

Quaderni pievarini

Atti del Convegno «Aspetti del pellegrinaggio, della crociata e della ospedalità nella Tuscia medioevale»

a cura di Amleto Spicciani

SILVANO BURGALASSI *Peregrinus, miles, sanctus: obbiettivi cristiani di perenne attualità.*

ANDREA PUGLIA *Società cittadina e potere marchionale in Tuscia tra riconquista cristiana del Mediterraneo e prima crociata.*

ALESSIO BOLOGNA *Chierici e conversi dell'ospedale di Altopascio nel secolo XIV.*

PAOLO VITALI *La magione degli spedalieri del Tau in Pescia e il dossale di Luca della Robbia*

NICOLA MARCIANO *Il ruolo del pellegrino nell'iconografia occidentale tra XI e XVI sec.*



«Quaderni pievarini»
Ricerche per la storia locale
della valle del torrente Nievole.

ANNO I - N. 1
Novembre 2001

Stampato in proprio.
Parrocchia dei Santi
Pietro apostolo e Marco evangelista
Pieve a Nievole
0572. 82784

La presente pubblicazione si mette a servizio della storia locale per la diffusione di nuove ricerche nell'ambito della storia e delle tradizioni locali. Su richiesta degli enti e dei privati, studiosi professionisti ed appassionati della materia, pubblicizza i risultati raggiunti nel campo della ricerca storica. Il materiale inviato viene giudicato in maniera insindacabile dal comitato scientifico responsabile.

Fa piacere che una parrocchia moderna e programmata voglia anche collaborare ad iniziative culturali o addirittura voglia promuoverle, perfino affidandone la direzione a persone impegnate professionalmente nella ricerca scientifica.

Mi pare infatti che sarebbe questione interessante – da passare ai colleghi antropologi e sociologi – se ci domandassimo come mai oggi il clero, e specialmente il giovane clero, appaia così lontano e direi quasi insensibile nel percepire il senso e l'importanza umana del faticoso e spesso umilissimo tormento critico della indagine scientifica, e in modo particolare di quella storica. Poiché i cristiani annunziano un fatto, proclamandone il senso, direi che dovrebbero anche e conseguentemente stimare chi per mestiere studia criticamente i fatti. Altrimenti può succedere che la cultura, intesa in senso antropologico come modo comune di sentire, assorba in sé anche la ragione critica. Il giovane clero sembra oggi estraneo a questi problemi. Così come – del resto – lo sono i nostri giovani informatizzati che, appiattiti e culturalmente saziati da immagini abilmente animate e avidamente assorbite, rimangono stupiti senza curiosità di fronte al rinnovarsi improvviso dei fatti e delle cose, che non sono interessati a capire. Da ciò, direi, la perdita della memoria storica e della continuità con il passato, cioè la perdita della propria identità umana e cristiana. La conoscenza cronologica dei fatti – che oggi sazia i giovani americani – non dà di per sé il senso della storia. Secondo me, molto dipende dal fatto che i giovani oggi non hanno più né possibilità né capacità di incontrarsi personalmente con i problemi veri dell'esistenza, con quelli del faticoso mestiere del vivere da uomini, nella concretezza dei fatti. A me pare che oggi un

giovane, anche un giovane prete, spesso incontri solo se stesso. E così si spegne in lui il dono prezioso e terribile della curiosità dello spirito.

Ma è soltanto una mia opinione! Per quelli della mia generazione è evidente che anche nella pastorale ci debba essere per prima cosa il capire. Invece mi pare che oggi si parta dal programmare: cioè dalla applicazione a fatti ignoti di uno schema pastorale prefabbricato. Dovunque mi sembra che sia così, ma in una piccola diocesi come la nostra, dove tutto è a portata di mano, molte cose sono più evidenti che altrove.

Ho molto cara l'immagine dei nostri seminaristi, che mi ascoltano tanto volentieri; eppure quando conversando con loro mi sfugge involontariamente e direi imprudentemente qualcosa del mio lavoro scientifico, mi guardano affettuosamente come si guarderebbe un caro nonno rimbecillito che crede seri e importanti i suoi giochetti scemi. Naturalmente molti confratelli non sono così delicati nelle loro bonariamente caustiche osservazioni, specialmente all'indomani di qualche mia sconsiderata e per loro divertente iniziativa culturale diocesana.

Però non mi sarei mai interessato culturalmente di Pieve a Nievole né avrei speso tanto tempo e mosso tante importanti amicizie se la parrocchia non me lo avesse seriamente chiesto. Ecco perché insieme con gli atti della nostra Tavola Rotonda, puntualmente ogni anno pubblicati in eleganti volumetti dalla parrocchia, ho accettato di dar vita ad un'altra altrettanto bella iniziativa culturale, i «Quaderni pievarini», dei quali ora presento il primo numero al pubblico interessato. Quaderni "pievarini" perché editi dalla parrocchia di Pieve a Nievole, che promuove e sostiene, insieme con il Comune, le Tavole Rotonde annuali, per lo studio della storia e delle tradizioni della Valle della Nievole. Questa valle è la parte orientale del territorio oggi inteso, per estensione onomastica, come Valdinievole che dal 1928 fa parte della provincia di Pistoia.

I «Quaderni pievarini» raccoglieranno studi e ricerche attinenti sia alla realtà umana e fisica della valle del torrente Nievole, sia al grande mondo europeo del quale la nostra piccola valle nievolina

fa pur parte. Studi e ricerche di giovani o anche meno giovani ricercatori pievarini o amici dei pievarini.

In questo quaderno, insieme con l'introduzione dell'amico professore Silvano Burgalassi, si pubblicano le relazioni che alcuni miei studenti e collaboratori tennero ad un convegno pisatino che organizzai, nel settembre 1999, per incarico del nucleo pistoiese dei Cavalieri del Santo Sepolcro. Fu un convegno che, almeno nelle mie intenzioni, voleva mettere in evidenza il rapporto tra viabilità e i grandi avvenimenti che tra XI e XIV secolo animarono pure la Tuscia settentrionale e di riflesso la Valdinievole, allora come oggi attraversata sia dalla via Francigena per Roma sia da quella di antica origine romana che conduceva da Lucca a Pistoia e a Firenze. La via romana o pistoiese fu ed è tuttora la generatrice anche di Pieve a Nievole.

La storia e l'importanza di una strada la fanno evidentemente i viandanti: a seconda da dove vengono, dove si fermano e dove vanno. Perciò è molto significativa la fondazione, alla fine del secolo XI, dell'ospedale di Altopascio sulla via per Roma, e l'insediamento dei Giovanniti nell'ospedale di Sant'Alluccio, all'inizio del secolo XIII, sulla via per Pistoia e per Firenze. Lungo questa via si ebbe poi la istituzione della magione templare di Colle di Buggiano. Altro fatto significativo fu certamente l'assegnazione della regola giovannita ad Altopascio nel 1239, le cui conseguenze istituzionali sull'ospedale a mio parere non sono state ancora sufficientemente chiarite.

La valle della Nievole, cioè la lunga linea di confine, da Marliana a Lamporecchio, tra le terre lucchesi e quelle pistoiesi, sarebbe rimasta una foresta oppure anche una insignificante campagna senza una pieve (Pieve a Nievole) e senza un castello (Montecatini) se non ci fosse stata una strada per Firenze e non ci fosse stato anche un porto fluviale per Pisa, che nel medioevo dei pellegrinaggi delle crociate e dei mercanti costituirono importanti poli nel movimento degli uomini e delle cose.

Leggendo i cinque articoli che formano questo primo fascicolo dei «Quaderni pievarini», il lettore comune si sentirà portare lontano,

forse addirittura troppo lontano. Ma la percezione della profondità del tempo è essenziale per comprendere la diversità, l'alterità della storia. Come a teatro, nella separazione e distinzione tra spettatore e attore. È per questo che l'intelligenza della storia, in quanto prodotto del pensiero, è sempre un arricchimento dello spirito, un allargamento degli orizzonti, un nutrimento della fantasia, dell'estro e del genio. Un tempo questa essenziale funzione, almeno a livello popolare, la svolgevano i racconti della vita dei santi. Quale sarebbe il nostro piccolo mondo occidentale se ricominciassimo tutti, anche i giovani, a scoprire con divertito e sapiente stupore che gli uomini del passato, perfino quelli del medioevo delle battaglie, erano uomini come lo siamo noi? Erano uomini, pure avendo vissuto le loro esistenze, in tempi e luoghi diversi, colorandole volta volta con tutta la varietà dei colori possibili. Guardo ora il mio mondo sbiadito e penso ai colori dell'iride, penso al raggio di luce bianca rifratto dal prisma e perciò penso al mio Dio, al Dio creatore, della croce e dell'arcobaleno; e mi vengono in mente le sue parole incise nella radice stessa della storia: «Il mio arco pongo sulle nubi ed esso sarà il segno dell'alleanza tra me e la terra» (Genesi 9,13).

Amleto Spicciani

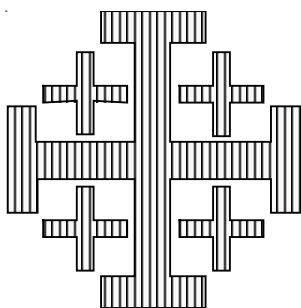
Pescia , solennità di Ognissanti 2001

ASPETTI DEL PELLEGRINAGGIO, DELLA CROCIATA
E DELLA OSPEDALITÀ NELLA TUSCIA MEDIOEVALE

Atti del convegno di studio promosso
dal nucleo provinciale di Pistoia
dell'Ordine Equestre del Santo Sepolcro di Gerusalemme

(Pescia, 18 settembre 1999)

a cura di Amleto Spicciani



SOMMARIO

SILVANO BURGALASSI

*Peregrinus, miles, sanctus: obiettivi cristiani di
perenne attualità* pag. 9

ANDREA PUGLIA

Società cittadina e potere marchionale in Tuscia
tra riconquista cristiana del Mediterraneo e
prima crociata » 13

ALESSIO BOLOGNA

Chierici e conversi dell'ospedale di Altopascio
nel secolo XIV » 33

PAOLO VITALI

*La magione di Altopascio in Pescia e il dossale
di Luca della Robbia*..... » 51

NICOLA MARCIANO

*Il ruolo del pellegrino nell'iconografia occiden-
tale tra XI e XVI sec.*..... » 59

PEREGRINUS, MILES, SANCTUS:
OBBIETTIVI CRISTIANI DI PERENNE ATTUALITÀ

Riflettendo sul titolo del presente convegno, dedicato al pellegrinaggio, alla crociata ed alla assistenza ospedaliera nella Tuscia medioevale non ho trovato di meglio che stendere due brevi considerazioni introduttive, l'una relativa al problema generale della connessione tra i tre elementi del titolo e l'Ordine del Santo Sepolcro, patrocinatore del Convegno, l'altra relativa ad una loro applicazione pratica, nella biografia di uno dei patroni più noti della Toscana, san Ranieri di Pisa.

In linea di principio, se le attribuzioni di *miles* e di *peregrinus* caratterizzano da sempre la vita del cristiano qualunque, tanto più esse sembrano applicarsi a quella del cavaliere del Santo Sepolcro.

Infatti è pertinente all'essenza di ogni cristiano il fatto di considerarsi pellegrino su questa terra, in perenne cammino verso la Gerusalemme terrena e – soprattutto – verso quella celeste, così come è simbolicamente espresso dalla tipologia architettonica delle cattedrali più antiche, la cui abside era sempre rivolta verso Gerusalemme. Il fedele compiva, entrando in cattedrale, il suo percorso di fede orientato verso i traguardi ultimi, l'escatologia gloriosa della Gerusalemme celeste.

D'altro canto, le forme di assistenza e di solidarietà costituiscono l'essenza del cristiano nel doveroso impegno di esprimere la sua carità verso gli altri, mediante le opere di misericordia corporale e spirituale.

Dunque: militanza e carità, cioè testimonianze “forti e solidali”, fino al caso estremo del sacrificio della propria vita, debbono timbrare di sé ogni cristiano.

Ma se la militanza viene intesa nei suoi termini etimologici originari, (e non solo metaforicamente, alla maniera di san Paolo) essa richiama subito quella particolare forma di partecipazione bellica o guerresca, che si è espressa magnificamente (al di là di ogni giudizio di merito attuale) nelle Crociate per la liberazione della Terra Santa. La crociate hanno dato concretezza di militanza e di carità nel progetto di liberazione e di successiva “custodia” della terra in cui visse Gesù, progetto concepito come attuazione “doverosa” non solo dello spirito di sacrificio personale, ma anche di partecipazione collettiva, cioè hanno rappresentato una vera e propria azione ecclesiale. I fedeli cristiani non potevano consentire una situazione di sudditanza di quei territori, cari ad ogni cristiano, in mano agli “infedeli”, anche se gli infedeli erano osservanti (come gli ebrei ed i cristiani) di una medesima “religione del Libro” e originati – come gli altri due popoli – dallo stesso ceppo abramita.

L'Ordine del Santo Sepolcro, insieme a quello Gerolosolimitano di Malta, è stato per lunghi secoli, nella visione della Chiesa, quel braccio "armato" militante che salvaguardava i diritti della Chiesa nella Terra di Cristo, pronto a sacrificare la stessa vita dei suoi cavalieri per una causa così nobile: il sacrificio della vita costituisce l'atto più squisito di carità che un cristiano può compiere.

Contemporaneamente un altro esercito (questo pacifico), composto da missionari attendeva in terre inospitali e nemiche, al compito dell'evangelizzazione.

L'evangelizzazione costituiva quell'operazione di avanguardia, di conquista di anime, di legame inscindibile a Cristo, che avrebbe definitivamente liberato il battezzato da un'altra ben peggiore sudditanza, quella nei confronti del peccato.

Pur in condizioni come quelle attuali così diverse da quei tempi, e pur nella considerazione che le "guerre di Religione" non hanno più alcuna plausibile ragione (né religiosa, né etica, né civile) di essere, il Cavaliere del Santo Sepolcro rimane "col cuore" perennemente orientato verso la Palestina, a favore della quale sono anche indirizzate le buone opere che egli doverosamente deve compiere.

Tra le doverose attenzioni che il cavaliere deve rivolgere alla Terra Santa ed ai suoi problemi di ieri e di oggi, è da considerare particolarmente importante l'azione rivolta agli "uomini di cultura" anche in vista di una definitiva sistemazione giuridica (*status*) della città di Gerusalemme e degli altri territori. Questa città è ora oggetto di riflessione da parte di questo importante simposio, a cui auguro di vero cuore il massimo successo.

Ma, a me pisano, questo convegno ha anche ricordato un episodio relativo alla biografia del patrono della mia città e diocesi, san Ranieri.

Come forse parecchi dei presenti sanno, san Ranieri è un santo laico nato a Pisa, vissuto tra il 1116 ed il 1161. Della sua breve vita (quarantaquattro anni) egli ne trascorse da pellegrina ben sette in Terra Santa digiunando, pregando, facendo penitenza, spostandosi continuamente tra i vari luoghi cari ad ogni cristiano (Gerusalemme, Betlem, Nazareth, il Tabor), sanando ogni tipo di malattie e predicando la tolleranza e la pace, in una specie di pacifismo *ante litteram*.

Così narrano le biografie fino ad oggi conosciute, opera di un suo amico e contemporaneo, il canonico pisano Benincasa, che furono stese tre anni dopo la morte di Ranieri.

In esse si descrive la vita di Ranieri in termini di *peregrinus*, di *solitarius*, di *heremita*, di taumaturgo, di uomo dedito ad ogni azione che apportasse pace sia nella sua città (Pisa), sia nei luoghi stessi della sua permanenza in Palestina.

Solo come modesto episodio si accenna al fatto che il santo permanesse sulle mura di Gerusalemme per alcuni giorni e solo per fare penitenza. Questa sua permanenza sulle mura – ma con ben altri intenti che quelli pacifici riportati nella biografia – sarà ricordata molti secoli dopo, nel 1499, allorché i difensori di Pisa, contro i fiorentini assediati, per rincuorare i soldati stremati faranno echeggiare il grido: "Ranieri è sulle mura!".

Ma nello stesso periodo di tempo (verso il 1148-'50) in cui Ranieri era in Palestina, a Gerusalemme fervevano i combattimenti tra cristiani ed "infedeli" per il possesso della città, cioè si stava effettuando la seconda Crociata, culminata con la conquista dei luoghi santi, Gerusalemme compresa. Sorge il dubbio se Ranieri sia stato in Gerusalemme solo a farà penitenza, oppure – ipotesi tutt'altro da scartare – a guerreggiare. Tale ipotesi potrebbe apparire peregrina o addirittura irriverente, ma trova un qualche riscontro nel fatto che una ricognizione della salma, operata di recente (2000) dal prof. Mallegni, della locale Università,

ha constatato che il santo presenta nel cranio «tre traumi cranici ... uno dei quali derivato da colpo di spada ... avvenuti 15-20 anni prima della morte». Ferite di guerra? Ranieri era un crociato?

Gli storici sono chiamati in causa a dirimere questa non lieve discrepanza tra la vita del santo descritta dalla biografia e la realtà anatomica riscontrata nella ricognizione del 2000!

SOCIETÀ CITTADINA E POTERE MARCHIONALE
IN 'TUSCIA' TRA RICONQUISTA CRISTIANA
DEL MEDITERRANEO E PRIMA CROCIATA

Premessa. Nell'ambito del convegno organizzato dall'*Ordo Equestris Sancti Sepulcri Hierosolymitani* sono stato invitato a trattare della prima crociata, un argomento su cui la critica storiografica è tutt'oggi impegnata a discutere approfonditamente e a cui io mi avvicino per la prima volta.

Con la presente relazione, la mia attenzione non si appunterà solo sulla prima crociata in generale, cioè sul quel movimento di uomini e armi verso la Terra Santa, seguito all'appello di Urbano II a Clermont, ma prenderà in considerazione anche una realtà particolare e locale, quella toscana.

La storiografia classica ha ripetutamente preso in esame la partecipazione alla crociata di contingenti militari di ambito francese¹ e solo negli anni quaranta di questo secolo con gli studi di Raoul Manselli² si è cominciato a prendere in considerazione la partecipazione italiana. Le ricerche sono poi proseguite negli ultimi anni, fino alla comparsa dei più recenti studi di Marie Luise Favreu Lilie³ e di Franco Cardini⁴. Il mio contributo a questo convegno

¹ La bibliografia sulle crociate e in particolare sulla prima, è vastissima; in questa sede mi limito a citare il fondamentale lavoro di CARL ERDMANN, *Die Entstehung des Kreuzzugsgedenkens*, Stoccarda nel 1935 (traduzione italiana *All'origine dell'idea di crociata*, Spoleto 1996), il quale è ancora oggi un contributo fondamentale sull'argomento e il volume di PAUL ALPHANDERY, *La Chretienté et l'idée de croisade. Les premieres croisades*, Parigi 1954 (P. ALPHANDERY- A. DUPRONT, *La cristianità e l'idea di crociata*, Bologna 1974). Un contributo storiografico che ha avuto particolarmente successo è quello di STEEVE RUNCIMAN, *History of the Crusades*, Cambridge 1953-1956 (traduzione italiana *Storia delle crociate*, Torino 1966). È utile, inoltre, rinviare a due lavori monumentali relativamente recenti, nei quali si potrà trovare la bibliografia precedente. Il primo è quello di HANS MAYER, *Geschichte der Kreuzzuge*, Stuttgart 1965, il secondo è quello americano curato da KENNETH SETTON, *A History of the Crusades*, Madison-Wisconsin, pubblicato in 6 volumi tra 1969 e 1989, nel quale (vol. 6, pp. 511-664) si può trovare un contributo di H. Mayer riguardante la *Select Bibliographie of the Crusades* (1989).

² R. MANSELLI, *Beomondo d'Altavilla alla prima crociata*, in «Iapigia», 11 (1940), pp. 45-79, 154-184; IDEM, *Lucca e i Lucchesi nei loro rapporti con la prima crociata*, in «Bollettino Storico Lucchese», 18 (1940), pp. 158-168; IDEM, *Gli Italiani alla prima crociata*, in «Humanitas», 4 (1949), pp. 714-722; IDEM, *Italia ed Italiani alla prima crociata*, Roma 1983.

³ M. L. FAVREAU LILIE, *Die Italiener im heiligen Land*, Amsterdam 1989.

⁴ Raccolti nel volume F. CARDINI, *Studi sulla storia e sull'idea di crociata*, Roma 1993. In particolare pp. 43-59. IDEM, *L'Italie et la croisade*, in: *Le concile de Clermont de 1095 et l'appel à la croisade*, Actes du colloques uni-

non è un tentativo di apportare sostanziali modifiche alle più recenti interpretazioni, ma è costituito per gran parte da una sintesi dei lavori svolti fino ad oggi; in qualche caso però, in particolare su temi che attirano il mio interesse, mi permetterò di fare qualche piccola considerazione personale.

Dopo una necessaria introduzione sulla prima crociata (o meglio sull'appello che Urbano II fece a Clermont) farò un passo indietro dal punto di vista temporale (agli inizi del mille) per poter cominciare a parlare dell'apporto delle città toscane, in particolar modo di Pisa, alla lotta antisaracena, affinché possa giungere a trattare della partecipazione delle medesime città alla crociata propriamente detta, e abbia modo di esaminare fino a che punto il potere marchionale toscano abbia dato il proprio contributo alla politica orientale di Urbano II.

In conclusione a questa premessa, credo che occorra valutare:

- le modalità e l'entità della risposta all'appello di Clermont in 'Tuscia'. Bisogna cioè avere un quadro chiaro della partecipazione toscana alla prima crociata.

- il rapporto Tuscia - *Regnum Italiae* - Europa negli anni del pellegrinaggio armato verso Gerusalemme.

- l'utilizzo del movimento crociato come superamento degli anni critici seguiti al conflitto papato-impero e l'apporto al detto movimento del potere marchionale toscano (in particolare di Matilde di Canossa).

1. *Il concilio di Piacenza, il concilio di Clermont e la prima crociata*

L'estate e l'autunno del 1095 fu un periodo decisivo per la politica di Urbano II e in special modo per ciò che concerne i rapporti tra il papato e l'Oriente.

Urbano II, francese di nascita, era stato monaco a Cluny e nel 1076 era giunto in Italia dove aveva goduto del favore di Gregorio VII e del suo successore Vittore III. Venne eletto papa nel 1088 tra mille difficoltà politiche, era infatti in corso la lotta contro l'impero e Roma era in mano all'antipapa Clemente III. Sin dal 1089 Urbano convocò una serie di concili in cui intendeva ribadire i cardini della riforma della Chiesa, inserendosi nella linea politica e ideale di Gregorio VII: condanna della simonia, purificazione dei costumi del clero, definizione dell'atteggiamento da tenere nei confronti di coloro che erano stati ordinati in modo simoniaco⁵.

Di tutti questi argomenti si parlò al concilio di Piacenza (marzo 1095) davanti a una grande folla di ecclesiastici e laici, che rappresentava la rassegna delle forze del partito gregoriano⁶. Un cronista presente al concilio (Bernoldo di Costanza), e quindi ben informato, tramanda nel suo *Chronicon* una notizia molto importante ai fini del nostro studio. Al concilio intervennero degli ambasciatori dell'impero Bizantino chiedendo: «ut aliquod auxilium sibi

versitaire international de Clermont-Ferrand (23-25 Juin 1995) organisé et publié avec le concours du conseil régional d'Auvergne, Rome 1997, pp. 221-231. Di grande rilevanza per lo studio del rapporto tra Italia e Terra Santa al tempo delle crociate è il volume di AA. VV., *I comuni italiani nel regno crociato di Gerusalemme*, a.c. di G. AIRALDI e B. Z. KEDAR, Genova 1986.

⁵ Per tutte le notizie sulla vita e sull'azione politica e religiosa di Urbano II cfr. A. BECKER, *Papst Urban II. (1088-1099)*, voll. I e II, Stuttgart 1964-1988 (Schriften der MGH, 19/1-2).

⁶ G. FASOLI, *Aspetti e momenti della storia delle crociate. Lezioni tenute al magistero di Bologna durante l'a.a. 1956-1957*, Bologna 1957. Cfr. anche *Il concilio di Piacenza e le crociate*, Piacenza 1996.

contra paganos pro defensione sanctae ecclesiae conferrent, quam pagani iam pene in illis partibus deleverant, qui partes illas usque ad muros Constantinopolitanae civitatis obtinuerant. Ad hoc ergo auxilium dominus papa multos incitavit, ut etiam iureiurando promitterent, se illuc Deo annuente ituros, et eidem imperatori contra paganos pro posse suo fidelissimum adiutorium collaturos [...]»⁷. L'imperatore Alessio Comneno, in contatto col papa sin dal 1089⁸, chiedeva espressamente aiuto alla Cristianità occidentale affinché fermasse i pagani che minacciavano Costantinopoli e il papa incitava a portare il suddetto aiuto. Questa è la prima e più eloquente testimonianza di un diretto intervento del papa sul problema della difesa della Chiesa orientale.

Concluso il concilio di Piacenza, Urbano II si diresse verso la Francia, seguito da un cospicuo stuolo di cardinali romani e vescovi.

A Clermont il 18 novembre si aprì il concilio che fu poi fondamentale per l'avvio dell'impresa in Oriente. Gli atti del concilio sono andati quasi completamente perduti: sappiamo che vi si discusse di questioni disciplinari; venne scomunicato il vescovo di Cambrai con l'accusa di simonia; fu rinnovata la scomunica del re di Francia per questioni matrimoniali; venne disciplinata l'istituzione delle «tregue Dei». Un cronista (Roberto il Monaco) racconta poi che alla fine del concilio Urbano, dopo aver riunito laici e ecclesiastici in una piazza (erano così tanti da non poter essere contenuti in una chiesa!) pronunciò l'appello che diede avvio al moto crociato⁹. Oltre la notizia scarna di un canone recentemente pubblicato dal Somerville (studioso inglese che ha contribuito moltissimo allo studio della politica papale in fatto di crociata)¹⁰, la notizia dell'appello ci viene fornita da cinque cronisti (le cui versioni non sono concordi), i quali scrissero dopo l'avvenuta conquista di Gerusalemme, quindi sarebbe sbagliato pensare che essi abbiano riportato i termini del vero appello (se mai in questi termini c'è stato), poiché il loro giudizio fu evidentemente condizionato dall'andamento dei fatti¹¹.

Lo stesso Urbano ha trattato in alcune sue lettere delle decisioni prese a Clermont riguardo alla spedizione in Oriente, ma in modo sommario senza indicare obiettivi ed intenzioni

⁷ *Bernoldi Chronicon*, in *MGH, Scriptores*, V, Hannoverae 1844 (ristampa anastatica Stuttgart 1963), p. 462.

⁸ ERDMANN, *Alle origini* cit., p. 318-319; BECKER, *Papst Urban II.* cit., p. 108-113.

⁹ ROBERTO IL MONACO, *Hierosolymitana expeditio*, in *Recueil des historiens des croisades, Historiens occidentaux*, Paris 1844-1895 (d'ora in poi *R.H.C., H.O.*), III, pp. 717-802, in part. p. 721: «Ordinati igitur in eo (concilio) rebus ecclesiasticis, exivit dominus papa in quadam spatiosae latitudinis platea, quia non poterat omnes capere cuislibet aedificii clausura».

¹⁰ R. SOMMERVILLE, *The councils of Urban II*, vol. I: *Decreta Claramontensia*, (Annuaire Historiae Conciliorum, Suppl. 1), Amsterdam 1972, c. 2, p. 74): «Quicumque pro sola devotione, non pro honoris vel pecuniae adeptione, ad liberandam ecclesiam Dei Hierusalem profectus fuerit, iter illud pro omni penitentia ei reputetur». Cfr. anche dello stesso autore *The council of Clermont (1095) and latin Society*, in: «Archivium Historiae Pontificiae», 12 (1974), pp. 55-90.

¹¹ I cinque cronisti e le loro opere sono: un anonimo cavaliere della corte di Beomondo d'Altavilla, che scrisse tra il 1096 e il 1099, ma non partecipò al concilio di Clermont (*Gesta francorum et aliorum Hierosolymitanorum auctore anonimo*, in: *R.C.H., H.O.* III, pp. 121-163); Fulcherio di Chartres, che scrisse nel 1101 (FULCHERII CAROTENSIS *Historia Hierosolymitana*, in: *R.H.C., H. O.*, III, pp. 311-385. Editato anche da H. HAGENMAYER, Heidelberg 1913); Balderico di Borgueil, che scrisse nel 1108 (BALDERICI DE BORGUEIL *Historia hierosolymitana*, in: *R.C.H., H.O.*, IV, pp. 1-111); Roberto il Monaco, che scrisse nel 1107 (cit. alla n. 9); Guiberto di Nogent che scrisse nel 1104 (GUIBERTI DE NOGENT, *Gesta Dei per Francos*, in: *R.C.H., H.O.*, IV, pp. 115-263).

specifiche¹². Due delle quattro lettere che parlano della spedizione sono state scritte proprio per evitare che i destinatari vi si recassero: ai Catalani affinché si concentrino sulla lotta interna coi Saraceni, ai monaci Vallombrosani, affinché non si rechino alla crociata senza il permesso del vescovo o dell'abate.

Di fronte a queste testimonianze, (che sarebbe certamente interessante ed entusiasmante esaminare approfonditamente, se il tempo a nostra disposizione lo permettesse), la critica storica sta tuttora dibattendo: ci si chiede principalmente quale sia stata la volontà di Urbano a Clermont, quali siano stati quindi i veri termini dell'appello e soprattutto che cosa abbia mosso la grande massa crociata e in che misura Urbano II abbia saputo intervenire su quelle motivazioni. Semplificando: «che cosa è stata veramente la crociata»¹³? Non sono certo io colui che risponderà a queste domande, voglio però riportare, per poter proseguire il mio discorso, in modo brevissimo alcuni autorevoli pareri.

Carl Erdmann, storico tedesco delle crociate, pensava ad un aiuto all'impero Bizantino nel proseguimento della guerra santa e della *reconquista* spagnola, non metteva invece in evidenza l'aspetto di "pellegrinaggio" e l'importanza di Gerusalemme come metà principale¹⁴, come invece faceva prepotentemente Paul Alphandery. Infatti lo storico francese riteneva che la città santa era la metà principale delle mire di Urbano II, per il quale essa si presentava come la terra del Cristo dove sarebbe stato sconfitto l'Anticristo¹⁵. La crociata è stata vista poi come prolungamento delle «paci di Dio», come sfogo delle lotte interne all'Occidente, (specie in Francia, tutti i cronisti della crociata parlano di questa motivazione), la cui meta principale era Gerusalemme. La crociata era una spedizione militare, voluta e organizzata dal papato, destinata a liberare i luoghi santi¹⁶. Per lo storico tedesco Mayer la crociata ebbe fin nelle intenzioni di Urbano II il carattere di pellegrinaggio armato (non vi è quindi l'intenzione papale di costituire una *militia*), che in seguito innesco una grande costruzione predicatoria¹⁷. Secondo Riley Smith la crociata ebbe entrambi i caratteri sopra citati: di pellegrinaggio armato (indiscutibile) e quello di guerra di liberazione. Per lo studioso inglese, la guerra fu concepita come un vero e proprio atto d'amore verso il Cristo! Un atto d'amore della Cristianità occidentale verso quella orientale!¹⁸

¹² Lettera ai Fiamminghi: H. HAGENMAYER, *Epistulae et chartae ad historiam primibelli sacri spectantes*, Innsbruck 1901; lettera ai Catalani: P. F. KEHR, *Papsturkunden in Spanien. Vorarbeiten zur Hispania Pontificia*, I, Berlino 1926, n. 22, pp. 286 e sgg.; lettera ai Bolognesi: P. F., KEHR, *Italia Pontificia*, vol. V, Berolini 1971, n. 14, p. 248 (anche HAGENMAIER, *Epistolae* cit., p. 137, n. 3); lettera ai Vallombrosani: P. F. KEHR, *Papsturkunden in Italien. Reisberichte zur Italia Pontificia*, III (1901-1902) Città del Vaticano 1977 (*Acta Pontificum Romanorum*, 3), n. 6, pp. 216-217.

¹³ Ho ricalcato l'espressione sul titolo del volume di J. RILEY-SMITH, *What were the crusades?*, London 1977.

¹⁴ ERDMANN, *Alle origini* cit., in part. pp. 305-347.

¹⁵ ALPHANDERY-DUPRONT, *La cristianità* cit., in part. pp. 19-49; 213 e sgg.

¹⁶ H. E. J. CODREY, *Pope Urban II's Preaching of the First Crusade*, in: «History» 55 (1970), pp. 177-188. Cfr. anche IDEM, *Popes, Monks and Crusaders*, London 1984.

¹⁷ MAYER, *Geschichte* cit.

¹⁸ J. RILEY SMITH, *Crusading as an act of Love*, in: «History» 64 (1980), pp. 177-192; cfr. anche dello stesso autore l'importante volume *The first crusade and the idea of crusading*, London 1986.

Concludendo questa veloce sintesi, riprendendo proprio i giudizi di Riley Smith, come primo punto è opportuno quindi mettere in evidenza il carattere di pellegrinaggio (armato e non) che ebbe il moto crociato verso la Terra Santa (Fulcherio di Chartres, nel prologo della sua *Historia hierosolimitana*, affermava di voler narrare le «Francorum gesta [...] qui Dei ordinatione cum armis in Ierusalem peregrinati sunt»¹⁹) ed il carattere di un tentativo di uscita, sotto la potente spinta della predicazione papale, di molti gruppi sociali (non solo i cavalieri) dalle guerre interne che logoravano vaste zone dell'Occidente, in particolare la Francia (sarebbe interessante vedere come i cronisti insistono su questo punto), in questo senso la crociata al di là dei caratteri specifici può essere vista come prolungamento delle paci di Dio, cioè le proibizioni generalizzate delle guerre private²⁰.

Come si diceva, un altro importante aspetto è quello della guerra santa, la guerra giusta, ovvero la guerra condotta da Dio stesso, nella quale gli uomini sono solo lo strumento divino. L'idea di guerra giusta non nasce certo con Urbano II, ma ha un'origine complessa, che affonda le proprie radici fin nel tardo impero romano. In questa sede non voglio esaminare tutte le guerre che contribuirono a formare questa idea (guerre carolingie e ottoniane, *reconquista* spagnola), ma mi limiterò a prendere in esame la lotta antisaracena nel Mediterraneo, cosicché possa arrivare ad introdurre un altro argomento che ho considerato oggi, cioè la partecipazione di contingenti italiani alla lotta contro gli infedeli e alla crociata di Urbano II.

2. *La lotta antisaracena e il predominio nel Mediterraneo: Pisa, la marca di Tuscia e il papato*

Come ho già accennato, Carl Erdmann considerava le crociate come diretta prosecuzione, sostenuta anche da una profonda riflessione da parte degli alti ranghi della Chiesa, delle lotte antisaracene avvenute nei secoli precedenti. Grande importanza assumevano per lui le spedizioni delle città marinare italiane svoltesi nel secolo XI contro i contingenti saraceni nel Mediterraneo. Questa sorta di guerriglia navale e costiera, insieme poi alla *reconquista* spagnola, è stata spesso definita dalla storiografia come “precrociata”²¹. La prima voce dissonante nei confronti di questa interpretazione fu quella dell'insigne storico francese Rousset, il quale insisteva sul carattere di novità e originalità della prima crociata²².

Credo che tra le spedizioni antisaracene del secolo XI e la vera e propria prima crociata vi siano importanti differenze di carattere tecnico organizzativo e di impostazione ideale. Però vi sono stati anche stretti rapporti, specie per quanto riguarda la realtà italiana, tra la lotta antisaracena del secolo XI e le «expeditiones» verso la Terra Santa, tra cui—come vedremo—

¹⁹ FULCHERII CAROTENSIS *Historia* cit., p. 314.

²⁰ Cfr. J. FLORI, *L'eglise e la guerre sainte. De la "paix de Dieu" a la "croisade"*, in: «Annales ESC», 47 (1992), pp. 453-466; IDEM, *La première croisade 1095-1099. L'Occident chrétien contre l'Islam*, Bruxel 1992. Una sintesi dell'interpretazione della prima crociata da parte di Jean Flori è accessibile al lettore italiano nel volume IDEM, *Cavalieri e cavalleria nel medioevo*, Torino 1999 (traduzione italiana di *Chevaliers et chevalerie au Moyen Age*, Paris 1998), alle pp. 203-210.

²¹ Una autorevole storico che sostenne questa argomentazione già agli inizi del '900 fu G. VOLPE, *Il «Liber maiolichinus de gestis Pisanorum illustribus»*, in: IDEM, *Medioevo Italiano*, Bari 1992, pp. 191-210 (già in: «Archivio storico Italiano», 1906), in part. p. 195: [le spedizioni pisane del secolo XI] «finiscono quando le vere crociate cominciano, e di queste ultime sono la preparazione morale e materiale».

²² P. ROUSSET, *Les origines et les caractères de la première croisade*, Neuchâtel 1945.

ebbe particolare risalto e importanza l'apporto fondamentale di Pisa, in primo luogo, ma anche di Lucca e di Volterra.

Le guerre dei Pisani contro i saraceni sono note a tutti i cultori di storia toscana e di storia medievale; celebrate dalle celebri epigrafi murate sul duomo di Pisa²³, dai testi annalistici pisani²⁴ e, due di esse, da altrettanti poemi: quella del 1087 è narrata dal *Carmen in victoriam Pisanorum*²⁵ e l'impresa balearica del 1113-1115 è narrata dal *Liber maiorichinus*²⁶, tutte fonti preziosissime per lo studio del Mediterraneo dei secoli XI e XII.

Le prime imprese degne di nota, celebrate da una grande epigrafe sulla facciata del duomo²⁷ si svolsero nei primi tre decenni del secolo XI: la prima nel 1006 nello stretto di Messina, seguita poi a quella del 1015-1016 in Sardegna contro Mugaid, (il Mugetto delle fonti), svolta con l'aiuto dei Genovesi. La terza rilevante vittoria pisana sugli infedeli risale al 1034, avvenuta in Africa, a Bona.

I pisani riportarono un'altra brillante vittoria alle porte di Palermo il 18 agosto del 1064, celebrata anch'essa da un'epigrafe del duomo²⁸.

Le ultime tre spedizioni pisane ricordate dalle fonti – escluso quella verso la Terra Santa – ebbero luogo negli ultimi due decenni del secolo XI e nei primi del XII: mi riferisco alla impresa contro le città Africane di Al Madhiya e Zawila del 1087, l'intervento a Tortosa e Valenza nel 1092 (coi Genovesi)²⁹ e la guerra balearica degli anni 1113-1115. Pur non essendo

²³ G. SCALIA, *Epigraphica Pisana. Testi latini sulla spedizione contro le Baleari del 1113-1115 e su altre imprese antisaracene del secolo XI*, in: *Miscellanea di studi iberici*, Pisa 1963, Pubblicazioni dell'Istituto di Letteratura spagnola e Hispano-Americana dell'Università di Pisa, VI, pp. 234-286; IDEM, *Tre iscrizioni e una facciata. Ancora sulla cattedrale di Pisa*, in: «Studi medievali», s. III, XXIII (1982), pp. 817-859; quest'ultimo contributo aveva un palese intento critico nei confronti di O. BANTI, *Note di epigrafia medievale. A proposito di due iscrizioni del secolo XI-XII situate sulla facciata del Duomo di Pisa*, in «Studi medievali», s. III, XXII (1981), pp. 267-282. Sulle suddette iscrizioni e sul dibattito intrapreso dai due studiosi precedentemente citati cfr. M. RONZANI, *Chiesa e «Civitas» di Pisa nella seconda metà del secolo XI. Dall'avvento del vescovo Guido all'elevazione di Daiberto a metropolita di Corsica (1060-1092)*, Pisa 1996 (Piccola Biblioteca Gisem, 9), pp. 112-116, pp. 157-159, in part. n. 133.

²⁴ Cfr. in primo luogo i *Gesta Triumphalia per Pisanos facta de captione Hierusalem et civitatis Maioricarum et aliarum civitatum et de triumpho habito contra Ianuenses*, ed. di M. Lupo Gentile in: *Rerum Italicarum Scriptores*, 2^a ed., vol. VI/2, Bologna 1936, pp. 87-96. Questo testo fu una delle principali fonti del cronista pisano Bernardo Maragone (vissuto nella seconda metà del secolo XII) autore dei celebri *Annales Pisani*, *ibidem*, pp. 3-74, in part. pp. 4-7.

²⁵ G. SCALIA, *Il carme pisano sull'impresa contro i Saraceni del 1087*, in: *Studi di filologia romanza offerti a Silvio Pellegrini*, Padova 1971, pp. 565-627: edizione del carme alle pp. 597-627.

²⁶ *Liber Maiolichinus de Gestis Pisanorum illustribus*, a.c. di C. CALISSE, Roma 1904 (Fonti per la storia d'Italia, 29). La nuova edizione del poema è in fase di preparazione da parte di Giovanni Scalia, il quale propone anche una variazione del titolo in «Liber Maiorichinus»: cfr. G. SCALIA, *Per una riedizione critica del «Liber Maiorichinus»*, in: «Bullettino dell'Istituto storico italiano per il Medio Evo», 71, 1959, pp. 39-112.

²⁷ Il cui testo può essere letto in G. SCALIA, *Epigraphica Pisana* cit., pp. 252-253.

²⁸ *Ibidem*, p. 256. Sulle questioni di esatta datazione della spedizione cfr. RONZANI, *Chiesa e «Civitas»* cit., pp. 112-113.

²⁹ Su questa impresa cfr. da ultimo M. MATZKE, *Daibert von Pisa. Zwischen Pisa, Papst und erstem Kreuzzug*, Sigmaringen 1998 (Vorträge und Forschungen, 44), pp. 79-85.

mia intenzione soffermarmi sullo svolgimento e i caratteri specifici di queste imprese e sulle fonti che le tramandano, vorrei però rapidamente evidenziarne alcuni caratteri comuni.

Mi sembra innanzitutto degna di nota la consapevolezza dei Pisani (tramandata dagli autori dei testi poco fa citati) di lottare contro un nemico della fede cristiana, il quale spesso combatte senza onore, e la loro assoluta coscienza di essere guidati dalla mano di Cristo, il quale in queste occasioni li utilizza come strumento di vendetta e giustizia. Nello stesso tempo i Saraceni sono descritti come «gens impiissima», la loro «civitas» è «impia», il loro re è «impius, similatus Anticristo, draco crudelissimus»: è descritto cioè con i termini di ascendenza biblica (*anticristus* e *dracus*) che spesso erano usati nella letteratura ecclesiastica con riferimento agli eretici³⁰.

In secondo luogo c'è l'abnegazione, testimoniata soprattutto dal *Carmen in victoria Pisanorum* e dal *Liber maiorichinus*, con cui i Pisani lasciarono beni e famiglia per andare a combattere i Saraceni³¹, cioè per mettere ordine nel Mediterraneo vendicando le offese subite, per garantire protezione alle coste e per riscattare i prigionieri nelle mani degli infedeli, dovere quest'ultimo di ogni cristiano³².

È inoltre chiara la coscienza da parte degli autori dei poemi e delle epigrafi del fatto che Pisa è pronta a rispondere alle chiamate di aiuto di chi è in difficoltà a causa dei Saraceni, e i Pisani sono pronti a spendere la propria vita per salvare coloro che sono nelle mani degli infedeli.

Elemento importante – ma non preponderante – della lotta, messo in luce da alcune fonti normanne³³, è anche quello economico, vale a dire: nelle imprese campeggiava sicuramente il fattore commerciale; il predominio pisano nel Mediterraneo doveva assicurare anche profitto nei commerci. A ciò si lega il fatto che le imprese pisane erano supportate molte volte dai Genovesi, dai Lucchesi, dai Volterrani e da altri contingenti della Tuscia. Tutto ciò formava un vero e proprio sistema economico-militare teso alla salvaguardia degli interessi mediterranei in cui si fusero i vari apporti delle città, che per altri motivi politici furono spesso rivali³⁴.

³⁰ SCALIA, *Il carne pisano* cit., p. 599, n. al v. 18.

³¹ *Ibidem*, p. 601, vv. 38-44. *Liber Maiolichinus* cit., vv. 156-159.

³² SCALIA, *Il carne pisano* cit., p. 598, vv. 13-16, p. 600, vv. 33-40. Lo stesso carne mette bene in evidenza come il pericolo saraceno minacciasse tutte le coste mediterranee: «Hic cum suis Saracenis devastabat Galliam/ captivabat omnes gentes que tenent Ispaniam/ et in tota ripa maris terbatat Italiam, / predabatur Romaniam usque Alexandriam» (*Ibidem*, vv. 25-28). Cfr. anche le epigrafi del duomo, dove in sequenza sono citate le vessazioni saracene in Sicilia, Sardegna e Africa (definita quest'ultima «*tertia pars mundi*»): SCALIA, *Epigraphica Pisana* cit., p. 253.

³³ Goffredo Malaterra, narrando i prodromi della spedizione di Palermo del 1064 parla dei Pisani in questi termini: «Pisani ergo mercatores, qui saepius navali commercio Panormum lucratum venire soliti erant [...]», volendo vendicare un'offesa patita dai Palermitani, chiesero aiuto al conte Ruggero, il quale domandò loro di attendere. I Pisani «commercialibus lucris plusquam bellicis exercitiis ex consuetudine dediti» si limitarono allora ad una veloce incursione, militarmente inefficace, nel porto di Palermo «per non essere troppo a lungo lontani dagli abituali affari commerciali»: cfr. GOFFREDO MALATERRA, *De rebus gestis Rogerii Calabriae et siciliae Comitiss et Roberti Guiscardi Ducis fratris eius*, a.c. di E. PONTIERI, in *Rerum Italicarum Scriptores*, 2^a ed., vol. V/1, Bologna 1937-1939, p. 45.

³⁴ Il fattore economico-commerciale è stato più volte sopravvalutato dalla storiografia e considerato l'esclusivo motore delle imprese: in Italia il primo sostenitore di questa idea agli inizi del nostro secolo fu G. VOLPE, *Il «Liber Maiolichinus»* cit., pp. 194-195.

L'ultimo tema di cui voglio parlare si riferisce ad un altro comune denominatore delle spedizioni nel Mediterraneo, al quale le stesse fonti più o meno direttamente accennano. La politica espansionistica pisana si accordò quasi tutte le volte con il programma politico pontificio. È il caso dell'intervento pisano contro Mugjaid nel 1016, a cui forse partecipò un legato pontificio e il cui promotore fu probabilmente papa Benedetto VIII³⁵.

Vi sono connessioni tra la spedizione pisana a Palermo del 1064 e i rapporti della città di Pisa con il papa Alessandro II. È stata infatti notata la contiguità temporale esistente tra questa impresa e il concilio di Mantova³⁶. Tra poco ci ritornerò sopra.

Più noto, perché ricordato esplicitamente dal *Carmen in victoriam Pisanorum* e dalla *Cronica Monasterii Casinensis*, l'apporto della politica di Vittore III, (in prosecuzione di quella di Gregorio VII, tesa al controllo del Mediterraneo), alla spedizione del 1087 contro Al Madia³⁷. Anche l'impresa pisano genovese del 1092 a Tortosa e Valenza rientrava nel programma politico di Urbano II di riconquista militare e restaurazione ecclesiastica in Spagna³⁸.

Prendendo l'esempio di Pisa, risulta chiaro come nelle guerre mediterranee contro i Saraceni si intrecciarono – con complesse modalità – motivazioni ideali e religiose, che affondavano le radici nei secoli precedenti; interessi economici e commerciali; rapporti politici di grande respiro. In questo complesso intreccio dovettero più volte inserirsi anche gli interessi della casata marchionale toscana, più difficili da identificare senza l'ausilio di uno studio complessivo che inserisca tutte le imprese in un ampio quadro d'assieme, che consideri cioè papato, impero e potere marchionale.

Per quanto riguarda la spedizione pisana in Sardegna negli anni 1015-1016 è probabile un interessamento – come ha ipotizzato Carlo Guido Mor³⁹ – del marchese di Tuscia Ranieri, da meno di un anno insediato dall'imperatore Enrico II.

Nel 1064, in occasione della spedizione contro i suburbi e il porto di Palermo, un interessamento marchionale è ancora più probabile. Mauro Ronzani ha recentemente fatto notare – come già dicevo – la contiguità temporale con il concilio di Mantova a cui avevano partecipato la marchesa di Tuscia Beatrice di Canossa e suo marito Goffredo il Barbuto⁴⁰. Vi fu quindi certamente una sollecitazione papale all'impresa, in accordo con i due marchesi. La spedizione avrebbe dovuto dimostrare al re Enrico IV che il papa poteva contare sui potenti alleati toscani (il marchese Goffredo, la marchesa Beatrice e la «civitas» marinara di Pisa) e non solo su gli «inaffidabili» Normanni⁴¹.

³⁵ M. TANGHERONI, *Pisa, l'Islam, il Mediterraneo, la prima crociata: alcune considerazioni*, in: *Toscana e Terrasanta nel Medioevo*, Firenze 1982, pp. 43-45; RONZANI, *Chiesa e «Civitas»* cit., p. 125.

³⁶ *Ibidem*, p. 117.

³⁷ SCALIA, *Il carne* cit., p. 602, vv. 45-48; *Cronica Monasterii Casinensis*, a. c. di H. Hoffmann, in: MGH, *Scrip-tores*, t. XXXIV, Hannover 1980, p. 453. Per una discussione più approfondita di queste fonti cfr. RONZANI, *Chiesa e «Civitas»* cit., p. 223.

³⁸ M. MATZKE, *Daiberto e la prima crociata*, in: *Nel IX centenario della metropoli ecclesiastica di Pisa*, a.c. di M. L. CECCARELLI LEMUT e S. SODI, Pisa 1995, pp. 95-129. IDEM, *Daibert von Pisa* cit., pp. 80-81.

³⁹ C. G. MOR, *Storia politica d'Italia. L'età feudale*, 2 voll., Milano 1952, vol. I, p. 557. Per i legami politici tra il papa Benedetto VIII e Ranieri, marchese di Tuscia cfr. *Ibidem*, pp. 558-559.

⁴⁰ RONZANI, *Chiesa e «Civitas»* cit., p. 110 e 113-117.

⁴¹ *Ibidem*, p. 119: Mauro Ronzani, dopo una disamina della questione inerente ai fatti del 1064 (pp. 109-119), giunge alla conclusione che quella dell'agosto del 1064 era stata «impresa essenzialmente dimostrativa, perché tesa innanzitutto a dare un saggio della potenza militare sulla quale poteva ora contare l'alleanza fra Alessandro

Anche l'impresa del 1087 si svolse sotto l'egida della casata di Toscana, infatti essa fu condotta da un «Benedictus presul», identificabile con l'omonimo vescovo di Modena, fedele di Matilde di Canossa, marchesa di Tuscia⁴².

Se per queste tre imprese appena ricordate è possibile intravedere un apporto politico marchionale, più difficile, senza studi più approfonditi, lo è per le spedizioni del 1006, 1034 e del 1092. Per quest'ultima un interessamento di Matilde è per lo meno "immaginabile", visto il suo tentativo di ricostruire il potere politico in Toscana, messo in crisi dai gravi contrasti con Enrico IV degli anni 80 del secolo, e la sua "vicinanza" al programma urbaniano e a quello dell'arcivescovo (dal 1092) pisano Daiberto, per il quale la marchesa aveva sollecitato al papa l'elevazione al soglio arcivescovile⁴³.

A questo punto seguendo la via della storia toscana, in particolare pisana, sono giunto nuovamente al periodo da cui avevo preso le mosse: gli anni novanta del secolo undecimo. Ora vorrei riprendere in considerazione gli stessi eventi attinenti alla prima parte di questa relazione, tenendo però presente quanto detto finora sulla lotta antisaracena nel Mediterraneo e conservando la prospettiva toscana.

3. Società cittadina e potere marchionale in Tuscia di fronte alla prima crociata

Il papa Urbano II prima di prendere parte al concilio di Piacenza, nel marzo del 1095, risiedette dal settembre del 1094 al febbraio del 1095, in Tuscia: prima a Pisa (settembre, ottobre e novembre)⁴⁴, poi a Pistoia, dove diede conferma dei possessi dei beni e della disciplina dei canonici (dicembre)⁴⁵, poi probabilmente a Lucca, sicuramente a Firenze (prima metà di febbraio del 1095)⁴⁶. Nel suo seguito è ormai noto agli studiosi che si trovò l'arcivescovo di Pisa Daiberto, personaggio fondamentale della politica papale. Daiberto si trovava anche a Piacenza e accompagnò il papa lungo tutto il viaggio in Francia. In lui è stato riconosciuto il «coinziatore e tesoriere» della crociata⁴⁷. Infatti all'arcivescovo pisano si deve la preventiva (rispetto alle spedizioni in Oriente) costituzione di una rete di ospedali, veri e propri collettori di denaro per il sostentamento dei cavalieri, i cui movimenti finanziari erano appunto da lui controllati⁴⁸. Sebbene queste affermazioni vadano forse un po' ridimensionate⁴⁹, è innegabile

II, riconosciuto finalmente quale unico pontefice legittimo, e il marchese Goffredo, che nel maggio del 1063 (se non già prima) era riuscito ad affermare la propria autorità anche su Pisa marinara».

⁴² SCALIA, *Il carne pisano* cit., p. 42 (v. 79); RONZANI, *Chiesa e «Civitas»* cit., p. 177, 224.

⁴³ *B. Urbani II Papae epistolae et privilegia*, in: J. P. MIGNÉ, *Patrologiae cursus completus [...] Series latina*, Paris 1841-1864, CLI, nr. LXIII, colonne 344-346: le concessioni alla «Sancta Pisana ecclesia, cui, auctore Deo, charissime frater Daiberte, presides», erano state sollecitate dalla «carissima quoque beati Petri filia Mathildis comitissa» (col. 345). Su questo privilegio urbaniano del 22 aprile 1092 cfr. RONZANI, *Chiesa e «Civitas»* cit., pp., 11-14 e 229-269.

⁴⁴ *Regesta Pontificum Romanorum* cit., pp. 675-676 (nrr. 5527-5531).

⁴⁵ *Ibidem* (nr. 5532); *B. Urbani II Papae epistolae et privilegia* cit., col. 390.

⁴⁶ *Regesta Pontificum Romanorum* cit., p. 676 (nrr. 5532-5539).

⁴⁷ MATZKE, *Daiberto e la prima crociata* cit., p. 125.

⁴⁸ *Ibidem*, pp. 121-123.

⁴⁹ Lo stesso studioso in parte le ridimensiona in IDEM, *Daibert von Pisa* cit. pp. 107-150.

la personalità di primo piano di questo presule e la sua stretta collaborazione con Urbano II e la sua politica. Questa constatazione proietta immediatamente la «civitas» pisana nella grande storia. Infatti, sebbene grandi contingenti crociati francesi (per la verità composti anche da Italiani, lo vedremo) erano già partiti, nell'autunno nel 1098 anche Pisa entrò nel grande movimento che già si era innescato e lo fece prepotentemente, con una flotta di 120 navi, guidata – non poteva essere altrimenti – dal «ductor et rector» Daiberto. Ma facciamo parlare le fonti, che in questo caso sono molto eloquenti, in special modo un paragrafo dei noti *Annales Pisani* di Bernardo Maragone.

All'anno 1099 stile pisano l'annalista pone questa notizia:

«Populus Pisanus iussu domini pape Urbani II, in navibus CXX ad liberandam Jerusalem de manibus paganorum profectus est. Quorum rector et ductor Daibertus Pisane urbis archiepiscopus extitit, qui postea Ierosolima factus Patriarcha remansit. Proficiscendo vero Licatam et Cefaloniam, urbes fortissimas, expugnantes expoliaverunt quoniam Ierosolimitanum iter impedire consueverant. In eodem autem itinere Pisanus Populus Mardam, urbem fortissimam, cepit, et Laudociam cum Beomondo et Gibellum cum ipso et Raimundo comite Sancti Egidii obsedit. Inde igitur digressi, venerunt Jerosolimam»⁵⁰.

La prima cosa da notare: Bernardo Maragone (seguendo il testo dei *Gesta triumphalia*) mette in evidenza che a partire con le cento venti navi (una flotta veramente cospicua) fu il «populus pisanus», cioè la comunità (ovviamente una sua parte), in cui bisogna riconoscere la guida della nascente aristocrazia consolare e delle forze cittadine che detenevano il potere politico-decisionale e gli interessi economici nel Mediterraneo. Non si può certo parlare, come per molto tempo si è fatto, di spedizione organizzata dal «Comune» di Pisa⁵¹. La comunità pisana, la stessa che con in testa il visconte della città e «caput urbis», aveva mosso contro Al Madia nel 1087, guidata questa volta dalla «guida e capo» Daiberto si è mossa – specifica l'annalista – «iussu», cioè per ordine, o meglio su sollecitazione di papa Urbano II. Bernardo Maragone cioè mette in evidenza che la partenza della grande flotta rientrava perfettamente nel disegno politico papale (cosa che era specificata, anche se non così limpidamente, nel 1087)⁵².

Altra cosa importante: il testo afferma che la flotta partì «ad liberandam Jerusalem de manibus paganorum». Fu quindi una guerra di liberazione da un pericolo, tanto più grave in quanto costituito dagli infedeli. Anche quest'ultimo particolare, l'abbiamo visto, si inserisce nella tradizione precedente (sostegno ai bisognosi in pericolo, liberazione dei prigionieri).

⁵⁰ BERNARDO MARAGONE, *Annales Pisani* cit., p. 7. La fonte di questo episodio, come ho già ricordato, fu l'anonimo testo (anch'esso di origine chiaramente pisana) *Gesta Triumphalia per pisanos facta*, che il Maragone seguì quasi alla lettera, eccetto che per alcuni particolari, di cui riferisco alla nota 52. Per questo motivo mi è parso più opportuno citare il testo maragoniano.

⁵¹ RUNCINAN, *Storia delle crociate* cit., vol. I, p. 258, affermava che la flotta era stata allestita dalla «municipalità» pisana (trad. dell'inglese «municipality»). Lo storico inglese aveva un'idea completamente distorta anche della figura politica e religiosa del vescovo Daiberto, il quale secondo lui era un «uomo vano, ambizioso e disonesto, e nel nominarlo legato in Oriente Urbano compì un grande passo avanti nel rovinare la propria politica» (*Ibidem*, p. 257). Per una nuova interpretazione dell'azione del vescovo pisano nei confronti della «civitas» di Pisa e nei confronti della politica religiosa di Urbano II cfr. ora RONZANI, *Chiesa e «Civitas»* cit. e MATZKE, *Daimbert von Pisa* cit.

⁵² I *Gesta triumphalia* non accennano alla «iussu» di Urbano II, quindi credo Bernardo Maragone nel descrivere questi eventi abbia utilizzato anche altre fonti (magari solo la tradizione orale) con cui integrò il principale e autorevole racconto delle *Gesta*.

L'annalista poi specifica che i Pisani fecero alcune digressioni, come a Leuca e Cefalonia, le quali «Ierosolimitanum iter impedire consueverant», cioè rendevano difficile la circolazione marittima. È stato mostrato da Matzke che la flotta pisana si impegnò per parecchi giorni con queste due città, verso cui non c'erano sicuramente solo interessi religiosi o di salvaguardia dei pellegrini, ma anche economici⁵³.

Ho voluto soffermarmi su questa fonte perché mi sembra molto eloquente. Essa mostra per prima cosa l'interesse papale per la forza marittima pisana, che poteva mettere insieme 120 navi ed era comandata da colui che fino dal 1089 si era impegnato a mettere pace in città e sempre da quegli anni era una delle personalità di spicco della politica papale e probabilmente della politica papale verso l'Oriente. Eccezionalità e grandiosità quindi della spedizione, che si presenta come un risultato (anche se tardivo) dell'appello di Clermont e a ciò che ne seguì, ma anche – bisogna dirlo – perfetto inserimento nella tradizione precedente, dove interessi ideali e religiosi, abnegazione da pellegrini, moti di vendetta e liberazione e interessi e calcoli economici si intrecciavano indissolubilmente⁵⁴.

Detto questo, occorre anche ricordare che i Pisani arrivarono a Gerusalemme a settembre, quando la città santa era già stata conquistata (lo fu nell'agosto). Il loro aiuto però – non mi ci soffermerò – fu fondamentale per gli eventi seguenti⁵⁵.

Quella pisana era stata una di quelle che potremo chiamare “risposte toscane” all'appello urbaniano a Clermont. A questa – perché con essa forse connessa – voglio anche rapidamente aggiungere la notizia, riportata dall'erudito pisano Tronci dell'esistenza nell'Archivio del comune di Volterra di un documento risalente al 27 febbraio 1098 che testimonia il nolo da parte di alcuni Volterrani di due navi pisane per poter salpare verso l'Oriente e combattere i Saraceni. Probabilmente questa è la prova di un coinvolgimento della società volterrana nella grande spedizione che Pisa stava preparando, anche se è possibile che i Volterrani abbiano pensato un intervento separato⁵⁶. Ora però abbandonerò la storia di Pisa per tirare in ballo un'altra città della Toscana: Lucca.

Proprio nei pressi di questa città Urbano II, rientrato dal soggiorno francese, nel novembre del 1096 incontrò le schiere crociate normanno-franco-fiamminghe comandate da Ugo di Vermandois, che avevano oltrepassato le Alpi e si stavano dirigendo verso Roma, per poi raggiungere i porti della Puglia, dove imbarcarsi per Durazzo⁵⁷. Lucca, e in generale tutta la Toscana, fu quindi investita in pieno dalla prima ondata crociata; e proprio all'ottobre del 1096 risale una lettera del papa ai Vallombrosani, uno dei più importanti ordini toscani⁵⁸.

⁵³ MATZKE, *Daiberto e la prima crociata*, pp. 103-105.

⁵⁴ Riguardo a tutte le principali fonti che trattano della preparazione e dello svolgimento della spedizione pisana del 1099: TANGHERONI, *Pisa, l'islam* cit., p. 48-50; IDEM, *Pisa e il regno crociato di Gerusalemme* cit., pp. 506-508. MATZKE, *Daibert von Pisa* cit., pp. 141-149.

⁵⁵ Cfr. *Ibidem*, pp. 135 e sgg.

⁵⁶ P. TRONCI, *Memorie storiche della città di Pisa*, Livorno 1682, p. 35.

⁵⁷ FULCHERII CAROTENSIS *Historia* cit., l. I, c. VII, p. 329: «Igitur nos Franci occidentales per Italiam, excursa Gallia, transeuntes, cum usque Lucam, urbem nominatissimam, pervenissemus, invenimus prope illam Urbanum apostolicum cum quo locuti sunt Robertus normannus, Stefanus blesensis comites (*sic*), nos quoque ceteri qui voluimus; et ab eo benedictione suscepta Romam gaudenter ivimus».

⁵⁸ KEHR, *Papsturkunden in Italien* cit., nr. 6, pp. 216-217.

Nella lettera, come ho già accennato, il papa fa riferimento alla crociata, in quanto proibisce ai monaci di recarsi in Terra Santa senza il permesso del vescovo diocesano o dell'abate: «Audivimus – scrive Urbano II – quosdam vestrum (cioè dei monaci) cum militibus qui Ierusalem liberande christianitatis gratia tendunt, velle proficisci». Il passo appena citato rivela l'enorme entusiasmo che il passaggio dei cavalieri francesi dovette suscitare: un fervore che probabilmente nemmeno Urbano II aveva previsto e che, a quanto pare, era sfruttato dai monaci (i quali si aggregavano ai *militēs* di passaggio) per sovvertire la disciplina e abbandonare l'ordine senza sanzioni di alcun genere. Il fenomeno dovette essere di una certa entità se il papa si affrettò a ristabilire la gerarchia ecclesiastica e la disciplina monastica: Urbano II però non proibì ai monaci (e in generale ai «religiosi viri») di partire, ma affidò la decisione di accordare loro la «licentia» di mettersi in viaggio al vescovo diocesano o all'abate⁵⁹. Ho fatto questa piccola digressione per mostrare in primo luogo come anche il papa dovette preoccuparsi di contenere alcuni effetti del suo stesso appello, e poi per evidenziare l'entusiasmo che creava il passaggio dell'esercito crociato francese, al quale sicuramente si accodavano molte persone incontrate durante il cammino. Da questo fervore per la partenza fu sicuramente attratto – e ritorno a parlare di Lucca – Guido del fu Rolando «qui fuit iudex», lucchese di alta estrazione sociale, che il 1° novembre del 1096 fece rogare un documento con il quale, poiché in procinto di partire per la Terra Santa («iturus [...] Ierusalem») investiva dei propri beni i canonici della cattedrale di S. Martino⁶⁰. Questo documento dell'Archivio Capitolare di Lucca è eccezionale perché testimonia dell'attiva partecipazione di un cittadino lucchese, (facente parte della classe dirigente⁶¹), alla prima spedizione diretta in Terra Santa.

Un altro documento lucchese è particolarmente rilevante per lo studio della crociata: si tratta di una lettera scritta dal «clerus et populus» di Lucca ai «primatibus, archiepiscopis, ceterisque rectoribus ac universis ubique terrarum Christi fidelibus», cioè in pratica a tutti i cristiani, il cui argomento erano le gesta del crociato Bruno «a tutti i lucchesi noto, a tutti carissimo»⁶². Il conte Paul Riant, primo ed unico editore di questo testo, basandosi sulla frase finale della lettera⁶³, propose la datazione «tra il 2 e l'11 ottobre del 1098», giorni in cui, a Bari, era in corso un concilio indetto da Urbano II.

⁵⁹ «Religiosos clericos sive monacos in comitatu hoc (la spedizione diretta in Terra Santa) proficisci sine episcoporum vel abbatum suorum licentia secundum disciplinam sanctorum canonum interdiximus» (*Ibidem*, p. 217).

⁶⁰ *Regesto del Capitolo di Lucca*, a.c. di P. GUIDI E O. PARENTI, 4 voll. (Regesta Chartarum Italiae, 6, 8, 18), Roma 1910-1939, vol. I, nr. 542, p. 230. La possibilità di affidare i propri beni ad una chiesa era stata prevista da Urbano II proprio per tutelare i crociati.

⁶¹ H. SCHWARMAIER, *Lucca und das Reich bis zum Ende des 11. Jahrhunderts. Studien zur Sozialstruktur einer Herzogstadt in der Toskana*, Tübingen 1972, p. 221.

⁶² Il testo fu pubblicato per la prima volta da P. Riant, *Inventaire critique des lettres historiques de croisades*, in «Archives des l'Orient Latin publiées sur le patronage de la Société de l'Orient Latin», I (1881), pp. 1-224, pp. 223-224. 165 e n. 6. Lo stesso autore ripubblicò la lettera, con commento in italiano (semplice traduzione del testo di commento nella versione francese), col titolo *Un documento lucchese riguardante la prima crociata (2-11 ottobre 1098)*, in: «Atti della Reale Accademia Lucchese di Scienze, Lettere ed Arti», XXII (1883), pp. 589-595.

⁶³ «Notum quoque vobis facimus quod dominus papa Urbanus apud Barum tenet concilium, tractans et disponens, cum multis terris senatoribus, ad Ierusalem, profecto tendere»: *ibidem*, p. 595, cfr. anche le considerazioni di Riant sulla datazione alle pp. 590-591.

La lettera è una testimonianza molto particolare, che a mio parere ha bisogno di uno studio approfondito, in primo luogo dal punto di vista filologico, affinché se ne possa stabilire la genuinità e l'attendibilità. Il testo è collocato nelle carte 72-73 del codice 1710, (sezione *Histoire ecclésiastique*), della biblioteca Mazariana di Parigi (segnato 1345 all'epoca dell'edizione del Riant). Il codice è il prodotto di una maldestra rilegatura del secolo XVII di carte provenienti da (almeno) due altri codici, uno del secolo XI e l'altro del XII, ed esso era appartenuto, prima di giungere alla Mazariana, alla biblioteca del monastero di S. Martino di Champs⁶⁴.

È certo che la raccolta miscellanea contenga anche due lettere riguardanti la crociata, entrambe inviate dal conte Anselmo di Ribemont a Manasse II arcivescovo di Reims⁶⁵. La prima di esse è il resoconto fatto (nel febbraio del 1098) dal conte all'arcivescovo dell'assedio e presa di Nicea, della battaglia di Dorylée, della marcia dei crociati nell'Asia minore e dei primi avvenimenti dell'assedio di Antiochia; la seconda fu inviata all'arcivescovo (il 28 giugno del 1098) per narrargli della presa di Antiochia e dei fatti riguardanti la sconfitta di Keborga. È interessante notare che la lettera del clero lucchese è collocata alle carte 72-73, cioè subito prima della seconda lettera di Anselmo di Ribemont all'arcivescovo Manasse II, ed essa tratta per gran parte del suo contenuto proprio della presa di Antiochia e della vittoria su Keborga.

A queste ovvie considerazioni va aggiunto il fatto che praticamente non sappiamo nulla della tradizione della lettera dei Lucchesi in suolo francese. Si potrebbe pensare che appena essa fu scritta (durante il concilio di Bari) fosse poi pervenuta (o fatta pervenire) ad un ecclesiastico d'oltralpe, o anche ad un laico presente al concilio, che l'avesse poi portata e fatta conoscere in patria. La sua successiva fortuna in ambiente cluniacense deve essere

⁶⁴ *Catalogues des manuscrits de la Bibliothèque Mazarine*, par A. MOLINIER, Paris 1886, pp. 178-180; sulla legatura del codice cfr. Riant, *Inventaire critique* cit., p. 165 e n. 6. Nella biblioteca del monastero di S. Martin de Champs, il codice era segnato 98. Probabilmente la rilegatura seicentesca era stata fatta per mettere insieme le carte disperse di altri codici dell'XI e XII secolo, ormai deteriorati. Un inventario della biblioteca monastica, risalente al secolo XIII, testimonia l'esistenza di alcuni testi, che sono rintracciabili nel nostro codice, come si può constatare confrontando la descrizione del catalogo della Mazariana con l'edizione dell'inventario duecentesco appena citato, fattane da L. DE LISLE, *Le cabinet des manuscrits de la Bibliothèque Nationale*, II, Paris 1878 (rist. anast. Amsterdam 1969), pp. 235-42. Della lettera dei lucchesi nell'inventario non c'è traccia, ma in esso è menzionato un *registrum* e una *historia ecclesiastica*, in cui probabilmente la nostra lettera e le due del conte di Ribemont (cfr. note seguenti) erano inserite. Su S. Martin de Champs, collegio canonico fondato da Filippo I di Francia nel 1059, poi convertito in monastero e priorato cluniacense nel 1079 cfr. J. DEPON, *Recueil de Chartres et documents de Saint Martin de Champs*, in «Archives de la France monastique», 13 (1912). H. E. MAGER, *Studien über das Verhältnis der Cluniacenser zum eigen Kirchenwesen*, in J. WOLLASH, H. E. MAGER, H. DIENER, *Neue Forschungen über Cluny und die Cluniacenser*, herausgegeben von G. TELLEMBACH, Freiburg im Breisgau 1959, pp. 167-217, in part. p. 174 e pp. 204 e sgg. H. DIENER, *Das Verhältnis Clunys zu den Bischöfen vor allem in der Zeit seines Abtes Hugo (1049-1109)*, in *ibidem*, pp. 219-352, in part. p. 253. M. PACAUT, *L'ordre de Cluny*, Paris 1986, p. 308 e p. 314.

⁶⁵ *Ibidem*, pp. 164-165, alle nn. 1-3 Riant segnala varie fonti riguardanti Anselmo. Le lettere sono rispettivamente alle carte 73v-74 e 21-22v. Dalla descrizione appare che nella carta 73 sia presente la parte finale della lettera dei Lucchesi e quella iniziale del conte de Ribemont, quindi le due lettere erano state copiate una di seguito all'altra nel codice originario e facevano parte di un'unica raccolta, probabilmente il *registrum* o la *historia ecclesiastica* menzionati nell'inventario duecentesco citato alla nota precedente, una sorta di cronologia epistolare sui fatti della prima crociata (le tre lettere, se messe in sequenza, presentano i fatti che vanno dal 6 maggio 1097 (assedio di Nicea) al 28 giugno 1098 (Battaglia contro Keborga), dove la centralità è data (specie nelle ultime due), all'assedio e presa di Antiochia; cfr. *infra*). Il catalogo della Mazariana però non risolve molti problemi di ordine codicologico, per cui è necessaria una visione diretta del documento, che mi auguro di poter fare al più presto.

attribuita al fatto che in essa si annunciava che il papa Urbano II (ex monaco cluniacense) era in procinto di prepararsi per una spedizione oltremare. Ma questa è solo una delle suggestive e numerosissime ipotesi che si possono fare, tra cui bisogna annoverare anche la possibilità che la lettera sia un falso di epoca posteriore⁶⁶. In questo caso è indispensabile però trovare perlomeno un movente (probabile) che abbia innescato la falsificazione⁶⁷. Credo che più che di una falsificazione, cioè di una completa invenzione dei fatti, sia da considerare la probabilità che si tratti di una amplificazione degli stessi e il documento sia pertanto una redazione risalente al tempo in cui si svolse il concilio di Bari, o ai mesi immediatamente successivi ad esso.

Ma per continuare a discutere del contesto e delle modalità di redazione di questo importante documento è utile accennare ad alcuni passi del suo contenuto. In esso si legge che il lucchese Bruno si imbarcò per la Terra Santa su una nave inglese e dopo qualche tempo pervenne ad Antiochia dove «triumphi particeps et gaudii, pugnavit cum pugnantibus, esuriit cum esurientibus, vicit quoque cum vincentibus»; a metà di luglio (circa) riprese la via di casa e al suo ritorno a Lucca raccontò la sua storia: a questo punto del testo inizia la narrazione in prima persona del crociato. Si tratta naturalmente di una storia rocambolesca e avventurosa, piena di pericoli scampati, di stenti, di atti di eroismo, di devozione, ma anche di preziose indicazioni riguardo agli eventi storici.

Nella parte centrale del testo Bruno narra del ritrovamento della lancia che trafisse il petto di Gesù, e di come i Turchi furono messi in fuga dalla miracolosa apparizione di un *signum* divino. Nelle righe finali i Lucchesi ripresero la parola, augurandosi che l'esperienza di Bruno fosse di esempio per tutti coloro che volevano prendere la croce e partire per la terra santa e avvertirono che lo stesso Urbano II era in procinto di preparare un viaggio verso Gerusalemme.

La lettera ci dà il tenore del fervore di un'intera cittadinanza per l'arrivo di uno dei suoi membri, molto conosciuto, dalla Terra Santa: un lucchese era stato tra coloro che avevano combattuto e sofferto ad Antiochia, ed era stato testimone di miracolose apparizioni e dell'*inventio* della Santa Lancia. Quest'ultimo episodio – molto noto nella storia della prima crociata⁶⁸ – a cui nella lettera è dato uno spazio molto rilevante, costituisce secondo me una delle chiavi interpretative del testo. Credo infatti che sia parte considerevole della volontà di produrre questo testo il tentativo di una parte del clero lucchese di promuovere il culto della Santa Lancia, forse in sintonia con una tendenza in atto anche a Pisa sul finire del secolo XI e nei primi del XII. Le *Gesta triumphalia per pisanos facta* infatti, nel resoconto dell'*iter* crociato fino alla conquista di Gerusalemme, si soffermano sulle vicende di Antiochia e narrano dell'*inventio* della Santa Lancia nella chiesa di S. Pietro⁶⁹. Questo racconto non trova

⁶⁶ Un probabile falso la ritiene R. SAVIGNI, *Episcopato e società cittadina a Lucca da Anselmo II (+ 1086) a Roberto (+ 1225)*, Lucca 1996 (Accademia lucchese di scienze, lettere ed arti. Studi e testi, XLIII), p. 388-389. L'autore non si addentra troppo nel problema e non propone una datazione del falso (la quale non potrebbe essere collocata oltre il secolo XII, dato che le carte che ne riportano la tradizione risalgono al massimo alla fine di quel secolo). MANSELLI, *Lucca e i lucchesi* cit., non si pone neppure il problema della falsità della lettera, mentre CARDINI, *Studi*, cit., p. 56, la ritiene certamente autentica.

⁶⁷ Giustamente il Cardini afferma che non si fa un falso per poi nascondere (ibidem).

⁶⁸ ALPHANDERY-DUPRONT, *La cristianità* cit., pp. 101-108, prendono in considerazione, discutendo numerose fonti cronachistiche, tutto l'episodio riguardante il ritrovamento della Santa Lancia.

⁶⁹ *Gesta triumphalia* cit., p. 89, anno 1099: «Christi milites niceam et Antiochiam, urbes fortissimas ceperunt et ad

posto invece nelle fonti letterarie pisane posteriori al suddetto testo e, in particolare, non ne fa menzione Bernardo Maragone nei suoi *Annales Pisani*.

Un altro elemento che spicca tra i tanti nel testo e che può essere utile a comprendere le ragioni della sua produzione è la particolare forma dell'*intitulatio*. L'autore del testo infatti è il «clerus» e l'«universus populus» di Lucca, a cui non sono aggiunte ulteriori precisazioni: non si parla di canonici e nemmeno vi è nominato il vescovo, ciò di cui l'autore sembra maggiormente preoccuparsi è mostrare l'unità del ceto dei chierici e di quello dei laici, i quali in modo concorde presentano le gesta di un loro glorioso concittadino e insieme invitano coloro che governano tutti i popoli («qui preestis populis») a rendere note le vicende raccontate, così che un gran numero di persone si potesse recare in Terra Santa. Non stupisce più di tanto, a mio parere, che non venga nominato il vescovo Rangerio, il quale si trovava molto probabilmente proprio a Bari con Urbano II per celebrare il concilio, poiché l'intento principale della lettera era quello di presentare la «civitas» di Lucca come profondamente unita al suo interno, specialmente dopo le tristi vicende degli anni precedenti, che avevano visto prevalere in città il vescovo scismatico Pietro e gli attriti del capitolo canonico con la parte del clero (e della cittadinanza) legata al papato «riformatore»⁷⁰. La piena adesione e fiducia al programma di Urbano II fu rappresentata dall'unità interna della cittadinanza, senza il bisogno di dover menzionare Rangerio, poiché in quel caso la suddetta adesione sarebbe apparsa come la volontà preponderante della più alta personalità della «civitas», palese partigiano di Urbano II e della sua politica «riformatrice».

Le ultime righe della lettera, quelle dove viene menzionato il concilio a Bari, inducono poi alla riflessione sul motivo per cui questo testo fu redatto, (o comunque riferito cronologicamente), proprio nei primi giorni dell'ottobre 1098.

Per poter prendere in esame questo difficile problema è opportuno riconsiderare la parte dell'*intitulatio* che menziona il destinatario: «primatibus, archiepiscopis, episcopis, ceterisque rectoribus ac universis ubique terrarum Christi fidelibus», in pratica la lettera era indirizzata

Dei gloria, detinuerunt In Antiochia etiam lanceam, que Domini latus perforaverat, in ecclesia Beati Petri invenerunt, quam Raimundo comiti sancti Egidii velut christiani exercitus signifero commendaverunt». Il racconto del crociato lucchese menziona molti particolari interessanti, taciuti nel testo pisano, per esempio il fatto che il contadino a cui apparve S. Andrea annunciandogli l'ubicazione della reliquia (il cui nome -lo apprendiamo da altre fonti- era Pietro Bartolomeo) è detto «provincialis genere», cioè era un provenzale. Questa notazione, che sembra una banale indicazione della provenienza etnica, è invece credo molto importante, poiché quasi tutte le altre fonti dell'episodio tacciono l'origine provenzale di Pietro. L'unico testo a menzionarla è la cronaca di Raimondo d'Agueilers, il quale era il cappellano del conte Raimondo di S. Gilles, quindi ovviamente dalla parte del partito provenzale, nelle lotte per il predominio politico tra i principi che si trovavano ad Antiochia (ALPHANDERY-DUPRONT, *La cristianità* cit., p. 103, che però non citano la lettera dei Lucchesi). Le *Gesta triumphalia*, come ho già detto, tacciono il particolare, ma di contro affermano che la lancia fu affidata a Raimondo di S. Gilles: tutto ciò potrebbe far ipotizzare -ma è solo una congettura! - che la tradizione toscana del culto della Santa Lancia traesse origine in terra d'Oriente da un gruppo di crociati legati al partito provenzale di Raimondo di S. Gilles. Il culto in seguito, proprio perché legato ad uno specifico partito orientale, non ebbe poi seguito in Toscana, soppiantato, specialmente a Lucca, da quello del Volto Santo, ben più noto e radicato in città. Il disinteresse per il culto fu all'origine probabilmente del disinteresse per l'importante lettera da me considerata, cosicché di essa si perse memoria in città.

⁷⁰ M. G. BERTOLINI, *Enrico IV e Matilde di Canossa di fronte alla città di Lucca*, in *Sant'Anselmo vescovo di Lucca nel quadro delle trasformazioni sociali della riforma ecclesiastica*, a. c. di C. VIOLANTE, Roma 1992, pp. 331-389, in part. pp. 345-347, dove l'autrice parla anche del conflitto che già negli anni settanta opponeva i canonici a Anselmo II, citando tre lettere di Gregorio VII, indirizzate ai canonici stessi le prime due e al «clero e popolo» la terza, con cui il papa tentò di intervenire sulla situazione di crisi (*ibidem*, nt. 46).

a tutte le autorità ecclesiastiche della terra e in generale a tutta la Cristianità. Questo non è certo il primo caso in cui un'epistola è rivolta a tutti i fedeli, anche se è opportuno rilevare che questo tipo di *intitulatio* è solitamente utilizzata dalla cancelleria papale, vale a dire che normalmente è la massima autorità della chiesa che si rivolge a tutti i fedeli. È raro invece il caso, in cui il clero e la cittadinanza di una particolare città "si permettano" di rivolgere il loro appello nientemeno che a tutta la Cristianità. È chiara quindi la volontà dei Lucchesi di porsi come guida per la stessa Cristianità, a favore della quale essi potevano fornire un esempio cittadino. Anche Lucca così, poteva inserirsi a pieno titolo nella linea di intervento a sostegno della politica di Urbano II verso l'Oriente, così come lo stava facendo Pisa e il suo arcivescovo proprio dall'autunno del 1098. Tutto ciò avveniva, come nel caso di Pisa, sotto l'egida di una rinnovata unità interna, che probabilmente veniva ritrovata proprio in questi anni. Infatti dopo lo scisma diocesano causato dalla salita al soglio episcopale di Pietro, il primo vescovo di parte urbaniana a essere eletto fu Gottifredo, un ecclesiastico della cerchia di Anselmo II, il quale però ancora nei primi anni novanta non risiedeva in città, come attesta un suo privilegio per il monastero femminile di S. Frediano di Tolle, dato nel luglio del 1091 da Pescia, una delle roccaforti del clero e della parte di cittadinanza contraria al vescovo scismatico⁷¹. Evidentemente il clima cittadino non era ancora pienamente favorevole al partito riformatore: un riferimento indiretto a questa situazione critica può essere individuato nella richiesta di delucidazione riguardo alla pena per chi avesse ucciso uno scomunicato, fatta da parte del vescovo Gottifredo a Urbano II⁷².

Nel 1096, proprio quando il papa era nei pressi della città di Lucca con i crociati, venne probabilmente eletto alla cattedra episcopale Rangerio, (con tutta probabilità un ecclesiastico di origine francese), il cui primo atto ufficiale risale all'agosto del 1097⁷³. Dopo questa data la sua presenza nella diocesi è documentata, in modo continuativo, solo dal 16 giugno del 1099, allorché egli venne investito in pubblico placito dalla marchesa Matilde di alcuni beni in Capannori⁷⁴. La data appena citata rappresenta anche la ricomparsa, dopo una lunga assenza dalla città, dell'esercizio del potere giudiziario marchionale. Fatte queste necessarie premesse sulle ipotesi dell'inizio dell'episcopato di Rangerio, è interessante notare come il vescovo nella sua *Vita metrica Anselmi episcopi lucensis* affermava che l'origine dei dissidi

⁷¹ SAVIGNI, *Episcopato* cit., p. 121 e p. 401. Il privilegio per il monastero di Tolle è edito in *Memorie e documenti per servire alla storia del ducato Lucchese, a.c. di D. Bertini e D. Barsocchini*, Lucca 1813-1867, vol. IV/2, n. CX, pp. 156-159. Sul caso pisano e sull'azione di Daiberto per il ripristino della pace cittadina cfr. RONZANI, *Chiesa e «civitas»* cit., pp. 229-269.

⁷² La richiesta si ricava dalla risposta del pontefice a Gottifredo: *B. Urbani II papae epistole et privilegia* cit., n. 122, col. 394, senza data.

⁷³ SAVIGNI, *Episcopato*, p. 401 (cfr. anche bibliografia alle note seguenti). Il privilegio del 1097 è edito in *Memorie e documenti* cit., vol. IV/2, n. CXI, pp. 159-160. Il vescovo Rangerio tra la fine del 1098 e l'inverno-primavera del 1099 si trovava nel seguito di Urbano II: cfr. P. GUIDI, *Della patria di Rangerio autore della «Vita metrica» di S. Anselmo vescovo di Lucca*, in «Studi gregoriani», I, Roma 1947, pp. 263-280, in part. p. 267 e nota.

⁷⁴ *Die Urkunden und Briefe der Markgräfin Mathilde von Tuszien*, herausgegeben von E. GOEZ und W. GOEZ, in: *MGH, Laienfürsten-und-Dynasten Urkunden der Kaiserzeit*, II, Hannover 1998, n. 52, pp. 158-159.

cittadini doveva essere rinvenuta nelle discordie tra clero e popolo e nelle loro crisi interne e il superamento di queste ultime non poteva che avvenire con una ritrovata unità⁷⁵.

A questa testimonianza vorrei accostarne un'altra di parte marchionale, in cui viene menzionato il termine «populus». Oltre al già citato placito del giugno 1099, un altro importante documento riguardante la città di Lucca, emanato nell'estate del 1099, fu un diploma della marchesa Matilde a favore del monastero lucchese di S. Ponziano, il quale – si legge nel documento – fu «confirmatum a iudicibus et laudatum a populo»⁷⁶.

In questo contesto la lettera del «clerus et populus» di Lucca assume una particolare rilevanza, poiché essa sarebbe un'ulteriore conferma di come il superamento dei dissidi sociali e religiosi interni alla «civitas» fosse stato preparato sin dal 1096 con l'elezione di Rangerio, ma in pratica fosse pienamente avvenuto proprio tra il 1098 e l'estate del 1099, e come una caratteristica fondamentale di questo appianamento della crisi fosse l'insistenza sul concetto di «populus»: da parte della cancelleria marchionale, da parte della classe dirigente della «civitas», e da parte del clero cittadino e dello stesso Rangerio. L'unità della collettività e di tutto il clero, agente come autorità legittimata dallo stesso potere marchionale era l'unica condizione che probabilmente trovò tutte le componenti sociali d'accordo per il superamento della crisi degli anni ottanta e dei primi anni novanta. Da quel momento – come ho già più volte affermato – Matilde poté esercitare nuovamente la sua autorità giudiziaria nel «comitatus» di Lucca⁷⁷.

Ma riguardo alla lettera dei Lucchesi c'è dell'altro. Essa, e la sua particolare *intitulatio*, mi sembra si possano accostare ad un altro testo risalente alla metà di luglio del 1098 (proprio i giorni in cui Bruno partiva per fare ritorno in patria), mi riferisco all'epistola scritta dai capi crociati Beomondo, Raimondo di S. Gilles, Goffredo di Buglione, Ugo le-Maine ai «maiores et minores totius orbis catholicae fidei cultores»⁷⁸. Con essa i principi rendevano noto a tutti i fedeli la stipulazione del trattato con l'imperatore Alessio, la presa di Nicea («et ultra eam castra et civitates»), di Antiochia e la vittoria su Keborga e si auguravano che i fedeli pregassero, facessero elemosine, e magari accorressero in Terra Santa «cum armis»⁷⁹. Sebbene i fatti siano narrati rapidamente, gli autori specificarono di aver inviato in occidente un «legatum» che narrasse tutte le vicende con precisione⁸⁰.

⁷⁵ RANGERIUS, *Vita metrica Anselmi Lucensis episcopi* ed. di E. SACKUR-B. SCHMEIDLER-G. SCHWARZ, in MGH, *Scriptores*, XXX/2, Lipsia 1929, vv. 4549-4580, cfr. il commento a questi versi in R. SAVIGNI, *L'episcopato lucchese di Rangerio (1096 ca.-1112) tra riforma 'gregoriana' e nuova coscienza cittadina*, in: «Ricerche Storiche» XXVII, 1 (1997), pp. 5-37, in part. pp. 16-17.

⁷⁶ *Die Urkunden und Briefe von Mathilde* cit., n. 51, pp. 157-158: la marchesa donò al monastero una terra del fisco marchionale affinché vi si potesse edificare un «hospitalis» per i pellegrini.

⁷⁷ Cfr. BERTOLINI, *Enrico IV e Matilde* cit., pp. 343 e sgg.

⁷⁸ *Godefridi Bulloni Lotharingiae ducis epistolae et diplomata*, in J. P. MIGNE, *Patrologiae latinae cursus* cit., vol. 155, coll. 389-392.

⁷⁹ *Ibidem*, col. 392.

⁸⁰ *Ibidem*, col. 390: «Ut notus sit omnibus qualiter inter nos et imperatorem facta sit pax, et quomodo in terra Sarracenorum nobis postquam illuc venimus evenit, dirigimus ad vos hunc nostrum legatum, qui omnia quae apud nos facta sunt vobis per ordinem diligenter edisserat». Questa è l'unica fonte che ci informa dell'ambasciata: cfr.

Sembrano abbastanza palesi alcune somiglianze strutturali tra l'epistola dei Lucchesi e quest'ultima dei principi crociati, specialmente per ciò che concerne l'indicazione del destinatario, l'entusiasmo nel narrare le vicende avvenute e la volontà di utilizzare la narrazione come invito alla popolazione dell'occidente ad emulare le gesta dei crociati. Inoltre non deve sfuggire il fatto che Bruno, pur non facendo parte – probabilmente – ufficialmente dell'ambasciata inviata dai principi crociati in Occidente, ne abbia per lo meno sentito parlare, o si sia addirittura imbarcato in una nave che accompagnava il «legatum» e una volta in patria abbia descritto ai propri concittadini le gesta crociate e le predisposizioni dei principi in materia di propaganda (magari rendendo noto anche il testo stesso della lettera dei principi) come un vero e proprio membro dell'ambasciata, come fa pensare il fatto che il suo racconto sia riportato con un'aura di "ufficialità": egli infatti parlò «fideliter» di fronte a tutta la cittadinanza («coram omnibus»).

Sommando queste mie veloci considerazioni a quanto già è stato scritto negli anni precedenti, (a meno che l'esame diretto del codice e una più fondata ricostruzione filologica non lo smentiscano), credo che si possa concordare con coloro che ritengono la lettera un testo coevo o di poco posteriore ai fatti narrati e un esempio innanzitutto di come il ceto dirigente lucchese e gran parte del suo clero sapesse utilizzare le gesta (magari non di primo piano) di un suo concittadino in Terra Santa per porsi nella linea politica di Urbano II, e allinearsi all'intervento pisano in Oriente, dimostrando contemporaneamente la ritrovata unità cittadina proprio sotto l'egida della politica papale. Nel contempo una tale costruzione propagandistica fu compiuta utilizzando vari mezzi, come quello del culto (non certo molto esteso, ma di sicuro impatto emotivo) della reliquia della Santa Lancia, e l'imitazione dei metodi di comunicazione della cancelleria papale e dei principi crociati.

Purtroppo il tempo non mi permette di soffermarmi in modo particolareggiato su un'altra importante fonte lucchese riguardante la prima crociata: la cosiddetta *Narratio Stefani Butrionis*, sulla quale spenderò solo qualche parola: si tratta di un testo in cui un tale Stefano figlio di Butrione, crociato reduce dalla Terra Santa, narra ai concittadini lucchesi che all'interno del Volto Santo si celava una serie di preziose reliquie, notizia da lui appresa da uno sconosciuto all'interno della basilica del Santo Sepolcro a Gerusalemme⁸¹. Come avverte Franco Cardini, questa fonte ha a che fare con la crociata nella logica leggendaria, non nella prospettiva storica. Di essa (sono sempre considerazioni dello studioso fiorentino) non si conosce né la data di redazione né il suo preciso rapporto con il resto del *corpus* leggendario relativo al Volto Santo, ma è evidente che serva alla costruzione di prove ulteriori sull'autenticità del Volto Santo in un momento di crisi della sua fama⁸².

Abbiamo visto finora, molto velocemente e senza prendere in considerazione tutte le fonti, come anche due importanti città toscane si siano inserite nel vasto e complesso mo-

RIANT, *Inventaire* cit., p. 178.

⁸¹ Della *narratio* manca una edizione critica moderna: cfr. C. FRUGONI, *Una proposta per il volto santo*, in: *Il volto santo. Storia e culto*, Lucca 1982, pp. 15-48, in part. p. 23 e note. SAVIGNI, *Episcopato* cit., pp. 379-387: l'autore fornisce al lettore un quadro chiaro dei problemi sottesi alla *narratio* e a tutto il *corpus* di leggende lucchesi, in cui essa è inserita e registrata all'anno 1098. Credo non sia un caso che il testo venga fatto risalire dai compilatori delle leggende agiografiche lucchesi allo stesso anno della lettera dei Lucchesi più sopra citata, poiché anche questo elemento conferma l'importanza di quel particolare periodo per la storia cittadina lucchese.

⁸² CARDINI, *Studi*, cit., p. 58.

vimento crociato. Senza procedere oltre nella disamina delle altre realtà locali, vorrei fare qualche considerazione conclusiva sul potere marchionale toscano di fronte al problema orientale. Sarò molto breve.

Già Augusto Vasina aveva ipotizzato un interesse di Matilde verso il movimento crociato⁸³. Certamente essa lo ebbe per la politica di Urbano II (come per quella dei precedenti papi). La contessa non andò con il papa in Francia, come fece l'arcivescovo di Pisa, uomo sicuramente vicino a Matilde, ma lo incontrò poco prima della sua partenza, nel febbraio del 1095 a Firenze, ultima tappa toscana di Urbano II⁸⁴. Sebbene non siamo a conoscenza del contenuto dei loro colloqui, bisogna pensare che Matilde fosse ben informata dell'atteggiamento del papa verso la Chiesa orientale, della sua sostanziale volontà di ricucire lo strappo della metà del secolo; fosse informata e appoggiasse la politica di Daiberto a Pisa e di organizzazione dell'imminente spedizione (come ipotizzava Matzke). La stessa Matilde accompagnò il papa a Roma nell'autunno del 1096 insieme all'esercito crociato, come ci informa una lettera di Urbano a Ugo di Lione⁸⁵.

Una delle principali fonti della vita della contessa, la *Vita Mathildis* del monaco Donizone, non riporta la diretta notizia del sostegno della crociata da parte di Matilde, poiché il sostegno non fu così esplicito da poter essere registrato, ma comunque parlò del concilio di Piacenza e di quello di Clermont. In questa località – afferma il monaco – papa Urbano II invitò «i Galli» a recarsi al sepolcro «per purificarlo e cacciare il popolo pagano, amaro nemico ...uomini e donne correvano a gara per purificare il santo Sepolcro, si affrettò tutto il popolo dei Franchi»⁸⁶. Nella visione di Donizone l'appello di Clermont era soprattutto un fatto francese, la cui risposta doveva spettare al «popolo dei Franchi». Quindi il fatto che Donizone non menzioni Matilde come sostenitrice del moto crociato che scaturì dall'appello di Clermont è perfettamente plausibile, poiché egli riteneva questi fatti prettamente afferenti agli affari d'oltralpe. Non si dimenticò comunque di registrarli nella sua «Vita di Matilde», poiché essi erano parte integrante della condotta politica di Urbano II, che la contessa sosteneva in pieno.

Del resto Donizone ci informa anche che Matilde era avvezza agli affari orientali, come fa pensare il fatto che «il patriarca di Gerusalemme [...] il patriarca di Costantinopoli erano lieti di avere sue notizie» ed erano in corrispondenza con lei⁸⁷. Concludendo la contessa era interessata alla politica papale di conciliazione con la Chiesa orientale (e quindi anche alla sua difesa) e nello stesso tempo, sempre in accordo con Urbano II, probabilmente vide la

⁸³ A. VASINA, *La crociata nel mondo italiano*, Bologna 1973, pp. 142-146.

⁸⁴ La notizia non è diretta, ma sappiamo che Matilde accompagnò il papa fino a Piacenza, e l'ultima tappa di Urbano II in Toscana fu proprio Firenze: A. OVERMANN, *La contessa Matilde di Canossa*, Roma 1980 (trad. parziale dal tedesco *Gräfin Mathilde von Tuscan. Ihre Besitzungen; Geschichte ihres Gutes von 1115-1230, und ihre Regesten*, Innsbruck 1895), p. 141. Cfr. *Vita Mathildis [...] sripti a Donizone presbytero*, a. c. di L. SIMEONI, in *Rerum Italicarum Scriptores*, 2° edizione, vol. V/2, Bologna 1930, II, v. 735 e sgg.

⁸⁵ B. *Urbani II papae epistolae et privilegia* cit., p. 488. ERDMANN, *Alle origini* cit., p. 310. Dal racconto di Donizone sembra di comprendere invece che la contessa non accompagnò il papa fino a Roma: *Vita Mathildis* cit., vv. 822 e sgg.

⁸⁶ *Ibidem*, II, vv. 763-765 e vv. 802-807 (da cui ho tratto la citazione).

⁸⁷ *Ibidem*, II, vv. 1420-1424.

partecipazione crociata come un mezzo per poter appianare gli ultimi colpi di coda dell'opposizione dell'antipapa Guiberto: come ho già detto infatti, Matilde fu con Urbano e i crociati a Roma nel 1096, quando furono sconfitti i guibertisti. Sono questi gli anni in cui Matilde ristabilisce rapporti distesi con le principali città toscane: Lucca, o meglio una parte della società cittadina lucchese, per esempio gli era ostile ancora nel 1096, ma i rapporti sembrano del tutto appianati nel 1099, anno in cui la marchesa tenne giudizio in città⁸⁸.

Queste poche e frammentarie considerazioni sulla crociata e sulla partecipazione ad essa – ideale e materiale – da parte delle comunità cittadine toscane, che proprio in quegli anni stavano sperimentando le prime forme di istituzioni comunali, spero che abbiano un poco messo in luce gli intrecci di interessi riguardanti il papato, i marchesi di toscana, i grandi del regno e le società cittadine che furono sottesi a quei moti intrisi di religiosità e desiderio di conquista, che siamo soliti definire crociate, ma che alla fine del secolo XI erano detti più semplicemente «itinera in Ierusalem».

⁸⁸ Cfr. note 71-77 e testo corrispondente.

CHIERICI E CONVERTI DELL'OSPEDALE DI ALTOPASCIO NEL SECOLO XIV
IL LATO OSCURO DELL'ALTOPASCIO
PRESENZA DI CHIERICI FITTIZI IN UN OSPITALE TOSCANO NEL TRECENTO

«Totius autem iniustitiae nulla capitalior
quam eorum, qui tum, cum maxime
fallunt, id agunt, ut viri boni esse videantur»
(Cicerone, *De Officiis*, I, 13)

È ormai noto che nel corso dell'XI secolo l'Occidente cristiano, in seguito ad una rinnovata sete di spiritualità, fu caratterizzato da un forte slancio religioso che determinò importanti conseguenze, come la nascita di nuovi ordini monastici, la riforma della Chiesa e l'appello dei papi alla crociata¹. Quest'ultima rinvigorì le schiere di fedeli che da ogni angolo d'Europa si mettevano in marcia per visitare i principali luoghi di culto della cristianità, in particolare Roma, la Terrasanta e Santiago di Compostella². Il fervido clima che in questo periodo si venne a creare in Occidente, se da una parte fece sì che il ruolo «tradizionali fondazioni ospitaliere»³ si arricchisse di nuovi contenuti, dall'altro favorì, lungo le più importanti arterie viarie del continente, l'insorgere di una capillare rete di ospizi destinati ad accogliere e curare i pellegrini nel corso dei loro viaggi⁴.

¹ Cfr. A. VAUCHEZ, *La spiritualità dell'Occidente medievale*, Milano 1993, pp. 73-141. Per un quadro generale sulla cristianità tardo-medievale e sulla realtà italiana in particolare vedere rispettivamente: *Storia dell'Italia religiosa*, I, *L'Antichità e il Medioevo*, a cura di A. VAUCHEZ, Bari 1993, pp. 243-536 e G. G. MERLO, *Il Cristianesimo latino bassomedievale*, in *Storia del Cristianesimo. Il Medioevo*, a cura di G. FILORAMO e D. MENOZZI, Bari 1997, pp. 219-314.

² Cfr. R. STOPANI, *Le vie di pellegrinaggio del Medioevo. Gli itinerari per Roma, Gerusalemme, Compostella*, Firenze 1991, p. 7. Un'ampia bibliografia sui pellegrinaggi è contenuta in: G. CHERUBINI, *Il pellegrinaggio*, in «Quaderni Medievali», 47 (1999), pp. 116-124.

³ A. SPICCIANI, *Per una storia degli "ospedali" nel Medioevo. Aspetti economici e istituzionali*, Pisa 1994, p. 3.

⁴ Sulla proliferazione di queste istituzioni nella diocesi lucchese si veda: *Regesto del Capitolo di Lucca*, a cura di P. GUIDI e O. PARENTI, Roma 1910-1939, 3 voll., cfr. indici s.v. *hospitale*. Circa il ruolo e lo sviluppo dei luoghi di ricovero rimando invece a: E. NASALLI ROCCA, *Ospedali e canoniche regolari*, in *La vita comune del clero secoli XI e XII*, Atti della settimana di studio (Mendola, settembre 1959), II, Milano 1962, pp. 16-25; G. LE BRAS, *Le istituzioni ecclesiastiche della cristianità medievale*, in *Storia della Chiesa dalle origini ai nostri giorni*, ed. it. a cura di L. PROSDOCIMI e di G. PELLICIA, XII, 2, Torino 1974, pp. 621-624; C. D. FONSECA, *Forme assistenziali e strutture caritative della Chiesa nel Medioevo*, in *Stato e Chiesa di fronte al problema dell'assistenza*, a cura di S. NESPOLESI, Roma 1982; inoltre si tenga conto delle recenti indagini di Gazzini, Cesana e Varanini, contenute nel volume *Uomini e donne in comunità* [«Quaderni di storia religiosa» (1994)], rispettivamente alle pp. 127-144, 145-160 e 259-300.

Situata nei pressi di Lucca⁵, più precisamente lungo la via Francigena, fra le fondazioni ospitaliere che maggiormente si svilupparono in quest'epoca troviamo quella di S. Jacopo d'Altopascio⁶. Istituita presumibilmente attorno al 1080 grazie ad alcune donazioni, essa conobbe, a partire dal XII secolo e col favore delle massime autorità civili ed ecclesiastiche⁷, un enorme sviluppo, soprattutto per quanto riguarda l'acquisizione di patrimoni fondiari. Le rendite che le provenivano dai suoi beni immobili, unite alle cospicue elemosine sicuramente ricevute dai pellegrini più facoltosi, permisero a questa pia istituzione di accrescere enormemente la propria disponibilità finanziaria, a tal punto da promuovere opere assistenziali che andavano dalla cura degli ammalati sino all'edificazione di ponti. Come la Smarrita⁸ propagava i suoi rintocchi nelle terre attorno alla magione, allo stesso modo quest'ultima irradiava la sua fama all'interno e oltre i confini della penisola: lo testimoniano *obedientiae* altopascesi sorte in varie zone d'Europa⁹, ma soprattutto l'eco del famoso calderone¹⁰, ancora oggi rinvenibile in una novella del Boccaccio. Gli anni in cui fu composto il *Decameron* coincisero, tuttavia, con la fase di decadenza di questo ospedale, cuore e simbolo dell'omonimo ordine religioso.

⁵ Città meta di pellegrinaggio, in quanto custode del Volto Santo. Cfr. L. SCHMUGGE, *Lucca e il pellegrinaggio medievale*, in *Lucca, il Volto Santo e la civiltà medioevale*, Atti del Convegno internazionale di studi (Lucca, 21-23 ottobre 1983), Lucca 1984, pp. 164-165 e R. SAVIGNI, *Episcopato e società cittadina a Lucca da Anselmo II (†1086) a Roberto (†1225)*, Lucca 1996, pp. 376-394.

⁶ Una bibliografia sull'ospitale di Altopascio si può trovare in: S. ANDREUCCI, *San Giacomo d'Altopascio (Lucca)*, in *Dizionario degli istituti di perfezione*, VIII, Roma 1988, pp. 462-465. Inoltre si vedano: D. BIAGIOTTI - E. COTURRI, *Altopascio e i suoi cavalieri*, Borgo a Buggiano 1991; SPICCIANI, *Per una storia...*, cit.; *Altopascio un grande centro nell'Europa medievale*, Atti del Convegno organizzato dal Comune di Altopascio in collaborazione con l'Associazione Pro Loco (Altopascio, 22 luglio 1990), Lucca 1992; *L'ospitalità in Altopascio. Storia e funzioni di un grande centro ospitaliero. Il cibo, la medicina e il controllo della strada*, a cura di A. Cenci, Lucca 1996; *L'ospedale di San Iacopo di Altopascio in Toscana lungo la via Francesca*, in E. COTURRI, *Pistoia, Lucca e la Valdinievole nel Medioevo. Raccolta di saggi*, a cura di G. FRANCESCONI e F. IACOMELLI, Pistoia 1998, pp. 303-312. A proposito di ospedali medievali della Lucchesia vedere anche: G. BENEDETTO, *L'ospedale dei santi Matteo e Pellegrino di Lunata. Dalle origini alla fine del trecento*, in S. Frediano di Lunata e S. Jacopo di Lammari due pievi capannoresi sulla via Francigena, a cura di G. CONCIONI, Capannori 1997, pp. 89-152.

⁷ Un elenco di privilegi papali e imperiali concessi a quest'ente si trova in: BIAGIOTTI - COTURRI, *Altopascio e i suoi cavalieri*, cit., pp. 63-68.

⁸ Così fu chiamata una celebre campana dell'ospitale di Altopascio, realizzata nel 1325; questo nome rifletteva la funzione dello strumento, il cui suono, propagato dall'alto dell'imponente torre campanaria, oltre a scandire le ore liturgiche, era destinato a guidare i viandanti, gli smarriti appunto, attraverso l'impervio territorio circostante la magione. Cfr. BIAGIOTTI - COTURRI, *Altopascio e i suoi cavalieri*, cit., pp. 58-59.

⁹ Gli ospedali dipendenti dalla magione di Altopascio sono menzionati in: *Ospedali della Valdinievole al tempo di S. Allucio*, in COTURRI, *Pistoia, Lucca e la Valdinievole...*, cit., p. 321.

¹⁰ Cfr. G. BOCCACCIO, *Decameron*, a cura di V. BRANCA, 2 voll., II, Torino 1992, p. 765. Per un'interpretazione di questo motto boccaccesco, «calderon d'Altopascio» appunto, rimando al mio articolo: A. BOLOGNA, *La Valdinievole nella novellistica toscana del secolo XIV*, in *La Valdinievole nel secolo XIV*, Atti del XXI Convegno di studi storici sulla Valdinievole (Buggiano Castello, 26 giugno 1999), Buggiano 2000, pp. 300-301. Sempre per privilegiare l'ambito trecentesco, si tenga conto che anche Benvenuto da Imola, nel suo commento alla *Commedia*, sottolinea la vocazione dell'ospitale altopascese: «hospitale de Altopassu, ubi solebant esse multi pauperes infirmantes, et per consequens magnus dolor» (L. A. MURATORI, *Antiquitates Italicae Medii Aevi*, I, Milano 1738, col. 1127). Circa le fonti letterarie che attestano la notorietà di questa pia istituzione vedere: *L'ospitalità in Altopascio...*, cit., pp. 211-215.

Segnato da forti tensioni economiche, sociali e religiose, il '300 fu infatti un secolo drammatico, i cui sconvolgimenti non risparmiarono neppure un'importante istituzione come quella che mi accingo ad esaminare. Essa, a mio avviso, è stata finora studiata, cercando soprattutto di mettere in risalto gli elementi che la resero celebre, senza soffermarsi su aspetti sfuggitivi della sua storia, ma che meritano comunque di essere approfonditi. In questa sede indagherò quindi sul contenuto di testimonianze relative a vicende che si svolsero nel corso del secolo XIV e videro come protagonisti ospitalieri di Altopascio¹¹.

*

La ricerca prende spunto da una lettera di papa Giovanni XXII, da cui si apprende che nel 1323 questuanti dell'ospitale di Altopascio vennero inquisiti dalle autorità pubbliche di Spoleto per aver raccolto denaro servendosi di false autorizzazioni¹², quindi contravvenendo ai precetti della loro regola¹³.

Come cercherò di dimostrare fra poco, la regola altopascese, mutuata da quella dell'ordine gerosolimitano, fu certamente concessa¹⁴, ma allo stesso tempo imposta, da papa Gregorio IX, il 5 aprile 1239. In questa circostanza il vescovo romano si attenne alle direttive del suo predecessore Innocenzo III, ovvero applicò il contenuto della costituzione 13 del IV Concilio Lateranense (1215), *De novis religionibus prohibitis*, secondo la quale: «Ne nimia religionum diversitas gravem in ecclesia Dei confusionem inducat, firmiter prohibemus, ne quis de caetero novam religionem inveniat, sed quicumque voluerit ad religionem converti, unam de approbatis assumat. Similiter qui voluerit religiosam domum fundare de novo, regulam et institutionem accipiat de religionibus approbatis...»¹⁵.

¹¹ Ho anticipato questa tesi in: A. BOLOGNA, *I frati di Altopascio nel romanzo "Il nome della rosa" di Eco*, in «Nebulae», 5 (1997), p. 9.

¹² Cfr. il documento riportato in: L. FUMI, *I Registri del Ducato di Spoleto*, in «Bollettino della Deputazione di storia Patria per l'Umbria», VII (1901), p. 293. Sugli scandali dei frati altopascesi, il Fumi si pronuncia anche in altra sede e in questo caso le sue affermazioni vengono riprese da Umberto Eco nel romanzo *Il nome della rosa*. Cfr. rispettivamente: L. FUMI, *Eretici e ribelli nell'Umbria. Studio storico di un decennio [1320-1330]*, Roma 1974, p. 14 e U. ECO, *Il nome della rosa*, Bergamo 1985, p. 193.

¹³ Questa prevedeva che i frati raccogliessero elemosine. Cfr. A. SANTANGELO, *Sulla lingua della "Regola dei frati di Altopascio"*, Firenze 1983, rubr. VIII, p. 72. Sulla regola altopascese (d'ora in poi regola) si veda anche: *Regola degli ospitalieri del tau di Altopascio A. D. 1239. Testo - interpretazione - commento*, a cura di L. BERTELLI, Altopascio 1995.

¹⁴ Infatti, nella bolla papale relativa alla concessione della regola, Gregorio IX afferma: «Solet annuere Sedes Apostolica piis votis, et honestis petentium precibus favorem benevolum impartiri. Ea propter, dilecti in Domino filii, vestris in hac parte supplicationibus inclinati, regulam fratrum hospitalis Sancti Ioannis Hierosolymitani vobis et successoribus vestris, auctoritate praesentium duximus concedendum; statutens ut ea, in hospitali vestro de Altopassu, et universis domibus sibi subiectis, perpetuis temporibus observetur...» (*Regola degli ospitalieri del tau...*, cit. p. 3). Per un confronto fra la regola giovanita e quella altopascese rimando a: D. MORICONE, *La regola giovanita di Altopascio*, in «De strata francigena. Studi e ricerche sulle vie di pellegrinaggio del medioevo», VI (1998), 1, pp. 137-44.

¹⁵ *Conciliarum oecumenicorum decreta*, a cura di J. ALBERIGO - P. P. JOANNOU - C. LEONARDI - P. PRODI, Bologna 1962, p. 218. Negli anni che precedettero la convocazione di questo Concilio si affermò anche l'ordine ospitaliero dei Crociferi, che presenta varie analogie con quello di Altopascio. Cfr. G. P. PACINI, *Fra poveri e viandanti ai*

In questo periodo, il proliferare di pie istituzioni imponeva al vicario di Cristo una decisa azione, tesa a normalizzare la nascita e l'attività di questi enti, soprattutto di quelli destinati a svolgere specifiche funzioni. Infatti, l'attenzione che Lotario di Segni dedica a questa materia può comprendersi alla luce di particolari tensioni che si crearono in Europa nel corso del '200: mi riferisco ai conflitti giurisdizionali fra *Imperium* e *Sacerdotium* e alla politica repressiva che quest'ultimo intraprese nei confronti di alcuni movimenti ereticali. Per far sì che queste dinamiche si volgessero a loro favore, i papi di allora istituirono, accanto agli ordini militari impegnati nella lotta agli infedeli, «piccoli ordini quasi-militari, i quali godevano di indulgenze e privilegi simili a quelli per la crociata. Queste confraternite avevano un carattere più laico che religioso [...]; in confronto agli ordini propriamente militari, mancavano nella maggior parte dei casi del voto di celibato e di povertà, e della vita permanente in comunità»¹⁶.

Dall'analisi della regola altopascese, emerge che i frati di S. Jacopo costituivano un autentico ordine religioso¹⁷, avente proprio ad Altopascio il suo centro nevralgico: infatti questo borgo ospitava la *domus* principale del suddetto ente ospitaliero, cui erano soggette varie *dependentiae* sparse sia in Italia che all'estero. La struttura organizzativa era di tipo piramidale, ciò significa che, nonostante si riunisse periodicamente un capitolo generale¹⁸, la direzione dell'istituto veniva assunta da un maestro maggiore¹⁹, dal quale dipendevano i maestri o rettori di ogni singolo ospedale²⁰. Si trattava di un ordine composto da frati preti, frati cavalieri e frati serventi, cui si sommava un variegato gruppo di associati esterni, impegnato a sostenere gli ospitalieri nelle loro attività quotidiane e formato da confrati, medici, spidaliere e servi²¹.

Per divenire frate di Altopascio, ovvero entrare a far parte della «religio» vera e propria, definita anche fraternità, occorreva «observare castità et tenere obedientia et vivere senza proprio»²²: solo dopo aver assunto questo impegno si aveva diritto a ricevere «lo mantello

margini della città: il 'nuovo' ordine ospitaliero dei Crociferi fra secolo XII e XIII, in *Religiones novae* [«Quaderni di storia religiosa» (1995)], pp. 57-85.

¹⁶ A. LUTTRELL, *Templari e Ospitalieri in Italia*, in *Templari e Ospitalieri in Italia. La chiesa di San Bevignate a Perugia*, a cura di M. RONCETTI - P. SCARPELLINI - F. TOMMASI, Milano 1987, p. 21.

¹⁷ La storiografia recente tende a sostenere la tesi secondo la quale la regola altopascese rispecchierebbe la reale situazione istituzionale di questo ospedale; tuttavia dubbi sulla sua attendibilità sono stati avanzati in: E. EMERTON, *Altopascio - a forgotten order*, in «The American Historical Review», XXIX (1923-24), pp. 1-23; E. LOTTI, *I frati del Tau*, in «Erba d'Arno», 4 (1981), pp. 99-102 e Moricone, *La regola giovannita...*, cit.

¹⁸ SANTANGELO, *Sulla lingua...*, cit., rubr. LXXVI, p. 84.

¹⁹ *Ibid.*, rubr. LXXXXVI, p. 88.

²⁰ Come dimostra un documento dell'11 gennaio 1329, non dovevano necessariamente essere chierici. Cfr. Jean XXII (1316-1334), *Lettres communes*, in *Lettres des papes d'Avignon*, a cura di G. MOLLAT, VIII, Parigi 1920, p. 393. Cfr. anche: SPICCIANI, *Per una storia...*, cit., pp. 18-19 (nota 44).

²¹ Considerando che la regola altopascese fu mutuata da quella giovannita, in questa sede è interessante osservare le categorie di frati presenti nell'ordine di S. Giovanni di Gerusalemme. Cfr. J. RILEY - SMITH, *The knights of St. John in Jerusalem and Cyprus c. 1050-1310*, Edinburgh 1967, pp. 227-371 e A. M. LEGRAS, *L'enquête pontificale de 1373 sur l'Ordre des Hospitaliers de Saint-Jean de Jérusalem*, Paris 1987, pp. 6-7.

²² SANTANGELO, *Sulla lingua...*, cit., rubr. XLVIII, p. 78.

overo lo capuccio»²³ con impresso il segno del tau. A proposito dei frati cavalieri la regola specificava in questo modo: «Nessuno adimandi nello spitale di farsi cavalieri se impromesso no lli fosse innanci che riceva l'abito della religione dello spitale, maximamente quando saranno notricati nella casa dello spitale, se fieno filliuoli di nobili, quando verranno ad età, con volontà del maestro overo del comandatore et con consillio dei frati della casa»²⁴. I confrati costituivano una sorta di terz'ordine, la confraternita appunto, nel quale si veniva ammessi, in cambio di donazioni a favore dell'ospitale, attraverso una cerimonia in cui il candidato prometteva di difendere gli interessi dell'ente, dopodiché aveva diritto ad essere iscritto nel libro della confraternita e venire «sipellito nel cimitero dello hospitale»²⁵. L'attività sanitaria era gestita da medici e chirurghi, detti «cirugici», ai quali si raccomandava quanto segue: «actentamente et spesso raguardino le qualitati delli infermi et che infermità è la loro guardando l'urine et li siroppi utili dando e i lattovari et li altri rimedii adli 'nfermi, vietando le cose contrarie et nocive et ministrando l'utili. Et quando vedranno li 'nfermi più debili, tanto maggiormente si studino et siano apparecchiati ad restituire loro santà»²⁶. Nella regola è poi menzionato lo «spedaliere» o «spitaliere»²⁷, termine, a mio avviso, ambiguo poiché non consente di determinare se esso indicasse un qualsiasi frate di Altopascio, in questo caso si tratterebbe di una contrazione linguistica del sostantivo ospitaliere, oppure un particolare soggetto dedito alla cura degli ammalati. Ai servi²⁸, il cui reclutamento non era vincolato all'osservanza di specifiche norme, spettavano invece i lavori più umili.

Come si è potuto constatare, calarsi nella dimensione altopascese significa esplorare un microcosmo popolato da diverse categorie di frati, cui si affiancano vari tipi di religiosi laici, quali i conversi²⁹. Essi meritano un capitolo a parte, dato che non vengono nominati nella regola dell'ospitale, ma la loro esistenza è provata da numerosi documenti. Secondo Amleto

²³ *Ibid.*, rubr. LI, p. 79. L'abito di questi religiosi è raffigurato in un'immagine, tratta dalle *Croniche* del Sercambi, relativa alle esequie di Bartolomeo Rapondi, maestro dell'ospedale di Altopascio. Cfr. G. SERCAMBI, *Le illustrazioni delle Croniche nel codice Lucchese*, coi commenti storico e artistico di O. BANTI e M. L. TESTI CRISTIANI, 2 voll., II, Genova 1978, p. 103, fig. 258. Cfr. anche: BIAGIOTTI - COTURRI, *Altopascio e i suoi cavalieri*, cit., pp. 45-48; SANTANGELO, *Sulla lingua...*, cit., rubr. XXV, p. 74 e C. STIAVELLI, *I cavalieri dell'Altopascio*, in «Bullettino Storico Pistoiese», V (1903), p. 12.

²⁴ SANTANGELO, *Sulla lingua...*, cit., rubr. LXXXIII, p. 87.

²⁵ *Ibid.*, rubr. LII, p. 80.

²⁶ *Ibid.*, rubr. XLVI, p. 78. Cfr. anche: L. MENCACCI, *L'assistenza sanitaria nello spedale di Altopascio*, in *L'ospitalità in Altopascio...*, cit., pp. 130-148. Sulla diffusione dell'arte medica in questa parte della Toscana vedere invece: M. VAGLINI, *La medicina medioevale: la tradizione medico-chirurgica lucchese*, in *Ibid.*, pp. 117-129 e *La scuola vescovile di Lucca (secoli VIII-XIII) e l'insegnamento in essa della Medicina*, in COTURRI, *Pistoia, Lucca e la Valdinievole...*, cit., pp. 111-123.

²⁷ SANTANGELO, *Sulla lingua...*, cit., rubr. LXXXI e LXXXIII, p. 86.

²⁸ *Ibid.*, rubr. LXVIII, p. 82.

²⁹ Sul dibattito storiografico emerso attorno alla figura dei conversi vedere: S. BECCARIA, *I conversi nel Medioevo. Un problema storico e storiografico*, in «Quaderni Medievali», 46 (1998), pp. 120-156. Specifici studi sull'argomento sono contenuti in: D. RANDO, «*Laicus religiosus*» tra strutture civili ed ecclesiastiche: l'Ospedale di Ognissanti in Treviso (sec. XIII), in «Studi Medievali», ser. 3, 24 (1983), pp. 617-656 e D. J. OSHEIM, *Conversion, Conversi, and the Christian Life in Late Medieval Tuscany*, in «Speculum», 58 (1983), in particolare pp. 384 e 387 in cui si fa riferimento all'ospitale di Altopascio. Inoltre vedere: G. G. MEERSSEMAN, *Ordo fraternitatis. Con-*

Spicciani, che si è recentemente occupato di questa particolare realtà ospitaliera, i conversi divenivano tali attraverso un cerimonia in cui «emettevano la loro promessa o professione ospitaliera»³⁰. Tuttavia la loro posizione «poteva [...] essere vissuta anche come semplice comunione spirituale, senza che essa implicasse necessariamente la abitazione in un ospedale. Ciò doveva avvenire soprattutto per coloro che si “donavano” ad un ospedale insieme con i loro beni, di cui però si riservavano l’usufrutto»³¹; inoltre costoro «dovevano avere un abito che li distingueva, non solo come tali, ma anche rispetto a quelli di un altro ospedale»³².

Se è vero che l’ospedale di Altopascio, una volta acquisita la regola, assunse caratteri tali da poter essere incluso fra gli ordini quasi-militari sopra descritti, è altrettanto vero che l’atto di porre sotto l’egida apostolica la sua attività proprio in questo periodo potrebbe riflettere particolari intenti. Il primo riguarderebbe la volontà dei papi di controllare l’ingente patrimonio di questo ospedale e allo stesso tempo mutare la natura istituzionale dell’ospedale stesso, per creare, in un’area strategicamente importante come la Valdinievole meridionale, un ente che, oltre a rispettare la sua originaria vocazione assistenziale, costituisse un loro avamposto in grado di arginare, in questo lembo di Toscana, ghibellinismo e forme di religiosità eterodosse: da una parte si tenga conto del ruolo giocato dagli Svevi, in particolare da Federico II, nel processo di riaffermazione del potere imperiale in questa zona³³, dall’altra che nei pressi di Fucecchio (località poco distante da Altopascio) esisteva «una setta che professava un’eresia d’influenza valdese, combattuta, alla fine del ‘200, dall’inquisitore di Toscana, Caro d’Arezzo»³⁴. In altre parole, concepire un documento, come la regola d’Altopascio, che includesse, fra gli ospitalieri di S. Jacopo, frati cavalieri, forse significava gettare le basi di un progetto politico, per mezzo del quale la Sede Apostolica avrebbe teso ad incentivare la nascita di una forza

fraternite e pietà dei laici nel medioevo, in collaborazione con G. P. PACINI, 3 voll., Roma 1977; A. VAUCHEZ, *I laici nel Medioevo. Pratiche ed esperienze religiose*, Milano 1987 e L. PAMATO, *Le confraternite medievali. Studi e tendenze storiografiche*, in *Il buon fedele. Le confraternite tra medioevo e prima età moderna* [«Quaderni di storia religiosa» (1998)], pp. 9-51.

³⁰ SPICCIANI, *Per una storia...*, cit., p. 16. Cfr. anche: BENEDETTO, *L’ospedale dei santi Matteo e Pellegrino...*, cit., pp. 122-124 e A. MALVOLTI - P. MORELLI, *L’Ospedale di S. Iacopo di Altopascio e il Valdarno inferiore nel Medioevo: dipendenze e proprietà*, in *Altopascio un grande centro...*, cit., p. 80 (nota 29) e p. 88 (nota 70).

³¹ SPICCIANI, *Per una storia...*, cit., p. 16.

³² *Ibid.*, p. 17.

³³ Cfr. F. OPLL, *Gli imperatori svevi e la Valdinievole*, in *Pescia e la Valdinievole nell’età dei Comuni*, a cura di C. VIOLANTE e A. SPICCIANI, Pisa 1995, in particolare pp. 14-17. Come dimostrano alcuni diplomi imperiali, gli imperatori Federico I, Enrico VI e Federico II concessero privilegi e protezione all’ospedale di Altopascio (Cfr. BIAGIOTTI - COTURRI, *Altopascio e i suoi cavalieri*, cit., pp. 67-68); in questa sede interessa soprattutto il documento emesso dall’ultimo di questi sovrani nel 1244, pubblicato in: G. LAMI, *Sanctae ecclesiae florentinae monumenta*, I, Firenze 1758, pp. 486-487. A proposito del sostegno offerto da Federico II a questo ospedale vedere inoltre: S. ANDREUCCI, *Una lite fra il vescovo di Lucca e i frati di Altopascio per l’ospedale di Cerbaia*, in «Giornale storico della Lunigiana e del territorio lucense», n. s., XXI (1970), 1-4, p. 23.

³⁴ A. BOLOGNA, *La Chiesa e la vita religiosa negli statuti rurali della Valdinievole fra XIV e XVII secolo*, in *Gli statuti medievali dei Comuni della Valdinievole*, Atti del XIX Convegno di studi storici sulla Valdinievole (Buggiano Castello, 28 giugno 1997), Buggiano 1998, p. 80. Sul ruolo attribuito dai papi ad alcuni ordini religiosi vedere: N. J. HOUSLEY, *Politics and Heresy in Italy: Anti-Heretical Crusades, Orders and Confraternities, 1200-1500*, in «Journal of Ecclesiastical History», XXXIII (1982), 2, pp. 193-208.

militare stabile e diffusa³⁵, da porre al proprio servizio e affiancare a quelle già esistenti dei templari e dei gerosolimitani: programmi che dovettero svanire di fronte a particolari eventi storici, come la fine del movimento crociato e l'estirpazione dell'eresia catara³⁶.

Il secondo intento potrebbe invece individuarsi nella volontà dei frati altopascesi di porsi alle dirette dipendenze del papa³⁷, che per i motivi sopraccennati si faceva garante dei loro interessi, per svincolarsi ulteriormente dalla giurisdizione del vescovo di Lucca³⁸, ma anche per tutelarsi dalle critiche che in quegli anni venivano loro rivolte, in quanto esponenti di quella particolare categoria religiosa, costituita appunto dagli ospitalieri.

Tra le voci più eminenti che emersero in quel clima polemico si deve ricordare quella di Enrico da Susa, meglio noto come Cardinal Ostiense, che negli anni '30 del secolo XIII, ovvero in concomitanza col varo della regola altopascese, compose la sua celebre *Summa*, successivamente definita *aurea*. Nell'affrontare il tema relativo alla condizione di coloro che si prodigano nel servizio dell'ospitalità, il *pater canonum* ironizza infatti sullo scottante problema concernente lo stato giuridico di alcuni individui: «Quid de rusticis qui faciunt hospitalia, mutant habitum, et accipiunt signum certum, et aliquam hospitalitatem exercent, habent tamen uxores, et proprium tenent, nunquid tales censentur religiosi vere? Et nunquid ecclesia debet eos defendere, sicut personas ecclesiasticas?»³⁹.

Gli interrogativi posti dall'Ostiense continuarono ad essere attuali anche ad un secolo di distanza dalla loro formulazione, basti pensare alla decretale *Quia contingit*⁴⁰ del 1311, nella quale vengono elencati particolari atteggiamenti diffusi fra gli ospitalieri. Nel nostro caso è interessante notare un documento del 31 luglio 1330, in cui il papa ordina al vescovo di Parigi di proibire ai frati o procuratori dell'ospedale di Altopascio, della diocesi di Lucca, di raccogliere elemosine a Parigi e nelle terre di questa diocesi col pretesto di privilegi apostolici veri o falsi che siano. In un altro documento, della medesima provenienza del primo ma datato 18 gennaio 1331, il papa si rivolge nuovamente al vescovo parigino per far sì che vengano arrestati alcuni individui che affermano di essere frati di Altopascio e raccolgono

³⁵ La stabilità sarebbe stata assicurata dalla ricchezza dell'ordine, mentre la diffusione avrebbe dovuto essere garantita dalle sue numerose *obedientiae* disseminate in varie zone d'Europa.

³⁶ Dai primi decenni del secolo XIII agli inizi del secolo successivo la Toscana fu sede di catari, alcuni dei quali diffondevano la loro dottrina soprattutto nei centri situati lungo il corso dell'Arno. Cfr. S. SAVINI, *Il catarismo italiano ed i suoi vescovi nei secoli XIII e XIV. Ipotesi sulla cronologia del catarismo in Italia*, Firenze 1958, pp. 128-131.

³⁷ I vescovi riuniti in occasione del III Concilio Lateranense del 1179 manifestarono il loro disaccordo nei confronti della Sede Apostolica, che tendeva a concedere privilegi a numerose pie istituzioni, dimodoché la giurisdizione di queste ultime veniva sottratta al vescovo della diocesi competente a tutto vantaggio del papa. Cfr. *Conciliorum oecumenicorum decreta*, cit., pp. 191-192.

³⁸ Infatti, già dal 1236 la diocesi lucchese era retta dal senese Guercio Tebalducci, «scelto personalmente da papa Gregorio IX» (SAVIGNI, *Episcopato e società cittadina a Lucca...*, cit., p. 410).

³⁹ HENRICI DE SEGUSIO (Cardinalis Hostiensis) *Summa Aurea*, lib. III, rubr. *De Regularibus et transeuntibus ad religionem*, Venezia 1574, col. 1108 (ed. con prefazione di O. VIGHETTI, Torino 1963).

⁴⁰ Cfr. *Corpus iuris canonici*, ed. Friedberg, II, coll. 1170-1171. Sempre nel 1311, anche il Concilio di Ravenna affrontò questi problemi. Cfr. J. D. MANSI, *Sacrorum conciliorum nova, et amplissima collectio*, XXV, Venezia 1783, col. 463.

abusivamente elemosine, mostrando falsi privilegi apostolici⁴¹. La presenza di questi religiosi in area transalpina, più precisamente nella città bagnata dalla Senna, è spiegabile per il fatto che alcuni frati altopascesi si stabilirono in questa zona sin dalla fine del XII secolo ed ivi fondarono un loro ospizio, che nel 1350 fu nominato ospedale di Haut-Pas⁴².

Negli anni che precedettero e seguirono la Grande Peste, casi come quelli appena citati non rappresentavano certo fenomeni isolati. Disattendendo le aspettative di coloro che alla fine del secolo XI avevano promosso un generale rinnovamento dei costumi ecclesiastici, la Chiesa venutasi a costituire in seguito alla riforma gregoriana si era contraddistinta per l'elevata presenza, al suo interno, di individui altamente corrotti. Gioacchino Volpe, nel suo noto lavoro dedicato ai *Movimenti religiosi e sette ereticali nella società medievale italiana*, su tale questione scrive: «Molta gente [...] viveva tra stato secolare e stato ecclesiastico e costituiva quella piaga dei “chierici fittizi”, esperti a goder i vantaggi dell'uno e dell'altro stato e rigettarne gli oneri, che è generale nel Duecento. Le fonti di storia italiana, e specialmente toscana ne sono piene. La Chiesa li combatte senza vigore, e solo quando vede che la potestà laica le prende la mano nel reprimerne gli abusi; qualche volta li protegge, per paura di veder intaccato tutto l'edificio delle immunità, come protegge servi, conversi, oblati, scaccini, tutte le muffe cresciute all'umido delle sacrestie»⁴³.

Per quanto riguarda il '300, testimonianze relative alle illegalità commesse da ecclesiastici sono fornite, ad esempio, da una denuncia fatta da papa Clemente V durante il Concilio di Vienne del 1311-12⁴⁴, ma anche, tanto per privilegiare l'ambito toscano, da costituzioni sinodali emanate dai vescovi di Lucca, Pistoia e Firenze, rispettivamente nel 1300⁴⁵, 1308⁴⁶

⁴¹ Si vedano nell'ordine: Jean XXII (1316-1334), *Lettres communes*, cit., IX, Parigi 1920, p. 421 e *Ibid.*, X, Parigi 1930, p. 125. Sui falsi mendicanti vedere: *Il libro dei vagabondi. Lo «Speculum cerretanorum» di Teseo Pini, «Il vagabondo» di Raffaele Friano e altri testi di «furfanteria»*, a cura di P. CAMPORESI, Torino 1973 e D. RANDO, «Religiosi ac presbyteri vagabundi». *Vescovi e disciplina clericale dai Registri delle ammissioni nella diocesi di Trento (1478-1493)*, in *La parrocchia nel Medio Evo. Economia, scambi, solidarietà*, a cura di A. PARAVICINI BAGLIANI e V. PASCHE, Roma 1995, in particolare pp. 186-190.

⁴² Cfr. A. HEROUARD, *La chiesa di Saint Jacques du Haut-Pas: la sua fondazione e evoluzione attraverso i secoli*, in *Altopascio un grande centro...*, cit., p. 13.

⁴³ G. VOLPE, *Movimenti religiosi e sette ereticali nella società medievale italiana (secoli XI-XIV)*, introduzione di C. VIOLANTE, Roma 1997, p. 51. Una sintesi sui conflitti giurisdizionali fra Impero e Sacerdozio e sulla decadenza morale del clero, fra XII e XIII secolo, può trovarsi in: A. FLICHE - C. THOUZELLIER - Y. AZAIS, *La Cristianità romana (1198-1274)*, a cura di M. DA ALATRI, Torino 1968, pp. 620-635. Per una maggiore comprensione di questi fenomeni si veda anche il trattato *Collectio de scandalis ecclesiae*, elaborato in occasione del Concilio di Lione del 1274. Cfr. A. STROICK, *Collectio de scandalis ecclesiae. Nova editio*, in «Archivum Franciscanum Historicum», XXIV (1931), pp. 33-62.

⁴⁴ Cfr. *Corpus Iuris canonici*, cit., coll. 1185-1186.

⁴⁵ Cfr. R. MANSELLI, *La sinodo lucchese di Enrico del Carretto*, in *Miscellanea Gilles Gerard Meersseman*, a cura di M. MACCARRONE - G. G. MEERSSEMAN - E. PASSERIN D'ENTRÈVES - P. SAMBIN, 2 voll., I, Padova 1970, p. 204. Cfr. anche: G. BENEDETTO, *Potere dei chierici e potere dei laici nella Lucca del Quattrocento al tempo della Signoria di Paolo Guinigi (1400-1430): una simbiosi*, in «Annuario della Biblioteca Civica di Massa», 1984, pp. 22-23; Id., *Fra corruzione e riforme: i monasteri femminili della città e del territorio di Lucca nella seconda metà del Trecento e nel primo trentennio del Quattrocento*, in *Ilaria del Carretto e il suo monumento. La donna nell'arte, la cultura e la società del '400*, Atti del Convegno internazionale di studi (Lucca, 15-17 settembre 1994), a cura di S. TOUSSAINT, Lucca 1995, pp. 172-175 e R. SAVIGNI, *Clero e ceti eminenti della Valdinievole nel secolo XIV: la documentazione lucchese*, in *La Valdinievole nel secolo XIV*, cit., pp. 147-158.

⁴⁶ Cfr. MANSI, *Sacrorum conciliorum...*, cit., XXV, coll. 170-173.

e 1327⁴⁷. Negli stessi anni anche l'autorità secolare, in sintonia con l'azione che la vedeva contrapposta alle tendenze teocratiche del papato, si pronunciò sul problema riguardante gli abusi clericali. Nel diploma *Gloriosus Deus* (18 aprile 1328) Ludovico il Bavaro dichiarò addirittura deposto dalla cattedra di Pietro papa Giovanni XXII, poiché indegno dell'alta missione di cui era investito⁴⁸.

Nonostante il sovrano tedesco strumentalizzasse, per i propri fini politici, certi comportamenti del vecchio papa avignonese, a tal punto da definirlo «vir sanguinum e mysticus Antichristus», non si può negare che vasti strati della società di allora condivisessero le sue idee, in merito alla corruzione del clero. Lo conferma la novellistica trecentesca, i cui toni realistici costituiscono una preziosa fonte, dalla quale attingere numerosi spunti su particolari aspetti riguardanti mentalità e vicende di queste'epoca⁴⁹. Fra gli intellettuali del '300, gli autori di novelle non furono i soli a denunciare il dilagare della corruzione nel mondo ecclesiastico: solo per fare appello alle figure più autorevoli, in questa sede è inevitabile citare Dante, che, rifacendosi ad un noto passo dell'*Apocalisse*, definì la Chiesa una meretrice⁵⁰, e Petrarca, il quale rivolse invece le sue invettive alla curia d'Avignone, da lui giudicata luogo di perdizione⁵¹.

A far luce sugli scandali dei religiosi altopascesi contribuisce anche lo storico Robert Davidsohn. Grazie ad un documento da lui citato, datato 4 giugno 1322, si risale ad un processo intentato contro un tale, ser Bonrico Ghorgerie da Prato, che fu converso d'Altopascio e venne accusato dal vescovo di Pistoia, Baronto, di usura, sodomia ed eresia⁵². Nell'episodio appena descritto l'azione dell'alto prelato si configura come appendice di alcuni interventi promossi in occasione del già citato Concilio pistoiese del 1308, i quali testimoniano la preoccupazione del vescovo Ermanno verso il dilagare di particolari fenomeni sociali, rappresentati appunto

⁴⁷ Cfr. *Costituzioni sinodali di Francesco da Cingoli vescovo di Firenze (1327, 7 agosto)*, in *I capitoli del Comune di Firenze*, ed. Gherardi, II, Firenze 1893, pp. 4-47. Cfr. anche: R. DAVIDSOHN, *Storia di Firenze*, IV, 2, Firenze 1965, pp. 315-316.

⁴⁸ Cfr. *Constitutiones et Acta Publica Imperatorum et Regum*, in M. G. H., *Leges*, VI, 1, ed. Schwalm, Hannover-Lipsia 1909-1913, pp. 344-345. Cfr. anche: C. DOLCINI, *Aspetti del pensiero politico in età avignonese: dalla teocrazia ad un nuovo concetto di sovranità*, in *Aspetti culturali della società italiana nel periodo del papato avignonese*, Atti del XIX Convegno internazionale dell'Accademia Tudertina (Todi, 15-18 ottobre 1978), Bologna 1981, pp. 156.

⁴⁹ Sui frati altopascesi nella novellistica trecentesca vedere: BOLOGNA, *La Valdinievole nella novellistica...*, cit., pp. 300-301 e 304-306.

⁵⁰ *Inf.*, XIX 106 e sgg.

⁵¹ Si noti il linguaggio allegorico con cui Petrarca descrive, in un sonetto composto successivamente al 1352, la babilonica corte dei papi avignonesi: «Fiamma dal ciel su le tue treccie piova, / malvagia, che dal fiume e da le ghiande / per l'altrui impoverir se' ricca e grande, / poi che di mal oprar tanto ti giova; / nido di tradimenti, in cui si cova / quanto mal per lo mondo oggi si spande: / de vin serva, di letti e di vivande, / in cui lussuria fa l'ultima prova. / Per le camere tue fanciulle e vecchi / vanno trescando, e Belzebub in mezzo / co' mantici e col foco e co li specchi. / Già non fostù nudrita in piume al rezzo, / ma nuda al vento e scalza fra gli stecchi; / or vivi sì ch'a Dio ne venga il lezzo». [*Canzoniere*, CXXXVI]

⁵² Cfr. DAVIDSOHN, *Storia di Firenze*, cit., IV, 3, p. 14. Accuse simili erano già state usate come armi politiche, basti ricordare le drammatiche vicende che portarono alla soppressione dell'ordine templare. Cfr. P. PARTNER, *I Templari*, Torino 1991, pp. 69-100 e A. DEMURGER, *Vita e morte dell'Ordine dei Templari*, Milano 1996, in particolare pp. 241-284.

dai chierici fittizi⁵³. Il Davidsohn chiama poi in causa una novella del Sacchetti in cui si legge: «Uno Altopascino di Siena fa un brieve a una donna di parto, accioché ella partorisca senza pena, e giovali molto, e simile a molte donne, a cui ella si prestò; dopo certo tempo il breve s'apre, trovasi che dice cose strane e di grandi scherme, di che tutta Siena con grande risa ne rimase scornata»⁵⁴. In questo brano si deve innanzitutto evidenziare la presenza del termine Altopascino, con il quale, all'epoca in cui fu composto il *Trecentonovelle*, veniva appunto indicato un generico frate di Altopascio. Inoltre, la naturalezza con la quale viene descritta l'azione del religioso porta a credere che questa non sia frutto della fantasia del novelliere fiorentino, ma al contrario rappresenti il ricordo di un episodio realmente accaduto, di cui fu testimone lo stesso Sacchetti. Egli, in questo caso, sottolinea l'ignoranza e l'ingenuità diffusa fra la gente del suo tempo e contemporaneamente punta l'indice verso l'esistenza di credenze superstiziose, sfruttate da certi malandrini a fini di lucro. Sempre nella stessa novella, a riguardo degli altopascini, l'autore afferma: «come sempre ne sono per le terre»⁵⁵, frase da cui si deduce che nel secolo XIV numerosi frati d'Altopascio questuavano lungo la penisola⁵⁶.

I dati fin qui raccolti, a cui se ne aggiungeranno altri nel seguito della ricerca, permettono di ricostruire le fasi di quello che è stato precedentemente indicato come periodo di decadenza dell'ospitale altopascense. Essi rivelano l'esistenza di una realtà dinamica in cui, sia le autorità religiose che quelle secolari appaiono impegnate a far fronte ad una situazione di generale crisi, di cui furono vittime proprio i frati di Altopascio⁵⁷. Non si deve infatti dimenticare che in quegli anni, già di per sé calamitosi per via di frequenti carestie ed epidemie⁵⁸, l'ospitale subì i contraccolpi delle estenuanti lotte che videro opporsi i maggiori Comuni della Toscana⁵⁹; anche l'estinzione degli stati crociati, verificatasi alla fine del '200, dovette

⁵³ Cfr. MANSI, *Sacrorum conciliorum...*, cit., XXV, coll. 170-173.

⁵⁴ F. SACCHETTI, *Il Trecentonovelle*, a cura di V. MARUCCI, Roma 1996, p. 765; il termine «breve» indica una scritta contenente una formula magica. Per quanto riguarda la religiosità popolare nella Toscana di quest'epoca vedere invece: CH. M. DE LA RONCIÈRE, *Aspects de la religiosité populaire en Toscane: la contado florentin des années 1300*, in *La Toscana nel secolo XIV. Caratteri di una civiltà regionale*, a cura e con introduzione di S. GENSINI, Pisa 1988, pp. 337-384.

⁵⁵ SACCHETTI, *Il Trecentonovelle*, cit., p. 765.

⁵⁶ Un parziale elenco delle sinodi che regolamentarono l'esercizio della questua, fra XIV e XV secolo, è indicato in: RANDO, «*Religiosi ac presbyteri vagabundi*»..., cit., p. 184 (nota 61).

⁵⁷ Nel tentativo di risollevere le sorti dell'Altopascio, nel '300 sovrani e pontefici concessero o riconfermarono privilegi a quest'ente ecclesiastico. Cfr. COTURRI, *Pistoia, Lucca e la Valdinievole...*, cit., p. 310. Anche il Comune di Lucca si adoperò a favore di questa istituzione, a tal punto che nei suoi statuti del 1308 un'intera rubrica, *De defendendo domum et mansionem et fratres Sancti Iacobi de Altopassu*, è ad essa dedicata: Cfr. *Statutum Lucani Communis an. MCCCVIII*, presentazione di V. TIRELLI, Lucca 1991, pp. 9-11 e 339.

⁵⁸ Sul manifestarsi di questi fenomeni in area toscana si vedano ad esempio: F. LEVEROTTI, *Popolazione, famiglie, insediamento. Le sei miglia lucchesi nel XIV e XV secolo*, Pisa 1992, pp. 71-86 e *Firenze e la carestia del 1346-47*, in G. PINTO, *La Toscana nel tardo Medioevo. Ambiente, economia rurale, società*, Firenze 1982, pp. 333-398.

⁵⁹ Nel 1325 Altopascio fu teatro di una celebre battaglia, che vide la sconfitta dei fiorentini ad opera del Castracani. Cfr. G. VILLANI, *Cronica*, in *Croniche di Giovanni, Matteo e Filippo Villani secondo le migliori stampe e corredate di note filologiche e storiche*, I, Trieste 1857, capp. CCCIII-CCCVI, pp. 287-289. Tuttavia, come afferma un anonimo cronista, le strutture della magione furono seriamente compromesse da milizie pisane nel 1363. Cfr. *Monumenta Pisana ab anno MLXXXIX usque ad annum MCCCLXXXIX deducta, et continuata usque ad MCCCXVI auctore anonymo*, in L. A. MURATORI, *Rerum Italicarum Scriptores*, XV, Milano 1729, col. 1040.

influire negativamente nella storia di quest'ente ospitaliero, dato che determinò una generale diminuzione del numero dei pellegrini; a ciò si aggiungano eventi, quali il ripristino della Sede Apostolica da Avignone a Roma e il successivo Grande Scisma, in grado di provocare un allentamento dei rapporti esistenti fra la magione d'Altopascio e le sue «dipendentiae» ultramontane, con conseguente perdita di controllo politico ed economico della prima nei confronti delle ultime⁶⁰.

Se è vero che la crisi economica, provocata dal mancato afflusso di pellegrini e dal crollo delle rendite fondiarie, arrecò un duro colpo a questo ospitale, è altrettanto vero che altri fattori contribuirono a comprometterne la stabilità. Tra questi si deve sicuramente annoverare l'enorme calo demografico venutosi a determinare a causa delle congiunture sfavorevoli cui accennavo poc'anzi: cattive condizioni climatiche, penuria di prodotti agricoli, guerre e pestilenze⁶¹.

L'elevato tasso di mortalità che si registrò in Occidente nel corso del secolo XIV, provocò importanti ripercussioni anche sul reclutamento monastico: quest'ultimo avvenne infatti con maggior facilità rispetto al passato, nel senso che la necessità di ripopolare i monasteri rimasti semideserti a causa della peste, spinse i responsabili degli ordini religiosi ad adottare norme meno severe nell'accettazione degli aspiranti monaci⁶². Preso atto che questa situazione si verificò presso vari cenobi domenicani e benedettini, è allora lecito pensare che essa si sia concretizzata anche nel caso di altri enti ecclesiastici, come ad esempio gli ospitali altopascesi.

Constatata la situazione di precarietà in cui venne a trovarsi questa istituzione è comprensibile e assai probabile che alcuni dei suoi religiosi, chierici o laici che fossero, abbiano approfittato del loro abito per appropriarsi illecitamente di denaro e rimediare quindi ad uno stato d'indigenza, che in quel periodo si faceva sempre più minaccioso⁶³. Non solo. È altresì probabile che gli antichi fasti dell'ordine altopascese e i pur sempre presenti privilegi concessi ai suoi membri, abbiano indotto certi malintenzionati ad abbracciarne la regola e in tal modo beneficiare di una condizione riservata ad individui appartenenti ad una *religio*.

⁶⁰ Cfr. F. MUCIACCIA, *I cavalieri dell'Altopascio*, in «Studi Storici», VIII (1899), pp. 377-378.

⁶¹ Sulla mortalità pestifera in Valdinievole vedere: A. BARLUCCHI, *Il «tempo della peste» (metà secolo XIV - primo quarto del XV)*, in *La popolazione della Valdinievole dal medioevo ad oggi*, Atti del XX Convegno di studi storici sulla Valdinievole (Buggiano Castello, 27 giugno 1998), Buggiano 1999, pp. 83-95.

⁶² Cfr. G. ANDENNA, *Effetti della peste nera sul reclutamento monastico e sul patrimonio ecclesiastico*, in *La peste nera: dati di una realtà ed elementi di una interpretazione*, Atti del XXX Convegno storico internazionale del Centro italiano di studi sul basso medioevo - Accademia Tudertina - Centro di studi sulla spiritualità medievale (Todi, 10-13 ottobre 1993), Spoleto 1994, pp. 319-347. L'atteggiamento adottato dai responsabili degli ordini religiosi contraddiceva le prese di posizione adottate dalle massime autorità della Chiesa; a tale proposito, significativa fu l'azione intrapresa negli anni 1335 e 1336 da papa Benedetto XII nei confronti dei cistercensi e dei benedettini. Cfr. M. PACAUT, *Monaci e religiosi nel Medioevo*, Bologna 1989, pp. 279-280.

⁶³ Divenire frate di Altopascio significava, anche nei periodi di estrema difficoltà economica, avere comunque assicurati «pane et acqua et vestimento», oltre ad un'assistenza sanitaria. Cfr. SANTANGELO, *Sulla lingua...*, cit., rubr. II, p. 71 e rubr. LXXXV, p. 86. A proposito dell'indigenza, in quanto fenomeno socialmente pericoloso, si veda ciò che afferma il dottore angelico in: S. THOMAE DE AQUINO, *Summa theologiae*, III, q. 40, a. 3, Cinisello Balsamo (Milano) 1988, pp. 2065-2066.

Quest'idea trova sostegno in uno dei maggiori esponenti del pensiero politico medievale, ovvero in Marsilio da Padova. Egli, nel capitolo del *Defensor Pacis* intitolato *De divisione actuum humanorum, et qualiter referantur ad humanam legem et iudicem seculi huius*, fa appunto riferimento a quelli di Altopascio («qui de Altopassu») ⁶⁴, che a suo avviso godevano ingiustamente, assieme a quei laici detti frati gaudenti, ai «fratres Templariorum, Hospitalariorum» ⁶⁵, e ad altri membri di ordini religiosi, di grandi privilegi: nella fattispecie non erano soggetti alla giurisdizione secolare e di conseguenza venivano esentati da «oneri pubblici e civili» ⁶⁶. Le critiche mosse dall'intellettuale padovano nei confronti di questi individui paiono motivate dal fatto che egli si rivolge non tanto ai chierici presenti nei suddetti ordini, ma ai frati laici, che essendo semplici religiosi non dovevano beneficiare di privilegi ecclesiastici ⁶⁷.

Per rendere più esplicito questo passaggio citerò nuovamente il Volpe, il quale afferma: «Roma aiuta e stimola, naturalmente, questi fasci di forze che fiancheggiano gli Ordini; prende in protezione i soci, i loro serventi e le loro famiglie, li assolve da penitenze loro inflitte e da peccati commessi, come autentici crociati; cerca procurar loro anche altri privilegi più veramente ecclesiastici, quali sarebbero l'esenzione dal giuramento al Comune, da servizi militari ecc. Ed i fasci si formano quasi dappertutto, specie nell'alta Italia; e son tutti militi i nuovi "crucisegnati", come gli chiama Gregorio IX in una sua bolla del dic. 1234, "de vana et saeculari militia ad servitium Jesu Christi conversi"» ⁶⁸. Ciò significa, continua l'illustre storico, «anche uno straordinario crescere del numero dei chierici, più o meno genuini, allettati dai vantaggi della condizione chiesastica. Conversi e oblati si assiepano attorno ai monasteri, i "chierici fittizi" e i loro scandali sono sulla bocca di tutti» ⁶⁹.

Dunque quelli di Altopascio, cui accenna Marsilio da Padova, non sembrerebbero chierici, ma si direbbero laici che dedicavano la loro vita, o parte di essa, alla preghiera e all'assistenza dei bisognosi. In massima parte, gli ospitalieri di Altopascio dovevano essere individui privi di «ordine sacro» ⁷⁰, quindi non erano sacerdoti e neppure diaconi o suddiaconi ⁷¹.

⁶⁴ MARSILIUS VON PADUA, *Defensor Pacis*, in M. G. H., *Fontes Iuris Germanici Antiqui*, ed. Scholz, I, 8, Hannover 1932, p. 229. Sulla figura di Marsilio da Padova rimando a: C. DOLCINI, *Introduzione a Marsilio da Padova*, Roma-Bari 1995, in particolare pp. 23-40.

⁶⁵ MARSILIUS VON PADUA, *Defensor Pacis*, cit., p. 229. Templari e gerosolimitani erano da tempo oggetto di critiche da parte dei vertici ecclesiastici, basti pensare al contenuto di alcune disposizioni conciliari del 1260 e al trattato *Collectio de scandalis ecclesiae* del 1274. Cfr. rispettivamente: MANSI, *Sacrorum conciliorum...*, cit., XXIII, Venezia 1779, col. 1008 e STROICK, *Collectio de scandalis ecclesiae*, cit., pp. 56-57.

⁶⁶ *Il Difensore della Pace di Marsilio da Padova*, a cura di C. VASOLI, Torino 1960, p. 343. Relativamente alle immunità ecclesiastiche vedere: G. LE BRAS, *Le istituzioni ecclesiastiche della cristianità medievale*, in *Storia della Chiesa dalle origini ai nostri giorni*, ed. it. a cura di P. CIPROTTI - L. PROSDOCIMI - A. GIACOBBI - G. PELLICCIA, XII, 1, Torino 1973, p. 352.

⁶⁷ Cfr. LUTTRELL, *Templari e Ospitalieri in Italia*, cit., p. 19 e S. A. BIANCHI, *Chierici, ma non sempre preti. Itinerari clericali nel Veneto tra la fine del XIII e gli inizi del XV secolo*, in *Preti nel medioevo* [«Quaderni di storia religiosa» (1997)], pp. 65-66.

⁶⁸ VOLPE, *Movimenti religiosi...*, cit., p. 160.

⁶⁹ *Ibid.*, p. 162.

⁷⁰ SANTANGELO, *Sulla lingua...*, cit., rubr. LV, p. 82.

Probabilmente il numero dei chierici, anche semplicemente tonsurati, era assai esiguo⁷² e il loro ruolo limitato all'esercizio di funzioni liturgiche, mentre chi si occupava della gestione vera e propria degli ospizi altopascesi erano frati laici, che nell'ambito di quest'ordine ospitaliero ricoprivano talvolta le più alte cariche istituzionali⁷³. Secondo questa ricostruzione, avvalorata dal fatto che situazioni simili a quella appena prospettata sono state documentate anche in altri contesti⁷⁴, sono loro al centro delle attenzioni di Marsilio, che, come abbiamo visto, accomuna gli ospitalieri di Altopascio ai frati templari e a quelli gerosolimitani: accostamento valido se teniamo conto che anche i grandi ordini militari furono composti soprattutto da religiosi laici⁷⁵.

All'interno della regola dei frati di S. Jacopo di Altopascio, più precisamente nel testo volgarizzato, è presente una norma in cui si dice: «Lo frate preite, overo diacono overo d'altro ordine, se in alcuna cosa obfenderà et lo priore overo maestro n'avra richiamo, li frati li quali lo priore metterà ad isguardo iudichino iusto iudicio. Et, secondo la quantità della colpa, impognano pena [...] si come nelli altri frati che non hanno ordine sagro. Imperciò, siccome a tutti è una religione et tutti li cherici, come laici, una professione facciamo, assai cosa indegna pare se nella casa dello spitale si facesse divisione dei frati; onde ordinato è che si come socto una regula viviamo, così et socto quelli medesimi iudicii della regula dobbiamo essere subiecti»⁷⁶. Se prestiamo attenzione al contenuto di questa norma, si noterà che essa, nonostante sia espressione del regolamento interno dell'ospedale altopascese, pone sullo stesso piano giuridico chierici e laici, quindi giustifica le questioni sollevate dal Padovano che, contrario al concetto di *imperium in imperio*, si oppone all'esistenza di una Chiesa che esonera dal rispettare le leggi secolari chiunque sia ad essa istituzionalmente legato⁷⁷. In altre parole, l'insigne politologo teme che lo *status* clericale, esteso arbitrariamente dai papi per mezzo di decretali, divenga obiettivo primario per un sempre maggior numero di individui, che vogliono sottrarsi alle costituzioni civili per godere di una condizione giuridica privilegiata: esenzione dalle tasse del Comune, dal servizio militare⁷⁸, ecc. La consapevolezza di

⁷¹ Su questo aspetto si vedano le riflessioni di Helyot in: P. HELYOT, *Storia degli ordini monastici, religiosi, e militari, e della congregazioni secolari*, 8 voll., II, Lucca 1737, p. 299.

⁷² Anche il Lami giunge a questa conclusione. Cfr. *Hodoeporicon*, in G. LAMI, *Deliciae eruditorum seu veterum opusculorum collectanea*, XVI, Firenze 1754, p. 1355.

⁷³ Cfr. il documento citato nella nota 20.

⁷⁴ Cfr., ad esempio, il caso dell'ospedale trevigiano di Ognissanti alla fine del XIII secolo, studiato in: Rando, «*Laiicus religiosus*»..., cit.

⁷⁵ In questo periodo, a proposito dei frati cavalieri, un autore, quale Konrad von Magenbergh, affermava: «de religiosis militariibus, qui clerici non sunt, ymmo laici religiosi...» [J. FLECKENSTEIN, *Die Rechtfertigung der geistlichen Ritterorden nach der Schrift "De laude novae militiae" Bernhards von Clairvaux*, in *Die geistlichen Ritterorden Europas*, herausgegeben von J. Fleckenstein und M. Hellmann, Sigmaringen 1980, p. 21 (nota 48)].

⁷⁶ SANTANGELO, *Sulla lingua...*, cit., rubr. LV, p. 82.

⁷⁷ Per la Valdnievole trecentesca, si vedano i casi di quei conversi che a giudizio delle autorità ecclesiastiche non dovevano essere molestati dai pubblici ufficiali di Montecatini e Villa Basilica, in quanto ritenute appunto persone ecclesiastiche. Cfr. SAVIGNI, *Clero e ceti eminenti della Valdnievole...*, cit., p. 156 (nota 236). Su queste dinamiche vedere anche: BOLOGNA, *La Chiesa e la vita religiosa...*, cit., p. 78 e MANSSELLI, *La sinodo lucchese...*, cit., p. 204.

⁷⁸ Cfr. MEERSSEMAN, *Ordo fraternitatis...*, cit., p. 363.

un simile rischio, o meglio il timore che gli ospitali altopascesi divenissero luoghi di «ficta caritate»⁷⁹, pare infatti trapelare da alcune rubriche contenute nella suddetta regola, nelle quali è scritto: «Et nessuno lo qual vollia ricevere l'abito della religione della nostra casa, per alcuna cosa ovvero conventione, si debbia ricevere altrimenti se non secondo lo statuto della regula della casa dello spitale»⁸⁰; di rimando anche l'elezione del maestro doveva svolgersi «senca inganno et frodo et simulatione»⁸¹. Quest'ultima frase deve mettersi in relazione a un passo contenuto in una bolla papale del 1216, in cui il presule romano, Onorio III, si rivolge all'allora maestro d'Altopascio, Alberto, affinché nel suo ospitale gli uffici non siano attribuiti con «astutia seu violentia»⁸².

Nell'ambito di questa pia istituzione la presenza di soggetti caratterizzati da una particolare «vocazione religiosa» si direbbe confermata da alcune vicende che si svolsero attorno alla metà del '300. «Da molti anni infatti si mormorava contro la condotta tenuta dai maestri nell'accettare per frati e suore molti cittadini di Pescia, i quali indossavano l'abito religioso solo perché erano sicuri che le loro possessioni avrebbero goduto, in tal modo, l'immunità ecclesiastica»⁸³. Tale situazione si protrasse fino all'intervento di messer Andrea da Todì, vescovo di Rimini e nunzio apostolico nelle terre di Toscana, il quale nel 1358, ordinò che alcuni frati ammogliati, divenuti oggetto di scandalo, fossero espulsi dal suddetto ordine e da quel momento in poi nessun uomo coniugato sarebbe potuto divenire frate di Altopascio. Ai rimanenti frati, che prima di questa data avevano contratto matrimonio, venne data facoltà di rimanere in seno a quest'ente ospitaliero, ma solo col mezzo segno, come oblati e familiari, dimodoché non ebbero più voce in capitolo⁸⁴.

Nonostante la decisa presa di posizione da parte della gerarchia ecclesiastica, nella seconda metà del '300, certe pratiche dovettero continuare a sussistere: lo dimostrerebbero sia un documento del 1384, da cui si apprende che alcune converse altopascesi, residenti a Lucca, furono scomunicate dal loro rettore per non essersi attenute alla regola cui erano sottoposte⁸⁵, che un altro documento di dieci anni successivo al primo, relativo ad un'azione giudiziaria intrapresa nei confronti di un altopascino dedito al vagabondaggio⁸⁶.

⁷⁹ SANTANGELO, *Sulla lingua...*, cit., rubr. LXXXXV, p. 88.

⁸⁰ *Ibid.*, pp. 87-88; nella stessa rubrica si legge anche: «Et dineghiamo al postucto che nessuno frate sia ne entri per pagharia et malevaria».

⁸¹ *Ibid.*, rubr. LXXVIII, p. 85.

⁸² Cfr. *Hodoeporicon*, cit., p. 1408.

⁸³ STIAVELLI, *I cavalieri...*, cit., p. 15 (nota 3). Attorno alla metà del '300 i rettori dell'ospedale di Altopascio stabilirono la loro residenza a Pescia, probabilmente per evitare l'aria malsana presente nei territori paludosi attorno alla magione, ma anche per coltivare più da vicino proficui rapporti con esponenti della comunità pesciatina. Sulla presenza altopascese a Pescia vedere: *Memorie dell'insigne, e nobile terra di Pescia*, in P. PUCCINELLI, *Istoria dell'eroiche attioni di Ugo il Grande. Duca della Toscana, di Spoleto, e di Camerino, Vicario d'Italia per Ottone III. Imperatore, e Prefetto di Roma. Di nuovo ristampata con curiose aggiunte, e corretta*, Milano 1664, p. 407.

⁸⁴ Cfr. Archivio Arcivescovile di Lucca (d'ora in poi A. A. L.), *Libri antichi*, lib. 21, f. 137. Cfr. anche: MUCIACCIA, *I cavalieri...*, cit., p. 351.

⁸⁵ Cfr. A. A. L., *Libri antichi*, lib. 36, f. 58.

⁸⁶ MUCIACCIA, *I cavalieri...*, cit., p. 355.

La fortuna di quella che per oltre due secoli era stata una florida istituzione ospitaliera, tanto che nel 1260 risultò l'ente più ricco della diocesi di Lucca⁸⁷, si stava ormai esaurendo. Troppe calamità si erano abbattute su di essa e il cono d'ombra in cui stava per essere inghiottita⁸⁸ si manifestava da una parte nell'aspetto fatiscente dei suoi edifici⁸⁹, e dall'altra nelle continue lotte che nel corso del secolo XIV videro contrapposti gli interessi del vescovo di Lucca a quelli dei maestri altopascesi⁹⁰. Neppure i giubilei indetti dai papi a partire dal 1300, col loro flusso di fedeli e di capitali, né tanto meno flagelli pestilenziali come la Morte Nera, solitamente in grado di rendere i fedeli più generosi nei confronti degli enti ecclesiastici, riuscirono ad invertire l'ostile destino che attendeva questa istituzione. Molti uomini che la rappresentavano, pur ostentando sulle loro vesti un simbolo di fede, il tau, dovettero dimenticare lo spirito dei loro predecessori, altrimenti non si spiegherebbe come le loro azioni fossero del tutto in disaccordo con particolari fenomeni della società tardo-trecentesca: mi riferisco a quelle manifestazioni di sensibilità religiosa espresse dai grandi moti di devozione popolare di fine medioevo, in particolare quello dei Bianchi, le cui vicende coinvolsero anche i frati altopascesi⁹¹. Come mosterò fra poco, le processioni dei penitenti dalle candide vesti chiusero un secolo travagliato nel corso del quale l'ordine di S. Jacopo di Altopascio, alla stregua di un organismo affetto da un morbo incurabile, trascinò stancamente le sue membra per qualche decennio ancora, prima di soccombere inesorabilmente.

Torniamo per un momento a Marsilio da Padova. Se le sue teorie nascevano innanzitutto da preoccupazioni di ordine politico, negli esponenti dell'umanesimo laico la polemica contro la corruzione del clero si tinse invece dei toni tipici della critica morale. Infatti, sull'esempio dei novellieri trecenteschi, numerosi intellettuali del '400 attaccarono aspramente le torbide abitudini diffuse tra gli ecclesiastici, basti pensare «all'*Oratio adversus Hypocrisim* del Bruni, alla disputa del Filelfo con san Bernardino, al *De Professione Religiosorum* del Valla»⁹². Nel *Contra Hypocrisim*, il fiorentino Poggio Bracciolini scrive addirittura: «Quam multos enim melioris vitae cultu religiones profiteri putas? Paucos quippe recensebis, quos non aliqua

⁸⁷ Cfr. F. SCHNEIDER, *Toskanische Studien*, Darmstadt 1974, p. 404.

⁸⁸ Il 18 gennaio 1459, papa Pio II emanò una bolla nella quale incluse, tra le congregazioni religiose soppresse, anche quella degli ospitalieri di Altopascio; tuttavia l'estinzione definitiva dell'ordine altopascese fu ordinata dal pontefice Sisto V nel 1587. Sulle sorti dell'Altopascio in età moderna rimando a: G. DAL CANTO, *Altopascio medicea*, in «Actum Luce. Studi e fonti», 2 (1974) e F. MCARDLE, *Altopascio. A study in tuscan rural society, 1587-1784*, Cambridge 1978.

⁸⁹ Cfr. DAL CANTO, *Altopascio...*, cit., pp. 175 e sgg.; illuminante, per comprendere il declino economico di quest'ente, è il contenuto di due documenti, rispettivamente del 1360 e del 1418. Cfr. nell'ordine: S. ANDREUCCI, *Di un antico documento inedito relativo all'Ospedale di Altopascio giacente nella cattedrale di Pamplona*, in «Actum Luce» (1981), pp. 145-151 e A. A. L., *Libri antichi*, lib. 85, f. 35.

⁹⁰ Cfr. MUCIACCIA, *I cavalieri...*, cit., pp. 348 e 353 e G. Benedetto, *La controversia relativa al beneficio di S. Jacopo di Altopascio (aa. 1394-1400)*, in «Bollettino Storico Pisano», LXIII (1994), pp. 112-114.

⁹¹ In occasione dell'arrivo di alcuni di questi penitenti a Capannori «il comune di Lucha mandò loro incontra ad Altopascio pane, vino, formaggio et poponi in abundansia» (*Le Croniche di Giovanni Sercambi lucchese pubblicate sui manoscritti originali*, a cura di S. BONGI, 3 voll., II, Lucca 1892, p. 358).

⁹² P. BRACCIOLINI, *Contro l'ipocrisia (I frati ipocriti)*, a cura di G. VALLESE, Napoli 1946, p. XV.

exterior causa ad cum habitum impulerit. Non animum, sed corpus afferunt ad obsequium religionis [...]; qui omnes sunt in Hypocritarum conventum coniiicendi»⁹³.

Le acceze invettive del Bracciolini, nonostante fossero rivolte soprattutto ai frati dell'Osservanza, trovavano giustificazione anche nei confronti di altri religiosi, come certi frati dell'ospedale altopascese di Pescia: questi, nel 1409, tennero una condotta talmente scellerata da indurre la cittadinanza pesciatina a chiedere l'intervento del papa⁹⁴. D'altra parte i primi ad adottare atteggiamenti sconvenienti erano proprio coloro che avrebbero dovuto dare il buon esempio, almeno così si apprende dalla *Cronica* di Buonaccorso Pitti, il quale afferma «che messer Mariano Casassi maestro dello spedale d'Altopascio, ghustava e disolava quello beneficio»⁹⁵. Inoltre, da una lettera scritta dal maestro Bartolomeo de Bonitis nel 1419, si ricavano ulteriori spunti per ricomporre il quadro di una realtà che agli inizi del secolo XV vedeva la presenza, fra gli ospitalieri di Altopascio, di religiosi *sui generis*. Vi si legge infatti: «Item quod dicti fratres recipiantur in ecclesiis ad elemosinas colligendas contraffacientes vero puniuntur ad dictos fratres molestantes»⁹⁶.

Collocando questi episodi in una prospettiva più ampia, appare evidente che la realtà fin qui descritta si inseriva in un contesto di generale degrado e ciò è confermato dal fatto che nel 1489 il vescovo di Lucca fu costretto ad emanare un editto generale, allo scopo di ricondurre il clero a lui sottoposto ad uno stile di vita dignitoso⁹⁷. Un'anticipazione di questo rilassamento dei costumi religiosi era del resto contenuta nei risultati di una visita pastorale, effettuata, sul finire dell'anno 1354, alle chiese della diocesi lucchese⁹⁸. Affacciarsi sul secolo XV è quindi servito a tracciare le linee conclusive di un processo storico, che prese vita agli albori del '300 e terminò verso la metà del '400 con l'esaurimento del ruolo primitivo di quest'ente ospitaliero⁹⁹. Oltrepassare i limiti cronologici imposti dal titolo di questo lavoro ha inoltre permesso di dimostrare come in questa parte della Toscana il malcostume del clero fosse sopravvissuto ai mutamenti politici, che videro la Repubblica fiorentina sostituirsi al Comune di Lucca nel controllo di quest'area geografica¹⁰⁰.

⁹³ *Poggi Florentini dialogus, et Leonardi Arretini oratio adversus hipocrisim. Ad fidem mss. ipsius bibliotheca nunc primum editus, et emendata. A Hieronymo Sincero Lotharingo - Cabilo - Narbonensi. Lugduni ex Typographia Anissoniana, anno MDLXXIX*, in P. BRACCIOLINI, *Opera Omnia*, a cura di R. FUBINI, II, Torino 1966, pp. 71-72.

⁹⁴ Cfr. STIAVELLI, *I cavalieri...*, cit., p. 12.

⁹⁵ *Cronica di Buonaccorso Pitti con annotazioni*, ristampata da A. Bacchi della Lega, Bologna 1905, pp. 154-155.

⁹⁶ DAL CANTO, *Altopascio...*, cit., p. 178.

⁹⁷ Cfr. A. A. L., *Libri antichi*, lib. 119, f. 44.

⁹⁸ Cfr. *Chiese e clero della Valdinievole da una visita pastorale del 1354*, in COTURRI, *Pistoia, Lucca e la Valdinievole...*, cit., pp. 239-270.

⁹⁹ In realtà già dal secolo XII gli ospitalieri di Altopascio si erano distinti per aver esercitato attività feneratizie, mascherate sotto l'aspetto di prestiti su pegno fondiario. Cfr. SPICCIANI, *Per una storia...*, cit., pp. 63-91.

¹⁰⁰ Un'analisi sull'evoluzione storico-politica della Valdinievole in età medievale è contenuta in: A. M. ONORI, *Organizzazione territoriale e assetto istituzionale della Valdinievole fino al passaggio sotto Firenze* e G. Pinto, *Il Vicariato fiorentino della Valdinievole e il rafforzamento dell'identità territoriale (secc. XIV-XV)*, entrambi in *L'identità geografico-storica della Valdinievole*, Atti del XVII Convegno di studi storici sulla Valdinievole (Buggiano Castello, 24 giugno 1995), Buggiano 1996, rispettivamente alle pp. 59-84 e 85-92.

*

Il quadro che emerge dall'analisi delle varie fonti esaminate e dalle affermazioni d'illustri storici sembrerebbe provare che nel corso del secolo XIV numerosi ospitalieri di Altopascio furono protagonisti di azioni criminali. Il fatto poi che una personalità, come quella di Marsilio da Padova, si pronunciasse polemicamente verso i frati altopascesi, e che per di più un novelliere attento alle problematiche sociali, quale il Sacchetti, immaginasse uno di questi frati impegnato in attività fraudolente, porta ad alcune conclusioni.

Innanzitutto appare evidente che nel '300 l'ospedale di S. Jacopo d'Altopascio fu colpito da una crisi che si dimostrò insanabile, dato che si aggravò sempre di più, culminando nella soppressione dell'ordine stesso, avvenuta nel 1459. Carestie e pestilenze, indebolimento della base fondiaria, incapacità di mantenere un efficace controllo sulle *obedientiae*, importanti avvenimenti bellici e politici: furono queste le cause che portarono all'inesorabile declino quest'ente ecclesiastico, che nel secolo XIV vide evolvere il proprio ruolo da una funzione esclusivamente religiosa (assistenza ai bisognosi), ad un'altra che dava più spazio ad aspetti assai meno edificanti. Lo dimostra una consistente documentazione che attesta la presenza, fra questi ospitalieri, di numerosi chierici fittizi, ovvero individui che entravano a far parte di un ordine religioso al solo fine di godere di uno stato giuridico privilegiato. La scarsa integrità morale di questi individui favorì forse, come già era avvenuto per i monaci antoniti¹⁰¹, la nascita di pregiudizi che interessarono l'intero ordine altopascese e che i secoli hanno poi cancellato per lasciare spazio all'esclusivo ricordo delle sue attività caritatevoli.

¹⁰¹ Oltre a novellieri, quali Boccaccio, Sacchetti e Masuccio Salernitano, anche Dante manifestò sdegno nei loro confronti. Cfr. *Par.*, XXIX 124 e sgg.

LA MAGIONE DI ALTOPASCIO IN PESCIA
E IL DOSSALE DI LUCA DELLA ROBBIA*

Sulla piazza principale di Pescia — oggi indicata come “piazza Mazzini” — si affacciano i palazzi più belli della città. Rimaneggiati per lo più nel Sei - Settecento, essi presentano aperture con cornici centinate e architravate, in linea con la grande tradizione architettonica toscana.

Dal particolare assetto edilizio, che si pone lungo il perimetro della grande area urbana, rimase colpito anche Pierre Mortier che nella prima metà del secolo XVIII fece eseguire i rami per la famosa incisione che illustra la città. La rappresentazione grafica, benché esponga un fantasioso rilievo, rende evidente le caratteristiche dominanti del centro urbano, facendo così emergere la semiologia peculiare di Pescia¹.

La pianta della città possiede, infatti, dei punti urbani generatori, Pieve e Castello, che costituiscono i simboli di una realtà storica che si è formata secondo precise stratificazioni architettoniche. Le strutture come gli edifici costituiscono lo scheletro fondamentale del sito; i palazzi, addossati l'uno all'altro, formano dei precisi settori che nella zona circolare intorno alla Pieve e nell'altra parte allungata, dove si trova il Comune, seguono la conformazione geografica del territorio e sono in linea con le scelte politiche e sociali della città².

Sull'abbondanza numerica e sulla molteplicità estetica dei palazzi che l'aristocrazia di Pescia aveva fatto erigere in maggior misura sulla piazza principale, meditava anche lo svizzero Sismondi che, nei primi vent'anni dell'Ottocento, aveva notato l'eleganza delle dimore patrizie pesciatine paragonandole a quelle di diverse città europee.

* *Ad un caro e vecchio amico.*

¹ Sulla conformazione urbana della città di Pescia cfr. G. SALVAGNINI, *Pescia una città. Proposta metodologica per la lettura di un centro antico*, Firenze 1975; IDEM, *Pescia una comunità nel Seicento 1563 – 1738*, Firenze 1989; IDEM, *Premesse di una città: Pescia nel XI e XII secolo*, in C. VIOLANTE – A. SPICCIANI (a cura di), *Pescia e la Valdinievole nell'età dei Comuni*, Pisa 1995, pp. 179-183; IDEM, *La grande stagione edilizia e architettonica in Valdinievole durante il granducato mediceo*, in *Atti del Convegno su Architettura in Valdinievole (dal X al XX secolo)*, (Buggiano 1993) Borgo a Buggiano 1994, pp. 103 – 116. Vedi, inoltre, A. SPICCIANI, *La pieve il castello, la città. Asterischi di storia pesciatina*, Pescia 1991.

² SPICCIANI, *La pieve il castello, la città*, cit., p. 25. Sull'iconografia urbana di Pescia cfr. P. VITALI, *Iconografia della città di Pescia* in *Atti del convegno studi, Pescia. Il sogno di una città*, Pescia, dicembre 1999. (In corso di stampa).

Le costruzioni dei palazzi che dominano sulla *piazza grande*, dalla parte di levante, sono in linea con il disegno delle mura urbane; gli edifici, quindi, furono costruiti sulle mura, stabilendo di fatto uno stretto contatto funzionale con il fiume. Infatti, molte case signorili possiedono nella zona adiacente all'acqua e dunque alle spalle della facciata — nella zona corrispondente al viale Forti — dei piccoli giardini forse residui di antichi orti³. Sappiamo però con certezza che fin dall'età medievale la parte territoriale dedicata all'attività agricola era situata al di là del fiume, in quel luogo che ancora oggi si identifica come “prato di San Francesco”, occupato attualmente dal plesso ospedaliero. La zona, di enorme interesse per comprendere le diverse stratificazioni urbane, si estende dal convento omonimo alla porta nord (porta del Giocatoio) della cerchia muraria della Pieve di Santa Maria, oggi Cattedrale⁴.

Sul lato orientale dell'ampia piazza si trovano palazzi di altezze diverse; a circa a metà è ubicata la singolare fabbrica che fu residenza dei Maestri degli Ospedalieri di Altopascio; attualmente i locali sono occupati dalla sede dell'Arciconfraternita della Misericordia.

Ancora oggi non siamo in grado di poter stabilire esattamente in quale periodo l'edificio sia stato fondato, ed inoltre non sappiamo se la sua prima funzione fosse stata proprio quella di filiale amministrativa del grande ospedale altopasciese⁵.

Il complesso fu edificato nei primi vent'anni del secolo XIV ed è probabile che la struttura fosse costruita su uno di quei possessi che l'Ospedale di Altopascio aveva nella terra di Pescia almeno fin dai primi anni del Trecento⁶.

Del primo edificio non si rileva nessuna traccia strutturale, ma non dobbiamo dimenticare che la magione subì sostanziali trasformazioni soprattutto nel XVI secolo.

L'attuale disegno della facciata si discosta dal resto degli edifici confinanti; molto più bassa, esibisce due soli ordini di finestre trabeate. La lettura architettonica della facciata mette in rilievo alcuni punti della struttura antica e permette di lanciare alcune ipotesi sull'ubicazione dell'antica chiesa di San Biagio, menzionata da Innocenzio Ansaldo che nel Settecento ricordò il bellissimo trittico robbiano ivi conservato⁷.

³ Sulla costruzione del viale Forti, cfr., G. FONTANA, *La costruzione del lungopesca nel tratto ponte del duomo – Rio Bareglia*, in «Miscellanea di studi storici, Quaderni di Febbraio», n. 4, Lucca 2000, pp. 93-116.

⁴ Per la conoscenza della cerchia muraria urbana di Pescia cfr. G. BERNARDINI, *Memorie sparse della città di Pescia*, Pescia 1899; G. SALVAGNINI, *Pescia una città cit.*. Vedi, inoltre, BCPE, (Biblioteca Comunale di Pescia), Tesi di Laurea di C. MAESTRELLI – P. MAESTRELLI – C. PASQUINUCCI, *Le mura di Pescia*, Università degli Studi di Firenze, a. a. 1987.

⁵ Sulla storia del grande ospedale di Altopascio vedi: E. COTURRI, *L'ospedale di S. Iacopo di Altopascio in Toscana lungo la via Francesca*, in Atti del Convegno di Studi, *Pistoia e il cammino di Santiago*, Pistoia 28-30 settembre 1984, Napoli 1987, pp. 331-342; riedito in G. FRANCESCONI e F. IACOMELLI (a cura di), *Pistoia, Lucca e la Valdinievole nel medioevo, raccolta di saggi*, Pistoia 1998, pp. 303-312; IDEM, *Ospedali della valdinievole al tempo di Allucio* in Atti del Convegno su *Allucio da Pescia (1070 c.a. – 1134), Religione e società nei territori di Lucca e della Valdinievole*, Pescia 18-19 aprile 1985, Roma 1991, pp. 215-224. riedito in G. FRANCESCONI e F. IACOMELLI (a cura di), *Pistoia, Lucca e la valdinievole nel medioevo, raccolta di saggi*, Pistoia 1998, pp. 313-325.

⁶ Sui possessi dell'Ordine ospedaliero di Altopascio cfr. G. PINTO, *Le terre della Magione di Altopascio in Valdinievole (1323-1324)*, in Atti del Convegno di studi storici sulla Valdinievole, (Buggiano 1990), Borgo a Buggiano 1991, pp. 55-69.

⁷ I. ANSALDI (a cura di L. CRESPI), *Descrizione delle sculture, pitture et architetture della città e sobborghi di Pescia della Toscana*, Bologna 1772.

La facciata della magione di Pescia, nonostante presenti stralci murari di grande interesse architettonico, non permette una ricostruzione del disegno originario; una serie di interventi più o meno devastanti, che si sono succeduti nel corso dei secoli, hanno, infatti, compromesso il primo assetto architettonico della superficie. Alcune tracce di intradossi lapidei ancora oggi ben visibili al piano terra della struttura dimostrano l'antica presenza di grandi aperture a tutto sesto che davano accesso al portico.

Le aperture, per quanto possiamo notare dai particolari, dovevano essere almeno cinque; nella parte sinistra della facciata sono oggi presenti tre ampi passaggi architravati in pietra serena che hanno distrutto l'assetto originario del fronte.

Le grandi arcate vetuste fanno supporre che vi fosse un ampio portico, elemento ricorrente nelle strutture spedaliere; lo spazio aperto serviva per la prima fase di sosta e quindi di accoglienza. Inoltre queste singolari aperture segnalano, a mio avviso, la presenza di ambienti atti alla conservazione di merci; quindi potevano essere i passaggi per l'accesso ad un magazzino.

Per comprendere a pieno la funzionalità del portico dovremmo conoscere con certezza il vero ruolo di questa struttura, che come ho già detto, si pensa fosse una filiale della sede posta in Altopascio. Essendo una magione periferica del grande ospedale è possibile che nella sua prima età non fungesse da albergo, bensì da stazione di posta o da centro di raccolta dei beni del suddetto ospedale.

Si consideri, inoltre, che questa struttura si trovava all'interno della cerchia muraria e quindi, sebbene beneficiasse di una certa protezione, non poteva svolgere appieno la sua funzione di accoglienza del pellegrino. La sua particolare posizione nel contesto urbano – adiacente delle mura – potrebbe far supporre che in un primo momento l'edificio fosse sì in diretta continuità strutturale e funzionale con la cerchia muraria, ma soprattutto in corrispondenza di una porta la quale permetteva all'ente spedaliero la vera funzione di stazione di posta o semplicemente da luogo di scambio. L'ipotesi potrebbe essere sostenuta dalla presenza del pubblico corridoio a botte che percorre il piano terra, costituendo un nuovo accesso alla piazza dall'argine del fiume. Faccio però notare che, oggi, tale passaggio è solo una porzione del corridoio che unisce la parte esterna dell'edificio a quella interna dove si trova il piccolo portico a pianta quadrata che caratterizza la struttura del "chiasso della Contea". È molto interessante la presenza, nei locali adiacenti il chiasso, di volte poste in parallelo. Ciò potrebbe indicare la presenza, nell'edificio originario, di più passaggi dal fiume al centro abitato. La struttura rimasta, potrebbe essere un residuo del portico aperto nella direzione est-ovest, creando quindi un corridoio di entrata e uscita.

Per avere ulteriori notizie sui diversi cambiamenti che si sono avuti nella magione, gli storici dovranno scavare negli archivi e soprattutto nei grandi fondi degli archivi di Stato di Firenze e di Lucca. È comunque attestato che il cambiamento della struttura fu dovuto principalmente ai maestri dell'ospedale altopascese che in questa sede trovarono, proprio a cavallo tra il secolo XV e quello successivo, una degna collocazione.

Ritornando alla struttura spedaliera dunque, appaiono ad una prima lettura della facciata due particolari posizioni e momenti; la porzione del piano terra con i grandi archi ripetuti che fanno supporre che sia un'antica sistemazione di età medievale e quella del primo piano, invece, in cui si aprono grandi finestre di ordine rinascimentale.

Dalle note stilistiche presenti in facciata possiamo dunque tirare alcune conclusioni sulla tipologia dell'edificio e soprattutto rilevare le diverse stratificazioni.

Al primo piano, su un'estensione lineare di circa quaranta metri, si aprono undici finestre. Dalla lettura dell'ordine stilistico delle aperture, si comprende che chi organizzò tale disegno architettonico fu vicino alla cultura artistica dei primi anni del Cinquecento che caratterizzò lo stile del palazzo fiorentino. È certo che il disegno dell'elemento trabeato della finestra mette in evidenza la conoscenza degli ordini classici che sono resi ormai con un linguaggio più sottile, filtrato dalla cultura toscana dell'Umanesimo.

Sul marcapiano "a dentello" si sviluppano le undici finestre con cornici in pietra serena, che poste in equidistanza conferiscono solennità e soprattutto nobiltà all'edificio.

Sopra la finestra centrale si trova il bello stemma invetriato dei Capponi. Il disegno composito dello stemma robbiano della nobile famiglia fiorentina, posto nel centro del fronte, fa supporre che proprio in quella parte vi fosse l'apertura della magione o forse il distrutto oratorio di San Biagio. Interessante nella composizione organica della facciata è la dentellatura del marcapiano che scandisce in senso orizzontale la fascia intermedia. Al secondo piano altre aperture, molto più modeste, lasciano intendere che gli ambienti superiori fossero adibiti ad uso funzionale di chi abitava la magione, mentre al primo piano i locali erano certo di rappresentanza. Purtroppo anche l'odierna colorazione dell'intonaco non aiuta a comprendere nella sua interezza lo stile della facciata, che, secondo i canoni estetici del Rinascimento, doveva essere chiara, con il contrasto della pietra utilizzata per le cornici d'ordine classico delle finestre.

La *domus* pesciatina degli spedalieri altopascesi è dunque espressione quanto mai esplicativa della potenza dei maestri che si adoperarono nel periodo rinascimentale nel lasciare tracce di committenza proprio nell'ospedale con il bel disegno della facciata.

Addirittura un sorprendente articolo, pubblicato su una rivista locale, pone la questione sulla paternità della risistemazione cinquecentesca dell'edificio facendola risalire, quanto mai al divino Michelangelo. D'altra parte, come tenta di dimostrare l'autore, i maestri che governarono la sede di Altopascio e quindi la magione pesciatina alla fine del Quattrocento e nei primi del Cinquecento furono personaggi appartenenti all'aristocrazia fiorentina che di sicuro ebbero contatti con i celebri nomi dell'arte del secolo XVI⁸.

Dunque, in diverse epoche, l'edificio è stato oggetto di molte rielaborazioni architettoniche in cui ad una prima fase di abbattimento dell'antica struttura è seguita la ricostruzione della nuova sede dei Capponi. Secondo Enrico Cuturri, che nel suo libro sui "Cavalieri" di Altopascio stende una cronotassi dei maestri, Giovanni di Pietro Capponi fece eseguire tra il 1445 e il 1477 molti lavori nella casa di Pescia e il chiasso chiamato della Contea sarebbe riferito proprio al titolo comitale raggiunto dai membri della famiglia fiorentina⁹.

Il momento più alto di mecenatismo dei Capponi nella casa di Pescia è segnato dall'esecuzione del bellissimo dossale robbiano per altare che fu eseguito, come afferma Fiamma Domestici, dalla scuola di Luca della Robbia o addirittura dall'insigne maestro¹⁰. Il trittico invetriato fu commissionato per l'altare della chiesa di San Biagio, che era situata a fianco della magione¹¹.

⁸ G. SALVAGNINI, *Sensazionale! Questo edificio l'ha disegnato Michelangelo* in «Nebulae» n. 16, I /2001, pp. 4-5.

⁹ D. BIAGIOTTI – E. COTURRI, *Altopascio e i suoi cavalieri*, Bientina 1991.

¹⁰ F. DOMESTICI, *I Della Robbia a Pistoia*, Firenze 1995, p.285.

¹¹ La storiografia locale riferisce che la fondazione della chiesa risale al XIII secolo.

L'opera fu prodotta secondo l'aggiornamento stilistico e religioso delle nuove proposte della metà del secolo decimo quinto¹². Le note simboliche della committenza sono espresse dagli stemmi che si trovano agli angoli della cornice¹³. La partitura del dossale, come il disegno della cornice, mostra una profonda conoscenza della nomenclatura stilistica rinascimentale. L'opera riveste particolare importanza negli studi robbiani in quanto si tratta della prima pala d'altare in terracotta invetriata dell'intera produzione robbiana. Questo particolare ci deve far riflettere sul prestigio e potere mantenuto in pieno Rinascimento dalla famiglia fiorentina e quindi del grande spedale di San Iacopo di Altopascio.

Il dossale venne realizzato tra il 1459 e il 1470. Nel 1919 lo storico Marquant nel suo catalogo sui robbiani, sposta la datazione al 1472, anno in cui Eugenio IV conferì il giurispatronato dello Spedale di Altopascio ai Capponi¹⁴. Che il dossale sia stato effettivamente commissionato dalla famiglia Capponi non vi sono dubbi; la tesi è avvalorata dalla presenza degli stemmi del casato fiorentino apposti nell'opera. Non è invece provato se l'opera sia stata prodotta per essere collocata sull'altare del piccolo oratorio pesciatino. È possibile, infatti, che sia stata per un altro ambiente molto più grande e quindi più adatto ad ospitare un'opera così importante.

Nel 1847, per volere del vescovo pesciatino Pietro Forti, il dossale fu smontato e trasferito nella cappella del palazzo vescovile della città, dove si trova tuttora¹⁵.

Prima di parlare dell'interessante iconografia del rilievo in terracotta invetriata, vorrei fare alcune precisazioni poiché, nell'esame delle fonti bibliografiche sul dossale robbiano, ho trovato alcune indicazioni di carattere storico-iconografico che mi hanno per certi versi disorientato. In alcuni specifici studi si è unita la realtà culturale dello spedale altopascese con quella dei canonici regolari di Vienne chiamati anche frati del Tau. A Pescia, i canonici regolari viennensi possedevano una chiesa dedicata a SANT'Antonio abate¹⁶. L'edificio insieme alla casa e lo spedale era posto in prossimità del prato di San Francesco. Alcuni anni fa ho tentato di dimostrare, tramite la lettura iconografica delle pitture quattrocentesche che si conservano nell'abside della chiesetta pesciatina di Sant'Antonio abate, come l'ordine dei frati viennensi del Tau non avessero niente a che fare con i così detti spedalieri che invece possedevano, tra le altre proprietà, l'edificio in precedenza descritto.

I canonici regolari di Vienne erano tonsurati, facevano vita comune e seguivano la regola di Sant'Agostino, gli spedalieri altopascesi erano laici che semplicemente operavano e facevano servizio all'interno di una confraternita, che continuo a precisare, di carattere squisitamente laicale¹⁷. La confusione, a mio avviso, è sorta sul segno iconografico del Tau, comune alle due realtà, ma con specifico indirizzo semantico completamente diverso. Per i

¹² *Idem.*

¹³ Negli angoli del dossale tripartito sono disegnati gli stemmi della famiglia fiorentina dei Capponi.

¹⁴ A. MARQUAND, *Della robbia*, Princeton 1919, pp. 18-19.

¹⁵ E. NUCCI, *La Cattedrale di Pescia*, Pescia 1938.

¹⁶ E. NUCCI, *I canonici regolari di Vienne*, Pescia 1936; P. VITALI, *Iconografia antonita. Percorsi pittorici nella chiesa di Sant'Antonio abate in Pescia*, Pistoia 1992.

¹⁷ I RUFFINO, *I canonici di Sant'Agostino di Sant'Antonio abate di Vienne*, in *Dizionario degli studi di Perfezione*, Roma 1975, pp. 134-135

canonici viennensi il Tau rimandava alla cultura egizia e quindi ad Antonio il grande; inoltre per i frati il Tau ricordava il valore taumaturgico e la stampella del malato colpito dal fuoco sacro¹⁸. Per gli spedalieri, il Tau, presente oltre che sullo stemma dei Capponi anche sul trittico robbiano, era il simbolo dell'attività degli spedalieri e del pellegrino¹⁹. Inoltre se si fa particolare attenzione al disegno dei due simboli si può notare delle differenze: il T posto sul mantello dei canonici regolari di Sant'Antonio abate possiede un disegno regolare e la parte finale della lettera non si restringe, mentre quello riferito agli spedalieri di Altopascio, come dimostra qualche sigillo dei maestri dell'ordine, si chiude a punta quasi da sembrare un piccone²⁰.

Ritornando alla composizione iconografica della pala invetriata, vi sono peculiarità semantiche che pongono in evidenza l'unione culturale dell'opera d'arte con la chiesa, poiché uno dei due santi che si trovano negli scomparti laterali, è appunto San. Biagio vescovo e martire del V secolo che porta in mano il cardatoio e il libro²¹. Nel primo Rinascimento Biagio fu sempre rappresentato con in mano il singolare strumento per filare la lana cardato, attributo che ricorda l'utensile che usarono i carnefici per il martirio²². Alcuni studiosi hanno pensato che il santo rappresentato non fosse San Biagio, bensì San Frediano vescovo di Lucca, poiché, a detta di alcuni storici, lo strumento che porta in mano potrebbe essere il rastrello che servì al santo per deviare il corso del fiume Serchio e salvare così la città di Lucca²³. L'iconografia classica *Fridiani* è però abbastanza recente rispetto alla realizzazione del trittico, in quando si inizia ad avere una certa divulgazione simbolica del rastrello soltanto nell'ultimo decennio del Quattrocento, in seguito agli affreschi del bolognese Amico Aspertini che eseguì le pitture nella cappella dedicata a San Frediano nell'omonima basilica lucchese²⁴.

Nello scomparto di sinistra del trittico pesciatino si trova collocata l'immagine dell'apostolo Iacopo che porta il bastone del pellegrino; è evidente l'unione simbolica con il grande Spedale di Altopascio dedicato al medesimo Santo. La figura robbiana ha perso l'iconografia medievale che vedeva il santo vestito con il mantello, con il rotolo e la spada con cui fu decapitato, ed ha assunto l'aspetto di apostolo evangelizzatore che reca in una mano la mazza del pellegrino e nell'altra il libro del Vangelo o forse la regola degli spedalieri altopascesi.

¹⁸ A. BORSI, *Antonio abate in Biblioteca Sanctorum*, Roma 1950, vol.II, p.121

¹⁹ Sul simbolo del Tau per gli spedalieri altopascesi cfr. L. BERTELLI, *I cavalieri del Tau ossia la Bibbia di Altopascio*, Altopascio 2000.

²⁰ BERTELLI, *I cavalieri*, cit. p. 159.

²¹ A. AMORE, *S. Biagio*, in *Enciclopedia Cattolica*, Firenze 1950, v. II, pp.1538-39; J. HALL, *Dizionario dei soggetti e dei simboli nell'arte*, Milano 1983, pp. 77-78

²² J. HALL, *Dizionario*, cit., p.78

²³ D. BIAGIOTTI – E. COTURRI, *Altopascio*, cit.

²⁴ A. GUERRA – P. GUIDI, *Compendio di storia ecclesiastica lucchese dalle origini a tutto il secolo XII*, Lucca 1924, pp. 35-63; V. MONACHINO, *S. Frediano*, in *Enciclopedia Cattolica*, Firenze 1950, vol. V, p. 1760.

Al centro è collocata la Madonna con il bambino, posata su un sedile a forma di casa di colore bruno. La veste e il portamento della Vergine richiamano il gusto e lo stile del Rinascimento fiorentino. La stessa conoscenza prospettica che si evidenzia con l'equilibrio dello spazio e con la partitura dei personaggi, colloca quest'opera nella sfera culturale della prima generazione dei Della Robbia. Vorrei far notare come le figure accennino un lieve movimento che viene ben descritto con il tentativo da parte dell'autore di far uscire le sculture dal piano e quindi dalla linea di terra. Questa particolare condizione estetica, rientra nei canoni ideologici della seconda metà dell'Umanesimo, in cui l'uomo ha ormai assunto un valore primario nella rappresentazione. Al centro dell'opera, in cui convergono le tracce del punto di fuga, si trova la fascia della veste della Madonna che costituisce l'elemento centrale della Sacra Rappresentazione.

La plasticità delle vesti, come l'esecuzione a rilievo dei volti, rimanda allo stile diffuso da Luca, benché ultime ricerche abbiano rilevato una tendenza stilistica più vicina alla mano di Andrea figlio del grande scultore fiorentino.

L'esecuzione stilistica del basamento del dossale tripartito espone una nomenclatura decorativa pienamente rinascimentale, in cui frutti e foglie si alternano in un raffinato gioco a rilievo. L'elegante cornice plastica che si trova alla sommità del trittico, identifica l'area culturale dell'opera che risulta d'area albertiana e brunelleschiana. Faccio notare che la medesima foggia stilistica, seppur ridotta per specifica condizione funzionale, la ritroviamo nelle bellissime trabeazioni delle finestre del fronte della casa pesciatina.

Concludendo non posso che esortare gli amici storici ad intraprendere una precisa ricognizione negli archivi privati della famiglia Capponi e un'indagine approfondita nell'archivio quattrocentesco della magione altopascese. Solo dopo aver studiato le fonti si potrà, a mio avviso, comprendere i due momenti fondamentali della struttura architettonica, la sua economia nella funzionalità di filiale e le fasi dei lavori che, nel programma di edificazione rinascimentale, portarono alla commissione di opere d'arte di eccelso valore artistico come lo splendido dossale della Sacra Rappresentazione di Luca e Andrea della Robbia.

IL RUOLO DEL PELLEGRINO
NELL'ICONOGRAFIA OCCIDENTALE TRA XI E XVI SEC.

È con provata consapevolezza, che mi adopererò ad esprimere il mio pensiero, per ottenere una sistematica riduzione del tema che mi è stato assegnato. Riduzione efficace e assai più necessaria se si considerano oltremodo le problematiche che dallo stesso tema, emanano, ma che certamente (visto lo specifico dell'indagine) richiederebbero una trattazione a parte, la cui inclusione andrebbe a scardinare la significazione dello stesso tema sino a oscurarne il senso primo in una misura di indecifrabilità decostruttiva. Ciò inevitabilmente minerebbe le fondamenta di quanto segue, creando un apparato di più complessa foggia che non è in sostanza (e non potrebbe esserlo) materia di un articolo.

«Il viaggio è senz'altro la più propria fra le condizioni umane. Si viaggia sempre e verso qualcosa».

Risulta indubbio quindi che la mobilità è, al di là di tutto, il costruito della salvezza, oltre che fondamento principiante del periodo storico in questione.

Sin dall'antichità classica, il valore della vita per mezzo dell'esperienza, ci è stato impartito attraverso la metafora del viaggio: significazione del significabile indefinito; esperibile riproposto come estensione o salvezza nella continuità dell'esperienza individuale, la quale di per sé corrompe il pensiero e lo infetta legandolo ad una dimensione pragmatico-induttiva, e porta l'uomo quasi a volersi con-fondere nella il-legalità della natura e "dello spirito".

Si pensi dunque a Odisseo, a Luciano di Samosata, ai viaggi di Pitagora in Oriente testimoniati da Tucidide, alla tradizione classica in genere; a Dante, a Colombo, ai viaggi interiori di san Paolo, alla tradizione romantica europea, sino a giungere all'imperfettibile Zarathustra nietzschiano (paradigma filosofico del nostro secolo) e oltre!

Questa serie di fatti mostrano — a mio parere — come in realtà si possa parlare di impianto genetico innato, se, riferendoci ad una dimensione antropologica, si prosegue (da una realtà fisica) sino ad una "metafisica teologica"; il viaggio [ante-vita]; il viaggio [post-vita], ridotti ad un eterno libero e autentico presente, senza identità.

Su questo punto ora, passaggio obbligatorio di qualsivoglia principio (ammettendo una continuazione [reale-immaginaria] che collega l'uomo al tutto), si apre il "vademecum" viativo nel quale la nostra attenzione si fa tema storiografico attraverso il personificarsi di una condizione storico-culturale che si evince nella figura del "pellegrino".

La tradizione ebraica ha invece fatto del viaggio una condizione assoluta, riducendo la schiavitù di un popolo a superamento dell'umano, costituendo in tal modo le premesse per una "storia nomade".

Un viaggio dunque! Come il senso cristiano della storia, che muove da qualcosa dirigendosi verso qualcosa. Una storia che però — secondo me — si perde nella illusione.

In tal senso, sembra ovvio che con il suo operato, il pellegrino riproduca perfettamente (oltre il senso cristiano della storia) l'umanizzarsi delle più alte virtù, nella comunione con il dio logico. Ed è proprio in questa visione logico-economica di "sacro percorso", che poi se ne deduce il fine per me illusorio come riscatto umano di una promessa divina. Nel mio pensiero invece l'atto di giungere, diviene con-giunzione. Il pellegrino infatti (da non confondersi con il "viandante") ha come scopo con-giunger[si] al santuario [dimora sacrale del se stesso nell'altro da sé]. Come se la sua vita fosse una "via-crucis" destinata però al ritorno. Destinata cioè a ri-creare i presupposti per una sempre nuova espiazione della "colpa-mondo", eludendo ogni possibile stabilità e de-territorializzando in eterno un sistema di valori che soltanto nel suo mobilitarsi può con-giurarsi ad una stabile religiosità.

Contraddizione costitutiva di valori supremi [nella loro cangiabilità umana], e tipico virgulto religioso. Non è così la stabilità cara ai mistici, ossessionati dalla virulenza che la protensione alla purezza produce: essi identificano nella "santità" un perenne stato di malattia pisco-spirituale, rifuggendo da ogni possibile immaginazione e creando una "scienza del sacro". Tale scienza nella sua fallibilità quasi si oltrepassa ri-sostanzandosi nella pratica di un sentimento che, figurato, si fa "*logos*" in quella radice vegetale che per me dà solo frutti di morte, e dalle cui spoglie illusorie ri-nascono quei "fiori del male" di cui parla il poeta.

Al contrario, nel mio pensiero non cristiano l'uomo peregrinante è un dio provato, umanizzato, che si è [ri]trovato, [ri]svegliandosi dalla "estasi" [inquietante] e che discendendosi per ontologia universale, scavalca l'assoluto nel quale eternamente soggiace.

Dopo l'assoluto, il reale.

Dopo l'astratto, il razionale.

Dopo l'assenza, la presenza.

Questo vuole, che vi sia un dio per ogni uomo, e un uomo per ogni dio.

Iperbolicamente, si direbbe, bisogno di assenza; celebrazione del vuoto: una presenza oltre la presenza:

"O assenza...

Divina presenza!"

L'iter del pellegrino, è per in-certo un *iter* stabilito, destinato a compiersi nel suo esaurirsi; cioè a dire: parte da un punto (con, e per una ragione) e attraversando mille peripezie, tra briganti pentiti e frati imbroglioni, giunge al punto prestabilito. Offre il sacrificio, penitente (fino ad ottenere "l'evento"), e si incammina verso la strada del ritorno.

In questa "prospettiva [come forma simbolica]", il pellegrinaggio stesso è compiutamente finito, a differenza del Cristo che si esaurisce (nell'atto eterno del peregrinar-si), in una dimensione di non-ritorno. Ritornando poi definitivamente nell'assunzione resurrezionale.

Il suo stesso "farsi tempio di sé", diviene l'esaurirsi [in-sé] del suo "essere pellegrino".

Infatti nella “via-crucis”, egli stesso si traduce in tempio, e il suo cammino forzato si de-costruisce nella caduta più necessaria; quella della sua morte, che in sé esaudisce la “costruzione del tempio di Dio”.

Nella morte “necessaria” del Cristo si ha la nascita del cristianesimo, così come nell’abbandono del peccato si ha il superamento del maligno da parte del Cristo-uomo; quindi l’essere pellegrino “cristiano” inevitabilmente riflette il cammino di un progetto che ha come intenzione “la testimonianza plastica del vivere cristiano” (in, con e per Cristo). Condizione che quasi suggestivamente rimanda alla diaspora ebraica dei fiduciosi che seguono dio, passando a loro volta nel battesimo [storico] che si traduce in iniziazione misterica peregrinante.

In tal modo, il pellegrino cristiano è un uomo che si rende povero [per volontà] nella ricchezza della fede, contemplando la propria dimensione come ricerca di un “non-libero spirito” in Cristo stesso, seguendolo e praticandolo [fede e rinuncia-arte e sacerdozio] nell’ortodossia della fede, e che riflette, nel senso dell’abbandono del mondo, l’abbandono del peccato per un viaggio tutto spirituale che ritorna a sua volta nella dimensione umana riflessa come “vita cristiana”. Anche se, ovviamente, nulla è cristiano che non sia prima umano, e nulla è umano — nel mio pensiero — che non rechi, per sua logica conseguenza, la negazione di dio.

L’uomo stesso cioè (in questa visuale), è tutto ciò che è al di là di dio, che a sua volta ri-guarda l’alterità dell’uomo, costituendo in esso i valori aulici che spingono lo stesso a ri-dimensionarsi riflettendosi in una identità altra, che non sia specificatamente la propria.

“L’uomo è uomo proprio in quanto altro da dio, se fosse dio non sarebbe uomo. Dio è dio, e nella funzione delle sue possibilità può essere soltanto non-essendo, poiché se fosse, sarebbe uomo e non dio”.

Nell’iconografia occidentale dunque (ed in particolare quella che riguarda il periodo in questione), il pellegrino ha una voce remota, se non addirittura fantasmatica, allor quando, raramente rappresentato, se ne interpreti l’identità come “funzione della committenza”, cioè come messaggio cristiano. In tal modo la raffigurazione del pellegrino esprime — a mio modo di vedere — una condizione certamente poco tollerante e impermissiva, che costruisce il proprio edificarsi e il proprio consolidarsi, come “oligarchia” sacra al servizio del Cristo-pantocratore, partecipante dell’ancora persistente compendio, solenne e cattedratico, che si vuole realizzare e rendere comprensibile nella vita sociale. Ecco perché qui ad un certo momento la grandezza grafica dei personaggi raffigurati esprime la loro reale importanza: [funzione simbolica, dell’impianto rappresentativo medievale], e nella cui dimensione io vedo ragguagliarsi una dominante politica, che quando è assoluta (ecclesiale), intende mostrare la faccia di una tragica realtà, che mira a sottintendere la legittima stabilità delle caste con le quali si adatta, rendendo visibile la parte più alta di questo gioco come vertice piramidale: principi, pontefice, cardinali, feudatari, eccetera.

Ma compromettente del mio dire di certo è che la nostra storia sa di sé quanto ognuno di sa della propria morte. Una storia che cristallizza nel suo espandersi la funzione simbolista della sua significazione. Soltanto la fede cristiana aprirebbe alla storia dell’uomo la significazione del suo stesso scorrere. La non fede diventa così il non sapere, non sapere di sé e della propria morte!

Pertanto, senza la fede cristiana, gli stessi pellegrini (eredi e testimoni di un sapere popolare [in quanto tradizione]), saranno [in tal senso] oltre che la vera metafora di un costruirsi “topico”, la legittimazione di una verticalità [gerarchico-]ecclesiastica, di cui ne sono

l'orizzonte; la linea, l'ombra. E di cui si avvale lo stesso silenzio "eloquente" della storia, nell'importanza erudita del non-detto, del non-scritto, del non-sentito, del non-visto, del sempre [costante]-continuo ripetersi del "no" che rifiuta l'infinito... (Per poter essere assolutamente tale). Per tacere, di ciò di cui non sempre si sa.