>34</sup> *I Placiti del «Regnum Italiae»*, ed. C. Manaresi, I cit., n. 28, pp. 85-89: 89 («...et munimina omnia obligacionis et convenientie, quas inter se Scaptolfus et Rumuald seu et Benedictus abbas facta habuerant, statim presentibus nobis sua voluntate cassaverunt et dixerunt, quod amplius convenientias vel promissiones non haberent, quas alter adversus alterum ostentere posset»).

<sup>35</sup> *Karoli Magni notitia italica*, ed. A. Boretius, in M.G.H., *Capitularia regum*



come si può desumere da alcune *formulae* del *Cartularium Langobardicum*, in conclusione di una disputa l'*incisio* o *capsatio chartarum* aveva luogo quando i documenti in questione fossero stati giudicati falsi o se il loro contenuto fosse stato ormai superato da disposizioni o accordi successivi. Inoltre, la *Traditio promissionis pro debito*, prevedeva che la *charta venditionis* con la quale un bene era stato ceduto a un creditore a garanzia del debito fosse «capsata et taliata» una volta estinto il debito<sup>36</sup>. Tale pratica divenne molto comune con l'inizio dell'XI secolo, quando il processo documentario delle transazioni tra privati cominciò a includere atti provvisori la cui validità aveva durata molto breve<sup>37</sup>.

Spesso a essere distrutti erano documenti che fossero stati giudicati falsi. Nell'agosto del 912, a Corteleona, l'imperatrice Ageltruda ottenne ad esempio che nel placito presieduto da Berengario venisse dichiarata falsa, e fosse quindi distrutta, una carta relativa a una donazione di tutti i suoi beni<sup>38</sup>. Il semplice accertamento della falsità di un documento poteva in ogni caso non essere sufficiente a decretarne automaticamente la distruzione. A Verona, nel corso di una disputa presieduta nel maggio 1013 da Adalgerio, duca della marca di Carinzia, una carta fu considerata falsa ma, prima che fosse distrutta, la parte vincente dovette

*Francorum* cit., n. 88, pp. 187-188, c. 1 («Primis omnium placuit nobis, ut cartulas obligationis, quae factae sunt de singulis hominibus qui se et uxores, filios vel filias suas in servitio tradiderunt, ubi inventae fuerint, frangantur, et sint liberi sicut primitus fuerunt»); c. 2 («..Nam si res ipsius amplius estimaverint quod tunc valuissent quam pretio ipso quod accepit, et ipse qui venundaverit ostendere potuerit, ut strictus necessitate famis venditionem ipsam fecisset, aut forte cartula ipsa manifestaverit necessitatis famis, cartula ipsa frangatur, et pretio iuxta quod in ipsa cartula legitur reddat..»); c. 3 («..reddat launegild et recipiat res suas; et cartula ipsa frangatur»).

<sup>36</sup> *Cartularium Langobardicum*, ed. A. Boretius, in M.G.H., *Leges*, IV, Hannoverae 1868, pp. 595-602, c. 9: p. 597 («...reddatis ei cartam illam venditionis quam in vobis emisit de petia una de terra [...] capsatam et taliatam, ut in se nullum obtineat robur»).

<sup>37</sup> F. Bougard, *La justice dans le royaume d'Italie de la fin du VIII<sup>e</sup> au XI<sup>e</sup> siècle*, Roma 1995 (Bibliothèque des Écoles françaises d'Athènes et de Rome, 291), pp. 71 nota 20, 319-329.

<sup>38</sup> *I Placiti del «Regnum Italiae»*, I cit., n. 124, pp. 462-466: 465 («...ut cartula ipsa in se non debuisset abere vigorem, hanc cartula idem domni regis capsandum dedit, sicuti et in presencia idem domni regis capsata fuit»).

garantire mediante giuramento la genuinità delle proprie rivendicazioni<sup>39</sup>.

Queste distruzioni “legali” avevano sempre una notevole dimensione rituale, e potevano avere luogo in un contesto solenne, magari al cospetto e per ordine dell’imperatore stesso. Ciò avvenne ad esempio alla Novalesa, ove Ottone I, su richiesta dell’abate Gezzone, ordinò che il diploma con cui re Lotario aveva concesso il monastero ad Arduino il Glabro fosse bruciato «in conspectu omnium Quiritum» e sostituito con un altro, che sanzionava la libertà dell’abbazia. Vale la pena di sottolineare il fatto che, a quanto sembra, il diploma non fu distrutto perché giudicato falso ma, piuttosto, in quanto il suo contenuto fu ritenuto ingiusto<sup>40</sup>. Allo stesso modo, nel 968, nel corso di una disputa tra il monastero di S. Croce sul Chienti e il vescovo di Fermo, due diplomi in apparenza genuini furono presentati a Ottone I. Uno, concesso da Carlo Magno, era favorevole all’abbazia; l’altro, concesso da re Berengario, era favorevole al vescovo. Il diploma di Berengario fu distrutto – questa volta non con il fuoco, ma mediante la rottura del sigillo e la lacerazione della pergamena da parte Huberto *episcopus et archicancellarius* – non perché riconosciuto falso ma in quanto «omnibus apparuit iniustum et contra legem, ut posteriora scripta priora excedant»<sup>41</sup>.

<sup>39</sup> *Ibid.* II, Roma 1957 (Fonti per la storia d’Italia, 96), n. 277, pp. 510-515: 512-513 («...ipsa cartula, quod predicti episcopi cum suis advocatores demonstrabant, reproba et falsidica inventa fuit. Et per iudicium eisdem iudices [...] iudicium [...] quod per quadraginta annos ad proprium possessum habemus et sic retulimus iudicium iurando [...]. Ipsi sacramenti facti, predicta cartula incisa fuit.»)

<sup>40</sup> *Cronaca di Novalesa*, ed. G.C. Alessio, Torino 1982, l. V, cap. XXII, p. 282 («...adquiescens eius petitionibus, preceptum illud nefandum medio duci precepit et in conspectu omnium Quiritum eius urere; Gezoni contulit alium, quod usque manet in armariolo nostro»).

<sup>41</sup> *Diplomata regum et imperatorum Germaniae*, I cit., n. 367, pp. 503-505: 504. Anche nel corso di una disputa che ebbe luogo a Capua nel marzo 1022 un documento fu giudicato genuino, ma l’azione giuridica che attestava (una donazione) fu ritenuta nulla in base a disposizioni di Rotari e Liutprando. La carta fu distrutta (*I Placiti del «Regnum Italiae»* II cit., n. 314 bis, pp. 687-699: 697 («...idcirco ego nominatus Petrus comes Langobardus qualiter inter nobis convenit apprehensi gladio in manu mea et rupi et cassavi vobis in manus vestras pro parte predicti [...] monasterii [...] iamdicta carta mea donationis inutilis et sic ruptam et cassatam apud vos remisi nullum roborem in eam habentem »).

Così, nel 1011, nel corso di una disputa tra il monastero di Farfa e i preti della chiesa romana di S. Eustachio *in platana*, l'abate e il suo *advocatus* furono in grado di dimostrare che la questione era già stata risolta in loro favore. Infatti, già nel 998, Ottone III si era pronunciato in favore di Farfa, e aveva sentenziato che i documenti presentati da S. Eustachio fossero distrutti dichiarando, nel contempo, priva di validità qualunque altra carta che si riferisse ai medesimi beni e fosse eventualmente ancora conservata negli archivi della chiesa<sup>42</sup>. I due documenti che gli avversari del monastero avevano presentato a sostegno delle proprie rivendicazioni, genuini ma evidentemente divenuti obsoleti, furono quindi distrutti, con una gestualità – le pergamene furono lacerate con un taglio a forma di croce e poi consegnate all'abate farfense – e una pubblicità – l'atto fu compiuto in presenza di tutti gli astanti che dovevano certamente contribuire alla validità giuridica della distruzione<sup>43</sup>.

I documenti potevano anche essere distrutti per assecondare le strategie di dominio della comunità. Il caso forse più eclatante è quello del monastero di Saint-Denis nel cui archivio, all'inizio dell'XI secolo, esisteva ancora una collezione di papiri merovingi. Tuttavia la maggior parte di questi documenti, compresi i diplomi autentici di Dagoberto I – il grande protettore storico della comunità, avevano poca importanza per il monastero, che doveva fare fronte alle necessità dell'epoca. Il papiro sul quale questi documen-

<sup>42</sup> *Ibid.*, n. 236, pp. 367-374: 373-374. Un caso del tutto analogo è il giudizio, del dicembre 999, di Ottone III in favore di Farfa contro il monastero romano dei SS. Cosma e Damiano in Mica Aurea per il possesso di S. Maria sul Mignone. Cfr. *I placiti del «Regnum Italiae»*, II, n. 254, pp. 437-441: 439 per la distruzione dei documenti, 441 per la *damnatio* di altre carte. Per un'altra condanna alla distruzione di documenti ritenuti fallaci, nel corso di una controversia tra il monastero calabrese di S. Maria della Matina e un certo Nicola, cfr. A. Pratesi, *Carte latine di abbazie calabresi provenienti dall'archivio Aldobrandini*, Città del Vaticano 1958, (Studi e testi, 197), n. 16 (1152, luglio), pp. 45-47: 46 («...et quesiverat illas cartas vacuas in omnibus fore et eas delere»).

<sup>43</sup> *Il Regesto di Farfa* cit., IV, Roma 1888, n. 616, pp. 13-15: 14-15 («...tulit duas cartas in manus per quas litigabat [...] et in manu predicti abbatis et advocati relinquerunt cartas. Illico [...] tulit Gregorius primicerius defensorum cultellum, et eas per medium abscondit similitudine crucis, et iterum in manu iam dicti abbatis reliquit ac dimisit in conspectu omnium ibidem residentium, et circumstantium»).

ti erano redatti era in sostanza più importante del contenuto. Dunque, la maggior parte dei papiri di S. Denis che erano sopravvissuti servirono da materia prima per la creazione di un passato nuovo e più utile per il monastero. Questi papiri furono voltati, incollati sia a pezzi di pergamena sia ad altri papiri voltati, in modo da dissimularne il contenuto, e quindi furono riutati per produrre dei diplomi e dei privilegi che rispondessero meglio alle necessità dell'XI secolo. Nel caso di bolle papali, la loro autenticità era ulteriormente sottolineata dall'apposizione sulle copie di bolle provenienti da documenti autentici di questi papi. Ed era questa impressione visiva più che la precisione del contenuto che era essenziale in questa serie di falsi. Dunque, riappropriandosi materialmente di antichi documenti su papiro per creare una certa immagine della relazione originale tra l'abbazia, il vescovo e il re, i falsari dell'XI secolo fecero qualcosa in più che proporre la loro versione della storia antica dell'abbazia. Distruggendo gli originali dei documenti, dopo averne alterato il contenuto, e appropriandosi di altri originali per scrivervi sopra, essi resero inaccessibile ogni passato diverso da quello che essi avevano fabbricato<sup>44</sup>.

Tuttavia la distruzione di documenti contenuti nel proprio archivio non era necessariamente il risultato di intenti dolosi. Nel monastero di S. Salvatore al Monte Amiata, contratti di livello la cui data era anteriore alla scadenza di ventinove anni, e il cui valore si era quindi ormai estinto, furono usati per confezionare un codice contenente un trattato di teologia<sup>45</sup>. A Farfa inoltre, almeno nel codice del *Liber Largitorius* e in quello del *Chronicon* di Farfa, è possibile riconoscere l'esistenza di carte palinseste il cui esame ha permesso la restituzione di una decina di documenti, uno solo dei quali sarebbe stato riportato da Gregorio di Catino

<sup>44</sup> Sull'argomento cfr. G. M. Spiegel, *The Chronicle Tradition of Saint-Denis: a Survey*, Leiden-Boston 1978; P.J. Geary, *Phantoms of Remembrance* cit., pp. 107-113 (ora anche Geary, *La memoria degli archivi e la distruzione del passato alla fine del primo millennio d.C.*, in *Il potere dei ricordi. Studi sulla tradizione come problema di storia*, a cura di M. Mastrogregori [«Storiografia», 2 (1998)], pp. 185-192).

<sup>45</sup> W. Kurze, *Lo storico e i fondi diplomatici medievali. Problemi di metodo-analisi storiche*, in W. Kurze, *Monasteri e nobiltà nel Senese e nella Toscana medievale. Studi diplomatici, archeologici, genealogici, giuridici e sociali*, Siena 1989, pp. 1-22: 9-10.

nel *Regesto*. Il cronista farfense usò un certo numero di documenti conservati nell'archivio abbaziale per copiarvi sopra altri documenti, che egli ritenne evidentemente più rappresentativi della storia e degli interessi della propria comunità, oppure brani della cronaca del monastero<sup>46</sup>. Certo occorre sottolineare che anzitutto, come lo stesso Gregorio ribadì in più di una occasione, l'opera di selezione dei documenti da includere nelle raccolte derivava in primo luogo da un oggettivo problema di rinvenimento del materiale scrittorio di cui servirsi. Inoltre, le carte di cui è stato possibile ricostruire, almeno in parte, il contenuto, erano tutti "documenti leggeri". Non si trattava cioè di diplomi o privilegi, documenti solenni, di grande importanza per la comunità, e solitamente conservati separati da quelli correnti<sup>47</sup>. Tuttavia, quello appena ricordato è un caso comunque significativo perché testimonia di un atteggiamento in un certo senso disinvolto nei confronti dei documenti e del loro contenuto, che potevano essere sacrificati per fare posto ad altri documenti, ad altre testimonianze.

La pratica di distruggere documenti per poterne riusare la base materiale godeva infatti di una certa tradizione. È possibile che già nel III secolo il diritto romano riconoscesse legittimità alle così dette *chartae delecticiae*, almeno stando a un frammento di Ulpiano, la cui interpretazione non è tuttavia del tutto agevole<sup>48</sup>. La proibizione fatta ai notai di scrivere documenti su pergamene già

<sup>46</sup> P. Supino Martini, "Manuum mearum laborem". Note sulle "chartae rescriptae", «Scrittura e Civiltà», 8 (1984), pp. 83-103.

<sup>47</sup> Per i documenti leggeri cfr. Cammarosano, *Italia medievale* cit. Un esempio di conservazione differenziata dei vari tipi di documenti è offerto dall'archivio del monastero campano di S. Nicola di Gallucanta. Una *charta traditionis* del 1058 elenca i beni della comunità e pare sottolineare come la documentazione più solenne fosse conservata separatamente da quella corrente. Un «preceptum de casa ipsius ecclesie in Salernum posita» è infatti elencato di seguito ad alcuni libri sacri, mentre i documenti relativi alla gestione amministrativa delle proprietà monastiche sono menzionati dopo un bue, un asino, sette pecore e quattordici capre. Cfr. P. Cherubini, *Le pergamene di S. Nicola di Gallucanta (secc. IX-XII)*, Altavilla Silentina 1990 (Fonti per la storia del Mezzogiorno medievale, 9), doc. 76, pp. 193-196: 194-195 (cfr. anche i docc. 77, pp. 197-200; 88, pp. 219-223; 126, pp. 309-313).

<sup>48</sup> Ulpiano, fragm. D. 37, 11, 4, ed. in *Corpus Iuris Civilis*, I, p. 604 («Chartae appellatio et ad novam chartam refertur et ad delecticiam: proinde et si in opistographo quis testatus sit, hinc peti potest bonorum possessio»).

usate in precedenza è del resto tarda, dato che compare per la prima volta in una *Formula ordinationis notarii* attribuita a Federico II. Altrettanto tardi, non anteriori al XIII secolo, sono inoltre i giuramenti fatti al riguardo da alcuni notai attivi in Italia settentrionale<sup>49</sup>. In alcune aree dell'Italia centro-meridionale, nel corso dell'XI secolo sono d'altronde attestati sia un artigianato della rigenerazione delle pergamene usate, sia un commercio delle cosiddette *chartae rescribendae*. La buona vitalità di questo commercio poteva forse indurre la maggior parte dei laici detentori di documenti a disfarsi delle proprie carte, una volta che esse avessero cessato di essere valide, nella prospettiva di un guadagno, per altro difficilmente quantificabile<sup>50</sup>.

In ogni caso, almeno nei secoli centrali del Medio Evo, la pratica di «radere chartas» era coltivata nei monasteri e veniva considerata un'arte, come attesta una ricetta tradata in un codice prodotto nello *scriptorium* del monastero bavarese di Tegernsee<sup>51</sup>. La rasura di testi, in particolare di libri considerati eretici, poteva assumere carattere di vera e propria punizione, come attesta alla metà del XIII secolo la testimonianza di Salimbene a proposito di Gherardino di Borgo S. Donino<sup>52</sup>.

<sup>49</sup> Cfr., rispettivamente, *Historia Diplomatica Friderici Secundi*, a cura di J.L.A. Huillard-Breholles, Parisii 1859, IV, p. 57 («...Jubemus autem quod in carta rasa vel bombicina non scribat publicum instrumentum»); A. Fumagalli, *Delle istituzioni diplomatiche*, I, Milano 1802, pp. 49 ss.; A. Giry, *Manuel de diplomatique*, Paris 1894, p. 497.

<sup>50</sup> A. Pratesi, *Chartae rescriptae del secolo XI provenienti da Ariano Irpino*, «Bullettino dell'Istituto Storico Italiano per il Medio Evo e Archivio muratoriano», 68 (1956), pp. 165-202.

<sup>51</sup> München, Bayer. Staatsbibl., lat. 18628, c. 105 (sec. XI): «Quicumque in semel scripto pergamenone necessitate cogente iterato scribere velit, accipiat lac inponatque pergamenone per unum noctis spacium. Quod postquam inde sustulerit, farre aspersum, ne ubi siccati incipit, in rugas contrahatur, sub pressura castiget quoad exsiccet. Quod ubi fecerit, pumice cretaque expolito priore albedinis suae nitorem recipiet». Cfr. W. Wattenbach, *Das Schriftwesen im Mittelalter*, Leipzig 1871, p. 303. Sulla scuola scrittoria di Tegernsee cfr. Ch. E. Eder, *Die Schule des Klosters Tegernsee im frühen Mittelalter im Spiegel der Tegernseer Handschriften*, «Studien und Mitteilungen zur Geschichte des Benediktiner-Ordens und seiner Zweige», 83 (1972), pp. 6-155.

<sup>52</sup> *Cronica Fratris Salimbene de Adam Ordinis Minorum*, ed. O. Holder-Egger, in M.G.H., SS., XXXII, Hannoverae et Lipsiae 1905-1913, p. 457: (a. 1253), incontro di Salimbene con Alberto Cremonella («...de scripturis suis nec una littera

*Ricordi smarriti e scrittura memoriale: lo sguardo dei cronisti*

Ma in quale modo si cercava di porre rimedio all'eventualità che, in conseguenza delle distruzioni di documenti, la memoria comunitaria si interrompesse o, quanto meno, si affievolisse nel tempo? Se si osserva il problema in una prospettiva europea, è possibile notare come, tra XI e XII secolo, le eclissi di memoria destassero preoccupazioni largamente condivise<sup>53</sup>.

Nella sua *prefatio* l'anonimo monaco che, sul principio del XII secolo, confezionò i *Miracula sancti Adalardi* affermò che la grandiosità delle strutture monastiche bastava da sola a testimoniare lo splendore delle vicende passate della comunità piccarda di Corbie<sup>54</sup>. Egli prepose quindi alla propria opera una descrizione delle chiese e della geografia dei luoghi circostanti legando inoltre, esplicitamente, l'amenità del sito e la ricchezza degli edifici alla benevolenza divina. In tal modo però il monaco, proprio mentre affermava che a rendere conto della sua grandezza era sufficiente

remansit in mundo, quia ego manu mea abrasi omnes libros suos, et dicam vobis qualiter et quare»). Occorre notare che la conoscenza delle tecniche di riuso della pergamena doveva essere trasmessa in modo piuttosto occasionale. Infatti, sempre secondo la testimonianza di Salimbene, nel monastero di Fontanaviva presso Parma viveva un monaco «qui optime sciebat radere chartas» il quale esprime il desiderio di condividere le proprie conoscenze con qualcuno «qui velint addiscere radere chartas, quia post mortem meam isti monasterio utiles esse poterunt»; ancora «Cumque nullus inveniretur, qui vellet adiscere, nisi ego, ita post mortem magistri mei et Veronensis illius abrasi omnes libros suos, quod nec una littera remansit in eis, tum ut haberem materiam superquam radere addiscere possem, tum etiam quia occasione illarum prophetiarum habueram scandalum valde grande». Per la distruzione di testi allo scopo di sopprimere il ricordo cfr., per l'antichità, C.A. Forbes, *Books for the Burning*, «Transactions of the American Philological Society», 67 (1936), pp. 114-125; per l'età tardoantica (a proposito della distruzione di libri manichei), cfr. le vite dei pontefici Gelasio, Simmaco, Ormisda in *Liber Pontificalis*, ed. L. Duchesne, Paris 1886-1892, vol. I, rispettivamente alle pp. 255-257; 260-268; 269-274; per l'età moderna, A. Prosperi, *L'eresia del libro grande. Storia di Giorgio Sculo e della sua setta*, Milano 2000.

<sup>53</sup> Riprendo qui alcune delle considerazioni contenute in A. Sennis, *Tradizione monastica e racconto delle origini in Italia centrale*, «Mélanges de l'École française de Rome – Moyen Âge», 115/1 (2003), pp. 181-211.

<sup>54</sup> *De miraculis s. Adalardi*, ed. O. Holder-Egger, in M.G.H., SS., XV/2, Hannoverae 1888, pp. 859-865: p. 860 («Corbeiae locus, quantae fuerit apud priores nobilitatis, quicumque taceat, lapides clamant non solum ad aures, sed etiam ad oculos posteritatis»).

la vista del monastero, nello stesso tempo ne affidava il ricordo alla redazione di un testo scritto<sup>55</sup>. Così egli forniva ai posteri non solo un *exemplum* da imitare in chiave di *aedificatio* spirituale ma anche, per l'appunto, l'attestazione concreta del grande passato comunitario. D'altra parte, secondo un altro monaco anonimo di qualche decennio posteriore, solo la scrittura avrebbe potuto aiutare la memoria a far rivivere le cose passate, quasi fossero ancora presenti dinanzi agli occhi<sup>56</sup>. E in mancanza di specifiche narrazioni scritte, notava con preoccupazione Leone Ostiense a Montecassino, anche le gesta di uomini grandi come l'abate Desiderio erano inevitabilmente destinate all'oblio e, di conseguenza, al disprezzo<sup>57</sup>.

Molti degli autori di narrazioni monastiche affermarono quindi di essere ben coscienti del fatto che la memoria comunitaria aveva difficoltà a ordinarsi compiutamente in forme non testuali. Perciò essi affrontarono sempre, nelle loro narrazioni, il problema della scrittura come strumento per contrastare le perdite di memoria. Si rendevano infatti conto di proporre una ricostruzione degli eventi che trasmetteva i parametri all'interno dei quali le generazioni successive avrebbero compreso, e condiviso, il proprio pas-

<sup>55</sup> *Ibid.* Per il valore esemplare della narrazione, che doveva servire anche a incrementare la venerazione per il luogo e per le reliquie che vi si conservavano cfr. il prologo al secondo libro (*ibid.*, p. 862): «Virtutes et miracula... dignum est posteris transmittere litterarum noticia, ut corda ipsorum ad laudandam Dei virtutem excitentur et ad exhibendum honorem reliquiis sanctorum magis accendantur». Sul peso che, al contrario, la mancanza di una *historia* scritta poteva avere sulla scarsa attenzione da parte dei pellegrini per un luogo di culto cfr. l'esempio offerto da Gregorio di Tours, *Liber in gloria martyrum*, edd. W. Arndt - B. Krusch, in M.G.H., *Scriptores rerum Merovingicarum*, I, Hannoverae 1885), c. 63, p. 531 (il piccolo oratorio dedicato a s. Patroclo era poco visitato dalla gente del luogo «pro eo quod historia passionis eius non haberetur in promptu». Solo in seguito alla diffusione di una *passio* scritta sarebbero state decise la costruzione di una vera e propria chiesa e l'istituzione della festività annuale).

<sup>56</sup> *Notitiae fundationis monasterii Biburgensis*, ed. O. Holder-Egger, in M.G.H., *SS.*, XV/2, Hannoverae 1888, p. 1085-1088: 1085 («Omnia tollit aetas et cuncta tollit oblivio, litterae solae suffragantur memoriae et preterita reddunt oculis quasi sint presentia »).

<sup>57</sup> CMC, prologo al libro III, p. 363: «Considerans insuper cum tanti utilitate operis memoriam quoque tanti viri scriptorum neglegentia paulatim in oblivionem ac per hoc in contemptum fore venturam».



sato. In sostanza sapevano cioè di mettere in opera strumenti culturali che, mentre strutturavano la memoria presente, organizzavano anche, in prospettiva, quella futura. Infatti, nel dare in molti casi per la prima volta forma scritta a quelli che giudicavano aspetti essenziali delle origini, delle vicende, dei diritti del loro monastero, essi presupponevano orientamenti analoghi all'interno della loro comunità. Essi sapevano infatti che quelle opere sarebbero state accolte con ogni probabilità nella liturgia della comunità, strumento essenziale di trasmissione delle tradizioni identitarie. Inserirono dunque, intrecciate le une alle altre, le notizie (a volte vere e proprie trascrizioni) di documenti attestanti il favore di autorità sovrane, i racconti delle distruzioni subite e delle conseguenti imprese di abati costruttori, la trasposizione scritta delle tradizioni orali della comunità.

Certo, è vero che, in momenti relativamente prossimi agli eventi narrati, la *relatio* orale poteva assicurare la trasmissione del ricordo. Del resto quasi tutti gli autori dichiaravano apertamente di basare la propria versione degli eventi anche su testimonianze fornite, in generale, dai membri più anziani della comunità. Tuttavia, con il trascorrere del tempo esse da sole non bastavano a evitare che vi potesse essere confusione persino riguardo ad aspetti fondamentali della vita del monastero, come le circostanze della fondazione, il tipo di disciplina adottata in origine o l'identità dei primi abati. Questo perché a lungo andare quelle tradizioni potevano divenire racconti fantasiosi, e rendere quindi malcerti i legami con il passato. Così ad esempio, nel secondo decennio del XII secolo, l'autore dei *Gesta* degli abati del monastero belga di Saint-Trond sostenne che le ricerche da lui condotte nell'*armarium* del monastero gli consentivano di affermare con certezza solo che il fondatore della comunità era stato un canonico. Per il resto, non poteva dire né se il primo abate fosse stato quel canonico o un altro, né se il monastero fosse stato retto da canonici o da monaci, né quando questi ultimi fossero eventualmente subentrati ai primi<sup>58</sup>. In qualche caso

<sup>58</sup> *Gesta abbatum Trudonensium*, ed. R. Koepke, in M.G.H., SS., X, Hannoverae 1852, pp. 227-291: 228 («neque ibi neque alias usquam datur intelligi, utrum per eum ipsum regeretur primo edificatum coenobium nostrum sive per alium, clerici quoque sive monachi fuerint quos in eo constituerit, et quando monachi in eo esse inceperunt»).

quelle perdite di memoria potevano essere escogitate allo scopo di tramandare notizie altrimenti infondate. Così, alla metà dell'XI secolo, Sigeberto di Gembloux nell'introdurre i suoi *Gesta abbatum Gemblacensium* raccontò ad esempio di come la *vita* in versi del fondatore Erluino, scritta dal monaco Ricario, fosse uscita dal patrimonio memoriale della comunità in quanto il codice che la tramandava era stato smembrato e le sue carte disperse. Solo grazie a un attento e paziente lavoro di ricerca e collazione egli era stato in grado di ricostruirne il testo, componendo le varie parti e integrandole con altre informazioni scritte<sup>59</sup>. E proprio quest'opera doveva fungere, nelle intenzioni di Sigeberto, da sorta di prologo in versi alla sua cronaca, garantendone così la veridicità e il valore. È tuttavia probabile che la quella *vita* perduta non fosse in realtà mai esistita, e Sigeberto stesso avesse confezionato quei versi a bella posta. Il suo scopo sarebbe stato quello di rendere più precoce del vero la fondazione del cenobio, avvenuta verosimilmente nell'ultimo quarto del secolo X. Anche la stessa figura di Erluino doveva essere il frutto di un'invenzione, ispirata forse da quella dell'omonimo abate di Lobbes di cui trattava Folcuino<sup>60</sup>. La storia ufficiale che Sigeberto offriva alla propria comunità mirava, nel suo complesso, a rendere più notevole e indipendente il ruolo giocato dal monastero nella regione. L'autore, presentando come garanzia di genuinità dell'intera opera un testo che proprio (e solo) grazie a questo espediente acquisiva dignità e forza di *auctoritas*, gli faceva giocare un ruolo di fondamentale importanza nella trasmissione di informazioni tendenziose.

Del resto, a meno che non vi fossero continui aggiornamenti, anche riguardo a quelle stesse testimonianze scritte potevano sorgere incertezza e confusione, come fa intendere l'anonimo autore della *continuatio secunda* dei *Casus S. Galli*, risalente agli anni intor-

<sup>59</sup> *Gesta abbatum Gemblacensium*, ed. G. Pertz, in M.G.H., SS., VIII, Hannoverae 1848, pp. 523-542: 523 («...sed nescimus quomodo accidit, quod dissipatis et intercisissis scedulis a memoria omnium deperiit. Unde nos quasi particulas discissae vestis recolligentes, et quicquid de eo scriptum ubiubi invenimus assuetes...»).

<sup>60</sup> Su ciò cfr. M. De Waha, *Sigebert de Gembloux faussaire? Le chroniqueur et les «sources anciennes» de son abbaye*, «Revue belge de philologie et d'histoire», 55 (1977), p. 989-1036.

no al 1190. Questi dichiarò infatti di non conoscere il motivo per cui la precedente storia del monastero, composta dal monaco Ekkehart verso la fine del secolo X, fosse stata interrotta bruscamente. Egli scrisse così di non avere potuto appurare se la morte avesse colto quel suo precursore a metà dell'opera o se, invece, la parte finale della stessa fosse andata perduta. Inoltre, accusando di sventatezza coloro che l'avevano preceduto, e che non si erano premurati affatto di lasciare resoconti scritti delle vicende del monastero, sostenne di sapere ben poco di quanto era avvenuto in passato<sup>61</sup>.

La volontà di reagire a questo stato di cose scrivendo poteva essere ispirata dallo studio delle Scritture o di altri testi sacri come è testimoniato dall'anonimo autore della *Vita Vincentiani*, attivo nell'XI secolo<sup>62</sup>. D'altronde, avrebbe affermato un autore (pur se più tardo e non di ambiente monastico), la scrittura era un dono di Dio<sup>63</sup>. Va in ogni modo ricordato che nella prospettiva di una ricostruzione e documentazione del passato comunitario il ricorso a esempi contenuti nelle Sacre Scritture non dovette avere rilevante funzione giustificativa. Del resto gli autori attingevano per lo più a una tradizione indiretta, alla quale partecipavano esegesi patristica e usi liturgici consolidati. Dunque molti dei versetti impiegati erano ormai spesso divenuti aforismi che sopravviveva-

<sup>61</sup> *Casus s. Galli continuatio secunda*, ed. I. von Arx, in M.G.H., *SS.*, II, Hannoverae 1829, pp. 148-163: 149 («qui [Ekkehart] a Salomone incipiens, usque ad Notpertum se singula dicere velle pollicitus est, sed in Notkero finivit; sive autem morte preventus, hoc quod in exordio libri sui se dicturum promisit non perfecit, aut si perfectum postea perditum sit, nos nescimus. Proinde seniores nostros arguo, qui omnia benefacta et aetiam negligentias Ymmonis, Oudalrici, Kerhardi, Purchard, Thiepaldi, Oudalrici, Nortperti viderunt aut veraci relatione didicerunt, nec tamen scripserunt»).

<sup>62</sup> *Vita Vincentiani*, ed. W. Levison, in M.G.H., *Scriptores rerum Merovingicarum*, V, Hannoverae et Lipsiae 1910, pp. 112-128: 116 («dum inter sacrarum scripturarum studia animus meus esset occupatus et vitas patrum iam olim antiquorum seu passiones sanctorum martyrum avidus legendo percurrerem, ego Ermenbertus omnium levitarum umillimus ad memoriam animarum reduxi de beatissimo Vincenciano»). Cfr. anche *Vita et miracula Leutfredi abbatis Madriacensis*, *ibid.*, VII, p. 1-16: 7 («Scriptum legimus in libro Ecclesiastici [44,1; 7.13]: *Laudemus viros gloriosos et parentes nostros in generatione sua, qui in diebus gentis suae gloriam adepti sunt, et nomen eorum non derelinquetur*»).

<sup>63</sup> Si tratta del canonico Jacques de Troyes autore, nel 1238-1239, del cartulario del capitolo di Laon (cfr. P. Bourgain - M.-C. Hubert, *Latin et rhétorique dans les préfaces de cartulaire*, in *Les cartulaires* cit., pp. 115-136:129).

no, e circolavano, isolati dal loro originario contesto scritturale<sup>64</sup>. Se quindi ci si poteva rivolgere, in qualche caso esplicitamente, alle Scritture per trovare modelli ai quali riferire la propria impresa narrativa, nella maggior parte dei casi ciò non avveniva sulla base di una chiara ispirazione a scrivere per ricordare<sup>65</sup>. Così, l'autore della cronaca dell'abbazia di Saint-Mihiel (1034-1037 ca.) si dichiarava, è vero, *provocatus* a intraprendere la propria narrazione dalla lettura della Bibbia – in particolare alcuni passi del libro dell'Esodo – e di altri «documenta divinae sapientiae». Tuttavia da quei testi egli non traeva alcun diretto riferimento all'importanza della scrittura come strumento di conservazione della memoria<sup>66</sup>. Piuttosto, egli vi trovava la rassicurante conferma che la sua opera, per modesta che fosse, era del tutto degna di essere presentata «ad altare dominicum»; un altare al quale, secondo i precetti biblici,

<sup>64</sup> M. Van Uytvanghe, *Le culte des saints et l'hagiographie face à l'Écriture: les avatars d'une relation ambiguë*, in *Santi e demoni nell'alto Medioevo occidentale (secoli V-XI)*, Settimane del Centro italiano di Studi sull'Alto Medioevo, 36, Spoleto 1989, pp. 155-202. Cfr. anche P. Lehmann, *Der Einfluss der Bibel auf frühmittelalterliche Geschichtsschreiber*, in *La Bibbia nell'alto medioevo*, X Settimana del Centro italiano di Studi sull'alto medioevo, Spoleto 1963, p. 133.

<sup>65</sup> In ambito non monastico il valore esemplare della *lex historiae* contenuta nelle Sacre Scritture è richiamato invece, ad esempio, da Incmaro nel prologo alla *Vita Remigii*, ed. B. Krusch, in M.G.H., *Scriptores rerum Merovingicarum*, III, Hannoverae 1896, pp. 239-341: 253. Tra le opere monastiche eccezione a quanto detto è, ad esempio, la duecentesca *Historia brevis monasterii Salemitani* (cenobio situato tra Costanza e Überlingen), il cui autore, per sottolineare il ruolo fondamentale della scrittura nei processi di costituzione della memoria identitaria, nel prologo si rifece esplicitamente a un passo biblico (1 Esdra 2, 62). Cfr. *Historia brevis monasterii Salemitani*, ed. G. Waitz, in M.G.H., *SS.*, XXIV, Hannoverae 1879, pp. 643-646: 643 («Naturale est, ut ille res minus curentur, quarum origo non cognoscitur; nam et in Esdra legitur, quod "quidam querentes scripturam genealogie sue et non invenientes de sacerdotio proiecti sunt" et filii incerti, quorum videlicet patres legitimi ignorantur, qui manzeres nuncupantur, sine hereditate ignominiose vivunt. Eapropter, ne supervenientibus loci huius exordia ignota remaneant, et primordiorum suorum tempora non cognoscentes, generationi altere et filiis, qui nascentur et exurgent, rationem poscenti reddere nequeant, compendiose, vel quando vel a quibus personis hoc cenobium initiatum sit, volentibus cognoscere significabimus.»). Il prologo compare senza variazioni, mantenendo quindi il riferimento al passo scritturale, anche nella contemporanea cronaca del monastero di S. Pietro in *Augia* presso Ravensburg nel Weissenau (cfr. *Historiae Augienses*, ed. G. Waitz cit., pp. 647-659, prologo a p. 648).

<sup>66</sup> Riferimenti puntuali avrebbero potuto essere ricavati, ad esempio, da 2 Mac 2, 25-26; Esther 6,1; Esdra 2, 62; Esdra 4,15; Ezechiele 13, 9; 1 Mac 12, 21.

non era consentito «accedere vacua manu»<sup>67</sup>. E anche quando Gregorio di Catino pose in esplicita relazione le Sacre Scritture con il proprio *Chronicon farfense*, egli intese semplicemente giustificare il fatto che per la terza volta si occupava delle vicende del suo monastero. Spiegò infatti che così, come una lettura ripetuta della Bibbia ne poteva far cogliere il senso più profondo, il fatto che egli tornasse più volte sui medesimi argomenti sarebbe stato di grande utilità ai lettori, e a coloro che reggevano l'abbazia: essi avrebbero infatti potuto meglio comprendere il significato e la grandezza dell'esperienza monastica farfense. Del resto i brani scritturali che arricchivano il prologo al *Chronicon* non facevano riferimento alla funzione storica della scrittura ma, piuttosto, servivano a conferire valore trascendente al *fructum* che il monaco offriva alla propria *ecclesia*<sup>68</sup>.

Più stimolante doveva essere il confronto con la tradizione intellettuale dell'età classica.

Gli antichi ebbero sempre massima cura nell'evitare che la sagacia del loro ingegno e la chiarezza della loro eloquenza andassero perdute a causa di incuria o silenzio; e dunque lasciarono in eredità ai posteri non già buone opere o costumi retti, ma piuttosto scritti e invenzioni. Se pertanto essi non si vergognarono di tramandare cose false, perché dovremmo noi vergognarci di dare forma scritta alle veritiere azioni dei fedeli di Cristo?

Così si esprimeva, nel suo prologo, l'autore della vita dell'abate Droctoveo<sup>69</sup>. Egli dunque da un lato vedeva la cultura classica

<sup>67</sup> *Chronicon S. Michaelis in pago Viridunens*, ed. A. Lesort, *Chronique et chartes de l'abbaye de Saint-Mihiel*, «Mettensia», 6 (1912), pp. 1-38: 1. I passi biblici cui l'autore fa riferimento sono Ex. 25, 2-8 ed Ex. 34, 20.

<sup>68</sup> *Chronicon farfense*, ed. U. Balzani, I, Roma 1903 (Fonti per la storia d'Italia, 33), pp. 109-118: 111-112. Sulla ricchezza del *dossier* scritturale impiegato da Gregorio di Catino in questo prologo cfr. P. Supino Martini, *La produzione libraria degli "scriptoria"*, in *Il ducato di Spoleto nel Medio Evo*, Atti del 9° Congresso Internazionale di Studi sull'Alto Medio Evo, Spoleto 1987, pp. 581-607: 598-599.

<sup>69</sup> *Vita Droctovei abbatis Parisiensis auctore Gislemaro*, ed. B. Krusch, in M.G.H., *Scriptores rerum Merovingicarum*, III, Hannoverae 1896, pp. 535-543: 537 «Priscorum permaxima semper cura fuit et intentio, ne ingenii sui sagacitas ac facundiae claritudo omnino deperiret inertia vel silentio; unde monumentum sui reliquere posteris non moribus vel operibus probis, sed potius rerum figmentis et scriptis; si ergo hos fingere falsa non puidit, cur veridica Christi fidelium monumenta nos litteris mandare pigebit?»).

come pericoloso tramite di falsi precetti, dall'altro però ne invidiava la capacità di trasmettere ai posteri informazioni, valori culturali, codici di comportamento. Tale atteggiamento, che dal punto di vista testuale traeva diretta ispirazione da opere quali il *Paschale Carmen* di Sedulio o la *Historia persecutionis Africanae provinciae* di Vittore di Vita<sup>70</sup>, era condiviso da altri autori, non solo di ambiente monastico<sup>71</sup>. Del resto già Agostino aveva trovato le Scritture indegne della *dignitas tulliana*; e Girolamo (Epist., 22 30)

<sup>70</sup> Edite rispettivamente da J. Huemer, in *Corpus Scriptorum Ecclesiasticorum Latinorum*, 10, Vindobonae 1885, pp. 14-146, (cfr. i vv. 16-26) e M. Petschening, *ibid.*, 7, Vindobonae 1881, cfr. prol. p. 1). Sulla popolarità goduta da Sedulio nel Medioevo e sull'ampia diffusione della sua opera cfr. C. P. E. Springer, *The Gospel as Epic in Late Antiquity: the Paschale Carmen of Sedulius*, Leiden-New York-Köbenhavn-Köln 1988, pp. 128-135. Su Vittore di Vita cfr. C. Courtois, *Victor de Vita et son oeuvre. Étude critique*, Algeri 1954.

<sup>71</sup> Cfr. ad esempio *Vita Remacli episcopi et abbatis*, ed. B. Krusch, in M.G.H., *Scriptores rerum Merovingicarum*, V cit., pp. 88-111: 104 («Cum sit studium gentiliū sua figmenta et vanos ritus errorum luculenter pompare obscenis carminibus, eaque commendent in perpetua memoria sibi subsequentibus, cur ego sileam, ne proloquar manifesta opera Christi, quae innumerabiliter per sanctos suos agere non desinit virtute divina, cum possim vera effari in laude magnifici Dei et conferre plurimum fructum audientibus, quantam honorificentiam prestet famulantibus sibi tam mirifica operando?»); *Vita Sancti Galterii Abbatis alia*, in A.A. S.S., April., I, Antuerpiae 1675, coll. 757-763: 757 («Cum veterum dicta et facta Gentiliū tenaci memoriae scriptis suis diligenti sollicitudine mandasse, atque praeclara facundia ac facetissima verborum suavitate extulisse merita sua antiquissimos Poëtas, utique Ethnicos, videamus, dignum videtur militum caelestis Regis certamina atque victorias, quibus mundi huius pompam cum principe suo subegerunt, ad posterorum utilitatem notitiae traderem»). Per considerazioni analoghe da parte di autori di vite di vescovi cfr. *Vita Eligii episcopi Noviomagensis*, ed. B. Krusch, in M.G.H., *Scriptores rerum Merovingicarum*, IV, Hannoverae 1902, pp. 634-741: 663 («Cum gentiles poetae studeant sua figmenta prolixis pompare stilis et saeva nefandarum renouent contagia rerum ac plurima Niliacis tradant mendacia biblis eorumque vana tantum discurrat gloria, quae veterum nectunt mendacia, cur nos christiani salutiferi taceamus miracula Christi, cum possumus sermone vel tenui aedificationis historiam pandere plebi?»), ripreso alla lettera in *Vita Landiberti episcopi Traiectensis vetustissima*, ed. W. Levison, in M.G.H., *Scriptores rerum Merovingicarum*, VI, Hannoverae et Lipsiae 1913, pp. 353-384: 353. Cfr. anche L. Delisle, *Notice sur le Livre blanc de l'église du Mans*, «Bibliothèque de l'Ecole des chartes», 31 (1870), pp. 194-210: 199. Disprezzo nei confronti della cultura pagana è invece evidente nel prologo della *Vita Martini* di Sulpicio Severo, ed. C. Halm, in *Corpus Scriptorum Ecclesiasticorum Latinorum*, I, Vindobonae 1866, p. 110: «aut quid posteritas emolumenti tulit legendo Hectorem pugnantem aut Socratem philosophantem? Cum eos non solum imitari stultitia sit, sed non acerrime etiam impugnare dementia». Analoga disapprovazione nei confronti di autori classici

considerò *incultus* il *sermo* dei Profeti, che pure doveva costituire la base dell'educazione degli adolescenti<sup>72</sup>.

In ogni modo quei narratori, usando talvolta il paragone per dare forza maggiore alla loro *professio humilitatis*, potevano manifestare sincera ammirazione nei confronti della tradizione antica<sup>73</sup>. Alla fine del secolo XI l'autore della cronaca del monastero di Saint-Bénigne di Digione invitava infatti esplicitamente a imitare gli autori classici, di cui mostrava di apprezzare in particolare proprio ciò che egli considerava la dimensione storica: l'interesse non solo per

sarebbe stata espressa ad esempio da Alcuino (cfr. *Vita Alcuini*, ed. W. Arndt, in M.G.H., SS., XV/1, Hannoverae 1880, p. 184-197: c. 16 p. 193: «Legerat isdem vir Domini libros iuvenis antiquorum philosophorum Virgiliique mendatia, quae nolebat am ipse nec audire necque discipulos suos legere. "Sufficiunt" inquit "divini poetae vobis, nec egetis luxuriosa sermonis Virgillii vos pollui facundia"»).

<sup>72</sup> S. Aureli Augustini *Confessionum libri XIII*, ed. L. Verheijen, in *Corpus Christianorum Series Latina*, XXVII, Turnhout 1981, III, V 9 («Itaque institui animum intendere in scripturas sanctas et videre quales essent (...). Non enim sicut modo loquor, ita sensi, cum attendi ad illam scripturam, sed visa est mihi indigna quam Tullianae dignitati compararem»); *Sancti Eusebii Hieronymi Epistulae*, ed. I. Hilberg, in *Corpus Scriptorum Ecclesiasticorum Latinorum*, LIV, Vindobonae 1996, XX 30 («Itaque miser ego lecturus Tullium ieiunabam. Post noctium crebras vigilias, post lacrimas, quas mihi praeteritorum recordatio peccatorum ex imis visceribus eruebat, Plautus sumebatur in manibus. Si quando in memet reversus prophetam legere coepissem, sermo horrebat incultus...»). Cfr. D.B. Saddington, *The Function of Education According to Christian Writers of the Latter Part of the Fourth Century A. D.*, «Acta classica», 8 (1965), pp. 86-101: 89. Va comunque tenuto presente il fatto che secondo Ambrogio e Tertulliano la sapienza pagana era più recente di quella biblica, e ne era stata quindi influenzata. Sull'argomento cfr., in generale, I. Gualandri, *L'eredità tardo-antica*, in *Lo Spazio letterario del Medioevo*, I, Roma 1992, pp. 15-44 (in particolare pp. 30-41). Per ciò che riguarda il rapporto tra cultura monastica e testi classici cfr. J. Leclercq, *L'humanisme des moines au Moyen Âge*, «Studi medievali», 3<sup>a</sup> ser., 10 (1969), pp. 69-113; B. Bischoff, *Das benediktinische Mönchtum und die Überlieferung der klassischen Literatur*, «Studien und Mitteilungen zur Geschichte des Benediktiner-Ordens und seiner Zweige», 92 (1981), pp. 165-190; L.D. Reynolds-N.G. Wilson, *Scribes & Scholars. A Guide to the Transmission of Greek and Latin Literature*, Oxford 1991<sup>3</sup>; B. Munk Olsen, *L'atteggiamento medievale di fronte alla cultura classica*, Roma 1994; Munk Olsen, *La réception de la littérature classique au moyen âge (IX<sup>e</sup>-XII<sup>e</sup> siècle)*, København 1995.

<sup>73</sup> Ad esempio *Vita Bavonis confessoris Gandavensis*, ed. B. Krusch, in M.G.H., *Scriptores rerum merovingicarum*, IV cit., pp. 527-546: 534 «Non, inquam, me Hesperia nec Roma aut Ausonia tenuit, genuit vel aluit nec Tytirus docuit nec fultus sum Aristotilis argumentis, Varronis, Democriti, Platonis, Demostenis et ceterorum doctorum: inops ingenii sum verborumque flumine siccus prorsus multum me fateor inertem».

gli avvenimenti contemporanei, ma anche per le gesta dei grandi del passato<sup>74</sup>. Certo, occorre sottolineare che solo raramente si manifestava quell'entusiastica conoscenza dei valori letterari dell'antichità classica che avrebbe ad esempio mostrato, sul finire del secolo XII, il presbitero Lamberto, autore della *Historia Comitum Gbisenensium*<sup>75</sup>. O ancora, nei primi decenni del secolo XII, la passione per i classici che indusse Guglielmo di Malmesbury a riunire in un unico codice, segno di una contiguità insieme fisica e ideologica, le cronache imperiali da Roma ai tempi di Ludovico il Pio<sup>76</sup>.

Anche Pietro diacono, nella parte iniziale del prologo alla sua continuazione della cronaca di Montecassino esprimeva considerazione per il fervore di conoscenza degli storici classici. Essi si erano infatti adoperati perché fossero tramandate «quanta vel qualia prospere ac secus in Romano imperio evenissent». Da quelle opere la sua impresa si distingueva in quanto non muoveva dal desiderio di ottenere transitoria fama terrena, che invece avrebbe animato gli scrittori pagani, ma dalla speranza di accedere in tal modo alla gloria eterna presso Dio<sup>77</sup>.

<sup>74</sup> *Chronicon Sancti Benigni Divionensis*, in Migne, PL, 162, coll. 753-866: 755 («Antiquorum huius saeculi sapientium laudabile, ac imo imitandum fuit studium, ut non solum ea quae acciderent in diebus eorum, sed etiam fortia priscorum facta heroum, ad memoriam posterorum traderent monumentis scripturarum. Quae utilis res et eis extitit magnum humanae laudis, et futuris haec legentibus vel audientibus exemplum, incitamentumque aemulationis»)

<sup>75</sup> *Lamberti Ardensis Historia Comitum Gbisenensium*, ed. I. Heller, in M.G.H., SS., XXIV, Hannoverae 1879, pp. 550-642, prologo alle pp. 557-558.

<sup>76</sup> Descrizione del manoscritto in *William of Malmesbury, Gesta Regum*, ed. W. Stubbs, in *Rerum Scriptorum Britannicarum*, Rolls Series, I, London 1887, pp. CXXXI-CXL. Cfr. anche R.M. Thomson, *The Reading of William of Malmesbury*, «*Révue Bénédictine*», 85 (1975), pp. 362-402; Thomson, *William of Malmesbury as Historian and Man of Letters*, «*Journal of ecclesiastical history*», 29 (1978), pp. 387-413; Thomson, *William of Malmesbury's Edition of the Liber Pontificalis*, «*Archivum historiae pontificiae*», 16 (1978), pp. 93-112.

<sup>77</sup> CMC, p. 458. In questa parte del prologo Pietro diacono usò anche la *Epitoma rei militaris* di Vegezio, opera che egli conosceva bene, dato che la copiò nel Codice Cassinese 361 (cc. 1-41), autografo (cfr. M. Inganez, *Codicum Casinensium Manuscriptorum Catalogus*, 2/2, Montecassino 1934, pp. 208-212). Sulla grande diffusione dell'*epitoma* nel Medioevo cfr. M. Springer, *Vegetius im Mittelalter*, «*Philologus*», 123 (1979), p. 85-90; C. R. Schrader, *A Handlist of Extant mss. Containing the De re militari of Fl. Renatus Vegetius*, «*Scriptorium*», 33 (1979), pp. 280-305; F. H. Sherwood, *Studies in medieval uses of Vegetius' Epitoma rei militaris*, Diss. Univ. of California, Los Angeles 1980.



L'esempio fornito dalla capacità sistematica della cultura classica strideva con la situazione di generale disordine e abbandono che molti degli autori monastici rimproveravano ai propri predecessori. Quando essi non si trovavano di fronte al nulla assoluto per ciò che riguardava il materiale scritto che potevano usare, essi non avevano che narrazioni troppo rozze o incredibili per poter essere accettate, talmente sconnesse da risultare incomprensibili o, intenzionalmente, false. Ed è per reagire a questo stato di cose, da cui necessariamente derivava danno per la comunità e per le sue strategie identitarie, che questi autori intraprendevano le loro narrazioni<sup>78</sup>.

### *Convivere con l'oblio*

Dunque le comunità monastiche paiono essere state consapevoli di essere in grado di contrastare le perdite di memoria grazie alla loro attitudine alla scrittura. Tuttavia nei monasteri si nota anche una rilevante inclinazione a convivere con lo smarrimento del ricordo e ad avere quindi legami almeno in apparenza labili con il proprio passato e con la propria identità. Così, ad esempio, agli inizi del XIII secolo a S. Salvatore alla Maiella, nell'attuale Abruzzo, per preservare il ricordo dei beni e dei diritti del monastero, l'abate Rainaldo decise di commissionare la redazione di un Registro. Tuttavia all'interno di quella comunità le informazioni sull'articolazione del patrimonio e sullo stato dei redditi e dei servitù erano talmente scarse che per approntare il Registro fu necessario ricorrere alle testimonianze giurate di abitanti dei castella nei quali S. Salvatore aveva dei possedimenti<sup>79</sup>.

<sup>78</sup> Significativa eccezione è quella rappresentata da Rodolfo, autore nel IX secolo dei *Miracula sanctorum in Fuldenses ecclesias translatorum*, ed. G. Waitz, in M.G.H., SS., XV/1, Hannoverae 1887, pp. 328-341: 329 («Scriptores rerum ecclesiasticarum, cum sapienter, tum etiam utiliter instituerunt, vita et facta iustorum et secundum divina praecepta viventium virorum per litterarum revelationes tradere posteris... Si enim non ita fecissent, nequaquam scire potuissemus, quid sancti patriarchae, quid prophetae, quid apostoli, quid etiam ceteri sancti martyres et confessores Christi gesserint vel docuerint quibusque signis et virtutibus ante vel post mortem suam claruerint, nisi ex eorum scriptis credita et intellecta nosceremus, qui ea non captandae...»).

<sup>79</sup> Il cartulario di S. Salvatore alla Maiella è conservato nella Biblioteca Apostolica Vaticana, *Archivio di S. Pietro*, Caps. 72, fasc. 53. Fu parzialmente edito in

A volte, poi, sembra che anche il ricordo di sepolture illustri, veri e propri luoghi della memoria per una comunità monastica potesse perdersi con una certa facilità. Ad esempio, il cronista del monastero di S. Andrea sul monte Soratte, che scriveva verso la fine del secolo X, narrò di una visita di Carlo Magno al monastero, avvenuta poco dopo la sua incoronazione a Roma. In quella circostanza l'imperatore avrebbe donato alla comunità laziale alcune reliquie del santo titolare del monastero, il cui luogo di deposizione era però ignoto all'autore della cronaca<sup>80</sup>. E, ancora, a Montecassino, il luogo della supposta sepoltura di s. Benedetto fu rinvenuto accidentalmente nel corso dei lavori di rifacimento della chiesa abbaziale promossi a partire dal 1066 dall'abate Desiderio<sup>81</sup>. Nulla, nei testi di cui disponiamo, indica infatti che il ritrovamento non sia stato casuale, tanto è vero che Desiderio dovette fare modificare il progetto originario dell'edificio con la

appendice al I tomo dell'opera *Collectionis Bullarum Sacrosantae Basilicae Vaticanae*, Roma 1747, pp. I-LIII (*Dissertatio de abbatia Majellana*). Le circostanze in cui il Registro fu approntato sono narrate alla c. 29 del libello (p. V dell'edizione): «Rerum gestarum series ideo literis comendatur, ne temporum mutationibus hominumque successionibus aliquando oblivioni tradatur. Inde est quod ego Raynaldus Ecclesie Majellane humilis minister, unacum fratribus meis, de redditibus et servitiis Ecclesie, pro eo quod nobis ignota erant, consilio habito, quosdam de Colle S. Pancratii, et de omnibus Castellis, in quibus Ecclesia possessiones habebat, ad sancta Dei Evangelia iurare fecimus, ut falsa reticerent, et vera loquerentur; qui iurantes talia retulerunt, qualia in libello isto inveniri possunt. Actum est hoc anno Dominice Incarnationis M.CC.XX, Indictione VII, anno vero ingressionis mee in administratione iam dicte Ecclesie .III.»

<sup>80</sup> *Il Chronicon di Benedetto di S. Andrea del Soratte e il Libellus de imperatoria potestate in urbe Roma*, a cura di G. Zucchetti, Roma 1920, (Fonti per la storia d'Italia, 55), p. 116 («[Carlo Magno] deinde ad monasteria Sancti Andree cum pontifice summo adest; qui rogatus imperator ad pontifice, ut aliquantulum reliquiarum de corpore sancti Andree apostoli in hunc monasterium consecrationis constitueret; cuius loco positus est in hunc monasterium venerabile ecclesie, apud nos incognitum est»).

<sup>81</sup> Cfr. CMC, III 26, p. 395 («Aditum interea cum planitiei basilicae, que cubitorum ferme sex putabatur, consequenter disponeret coequare, tres non integras ulnas fodiens subito venerabilem patris Benedicti tumulum repperit. Inde cum religiosiis fratribus et altioris consilii viris communicato consilio, ne illum aliquatenus mutare presumeret, confestim ne quis aliquid de tanto posset thesauro surripere, eundem tumulum eodem, quo situs fuerat, loco pretiosis lapidibus reoperuit.»). Cfr. *Il sepolcro di S. Benedetto*, «Miscellanea cassinese», 27 (1951); P. Meyvaert, *Peter the Deacon and the Tomb of Saint Benedict*, «Revue bénédictine», 65 (1955), pp. 3-70.

conseguente realizzazione di un presbiterio rialzato in modo da rispettare quei santi resti. Del resto quando, nel giugno del 1022, l'imperatore Enrico II aveva visitato Montecassino, aveva manifestato forti dubbi sul fatto che Benedetto fosse effettivamente ancora sepolto lì e non nel monastero transalpino di Fleury, secondo quanto sosteneva una tradizione non priva di attendibilità e su cui tornerò tra breve. In quella circostanza, per convincere l'imperatore della legittimità delle rivendicazioni cassinesi, era stato necessario che Benedetto gli apparisse in sogno e lo guarisse miracolosamente da una colica<sup>82</sup>. Si può rilevare che la presenza a Montecassino delle spoglie del fondatore faticò un poco a essere accreditata con sicurezza. Qualche decennio dopo la consacrazione dell'abbaziale desideriana, almeno a Roma qualche perplessità al riguardo doveva ancora sussistere se nel 1091, in occasione di una visita di Urbano II, dovette nuovamente essere Benedetto ad apparire in visione al pontefice dubbioso<sup>83</sup>. Analoghi problemi ebbero i monaci casauriensi nel convincere il legato papale che essi erano realmente in possesso delle reliquie di s. Clemente<sup>84</sup>. Anche il cro-

<sup>82</sup> CMC, II 43, pp. 247-249 (soprattutto p. 247 «[imperator] sepius tamen dubietatis scrupulo movebatur, utrumnam beatus Benedictus corporaliter hoc in loco quiescere» e p. 248 «"Scio" inquit pater Benedictus "quoniam tu me hactenus hic dubitasti quiescere, sed ne super hoc amplius dubites meumque in loco isto surrexeris, in egestione urine tue tres lapillos non parvos mingere habebis et extunc dolore isto amplius non laborabis. Et scias, quia ego sum frater Benedictus»).

<sup>83</sup> CMC, IV 5, p. 470 («His porro diebus dum supradictus papa Urbanus ad hunc locum venisset, consuetudinario sibi lateris dolore gravissime tactus est. In vigiliis igitur patris Benedicti dum eodem languore cruciaretur et de presentia corporis eius dubitaret, visibiliter ei sanctus apparens dixit ad eum. "Cur de mei corporis presentia dubitas?" Ad quem pontifex "Tu quis es?" Et sanctus "Ego sum frater Benedictus. Quia autem tu me in hoc loco dubitasti quiescere, id ne amplius dubites et me certissime in hoc Casinensi cenobio quiescere credas, hoc tibi signum erit. Cum primum ad nocturnalem synaxim pulsatum fuerit, statim sanus eris", et his dictis disparuit. Adveniente autem hora pontifex sanus effectus Oderisium abbatem vocavit dicens: "Quia usque nunc de corpore beati Benedicti dubitavi, fateor; sed quia in hac nocte me visibiliter sanavit et suum sueque sororis corpus hic certissime quiescere docuit, surgamus et Deo laudes permaximas reddamus"»).

<sup>84</sup> A. Pratesi, *Ubi corpus beati Clementis papae et martyris requiescit*, in *Contributi per una storia dell'Abruzzo adriatico nel medioevo*, Chieti 1992, pp. 115-131.

nista cassinese, nel suo racconto della fondazione del monastero casauriense, pose l'accento sul fatto che l'intitolazione originaria voluta dall'imperatore Ludovico II era stata alla Trinità e che solo successivamente, per volontà dei monaci, il nome sarebbe stato cambiato in onore di s. Clemente<sup>85</sup>.

Certo, queste forme di oblio potevano essere il frutto di opportune strategie per avanzare pretese infondate. Così, i monaci casauriensi erano a conoscenza dell'esistenza e della diffusione di un'autorevole *Translatio sancti Clementis*, scritta proprio da Leone Ostiense, in cui si sosteneva che le reliquie del martire non si sarebbero mai mosse da Roma<sup>86</sup>. Forse, effettivamente, quando Enrico II vi giunse, Benedetto non era più sepolto a Montecassino; e forse il monastero sul monte Soratte non era mai entrato in possesso di alcuna reliquia dell'apostolo Andrea. Tuttavia ciò che è importante mettere in rilievo è che la convivenza tra liturgizzazione – giustificata o meno – della memoria e caducità – reale o opportunistica – dei ricordi appare normale e praticata in piena coscienza. Anzi, tanto era importante la capacità di memorizzare e di fornire memoria in un monastero, tanto più questa memoria poteva essere manipolata, si poteva cioè cercare di approfittarne. Chiunque componesse un testo che gettava luce su aspetti altrimenti oscuri delle vicende del proprio monastero poteva sperare che ciò che scriveva fosse destinato a essere accolto nel patrimonio liturgico della comunità.

#### *Abbandono del sito e perdita di identità*

Si è visto come a Corbie nel XII secolo la magnificenza e grandiosità del sito e degli edifici monastici erano ritenuti il segno che la comunità era prediletta da Dio<sup>87</sup>. Si può ora aggiungere che non si tratta di un caso isolato. Al contrario, nella maggior parte dei casi le

<sup>85</sup> CMC, I 37, p. 113 («...predictus imperator (...) ecclesiam inibi ad honorem sancte Trinitatis construi iussit et religiosos in eodem loco viros ad Dei servitium congregari (...). Postmodum vero ab eiusdem loci abbatibus ipsa ecclesia ampliata et sancti Clementis vocabulo est, prout placuit, appellata»)

<sup>86</sup> P. Meyvaert - P. Devos, *Autour de Léon d'Ostie et de sa «Translatio sancti Clementis»*, «Analecta Bollandiana», 74 (1956), pp. 189-240.

<sup>87</sup> Cfr. *supra*, nota 54.

comunità monastiche tendevano a cercare conferma e certificazione delle proprie tradizioni identitarie nel paesaggio loro circostante. La geografia dei luoghi poteva essere allora descritta con l'intento di ritrovare in essa la perfetta corrispondenza tra le tradizioni condivise e l'identità comunitaria. Nel suo racconto della fondazione del proprio monastero da parte di Ludovico II, l'autore della cronaca di S. Clemente a Casauria narrò di come l'imperatore, giunto sulle rive del fiume Pescara, avesse ordinato che le reliquie del santo fossero poste sulla groppa di un asino. L'animale sarebbe stato lasciato libero di andare dove voleva e, entrato nelle acque del fiume, avrebbe nuotato miracolosamente fino a un'isola indicando all'imperatore e al suo seguito il luogo dove fondare la chiesa. In questo caso è evidente che il racconto di fondazione mirava a promuovere una stringente analogia tra le reliquie del santo – capaci di galleggiare miracolosamente subito dopo il suo martirio - e il luogo fisico a lui dedicato<sup>88</sup>.

<sup>88</sup> *Liber instrumentorum de possessionibus, rebus, sive dignitatibus, quas Casauriense monasterium habuit, habet, vel habere debet*, Paris, Bibliothèque Nationale de France, lat. 5411, cc. 20v-22r; L. A. Muratori, *Rerum Italicarum Scriptores*, II/2, Mediolani 1726, coll. 767-1018: 781«Sicut credimus nos portamus ossa beati Clementis que tumulare desideramus in loco quem cernitis. Verumptamen ad hoc agendum habemus opus auxilio nostri redemptoris rogemus ergo eum qui omnia potest ut demonstret nobis hodie in vestra presentia si hic veraciter ille Clemens est qui in profundo maris precipitatus invenit templum marmoreum, angelicis manibus sibi preparatum, iter prebens populo terre in annuis festivitibus suis ut videntes enarrant mirabilia dei. Si hic est, de quo non diffidimus, ostendat nobis deus talis conditione ut mulus iste qui portat eum incedat per medios fluctos sicco vestigio, et dirigatur, non homine duce, ad illum locum in quo loco honorifice eum sepelire decrevimus preordinante domino nostro Iesu Christo. his dictis mulus aquas ingreditur valde profundissimas que impetu vasto currentes marinas representabant undas, et super ipsas ambulans, sicco vestigio longo tractu, uno fere stadio, intravit insulam, et ibi constitit ubi Deus preordinaverat sancti martyris glebam. Quod videntes populi omnes una voce laudaverunt omnipotentiam Dei qui presens est omnibus invocantibus se in veritate qui tam mirifice declaraverat merita sancti martyris sui. Erant ibi quam plures diversis infirmitatibus laborantes qui, audito adventu martyris gloriosi, fecerant se apportari de civitatibus et habitaculis suis habentes in Deo fiduciam qui per sanctos suos operatur mirabilia magna nimis. Hi revoluto corpore sancti Clementis cum eius ossa nuda teneret sacratissima manus imperatoris, tantus odor egressus est de ossibus ipsis ut visum esset illis qui aderant quod essent in paradiso dei. Ex quo odore ubi fuerunt tacti languentes quos supradiximus, et multi paralitici ilico sunt redditi sanitati. O quantus luctus per gaudium, et quantus clamor sublatus».

L'abbandono degli edifici monastici, poteva dunque rappresentare un momento di fortissima discontinuità nella memoria comunitaria. Come è noto, dopo la prima distruzione del 581, opera dei longobardi beneventani, i monaci cassinesi rimasero a Roma per oltre un secolo fino a che, intorno al 717, il pontefice Gregorio II (715-731) non decise di inviare a Montecassino il monaco bresciano Petronace perché ricostituisse la vita monastica nel luogo voluto da Benedetto. Petronace, unitosi ad alcuni eremiti, che avevano continuato a dimorare in quei luoghi, e con l'aiuto di alcuni monaci venuti da Roma e dei tre giovani beneventani Paldo, Taso e Tato, che alcuni anni prima avevano fondato il monastero di S. Vincenzo al Volturno, riparò gli edifici ormai in rovina e diede nuovo impulso alla vita comunitaria, la cui identità si fondava in primo luogo sul fatto che lì erano conservati e venerati i resti del santo. Tuttavia in tempi relativamente precoci, almeno a partire dall'VIII secolo, cominciò a prendere piede una tradizione diversa riguardo al luogo di sepoltura delle spoglie di Benedetto e Scolastica. Secondo questa tradizione, mentre la comunità cassinese si trovava in esilio a Roma, un gruppo di monaci provenienti dal monastero di Fleury si sarebbero recati a Montecassino per onorare la tomba del padre del monachesimo occidentale. Giunti sul monte, essi vi avrebbero trovato unicamente rovine e quei pochi vecchi, che essi incontrarono mentre vagavano per il sito abbandonato, non avevano idea di dove fosse quella tomba. Solo per caso, privi come erano di indicazioni precise, quei monaci transalpini avrebbero rinvenuto la lastra che indicava la sepoltura di Benedetto e di sua sorella. Scoperta la tomba, che versava in stato di completo abbandono, avrebbero preso le ossa dei due santi e di nascosto le avrebbero portate nel loro monastero, ove avrebbero dato loro degna e onorata sepoltura. Secondo questa versione degli avvenimenti l'azione dei monaci transalpini trovava fondamento e legittimazione proprio nella perdita di memoria, e quindi di identità, che aveva colpito la comunità cassinese in conseguenza dell'abbandono del sito originario<sup>89</sup>.

<sup>89</sup> *Translatio corporis s. Benedicti in Franciam*, ed. R. Weber, «Revue bénédictine», 62 (1952), pp. 140-142.

È ben noto che la comunità cassinese dovette penare moltissimo, e per moltissimo tempo, per vedere riconosciute le proprie pretese.

Si può aggiungere che in qualche caso vere e proprie perdite di memoria potevano essere invocate strategicamente per potere introdurre elementi di novità nel patrimonio liturgico-memoriale del monastero, in modo analogo a quanto abbiamo visto poco fa riguardo ai testi narrativi. Alla presunta distruzione materiale (il più delle volte attribuita ai Saraceni) di luoghi od oggetti di culto, e all'abbandono del sito originario, la memoria monastica riferiva infatti spesso lo smarrimento dell'identità e delle tradizioni comunitarie. Ciò avvenne ad esempio alla Novalesa, dove l'abbandono delle sede originaria e la conseguente dispersione del *thesaurus* del monastero avevano preceduto di qualche anno la prima delle aggressioni saracene. Secondo il cronista, che raccolse nell'XI secolo le tradizioni della comunità, in conseguenza dell'abbandono della sede per circa trenta anni si era verificato un tale oblio, che i monaci e gli abitanti del luogo non ricordavano nemmeno più l'ubicazione dei luoghi di sepoltura più venerati nel monastero. Essi furono pertanto costretti a ricorrere alla guida di una vecchia di circa duecento anni di età, ovviamente un espediente narrativo per simboleggiare il fatto che la memoria dei luoghi poteva essersi temporaneamente eclissata, ma il legame della comunità con il proprio passato non si era comunque mai interrotto completamente e poteva essere recuperato, così come erano recuperati - in qualche caso, inventati - i luoghi del culto<sup>90</sup>. Certo, queste distor-

<sup>90</sup> *Cronaca di Novalesa* cit., Libro II, cap. XIII, p. 112: «Post itaque incursionem Paganorum, que ultima contigerat vice, antequam hisdem locus reedificaretur, ignorabatur omnino supradicta sepultura Vualtharii ab incolis loci. Eratque tunc vidua, nomine Petronilla, in civitate Sigusina, que ob nimiam senectutem, totam, ut fertur, incedebat curvam. [...]. Haec igitur quadam die deduci illic se fecerat a quibusdam viris, que ostendit illis sepulturam Vualtharii, que ante ignorabatur, sicut ab antenatis audierat, quamquam enim nulla feminarum olim appropinquare in illo loco audebat. Referebat etiam quantos puteos nuperrime in illo habebant loco. Nam vicini agebant pretaxate mulieris CC<sup>tos</sup> prope vixisse annos.». Anche quando, intorno al 910, alcuni monaci di Nonantola si recarono nel monastero di S. Maria di Treviso, da poco distrutto dagli Ungari, per recuperare i corpi dei santi Teopompo e Sinesio, essi dovettero ricorrere all'aiuto di una donna, che aveva tratto in salvo i preziosi resti (cfr. *Translatio et miracula*

sioni potevano non essere necessariamente il frutto di malafede, ma derivare da un meccanismo di appiattimento spontaneo degli avvenimenti della propria storia. È tuttavia evidente che tale appiattimento poteva risultare utile, insieme a opportune perdite di memoria, per affermare presenze sante e luoghi di culto “antichi” all’interno della comunità.

### *Conclusioni*

Il 13 luglio 1137 un monaco di Montecassino, Pietro Diacono, e un cardinale, Gerardo, che sarebbe presto divenuto papa con il nome di Lucio II, si incontrarono per il quarto giorno di fila di fronte a un giudice, sotto un gazebo riccamente decorato. In questa particolare circostanza il giudice, l’imperatore Lotario III, doveva decidere se fosse giusto che l’abbazia eleggesse il proprio abate senza alcuna interferenza da parte della curia romana<sup>91</sup>. Il fatto stesso che la questione fosse stata portata in giudizio rende chiaro quanto difficile fosse la situazione, per Montecassino. Lo splendore della cosiddetta “età desideriana” si era infatti ormai offuscato, e la comunità cassinese aveva del resto subito in pieno gli effetti, da un lato, dell’alterazione della geografia politico-territoriale dell’Italia centro-meridionale causata dal consolidamento del potere normanno; dall’altro, dei mutamenti nelle strutture della Chiesa e nella politica papale, volta ora a una sostanziale limitazione delle prerogative del monachesimo esente in favore dei vescovadi. In questo quadro, la comunità poteva solo sperare che due errori quali il sostegno che Montecassino aveva dato all’antipapa Anacleto II contro Gregorio II (da cui era derivata l’accusa di scisma lanciata contro due abati), e l’avversione che

*sanctorum Senesii et Theopontii*, ed. P.E. Schramm, in M.G.H., *SS.*, XXX/2, Lipsiae 1934, pp. 984-992: 987 «...:“Senior”, inuens, ”dilecte, noli flere, sed magis mecum gaude et thesaurum, quem queris, Dei dispensante gratia apud me bene esse conditum absque ulla prorsus dubietate cognosce!” Hoc autem (...) predicta Dei famula ducente ad locum, ubi tanti thesauri munus iacebat, cum omni festinatione devenit»).

<sup>91</sup> L’episodio è narrato in CMC, IV 113, pp. 582-587. Cfr. E. Caspar, *Petrus Diaconus und die Monte Cassineser Fälschungen*, Berlin 1909.



aveva mostrato nei confronti di Ruggero II, cadessero presto nel buio dell'oblio<sup>92</sup>. In questa particolare fase della disputa, Pietro Diacono sembra avere prevalso nei confronti del suo avversario perché fu in grado di recitare a memoria la lista degli abati che avevano retto la comunità cassinese, al contrario da Senioreto fino a S. Benedetto, lasciando intendere di essere in grado di richiamare, per ciascuno, le circostanze dell'elezione. Il racconto di questa disputa sopravvive solo nella versione messa per iscritto da Pietro Diacono. Data la sua fama di falsificatore, e la sua attitudine ad arricchire con particolari esagerati qualunque cosa riguardasse la propria persona, è molto probabile che il racconto sia in larga parte inventato<sup>93</sup>. Inoltre, come ho già notato, i membri di una comunità monastica il più delle volte non avevano una grande conoscenza della propria storia, ed è poco probabile che qualcuno di loro sapesse recitare per intero la lista dei propri abati<sup>94</sup>. Eppure, ciò che mi pare essenziale notare è il fatto che in un momento di grande difficoltà, quello che contava per una comunità monastica, quello che le poteva consentire di prevalere sui propri avversari, era la capacità (più millantata che effettiva) di controllare i processi di memoria. Il fatto che ciò emerga nell'ambito di un racconto largamente inventato non inficia quanto detto, semmai lo rafforza, dato che la struttura del racconto doveva comunque suonare credibile ai lettori.

La capacità di supplire alle inevitabili eclissi di memoria costituiva del resto un elemento chiave non solo delle pratiche identitarie di ogni comunità monastica, ma anche delle strategie che ognuna di loro adottava nei rapporti che aveva con l'esterno. I monaci di S. Vincenzo al Volturno, nel corso di un rituale di *clamor* contro i propri avversari, erano soliti pronunciare una maledizione con la quale tra le altre cose invocavano, per chi avesse osato commettere soprusi nei confronti del monastero, la punizione di avere il proprio nome dimenticato a partire dalla generazio-

<sup>92</sup> Sulla particolare situazione di Montecassino in questo periodo cfr. H. Hoffmann, *Petrus Diaconus, die Herren von Tusculum und der Sturz Oderisius' II. von Montecassino*, «Deutsches Archiv», 27 (1971), pp. 1-109.

<sup>93</sup> Sulle tre brevi autobiografie, discordanti l'una con l'altra, composte da Pietro Diacono cfr. H. Bloch, *Montecassino in the Middle Ages*, Roma 1986, p. 963.

<sup>94</sup> Cfr. *supra*, il testo corrispondente a nota 79.

ne successiva e, quindi, di generare una discendenza senza memoria. Questa condanna all'oblio aveva anche una dimensione gestuale molto forte. Infatti, al termine del loro *clamor*, i monaci spegnevano le candele che avevano illuminato tutto il rito e dicevano: «Come noi spegniamo queste candele, possano la loro memoria e la loro anima estinguersi». Vale la pena di notare che la minaccia dell'oblio («in una generatione deleatur nomen eius») era ricavata dal salmo 108, un vero e proprio prontuario di maledizioni contro i peccatori, che a S. Vincenzo al Volturno era recitato per intero dopo l'estinzione delle candele<sup>95</sup>.

Per ristabilire la legittimità delle proprie relazioni con il mondo circostante, una comunità come quella vulturinese premeva dunque lo stesso tasto: la memoria. I monasteri erano luoghi nei quali memoria e oblio potevano coesistere, e coesistevano, non solo in conseguenza di quel complesso di dinamiche spregiudicate ed efficientemente utilitaristiche che sono state definite definito *imaginative memory*<sup>96</sup>. In realtà, il più delle volte, questi monasteri dimenticavano o ricordavano in risposta a meccanismi più casuali, più sfumati e complessi. Nonostante ciò, i membri quelle comunità *volevano* che il mondo che le circondava *credesse* che essi erano davvero i guardiani della memoria. I membri di quelle comunità potevano smarrire, distruggere, falsificare, dimenticare quel passato che dicevano di sapere sempre condividere e trasmettere. Anzi, di fronte alle eclissi di memoria essi sapevano che, in linea di principio, erano osservatori come chiunque altro. Tuttavia rituali del tipo descritto per S. Vincenzo al Volturno trasformavano l'obbligo monastico della commemorazione liturgica dei vivi e dei morti, in una pietra angolare delle proprie rivendica-

<sup>95</sup> Ho notato altrove (cfr. Sennis, *Tradizione monastica* cit., pp. 204-205) che questo salmo 108 era recitato,  *finita maleditione a sacerdote*, anche nel monastero francese di Fontanelle. Seguiva poi l'orazione «In spiritu humilitati», la celebre preghiera attribuita a Fulberto di Chartres († 1028) con la quale una comunità invocava la dannazione eterna dei suoi avversari. Vale la pena di sottolineare il fatto che a S. Vincenzo al Volturno la preghiera era recitata in una versione molto simile a quella tradita dalla redazione del *Liber tramitis Odilonis abbatiss* confezionata nel monastero sabino intorno alla metà dell'XI secolo, segno che i due monasteri dovevano condividere, anche se in forme difficili da determinare con precisione, almeno alcuni aspetti della liturgia memoriale comunitaria.

<sup>96</sup> Remensnyder, *Remembering Kings Past* cit., pp. 1-2.

zioni, nel potere di trasformare la promessa di essere ricordati da tutti nella minaccia di essere eternamente dimenticati. Essi volevano che si sapesse che potevano decidere quando, e perché, spegnere le candele, ed è proprio su questo che fondavano le proprie istanze di supremazia.

*(University College London)*

ANTONIO SENNIS