

*INGENITA CURIOSITAS*

STUDI SULL'ITALIA MEDIEVALE PER GIOVANNI VITOLO

TOMO PRIMO

*a cura di*

BRUNO FIGLIUOLO   ROSALBA DI MEGLIO   ANTONELLA AMBROSIO



L'AVVEGLIAR DI CARLONE

ISBN 978-88-86854-68-9

© 2018 by LAVEGLIACARLONE s.a.s.  
Via Guicciardini 31 – 84091 Battipaglia  
tel. 0828.342527; e-mail: [info@lavegliacarlone.it](mailto:info@lavegliacarlone.it)  
sito internet: [www.lavegliacarlone.it](http://www.lavegliacarlone.it)

I diritti di traduzione, di memorizzazione elettronica, di riproduzione e di adattamento totale o parziale con qualsiasi mezzo (compresi i microfilm e le copie fotostatiche) sono riservati per tutti i Paesi. Nessuna parte di questa pubblicazione può essere riprodotta, distribuita o trasmessa in qualsivoglia forma senza l'autorizzazione scritta dell'Editore, a eccezione di brevi citazioni incorporate in recensioni o per altri usi non commerciali permessi dalla legge sul copyright. Per richieste di permessi contattare in forma scritta l'Editore al seguente indirizzo: [info@lavegliacarlone.it](mailto:info@lavegliacarlone.it)

Stampato nel mese di ottobre 2018 da Printi - Manocalzati (AV)

TOMMASO DI CARPEGNA FALCONIERI

LA VITA MONASTICA  
COME MODELLOCONDIVISO O CONTESTATO  
PER LA RIFORMA DELLA CHIESA (METÀ XI-XII SECOLO)

Avvicinarsi a Dio attraverso l'esercizio di pratiche ascetiche è caratteristico del monachesimo e non si richiede, in linea di principio, né ai chierici, né tantomeno ai laici, i quali tengono comportamenti pertinenti ai loro diversi stati di vita<sup>1</sup>. Ciononostante, il tendere alla perfezione della vita cristiana attraverso le pratiche ascetiche non deve essere considerato come una strada impercorribile da parte di questi ultimi, né come un qualcosa di estraneo all'esperienza della vita clericale e laicale. E questo accade perché il modello ascetico è contraddistinto da una forte circolarità, ritrovandosi in modelli di riferimento comportamentali che sono genericamente cristiani, cioè nelle scritture neotestamentarie, le Beatitudini, gli Atti degli Apostoli, e nei padri della Chiesa, oltre che nelle prescrizioni normative.

Come scrisse al principio del secolo IX Benedetto di Aniane nella sua *Concordia regularum patrum*, «Ad perfectionem conversationis (...) sunt doctrinae sanctorum Patrum, quarum observatio perducatur hominem ad celsitudinem perfectionis»<sup>2</sup>.

Per non forzare eccessivamente una contrapposizione che in parte esiste ma in parte non esiste affatto, bisogna dunque pensare al modello dell'ascesi monastica come inserito all'interno dell'ascesi cristiana. E ciò è tanto più vero durante i secoli XI e XII, sui quali soffermiamo la nostra attenzione. Già allora, l'ideale di ritorno alla Chiesa povera e comunitaria delle origini, alla *vita vere apostolica*, che prende a modello gli Apostoli, e l'etica del dolore e della privazione che quell'ideale accompagna, che prende a modello Cristo sofferente, sono diffusi tanto nel mondo monastico e canonico, quanto in ampi movimenti laicali, più o meno entrati poi a far parte dell'ortodossia, i quali tutti insieme concorrono a comporre la cultura religiosa (in senso ampio) di quel tempo. Un tempo che, scrive Giovanni Vitolo riferendosi in particolare a quel secolo cardine che è stato il XII,

<sup>1</sup> Il presente contributo è frutto, oltre che delle ricerche personali, delle riflessioni condivise durante le occasioni di incontro e confronto che, organizzate dal Centro studi avellaniti, si tenevano a Fonte Avellana fino ad alcuni anni fa: riunioni alle quali di quando in quando ritorna il pensiero con un pizzico di nostalgia.

<sup>2</sup> *Patrologiae cursus completus. Series latina*, ed. J.P. MIGNE, Paris, Garnier, 1844-1864, 221 voll. (d'ora in poi: PL), vol. 103, col. 718.

ci appare come quello in cui si realizzò un buon equilibrio tra comunità cristiana e poteri ecclesiali, tra impulsi che si originavano dal vivo delle ansie e dei bisogni religiosi della società e sviluppi istituzionali, tra dinamiche in atto e formalizzazioni a livello giuridico-istituzionale, tra problemi che nascevano dalla prassi pastorale e la riflessione ecclesiologica e canonistica (...)³.

La circolarità e comprensibilità del modello ascetico, con la sua tensione inesausta alla lotta e alla prova, si può considerare come comune nella società cristiana di quel tempo. Infatti, almeno in un caso molto significativo, il linguaggio che spiega l'ascesi è perfettamente comprensibile tanto ai monaci quanto ai laici, e anzi ha un'origine nella cultura di questi ultimi. Mi riferisco alla pratica ascetica intesa come prova militare, intorno alla quale si potrebbero fare numerosi esempi⁴. La virtù eroica, testimoniata attraverso la prova fisica e bellica che comprende la sofferenza, il digiuno, la veglia, caratterizza tanto il monaco quanto il laico, benché in un caso essa sia una guerra con se stessi, e nell'altro comporti l'uso delle armi. Ma, con tutto il rispetto per la tripartizione dei tre *ordines* di Adalberone di Laon, nonché di Dumézil e Duby⁵, la differenza è più tenue di quanto non si possa credere

³ G. VITOLO, *Comunità cristiana e poteri ecclesiali*, in *Il secolo XII: la «renovatio» dell'Europa cristiana*, a cura di G. CONSTABLE - G. CRACCO - H. KELLER - D. QUAGLIONI, Bologna, il Mulino, 2003, pp. 131-42: p. 142.

⁴ Mi limiterò però a indicarne solo due. Nell'*incipit* della *Regola* di Benedetto si legge: «Ad te ergo nunc mihi sermo dirigitur, quisquis abrenuntias propriis voluntatibus, Domino Christo vero regi militaturus, obedientiae fortissima atque praeclara arma sumis» (A te dunque si rivolge ora la mia parola, chiunque tu sia, che rinunciando alle tue proprie volontà, prendi le forti e gloriose armi dell'obbedienza, per militare sotto il Signore Cristo vero re): *La Règle de saint Benoît*, introduction, traduction et notes par Adalbert de Vogüé, texte établi et présenté par Jean Neufville, vol. I, Paris, Les Éditions du Cerf, 1972, p. 412. Sei secoli dopo, il canonico Lietberto di S. Rufo di Avignone (m. 1110 ca) compendia la spiritualità dei canonici regolari scrivendo così: «Sanctorum quoque societas terribilis ut castrorum acies ordinata [Ct 6,3] describitur. Castrorum namque acies cum ad bellum se praeparat, prius se conjungere atque ordinare festinat, ne ab hostibus interrumpi at penetrari valeat. Sic nimirum nostra spiritualis acies quae bene conjuncta et ordinata simul stare, simul ambulare praecipitur» (La società dei santi è descritta terribile come un esercito in ordine di battaglia. Quando un esercito si prepara al combattimento, stringe prima le fila e consolida l'ordine, per non essere né tagliato né sbaragliato dal nemico. Così il nostro esercito spirituale deve rimanere ben compatto e ordinato quando risiede e quando si muove): *Expositio in regulam beati Augustini*, PL 176, coll. 897-8 (erroneamente attribuita da Migne a Ugo di S. Vittore); cfr. F. VANDENBROUCKE, *La spiritualità del Medioevo: nuovi ambienti e problemi, XII-XVI secolo*, Bologna, EDB, 1991, pp. 49-50 (ediz. orig.: *La spiritualité du Moyen Age*, Paris, Aubier, 1961).

⁵ ADALBÉRON DE LAON, *Poème au roi Robert*, éd. et trad. par C. CAROZZI, Paris, Les belles lettres, 1979; G. DUBY, *Lo specchio del feudalesimo. Sacerdoti, guerrieri e lavoratori*

oggi, sia in quanto l'uso del simbolo, delle *figurae*, ha nel medioevo un rilievo più cogente rispetto a oggi, sia in quanto il modello militare non deve essere inteso come esclusivamente allegorico. Forse i monaci non combattevano, ma gli abati avevano a disposizione vassalli armati e senza dubbio, per molto tempo, i vescovi hanno impugnato le spade. E tanto gli uni quanto gli altri provenivano – almeno fino a tutto il secolo XI – da gruppi aristocratici di cultura fundamentalmente militare<sup>6</sup>.

Questa premessa è utile per comprendere come, nel secolo XI, possano essere vissuti e considerati modelli esemplari il monaco Domenico Loricato (che indossa la corazza come strumento di afflizione del corpo) e il *miles* Erlembaldo, capo patarino milanese, e come nel secolo successivo possano essere stati fondati i cosiddetti Ordini monastico-militari, sottoposti alla regola canonica. Il linguaggio della guerra come asceti era infatti comprensibile e condiviso, e avvicinava monaci e laici quanto, come si è detto, li avvicinava il desiderio di vivere il modello di vita cristiana.

Nonostante quanto si è ora riferito, è certo che il modello peculiare di vita monastica, anche in alcune sue componenti ascetiche, abbia fortemente permeato il resto della società cristiana, già durante l'alto medioevo, e soprattutto a partire dalla metà del secolo XI. Come è ben noto, molte istanze delle riforme vescovili, imperiale e pontificia trovano la propria sostanza profonda nell'*humus* culturale del monachesimo. Oltre al modello della vita comune, che non consiste però in una forma di asceti, è tipicamente monastico il modello della castità, che qui intendiamo, invece, come prova ascetica di privazione. Certo, i sacri canoni obbligavano da secoli i chierici a vivere in continenza, ma d'altra parte sappiamo bene che, all'alba delle riforme dell'XI secolo, la situazione si prospettava in altro modo e la prassi, largamente accettata, consisteva in una larghissima presenza di clero concubinario e finanche uxorato<sup>7</sup>.

ri, Roma-Bari, Laterza, 1980 (ediz. orig.: *Les trois ordres ou l'imaginaire du féodalisme*, Paris, Gallimard, 1978); vedi in proposito B. GRÉVIN, *La trifonctionnalité dumézilienne et les médiévistes: une idylle de vingt ans*, in «Francia. Forschungen zur westeuropäischen Geschichte», 30/1 (2003), pp. 169-189.

<sup>6</sup> F. PRINZ, *Clero e guerra nell'alto medioevo*, Torino, Einaudi, 1994 (ediz. orig.: *Klerus un Krieg in frühen Mittelalter*, Stuttgart, Hiersemann, 1971); G. SERGI, *L'aristocrazia della preghiera*, Roma, Donzelli, 1994, p. 4.

<sup>7</sup> G. ROSSETTI, *Il matrimonio del clero nella società altomedievale*, in *Il matrimonio nella società altomedievale*, Settimane di Studio del Centro Italiano di studi sull'Alto Medioevo, XXIV, 22-28 aprile 1976, Spoleto, CISAM, 1977, pp. 473-554; G. FORNASARI, *Celibato sacerdotale e autocoscienza ecclesiale. Per la storia della nicolaistica haeresis nel-*

Se è pur vero che l'imporsi della vita comune presso il clero secondo un modello canonico – che molto deve al modello monastico –<sup>8</sup> fu un progetto tanto fortemente perseguito quanto solo parzialmente raggiunto tra XI e XII secolo, è altrettanto vero che, invece, il divieto non solo di contrarre matrimonio da parte dei chierici, ma anche di avere commercio con donne, nella Chiesa occidentale fu assoluto e, per il cattolicesimo, definitivo. Esso, contrastato in più luoghi fino alla fine del secolo XI, produsse nella società una cesura tra clero e laicato che fu drastica come mai prima di allora. Si tratta di una cesura che, sull'altro versante, in un certo senso avvicinò i chierici ai monaci, proprio per l'obbligo ormai comune a entrambi i gruppi di astenersi dalle pratiche sessuali. Benché *naturaliter* i chierici derogassero spesso alla norma, tale mi pare comunque essere, sulla lunga distanza della storia della Chiesa, uno degli apporti più significativi del modello dell'ascesi monastica nella società clericale, trattandosi forse dell'unica forma di 'monasticizzazione' che sia stata imposta al clero occidentale nella sua interezza. Si tratta di un modello, si badi, che incontrò largo favore anche presso alcuni ambienti laici. Ci si riferisce naturalmente ai patarini milanesi, che si scagliavano contro i preti ammogliati, e che nel 1061-1062 fondarono, anche, una canonica per vivere in comune<sup>9</sup>. Il rigorismo pauperistico e comunitario contro il nicolaismo e la simonia di alcuni movimenti popolari dei secoli XI e XII, sovente non irrigimentati e ritenuti eretici, va concepito anche come strettamente collegato con il fenomeno di riforma della Chiesa e con la fondazione dei nuovi ordini monastici e canonici, ben prima che con la spiritualità mendicante, di cui, sotto certi aspetti, questi movimenti furono la premessa<sup>10</sup>.

*l'Occidente medievale*, Udine, Del Bianco, 1981; T. DI CARPEGNA FALCONIERI, *Il matrimonio e il concubinato presso il clero romano (secoli VIII-XII)*, in «Studi storici. Rivista trimestrale dell'Istituto Gramsci», 41 (2000), pp. 943-71.

<sup>8</sup> Molto è stato scritto sulle volontà di monasticizzazione del clero e di una restaurazione della *vita vere apostolica*, che prima di tutto era vita in comunità. Vedi in particolare G. CONSTABLE, *The Reformation of the Twelfth Century*, Cambridge, Cambridge University Press, 1996, pp. 5 s. Sugli *exempla* radicali di santi al contempo vescovi e asceti eremiti (Mauro di Cesena, Rodolfo di Gubbio) da parte di Pier Damiani: U. LONGO, *Come angeli in terra. Pier Damiani, la santità e la riforma del secolo XI*, Roma, Viella, 2012, spec. pp. 85 ss. e 162 ss. Vedi anche A. VAUCHEZ, *La spiritualità dell'Occidente medioevale, secoli VIII-XIII*, Milano, Vita e Pensiero, 2006, p. 87 (ediz. orig.: *La spiritualité du Moyen Âge occidental, VIII-XIII siècle*, Paris, PUF, 1975) e VANDENBROUCKE, *La spiritualità* cit., p. 49.

<sup>9</sup> P. GOLINELLI, *La pataria: lotte religiose e sociali nella Milano dell'XI secolo*, Novara, Europa, Milano, Jaca Book, 1984, p. 16.

<sup>10</sup> In *La religiosità popolare nel medioevo*, Bologna, il Mulino, 1983, p. 27, il curatore, che era Raoul Manselli, colse i movimenti popolari italiani dei secoli XI e XII, soprattutto

Se questi sono alcuni motivi di condivisione tra monachesimo, clero e laicato, i quali, come si è detto, non vanno sottovalutati per la loro circolarità e permeabilità, osserviamo ora alcune forme di resistenza al modello della vita monastica. E cominciamo dai laici, sui quali, peraltro, non si è in grado di dire granché. Difatti, maestri laici di teologia e morale (rimasti in seno all'ortodossia, cioè non giudicati capi di movimenti eretici) sono impensabili fino al Trecento, mentre coloro che pure trattarono i temi del rigorismo ascetico, della povertà e del sogno del ritorno alla Chiesa delle origini, spesso negarono integralmente, già nel XII secolo, la validità degli assetti ecclesiastici tradizionali. Trattare della «emancipazione spirituale dei laici», come la chiama André Vauchez<sup>11</sup>, un fenomeno ormai maturo al principio del Duecento, comporterebbe la necessità di affrontare un tema molto più vasto rispetto a quello che ci siamo proposti, poiché questo tema non coinvolge il rapporto col modello monastico, bensì quello con la gerarchia ecclesiastica. E va comunque ribadito che il rigorismo morale tanto dei movimenti ortodossi (come quello dei reclusi e di coloro che si raccoglievano intorno alle canoniche e ai monasteri) quanto dei movimenti ereticali, soprattutto in tema di povertà evangelica, è semmai vicino, e comunque non contrario, al modello monastico, oltreché a quello canonico, mentre avversa il modello comportamentale del clero secolare. In seno all'ortodossia, poi, non si può parlare di una resistenza al modello dell'ascesi monastica, bensì di una condanna, spesso sarcastica e canzonatoria, del modello che i monaci si mostrano incapaci di raggiungere, e che per questa ragione diviene un antimodello. Tale è il tenore di tutta la polemica bassomedievale, che per esempio ritroviamo nelle novelle, cui corrisponde la gran quantità di documentazione offerta dai sermoni dei predicatori mendicanti sulla tiepidezza della fede e l'empietà del popolo cristiano<sup>12</sup>. Si tratta, in tutti i casi, di caricature in sen-

la pataria, come strettamente collegati «al fenomeno della riforma della Chiesa e successivamente alla grande opera di rinnovamento monastico dei cisterciensi, mentre con la seconda metà del secolo sono i laici a farsi avanti, e tra essi ricordiamo Valdo di Lione, finito eretico, e Francesco d'Assisi, finito santo».

<sup>11</sup> VAUCHEZ, *La spiritualità* cit., p. 127.

<sup>12</sup> Tra gli esempi che posso portare, il più divertente è quello della novella *Alibech* nel *Decameron* di Giovanni Boccaccio (terza giornata, decima novella: *Alibech diviene romita, a cui Rustico monaco insegna rimettere il diavolo in inferno; poi, quindi tolta, diventa moglie di Neerbale*). Rustico, giovane eremita della Tebaide, ospita nella sua cella la giovane Alibech, che vuole servire Dio. Il monaco si comporta in questo modo «per fare della sua fermezza una gran pruova», cioè proprio per sfidare le sue capacità di resistenza alle insidie del demonio. Ma in breve tempo, vinto dalla tentazione, Rustico inganna la giovane Alibech e le insegna a mettere il diavolo nell'inferno. Infatti, ogni uomo ha un diavolo, e

so proprio, cioè di opere che accentuano retoricamente il messaggio che divulgano. Come ha scritto Francis Rapp a proposito delle critiche lanciate dai laici: «Su di un semplice pievano di campagna non cadeva che una commiserazione vagamente sprezzante; i monaci e i canonici ricevevano canzonature, spesso prive di cattiveria; i sarcasmi più malevoli erano riservati ai Mendicanti»<sup>13</sup>.

Le resistenze al modello monastico in seno al clero sono invece di tutt'altro genere. Solo in questo caso, davvero si può parlare di resistenza. La dialettica si situa infatti all'interno di una condivisione parziale, in quanto il chierico può prendere in considerazione l'ipotesi di farsi monaco, rimanendo peraltro un uomo di Chiesa poiché ha ricevuto un'ordinazione, mentre il laico che si fa monaco cambia completamente *status*, a meno che non preferisca vivere poveramente presso un monastero o una canonica, come è ben attestato durante il secolo XII<sup>14</sup>. Queste resistenze sono di due tipi, e le possiamo immaginare come viste dal basso e dall'alto. La prima forma di resistenza, che è più antica, considera l'esperienza della vita monastica come eccessiva, mentre la seconda, che è più recente, la considera come adeguata ma insufficiente al raggiungimento della perfezione della *vita vere apostolica*. Vediamole dunque separatamente.

L'idea che la vita monastica possa risultare troppo dura e che pertanto non sia praticabile qualora non venga mitigata nei suoi rigori, è un pensiero notoriamente interno allo stesso monachesimo e alla regola di Benedetto, che insegna la *discretio*, mentre è altrettanto noto come numerose riforme e tentativi di riforma della vita monastica abbiano proposto, di converso, una

ogni donna ha un inferno. Questa novella racconta due tipi umani: il monaco che chiede troppo a se stesso e che per questo fallisce, e la giovane donna 'semplicissima', cioè ignorante, che scambia la passione dei sensi per una prova ascetica. Si tratta di due persone che si dovevano incontrare più facilmente di due santi. È ben nota, inoltre, la violenta polemica in forma di dialogo contro i frati di Poggio Bracciolini (1448): ID., *Contra hypocritas*, a cura di D. CANFORA, Roma, Edizioni di storia e letteratura, 2008 (Edizione nazionale dei testi umanistici, 9).

<sup>13</sup> F. RAPP, *La pietà del popolo cristiano*, in *La religiosità popolare* cit., pp. 279-296, qui p. 290.

<sup>14</sup> Cfr. C. D. FONSECA, *I conversi delle comunità canonicali*, in *I laici nella «societas christiana» dei secoli XI e XII*. Atti della terza settimana internazionale di studio (Mendola, 21-27 ago. 1965), Milano, Vita e Pensiero, 1965, pp. 262-305; C. ANDENNA, *Mortariensis Ecclesia: una congregazione di canonici regolari in Italia settentrionale tra XI e XII secolo*, Berlin, LIT, 2007, p. 138; F. SALVESTRINI, *Disciplina caritatis. Il monachesimo vallombrosano tra medioevo e prima età moderna*, Roma, Viella, 2008, cap. II.3: «I conversi dall'XI secolo alle soglie dell'età moderna».



radicalizzazione delle pratiche di ascesi. Così, si può ricordare l'epistola 161 di Pier Damiani, la *Laus flagellorum* del 1069, nella quale l'autore ricorda come il cardinale Stefano di S. Crisogono avesse vietato ai cassinesi di praticare l'autoflagellazione, deridendola e giudicandola indegna<sup>15</sup>. Il che non significa, come osserva Nico D'Acunto, che il cardinale fosse un rappresentante del clero ostile ai riformatori, ma piuttosto che – non ci stanchiamo di ripeterlo – la riforma ebbe molte anime<sup>16</sup>. D'altra parte, oltre che essere cardinale, Stefano, di origine borgognona, era stato monaco cluniacense e fu anche abate del monastero romano di S. Gregorio ad Clivum Scauri<sup>17</sup>.

Temperare il rigore della vita monastica per far sì che i chierici possano vivere insieme, è già una delle caratteristiche fondamentali delle regole canoniche caroline, quella di Crodegango di Metz (755) e quella di Aquisgrana, di Benedetto di Aniane (816), che hanno come base la regola di Benedetto ma anche delle *consuetudines*, cioè delle norme pratiche<sup>18</sup>. Queste regole consentono ai chierici che vivono in comunità di continuare a possedere privatamente. Inoltre, in esse sono contemplate alcune disposizioni più permissive in materia di mangiare e bere. L'istituzione delle canoniche obbedienti alla regola di Aquisgrana fu fiorente tra IX e XI secolo, periodo durante il quale si assiste di frequente al passaggio dal regime di vita monastico a quello, appunto, canonico. Conservatesi anche in seguito, accanto all'istituzione delle canoniche regolari obbedienti alla regola di s. Agostino, che prevedevano uno stile di vita più austero, queste canoniche si possono in qualche modo considerare una sorta di via mediana tra la vita monastica e la vita dei chierici secolari viventi al di fuori delle comunità, e,

<sup>15</sup> *Die Briefe des Petrus Damiani*, herausgegeben von Kurt Reindel, München, Monumenta Germaniae Historica, 1983-1993, vol. IV, 161.

<sup>16</sup> N. D'ACUNTO, *L'età dell'obbedienza: papato, impero e poteri locali nel secolo XI*, Napoli, Liguori, 2008, p. 378. Che la riforma dell'XI secolo non sia stata un progetto monolitico ma abbia corrisposto alla «progressiva sintesi di contrastanti idee e strutture», come ebbe a scrivere Cinzio Violante, è la linea interpretativa dominante della storiografia italiana da molti decenni a questa parte. Mi permetto di rimandare a una rapida messa a punto: T. DI CARPEGNA FALCONIERI, *Riforma gregoriana*, voce del *Dizionario storico tematico La Chiesa in Italia* diretto da P. FILIPPO LOVISON, B, volume I, *Dalle origini all'unità nazionale*, a cura di Luigi Michele Palma e Massimo Carlo Giannini, pubblicato online sul sito dell'Associazione Italiana dei Professori di Storia della Chiesa, 2015 <http://www.storiadellachiesa.it/glossary/riforma-gregoriana-e-la-chiesa-in-italia> (cons. il 13.02.2018).

<sup>17</sup> Su questo cardinale: C. HÜLS, *Kardinäle, Klerus und Kirchen Roms 1049-1130*, Tübingen, Niemeyer, 1977, p. 169.

<sup>18</sup> Cfr. ANDENNA, *Mortariensis Ecclesia* cit., p. 140. Vedi anche: R. GRÉGOIRE, *Contributi di storia del diritto monastico e istituzionale ecclesiastico*, Fabriano, Monastero San Silvestro Abate, 2003.

per questa ragione, considerati troppo vicini ai laici. Tale è il punto di vista di Pietro Comestor, canonico secolare e cancelliere dell'Università di Parigi (m. 1179), il quale cita Agostino insieme a Orazio e Marziale ed esalta la dolcezza della misura, cioè della mediocrità dorata: un ideale propugnato di moderazione che viene da lui proposto come alternativo alle asperità dei monaci e dei canonici regolari di S. Vittore<sup>19</sup>. Centocinquant'anni dopo, la stessa difesa della *vita mediocris* si incontra negli scritti del singolare prete pavese Opicino de Canistris (m. ca 1354), semplice parroco in cura d'anime<sup>20</sup>. Secondo il suo pensiero, i preti secolari, non più dunque i canonici, occupavano, nella scala di perfezione, un posto a metà strada tra la vita laicale e quella religiosa, situandosi tra la condizione animale e quella angelica. In pratica, se i laici sono animali e i religiosi sono angeli, gli uomini, invece, sono proprio loro, i preti. Questa, secondo Opicino, è la *vita mediocris*, che dunque assegna al prete una grande umanità.

Come si è detto, la seconda forma di resistenza al modello della vita monastica può apparire invece come se venisse dall'alto. Anche in questo caso, siamo lontani da un rifiuto, anzi, ci troviamo di fronte a un'ampia condivisione. Ciò che però non si ammette è che il modello monastico venga giudicato come il migliore in assoluto, come un'aristocrazia della preghiera, proponendo invece un modello alternativo ad esso, che considera il modello monastico certamente valido, ma tuttavia insufficiente. Intendiamo riferirci alla grande corrente spirituale dei canonici regolari, che nascono negli anni Sessanta del secolo XI e si diffondono a macchia d'olio durante tutto il secolo successivo. Sopra tutti, l'ordine di Prémontré, fondato nel 1120 da Norberto di Xanten<sup>21</sup>.

Come è stato sottolineato, le prime regole canonicali, come quella attribuita ad Anselmo di Lucca (m. 1086), contengono gli stessi riferimenti

<sup>19</sup> Cfr. VANDENBROUCKE, *La spiritualità* cit., pp. 52 s.

<sup>20</sup> V. M. MORSE, *The Vita mediocris: The Secular Priesthood in the Thought of Opicino de Canistris*, in *Preti nel medioevo*, Verona, Cierre, 1997 (Quaderni di storia religiosa, 4), pp. 257-282.

<sup>21</sup> Il riferimento è naturalmente a C. D. FONSECA, *Medioevo canonico*, Milano, Vita e Pensiero, 1970; ID., *Monaci e canonici alla ricerca di una identità*, in *Istituzioni monastiche e istituzioni canonicali in Occidente (1123-1215)*. Atti della VII Settimana internazionale di studio (Mendola, 26 agosto-3 settembre 1977), Milano, Vita e Pensiero, 1980, pp. 203-222; ID., *La pastorale dai monaci ai canonici regolari*, in *La pastorale della Chiesa in Occidente dall'età ottoniana al Concilio lateranense IV*. Atti della XV Settimana internazionale di studio (Mendola, 27-31 agosto 2001), Milano, Vita e Pensiero, 2004, pp. 3-26. Si veda anche C. ANDENNA, *Mortariensis Ecclesia* cit. (pp. 99 ss. per il confronto tra spiritualità monastica e canonica).

patristici e alla regola di Benedetto che anche il monachesimo possiede<sup>22</sup>. E buona parte della spiritualità canonica, benché fiorita anche in forme proprie, ha forti elementi di contatto con la spiritualità monastica, anche per quanto riguarda, per esempio, il *contemptus mundi*, il disprezzo del mondo. Basti per questo ricordare l'opera *De Miseria humanae conditionis* di Lotario di Segni, poi Innocenzo III, il quale aveva studiato a Parigi in ambiente vittorino, dunque canonica. In questo libello, il disprezzo per il mondo è adattato a un pubblico di chierici<sup>23</sup>. Ma, dalla fine del secolo XI, la grande dialettica tra monaci e canonici e, direi, tra monaci e clero in generale, consiste nello stabilire in che cosa risieda la perfezione di vita. Se per i monaci la perfezione sta nella vita ascetica, per i chierici invece essa risiede nel sacerdozio. La vita monastica può essere, e spesso è di certo, più dura, ma non per questo è superiore. Infatti non è il modello ascetico a essere messo in discussione, ma il primato che questo modello di vita può vedersi attribuito. Il primato assoluto del *sacerdotium* sopra ogni altra forma di vita è la grande novità della seconda metà del secolo XI. Né la cosa deve sorprendere, dato che coloro che propongono questa visione del mondo sono proprio coloro stanno dando vita alla riforma pontificia e stanno sistematicamente separando il loro *ordo* da quello laicale.

I monaci, occorrerà forse ricordarlo, non sono necessariamente chierici. Quale sistematizzazione può avere, nella scala di perfezione di un riformatore che sta costruendo una scala di valori fondata sull'*ordo* sacerdotale, la presenza di un uomo che si vota sì alla vita consacrata, ma che può non ricevere alcun grado ecclesiastico? Cosimo Damiano Fonseca ha sottolineato, a questo proposito, il collegamento tra il rinnovamento delle strutture ecclesiastiche da parte dei pontefici e l'istituzione dei canonici regolari, mentre Michele Maccarrone e Annamaria Ambrosioni scrissero pagine illuminanti sul sostegno fortissimo dato dai pontefici all'istituzione canonica durante il secolo XII<sup>24</sup>.

<sup>22</sup> R. GRÉGOIRE, *La vocazione sacerdotale: i canonici regolari nel Medioevo*, Roma, Studium, 1982, p. 33-34.

<sup>23</sup> *Lotharii cardinalis (Innocentii III) De Miseria humanae conditionis*, ed. M. MACCARRONE, Lucani, in aedibus Thesauri mundi, 1955.

<sup>24</sup> Cfr. C. D. FONSECA, *Le canoniche regolari riformate dell'Italia nord-occidentale: ricerche e problemi*, in *Monasteri in alta Italia dopo le invasioni saracene e magiare: secoli X-XII*. Relazioni e Comunicazioni al XXXII Congresso Storico Subalpino (Pinerolo, 6-9 settembre 1964), Torino, Deputazione subalpina di storia patria, 1966, pp. 338-381, qui p. 346; C. ANDENNA, *Mortariensis Ecclesia* cit., p. 136; A. AMBROSIONI, *Monasteri e canoniche nella politica di Urbano III: prime ricerche per la Lombardia*, in *Istituzioni monastiche e*

Essere sacerdote, però, significa avere una missione nel mondo, consistente nella predicazione della parola di Dio e nella celebrazione dell'eucarestia. Infatti, il modello di vita è quello della Chiesa primitiva degli apostoli, i quali furono inviati tra la gente. La riforma vuole attuarsi *instar primitivae Ecclesiae forma*.

Così, Réginald Grégoire descrive il passaggio da una sola tipologia agiografica e una sola deontologia ascetica fondata proprio sul modello monastico, nella quale il chierico che aspira a uno stato di perfezione si fa monaco (cenobita o eremita), alla nascita di un bipolarismo, che corrisponde proprio all'esperienza canonica regolare e che unisce due generi di vita in una sola spiritualità: questi due generi sono lo «stile monastico», e «lo stile pastorale», che comprende l'esercizio della *cura animarum*<sup>25</sup>. Ugualmente, André Vauchez sintetizza la differenza di fondo dei modelli ascetici monastico e canonico:

In seno all'*ordo novus* prevalse certamente una concezione rigorosa dell'ascesi, che non mirava tuttavia solo al perfezionamento individuale: il prete, nella misura in cui è intermediario d'obbligo fra Dio e gli uomini, offrendo il sacrificio d'altare per i fedeli, deve purificarsi separandosi dal mondo mediante la pratica della vita claustrale e dando l'esempio della povertà evangelica. Le osservanze delle comunità di Arrouaise e di Prémontré possono apparire assai vicine a quelle dei monaci del loro tempo: se ne distinguono, però, per la loro finalità apostolica e non per quella escatologica. Allo stesso modo lo studio, che, nella vita canonica, occupa largo spazio, non prepara solamente a pregare bene, ma anche a predicare

*istituzioni canonicali in Occidente* cit., pp. 601-31; M. MACCARRONE, *I papi del secolo XII e la vita comune e regolare del clero*, ora in ID., *Romana Ecclesia – Cathedra Petri*, a cura di R. VOLPINI - A. GALUZZI - P. ZERBI, 2 voll., Roma, Herder, 1991 (Italia Sacra, 48), II, pp. 757-819. Io stesso ho potuto verificare quanto questo collegamento sia forte e fondante nell'attuazione della riforma a Roma: T. DI CARPEGNA FALCONIERI, *Il clero di Roma nel medioevo. Istituzioni e politica cittadina (secoli VIII-XIII)*, Roma, Viella, 2002, spec. pp. 176-193; ID., *Roma e Leone IX*, in *La Reliquia del Sangue di Cristo: Mantova, l'Italia e l'Europa al tempo di Leone IX*, a cura di A. CALZONA - G.M. CANTARELLA, Verona, Scripta, 2012 (Bonae Artes, 2), pp. 325-339.

<sup>25</sup> GRÉGOIRE, *La vocazione sacerdotale* cit., pp. 45-6; VANDENBROUCKE, *La spiritualità* cit., p. 48. Un caso emblematico che ho potuto studiare è quello della vita di s. Arduino a Rimini, un sacerdote che, vissuto a cavallo tra X e XI secolo, per il suo agiografo (forse un canonico della cattedrale) non volle mai farsi monaco ma restò prete secolare pur vivendo insieme con i monaci: T. DI CARPEGNA FALCONIERI, *S. Arduino, la riforma del clero e la canonica di S. Colomba*, in *Storia della Chiesa riminese. 2. Dalla lotta per le investiture ai primi anni del Cinquecento*, a cura di A. VASINA, Rimini, Pazzini e Guaraldi, 2011, pp. 67-87, spec. pp. 73-79.

bene. Allo stesso modo, il centro della vita quotidiana è rappresentato non tanto dalla recita delle ore quanto dalla messa conventuale, poiché il prete è prima di tutto l'uomo del sacrificio<sup>26</sup>.

Dunque centralità assoluta del sacerdozio e dell'eucarestia e vocazione pastorale, accanto al mantenimento di forme di vita simili a quelle monastiche, che però servono a purificarsi in vista della celebrazione per il popolo: in questo senso, il discorso è analogo con quello, già intravisto, della castità, che però muta le proprie ragioni di esistenza. La castità fu imposta di fatto (anche se non di diritto) come una adesione al modello dell'ascesi monastica, dunque soprattutto come una forma di sacrificio personale. Ma nel XII secolo la ragione prevalente e ormai definitiva per la quale il chierico deve astenersi dalle pratiche sessuali è soprattutto teologica: egli deve mantenersi puro per potersi accostare al servizio d'altare<sup>27</sup>. Insomma se il mezzo, cioè la castità, è il medesimo, diverso è invece il fine.

Nel 1092, Urbano II, che pure era cluniacense, stabilì esplicitamente, in una lettera per la canonica di S. Maria di Rettenbach in Baviera, l'uguaglianza del merito nell'aderire al modello canonico o a quello monastico: «Non minoris aestimandum est meriti, hanc vitam Ecclesiae primitivam aspirante et prosequente Domini spiritu sustentare, quam florentem monachorum religionem ejusdem spiritus perseverantia custodire»<sup>28</sup>. Nella prima metà del secolo XII, dopo che lo sforzo normativo aveva dato una configurazione matura alle canoniche, «la *Regula Augustini* – come ha scritto Cristina Andenna – [divenne] un ideale e modello di asceti, mentre parallelamente le comunità elaboravano delle norme integrative, il cui valore risiedeva nel fatto di essere state praticamente vissute dal gruppo, e degli statuti, cioè prescrizioni decise in collegialità»<sup>29</sup>. E dal punto di vista dell'asceti, il mo-

<sup>26</sup> VAUCHEZ, *La spiritualità* cit., p. 87; sulle polemiche tra monaci e canonici: *ibid.*, pp. 88-89.

<sup>27</sup> Concilio lateranense II del 1139, can. 6: «Cum enim ipsi [i suddiaconi] templum Dei, vasa Domini, sacrarium Spiritus Sancti debeant esse et dici, indignus est eos cubilibus et immunditiis desservire»; cfr. CARPEGNA FALCONIERI, *Il matrimonio* cit., p. 951.

<sup>28</sup> PL 151, col. 338, doc. 58, a. 1092; cfr. VAUCHEZ, *La spiritualità* cit., p. 75; A. CAELLI, *La vita comune del clero: storia e spiritualità*, Roma, Città Nuova, 2000, p. 99: «Una tacita ma cosciente polemica con i monaci spinge Urbano II ad attenuare la concezione di perfezione evangelica rivendicata dagli stessi: lo stato canonico non è da stimare di minore merito per il contenuto teologico documentato dalla Scrittura (...) e dal magistero ecclesiastico».

<sup>29</sup> ANDENNA, *Mortariensis Ecclesia* cit., p. 452.

dello della *Regula Augustini* (in particolare della *Regula ad Servos Dei*) è improntato alla sobrietà e all'equilibrio<sup>30</sup>.

Fratelli nati dalla stessa madre Chiesa, monaci e canonici dibatterono vivacemente durante il secolo XII. E non si trattò, come è stato opportunamente osservato, di dibattiti dottrinali, ma di un confronto basato su precisi fatti istituzionali<sup>31</sup>. Fra le tante schermaglie, si può ricordare quella tra Anselmo vescovo di Havelberg e poi di Ravenna, premostratense (m. 1158), e l'abate benedettino Egberto di Huysburg (m. 1155)<sup>32</sup>. Contro l'interpretazione di Egberto, che riconosceva nella Chiesa primitiva l'ordine monastico, Anselmo rispose che il libro della Sacra Scrittura è chiamato *Atti degli Apostoli* e non *Atti dei monaci*, ricordando altresì che i primi padri avevano svolto talvolta la vita contemplativa e tal'altra la vita attiva, sempre con perfezione assoluta. In ogni caso, per Anselmo «semper firma supereminet charitas»: quindi il rapporto con il prossimo<sup>33</sup>. Si può ricordare anche lo *Scutum canonicorum* di Arnone di Reichersberg (m. 1175), nel quale da un lato viene proposta una forma di complementarità e collaborazione tra le due forme di vita regolare, collocate in modo paritetico e simboleggiate dagli apostoli Pietro e Giovanni, ma da un altro lato si legge una preferenza non implicita per la vita canonica: i monaci, vestiti di lugubre nero, muoiono al mondo, mentre i canonici risplendono nei loro abiti bianchi, come l'angelo testimone della resurrezione di Cristo<sup>34</sup>.

Cosimo Damiano Fonseca spiega la contrapposizione tra i due modelli paradigmatici, considerandola una dialettica che al di là della polemica, definiva il diverso orientamento, anzi identità, dei due stati di vita, uno arroccato, con le sue eccellenti virtù, all'interno del monastero nell'attesa escatologica del Regno di Dio, l'altro aperto alle istanze di un mondo laico deside-

<sup>30</sup> PL 32, coll. 1377-84; cfr. per es. 3. 1. «Carnem vestram domate ieiuniis et abstinentia escae et potus, quantum valetudo permittit. Quando autem aliquis non potest ieiunare, non tamen extra horam prandii aliquid alimentorum sumat, nisi cum aegrotat» (Domate la vostra carne con digiuni ed astinenze dal cibo e dalle bevande, per quanto la salute lo permette. Ma se qualcuno non può digiunare, non prenda cibi fuori dell'ora del pasto se non quando è malato).

<sup>31</sup> C. ANDENNA, *Mortariensis Ecclesia* cit., p. 145. Per il caso milanese: A. AMBROSIONI, *Monaci e canonici all'ombra delle due torri*, in EAD., *Milano, papato e impero in età medievale*, Milano, Vita e Pensiero, 2003, pp. 245-262.

<sup>32</sup> PL 188, coll. 119 ss., 131; CAELLI, *La vita comune* cit., p. 103.

<sup>33</sup> VANDENBROUCKE, *La spiritualità* cit., p. 48.

<sup>34</sup> PL 194, coll. 1495-1528; cfr. VANDENBROUCKE, *La spiritualità* cit., p. 51.

roso di essere evangelizzato per partecipare attivamente al cammino di salvezza della Chiesa<sup>35</sup>.

Anche se François Vandenbroucke ha scritto che «a prima vista, oggi, non si capisce più l'intensità di questa problematica»<sup>36</sup>, in realtà non si trattò di una *querelle* di poco conto. Mettendo in gioco la possibilità di condurre insieme, a contatto con il mondo e con i fedeli, la vita ascetica e la *vita vere apostolica* (che è collegata di necessità alla condizione di povertà), questa polemica già propone i modelli e le tensioni dell'esperienza religiosa ed ecclesiale dei successivi due secoli, in quanto già comprende il tema della definitiva clericalizzazione dei monaci e della loro frequente urbanizzazione, nonché e soprattutto, sebbene in forma ancora embrionale, la *novitas* che sarà propria degli Ordini mendicanti, i quali obbediscono a una regola e vivono in convento ma predicano nelle piazze.

<sup>35</sup> FONSECA, *Monaci e canonici alla ricerca di una identità* cit., p. 221; cfr. anche C. ANDENNA, *Mortariensis Ecclesia* cit., p. 145.

<sup>36</sup> VANDENBROUCKE, *La spiritualità* cit., p. 48.

## INDICE

### TOMO PRIMO

BRUNO FIGLIUOLO, <i>L'ingenita curiositas di Giovanni Vitolo</i>	p.	5
<i>Bibliografia di Giovanni Vitolo</i> , a cura di FRANCESCO LI PIRA	»	13
<b>AMBIENTE, TERRITORIO, ISTITUZIONI POLITICHE E SOCIALI</b>		
GIUSEPPE SERGI, <i>Aggiornamenti sul Medioevo per l'interpretazione del cambiamento climatico</i>	»	31
PAOLO GOLINELLI, <i>Agiografia e realtà storica: su di un ignoto terremoto padano del 1066</i>	»	39
SANDRO CAROCCI, <i>Fondi 1179</i>	»	47
GIAN MARIA VARANINI, <i>Dalla nobiltà al patriziato: un caso veronese. La famiglia Aleardi (secoli XII-XIV)</i>	»	61
ROBERTO GRECI, <i>Tracce di vita e di dinamiche corporative in atti notarili piacentini (XIII-XIV secolo)</i>	»	87
E. IGOR MINEO, <i>Riferimenti al popolo nella Cancelleria pontificia fra XIII e XIV secolo</i>	»	111
KRISTJAN TOOMASPOEG, <i>Il confine terrestre del Regno di Sicilia: conflitti e collaborazioni, forze centrali, locali e trasversali (XII-XV secolo)</i>	»	125
FRANCESCO SOMAINI, <i>Chi pagò (e come) la "svolta angioina" di Giacomo Piccinino? Le indagini veneziane di due ambasciatori sforzeschi (1459-1460)</i>	»	145
ELISABETTA SCARTON, <i>Sulle tracce dei Turchi in Friuli. Frammenti di un'inquisitio per sciacallaggio nell'estate del 1478</i>	»	179
<b>ISTITUZIONI ECCLESIASTICHE E VITA RELIGIOSA</b>		
TERESA PISCITELLI, <i>Paolino di Nola tra Gerolamo, Agostino e Pelagio</i>	»	195
CARLO EBANISTA, <i>Spatiosa altaria: le installazioni liturgiche paleocristiane e medievali del santuario di Cimitile</i>	»	215



PAOLO DELOGU, <i>Theologia picta: Giovanni VII e l'adorazione del Crocefisso in Santa Maria Antiqua di Roma</i>	» 259
CLAUDIO AZZARA, <i>Patriarchi contro. Aquileia, Grado e il concilio di Mantova dell'827</i>	» 287
ANNA BENVENUTI, <i>Sargassi agiografici: santa Reparata e i resti di altri naufragi</i>	» 299
CRISTINA ANDENNA, <i>Dissimulare e simulare nelle vite di due vescovi tedeschi nell'età della riforma della Chiesa: Bennone II di Osnabrück e Alberone di Treviri</i>	» 319
AMALIA GALDI, <i>Strategie politiche e furta sacra in Italia meridionale (secc. VIII-XIII)</i>	» 341
GRADO GIOVANNI MERLO, « <i>Eresie ed eretici</i> » <i>del Medioevo. Verso il superamento di un'identità storiografica?</i>	» 357
TOMMASO DI CARPEGNA FALCONIERI, <i>La vita monastica come modello condiviso o contestato per la riforma della Chiesa (metà XI-XII secolo)</i>	» 371
UMBERTO LONGO, <i>Santi e mondo comunale: alcune considerazioni sulle origini della santità civica (secoli XI-XIII)</i>	» 385
GIULIA BARONE, <i>Rileggendo il Catalogo di Torino</i>	» 397
MARIA TERESA CACIORGNA, <i>La diocesi di Terracina e il vescovo Simeone all'inizio del Duecento</i>	» 407
MARIA GRAZIA DEL FUOCO, <i>Per una cronotassi episcopale teatina (secc. V-XII)</i>	» 419
LUIGI PELLEGRINI, <i>Da S. Spirito del Morrone alla "provincia" di Terra di Lavoro</i>	» 433
ROSALBA DI MEGLIO, <i>Esperienze religiose femminili e reclusione urbana nel Mezzogiorno medievale</i>	» 447
FRANCESCO PANARELLI, <i>Capitolo e Cattedrale: il caso di Matera tra XII e XV secolo</i>	» 469
NOËL COULET, <i>Un Calabrais archevêque d'Aix-en-Provence au temps du roi René (1447-1460). Aperçus nouveaux sur Roberto Damiani di San Marco</i>	» 485

- ALFONSO TORTORA, *Una difficile eredità per la Riforma elvetico-strasburghese: i Valdesi del Mezzogiorno d'Italia* » 499

## TOMO SECONDO

### CITTÀ, COMUNITÀ RURALI, POTERI SIGNORILI

- ALESSANDRO DI MURO, *Alle origini della città medievale. Il Mezzogiorno longobardo (secoli VIII-IX)* » 515
- NICOLANGELO D'ACUNTO, *Alle origini della civitas. Un documento dell'Archivio di S. Rufino in Assisi (1140)* » 543
- FRANCO FRANCESCHI, *Mestieri, botteghe e apprendisti nelle imbreviature di Matteo di Biliotto, notaio fiorentino dell'età di Dante* » 553
- GIOVANNA PETTI BALBI, *Memoria e religione civica a Genova: i cataloghi festali tra XIII e XV secolo* » 573
- GABRIELLA PICCINNI, *Pieni e vuoti nelle città italiane, prima e dopo la peste del 1348 e le successive epidemie trecentesche* » 591
- GIULIANO PINTO, *Dal Castelducale di Gualtieri di Brienne al castrum fiorentino di San Casciano (1343-1357)* » 609
- MAURO RONZANI, *Il testamento di Nino Visconti, Giudice di Gallura (26 luglio 1296)* » 623
- BRUNO FIGLIUOLO, *Sulle origini del castello di Montaione e sul più antico (e inedito) documento ivi rogato* » 643
- MARIA GRAZIA NICO OTTAVAINI, *Città e contado. Orvieto, i Montemarte e il castello di Montegabbione (secoli XIII-XV)* » 657
- MASSIMO DELLA MISERICORDIA, *Sotiantes crucem. Processioni e croci processionali nelle Alpi lombarde alla fine del Medioevo* » 675
- GIULIANA ALBINI, *Lo spedale de' Poveri di Milano nello sguardo dei cittadini e dei forestieri (secc. XV-XVII)* » 697

### CULTURA, ARTE, MENTALITÀ

- LUCA ARCARI, *Il IV Esdra nel codice Sangermanensis XVII. Dalla "riattualizzazione" visionaria alla "scritturalizzazione" normativa* » 717

EDUARDO FEDERICO, <i>Ano Capri, Annacrapa, Donnacrapa, Anacapri. Senso, derive e ritorno di un toponimo greco</i>	»	737
CARMELINA URSO, <i>Mulieres (...) plagas (...) plus crudeliter quam viri exercuerunt. La violenza femminile nella società altomedievale</i>	»	751
MARINO ZABBIA, <i>Incontri tra storici nell'Italia del basso Medioevo</i>	»	767
GIANCARLO ABBAMONTE, <i>Il concetto di dignitas tra teoria e prassi nel pensiero storiografico di Bartolomeo Facio</i>	»	779
ANDREA GAMBERINI, <i>Leonardo Bruni traduttore militante. Echi della polemica anti-signorile nei Politicorum libri octo</i>	»	805
ANNA ESPOSITO, <i>Studiare in collegio a Roma nel tardo Quattrocento e primi decenni del '500</i>	»	819
IVANA AIT, <i>Dalla mercatura allo Studium Pisanae urbis: i Massimi nella Roma del Rinascimento</i>	»	837
GIUSEPPE PETRALIA, <i>Reti d'affari, di amici e d'affetti: epistolari e vita mercantile del secolo XV</i>	»	855
PINUCCIA FRANCA SIMBULA, <i>Arte e galee reali nel tardo Medioevo</i>	»	871
GIUSEPPA Z. ZANICHELLI, <i>I più antichi testimoni decorati del Chronicon di Romualdo Guarna e lo scriptorium della cattedrale di Salerno</i>	»	889
ALESSANDRA PERRICCIOLI SAGGESE, <i>Un codice per Roberto d'Angiò: le Vitae Patrum della Pierpont Morgan library</i>	»	907
VALENTINO PACE, « <i>Un marmo di tanta stupenda bianchezza e finezza</i> ». <i>La "Sigilgaita" di Ravello</i>	»	915
GENNARO TOSCANO, <i>Les sarcophages antiques de la cathédrale de Salerne d'après les notes d'Aubin-Louis Millin et les dessins de Franz-Ludwig Catel (mai 1812)</i>	»	931
CAROLINE BRUZELIUS, <i>The Tramezzo of Sta. Chiara: Hypotheses and Proposals</i>	»	951
FRANCESCO ACETO, <i>Il mecenatismo artistico di Filippo I d'Angiò (1276-1331), principe di Taranto e imperatore di Costantinopoli</i>	»	965
GIOVANNI MUTO, <i>Naturalisti, musici e cavalieri a Napoli tra Quattrocento e Cinquecento</i>	»	987

## TOMO TERZO

### FILOLOGIA, PALEOGRAFIA, DIPLOMATICA

- FILIPPO D'ORIA, Ἐν ἄστει Κηρικλαρίου » 1009
- PAOLO CHERUBINI, *La cattura di Ugo Malmozzetto: realtà o finzione?* » 1027
- HORST ENZENSBERGER, *Nuove pergamene dalla Biblioteca Comunale di Palermo: S. Maria della Scala a Paternò* » 1041
- CRISTINA CARBONETTI VENDITTELLI, *I falsi del registro di Federico II degli anni 1239-1240* » 1059
- GIOVANNI ARALDI, *Vecchio e nuovo nella diplomatica vescovile del Duecento. L'esempio di Benevento* » 1083
- TERESA COLAMARCO, *Pergamene del fondo Documents Italy della Columbia University di New York (secc. X-XVI)* » 1109
- ARNOLD ESCH, *La storia del Regno nel riflesso dei piccoli destini. I registri delle suppliche della Penitenzieria Apostolica come fonte storica (c. 1440-1500)* » 1133
- ANTONELLA AMBROSIO, *L'edizione critica digitale dei documenti medievali. Le forme degli atti di Octavianus notarius* » 1153
- ENRICA SALVATORI, *La strategia documentaria del vescovo di Luni Guglielmo: considerazioni a margine di un'edizione digitale* » 1175
- ATTILIO BARTOLI LANGELI - ELEONORA RAVA, *A proposito dell'uso dei testamenti: i transunti in volgare della Pia Casa della Misericordia di Pisa (XV secolo)* » 1191
- PASQUALE CORDASCO, *Domenico Morea tra ricerca, storiografia ed impegno civile* » 1249

### IL MEZZOGIORNO DAI NORMANNI AGLI ARAGONESI

- CARMINE CARLONE, *Il castrum Rotunda e le tappe del viaggio del Guiscardo verso Salerno* » 1263
- VERA VON FALKENHAUSEN, *Testo e contesto: un κατονόμα inedito della contessa Adelasia per il monastero di Bagnara (settembre 1111)* » 1273
- GIANCARLO ANDENNA, *La contessa Berta di Loritello e la creazione di un'area religiosa a Chatillon in Val d'Aosta (secolo XII)* » 1291

PIETRO DALENA, <i>Enrico VII lo “sciancato”, figlio ribelle o instrumentum imperii di Federico II?</i>	» 1303
JEAN-PAUL BOYER, <i>Dante dénonçait-il les Angevins de Naples à Monarchie, II, I 2-3?</i>	» 1319
BERARDO PIO, <i>Aspetti dell’evoluzione del possesso feudale in Abruzzo nella prima età angioina</i>	» 1345
MARIO GAGLIONE, <i>Tra esenzioni ed immunità nelle bolle pontificie di S. Chiara e S. Maria Donnaregina a Napoli</i>	» 1359
GIULIANA VITALE, <i>Le seerezie nella prima età angioina: qualche notazione</i>	» 1373
MARIA CASTELLANO, <i>Nobiles, populares et villani: la società sorrentina nel Medioevo</i>	» 1387
CARMELA MASSARO, <i>Uomini e poteri signorili nelle piccole comunità rurali del principato di Taranto nella prima metà del Quattrocento</i>	» 1403
MARIA RITA BERARDI, <i>Il maestro dei padiglioni e la committenza del Comune dell’Aquila per la venuta di re Alfonso</i>	» 1431
FULVIO DELLE DONNE, <i>I detti memorabili del re. Riscritture di un discorso di Alfonso il Magnanimo al figlio Ferrante</i>	» 1445
FRANCESCO SENATORE, <i>Nella corte e nella vita di Orso Orsini, conte di Nola e duca d’Ascoli</i>	» 1459
FRANCESCO STORTI, <i>Ideali cavallereschi e disciplinamento sociale nella Napoli aragonese</i>	» 1485
FRANCESCO VIOLANTE, <i>Un quaderno contabile per una masseria in Capitanata (1478)</i>	» 1503
BENIGNO CASALE, <i>Alcune note sul commercio dello zucchero nella seconda metà del XV secolo</i>	» 1521
AURELIO MUSI, <i>Caratteri delle istituzioni politiche nel Mezzogiorno medievale e moderno</i>	» 1535
<b>ABSTRACTS</b>	» 1557