

URSMER BERLIÈRE

O. S. B.

== L'ORDINE ==  
MONASTICO

DALLE ORIGINI  
AL SECOLO XII

GIVS. LATERZA & FIGLI  
EDITORI - BARI



*Antonio Riboldi*  
1950

L'ORDINE MONASTICO  
DALLE ORIGINI AL SECOLO XII

11  
1182806  
7942



D. URSMER BERLIÈRE

O. S. B.

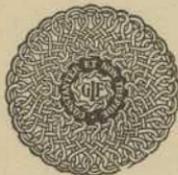
# L'ORDINE MONASTICO

DALLE ORIGINI AL SECOLO XII

TRADUZIONE ITALIANA

DI

MARIA ZAPPALÀ



Fondo bibliográfico  
Dionisio Ridruejo  
Biblioteca Pública de Sarrià

BARI  
GIUS. LATERZA & FIGLI

TIPOGRAFI-EDITORI-LIBRAI

1928

7942

PROPRIETÀ LETTERARIA

Tipi della S. T. E. B. Società Tipografica Editrice Barese  
Bari, 1928

## PREAMBOLO.

Questa succinta e felice sintesi dello svolgimento storico del monachismo occidentale, che presentiamo tradotta ai lettori italiani, ha avuto un brillante e rapido successo oltr'Alpe.

Tre edizioni ne sono state esaurite nel giro di pochi anni e una quarta è in preparazione.

Il successo ha corrisposto agli evidenti pregi del lavoro, preparato di lunga mano sulle fonti e sulla copiosa letteratura in argomento. Il libro, con la sua ricca e ben vagliata suppellettile bibliografica, è particolarmente utile a quanti, come insegnanti e come studiosi, son portati ad occuparsi di quella storia medioevale, nella quale il monachismo ha impresso orma così profonda e così gloriosa.

Questa traduzione, per benigna concessione dell'autore, è stata redatta sulla quarta edizione francese, riveduta ed arricchita di nuove notizie e di nuovi dati bibliografici, che vedrà la luce più tardi di questa nostra traduzione.

Con la quale abbiamo voluto portare un modesto contributo alla celebrazione di quel XIV centenario della fondazione di Monte Cassino, pietra miliare per la divulgazione della Regola Benedettina, in occasione del quale è desiderabile ci si rivolga con più amorosa cura alla esplorazione dell'efficacia esercitata dal monachismo sulla fioritura migliore della nostra storia spirituale.

*Roma, 21 marzo 1928.*

MARIA ZAPPALÀ.



## PREFAZIONE.

Chiunque studia la storia della Chiesa, o, più genericamente, la storia della civiltà, non può non esser colpito dalla posizione eminente che occupa in essa il monachismo, o, per usare un inciso più comprensibile nell'età nostra, che occupano gli ordini monastici, comunque essi si presentino. Se non è esatto di asserire con il v. Harnack che il monachismo costituisce per il cattolico *la* vita cristiana, che pertanto l'ideale del monachismo è pur quello della Chiesa e che quindi la storia del monachismo sarà quella della Chiesa, occorre però riconoscere che, in alcuni periodi della sua storia, l'ordine monastico ha svolto sul mondo religioso una efficacia così intensa, che la sua azione e la sua esistenza han sembrato identificarsi con quella stessa della Chiesa.

La Chiesa assolve la sua missione salutare e santificatrice per il tramite della gerarchia divinamente istituita, che le è essenziale e ha in sè la promessa formale della perpetuità. Ma ogni qual volta, al cospetto di necessità nuove, si impongono iniziative importanti, ogni qual volta occorre tentare vie rischiose, si scorgono sorgere di fianco alla gerarchia, quasi sostegno provvidenziale, istituzioni libere chiamate ad infrangere i quadri ordinari della vita ecclesiastica, ad estenderne il dominio, ad ampliarne l'orizzonte, a rafforzarne la vita intima, all'occorrenza a rigenerarla, infondendole un sangue novello. Il fenomeno si riproduce periodicamente dal quarto secolo ai tempi moderni.

Quando il Cristianesimo, conculcato per tre secoli, sali sul trono dei Cesari con Costantino, la libertà, la pace, la prosperità, minacciarono di paralizzare i fedeli, che le persecuzioni cruenti avevano tenuto in allarme. Dove mai la

Chiesa avrebbe potuto rinvenire l'eroismo, che aveva costituito la sua forza fino allora? Nelle solitudini egiziane e palestinesi, dove martiri di un nuovo tipo si esercitavano alle lotte del Signore. Quando l'eresia minacciò di corrompere la purezza della fede, dove andò essa a trovare i suoi più intrepidi difensori? I grandi vescovi usciti dal chiostro si levarono allora a difesa dell'ortodossia, fiancheggiati dai monasteri che nel IV e nel V secolo sorgono su tutti i punti dell'Impero.

L'impero romano si sgretola sotto la pressione dei barbari che calpestando il suo suolo. Chi guadagnerà alla Chiesa romana questi rudi conquistatori, tanto più temibili, in quanto l'eresia insidia la culla dei loro nuovi reami? L'ordine monastico, che un papa uscito dalle sue file, Gregorio Magno, lancia alla conquista del nuovo mondo. Chi consegnerà a questi popoli, con la fede che salva, i metodi affinati della cultura, le lettere e le arti, condizione indispensabile di ogni genuina civiltà? Quei monaci agricoltori, istitutori, letterati ed artisti, e in pari tempo apostoli, i quali fra il VII e il XIII secolo creeranno l'Europa cristiana, precorritori di quegli altri apostoli, che, dal XIII secolo ai nostri giorni, trasportano la fiaccola del Vangelo attraverso le cinque parti del mondo.

La libertà della Chiesa, come la purezza della sua disciplina, corrono un grave repentaglio nel secolo undecimo. Chi spezzerà le sue catene e le renderà vigore e fulgore? Procedendo animosamente per la via tracciata dai suoi immediati predecessori, Gregorio VII si leva, circondato da una pleiade di monaci e di vescovi usciti dai chiostri. Provenienti da Camaldoli, dalla Lorena, da Cluny, da Hirsau, tutti tradiscono un medesimo spirito: l'amore del Cristo e la volontà decisa di rivendicare e di riconquistare la libertà della sua Chiesa.

L'Islam rappresenta una minaccia permanente alla Cristianità europea, piantato com'è nella Spagna. Occorre combatterlo in Oriente e strappargli la terra sacra, calcata dai piedi del Salvatore. Chi lancerà la cristianità occidentale all'assalto della mezzaluna e alla riconquista del sepolcro di Cristo? Un monaco, Urbano II, sventola lo stendardo della

crociata: un altro monaco, San Bernardo, sarà l'apostolo di queste spedizioni lontane, il programma delle quali campeggia nella politica papale fin dai tempi di Leone IX, di Gregorio VII, altrettanto preoccupati di strappare all'azione della chiesa scismatizzante di Bisanzio, le chiese dissidenti dell'Oriente e il protettorato dei luoghi santi, che di sottrarre ai Musulmani la sovranità di terre cristiane.

A questo punto la lotta si trasferisce su un altro terreno, quello delle idee. Chi difenderà la fede vulnerata dalle temibili eresie dei Valdesi e degli Albigesi, chi arresterà un movimento che minaccia di inghiottire la cattolicità continentale? Ecco che Dio suscita due grandi ordini, quello di S. Francesco e quello di S. Domenico. Dal loro grembo usciranno legioni di missionari, usciranno i maestri della scolastica.

Lutero fa eco alle insurrezioni di Wiclef e di Giovanni Huss. Si leva contro l'autorità della Chiesa, strappa a Roma milioni di fedeli. A chi l'onore di arginare il torrente devastatore dell'eresia protestante? Mentre il concilio di Trento pone le basi della riforma cattolica, infonde ai vecchi ordini religiosi un'anima nuova, vi suscita per entro insigni difensori della fede, la Compagnia di Gesù si raggruppa intorno ad Ignazio di Loyola e i marosi dell'eresia indietreggiano, la Chiesa riconquista una parte del terreno perduto. Di nuovo la lotta si riaccende nel campo ideale. Il Protestantesimo ha negato la tradizione. Dove troverà la Chiesa i mezzi per difendersi e per porre in luce le prove positive della sua missione divina? A fianco delle grandi università cattoliche di Parigi, di Colonia, di Lovanio, di Douai, per ricordare solamente quelle che spiegarono un'efficacia diretta nei Paesi Bassi, molteplici corporazioni religiose, quali quelle dei gesuiti e degli oratoriani, provocano una rinascita della scienza ecclesiastica. Ma sono i monaci ad esumare dalla polvere delle biblioteche le opere dei Padri della Chiesa, ad approfondire la storia del passato, a dare al mondo dotto quelle magnifiche edizioni che han conferito l'immortalità ai Benedettini di S. Mauro e che sono tuttora il fondamento dell'erudizione moderna, così superba delle sue conquiste.

Miserie di ogni genere impongono una organizzazione più duttile, vasta, agile, di quella dei secoli precedenti. San Vincenzo di Paola crea quei prodigi di abnegazione che ammiriamo nelle comunità religiose dipendenti da presso o da lungi dalla paternità spirituale del grande apostolo della carità.

L'uragano rivoluzionario si abbatte sul mondo, rovesciando numerose istituzioni regolari. Urge risollevarle le rovine accumulate d'ogni parte, guadagnare al Cristo le nuove terre d'oltre mare, che il vecchio mondo invade sotto lo stimolo del lucro. La Chiesa ha bisogno di missionari. Le congregazioni religiose si moltiplicano, ciascuna intenta a fronteggiare le esigenze che postulano ininterrottamente energie fresche.

Se si mirasse unicamente al fine pratico, della nostra formazione cristiana e cattolica, ci sarebbe già un interesse sufficiente a conoscere le origini e lo sviluppo dello stato religioso attraverso i secoli. Ma, pur prescindendone, si può proclamare che l'esposizione delle insigni espressioni della vita monastica nel passato, segna una delle pagine più vive nella storia della Chiesa e della civiltà. Da parecchi anni la storia degli ordini religiosi sta appassionando il mondo protestante in Germania e in Inghilterra. Questa seconda è spinta da un interesse immediato a conoscere la condizione reale delle grandi istituzioni soppresse da Enrico VIII e a giustificare o a riprovare i motivi addotti a legittimare simile soppressione. La Germania ha più tosto preso in esame il problema delle origini monastiche, moltiplicando le ricerche sui rapporti dei cenobi con l'Impero e il Papato, esaminandone da presso la funzione religiosa e sociale. La storia economica delle vecchie badie è esplorata con un'ampiezza ignota finora in Inghilterra, in Francia, in Belgio, in Italia, non meno che in Germania.

Il contrasto fra cattolici e protestanti a proposito della legittimità della vita religiosa nella Chiesa cristiana e delle origini evangeliche del monachismo, dà perfettamente ragione all'interesse portato a questi problemi, cui le polemiche intorno alla vita, la dottrina e le invettive di Lutero han con-

ferito, per un po' di tempo, imponente rilievo. Il compito degli ordini religiosi nei secoli è argomento così importante, che non se ne può prescindere nell'indagine del maggior numero dei fenomeni storici del passato. Nessuna meraviglia pertanto che il corifeo della teologia liberale in Germania abbia dichiarato la storia del monachismo straordinariamente proficua anche ai protestanti.

Il lavoro qui pubblicato è in sostanza il testo di conferenze dette all' « Extension Universitaire pour Dames » annessa all'Istituto della Sacra Famiglia di Bruxelles, negli anni 1911-1912. Esse miravano a tracciare, nelle sue linee maestre, la storia dell'ordine benedettino durante l'alto medio-evo, collegandolo alle origini della vita religiosa e alle sue insigni manifestazioni, fino al XII secolo.

È sembrato che un rapido schizzo della storia monastica, e in particolare di quella della famiglia benedettina nei primi sei secoli di vita, schematizzata in una serie di quadri sintetici, potesse destare interesse. Ai nostri tempi i libri non hanno una vita lunga e l'esperienza dimostra che di frequente bisogna ravvivare le memorie. Questo libro non si sottrarrà al destino comune, ma se esso raggiunge il fine del momento, avrà compiuto la sua missione. Non è un'opera di erudizione, bensì un saggio di divulgazione. Posso però assicurare ch'esso rappresenta il frutto di uno studio coscienzioso sull'argomento, soggetto vario e straordinariamente arricchitosi nell'ultimo quarantennio.

Poichè mi son proposto di far opera di divulgazione, non ho creduto, sin dalla prima edizione apparsa nel 1912, di dover ingombrare le pagine con riferimenti capaci di suffragare le mie asserzioni. Mi è sembrato preferibile per la maggiore comodità del lettore, dare il solo testo e rimandare le note in fine di ciascuna conferenza. Mi sono attenuto a questo proposito. I riferimenti del resto sono molto sobri: ad eccezione della terza conferenza, dove la molteplicità dei problemi sollevati imponeva prove positive, specialmente per alcune citazioni, il controllo delle quali avrebbe richiesto indagini lunghe ed ardue.

L'interesse dimostrato dal pubblico a questo lavoro, del quale si sono rapidamente esaurite parecchie edizioni, mi ha indotto ad un'opera minuta di revisione, e, per soddisfare il desiderio espressomi da parte di molti insegnanti, ho creduto di dover completare le note aggiornandole secondo le ricerche più recenti. La bibliografia, pur non aspirando alla completezza, è abbastanza abbondante e segnala tutti i saggi di utile consultazione per il controllo e il completamento della mia esposizione.

*Abbazia di Maredsous, festa di S. Benedetto, 21 marzo 1927.*

## I.

### LE ORIGINI DEL MONACHISMO.

1. Le pretese origini esotiche del monachismo: i reclusi di Serapide, la filosofia greca, i monasteri indiani, gli Esseni e i Terapeuti. — 2. Origini cristiane dei consigli evangelici e principi della perfezione cristiana. — 3. L'ascetismo dei tempi apostolici, durante i tre primi secoli; i solitari Egiziani, raggruppamenti sotto uno stesso superiore (tipo antoniano), in un medesimo recinto (cenobitismo pacomiano), diffusione del monachismo in Asia, Africa, Europa prima di S. Benedetto.

1. — Nel 1877, un professore dell'Università di Breslavia, Enrico Weingarten, pubblicava uno studio che sollevò grande scalpore: *L'origine del monachismo*. Esso impugnava la tesi cattolica circa l'origine evangelica dello stato religioso, demolendo le idee tradizionali intorno alle prime manifestazioni della vita eremitica e del cenobitismo. Le fonti storiche del monachismo ai suoi inizi, la vita di S. Antonio, scritta da Atanasio, quella di Paolo di Tebe e di S. Ilarione non rappresentavano, secondo l'opinione del Weingarten, se non puri romanzi storici con speciali tendenze apologetiche, falsificazioni tardive, destinate a nascondere le origini pagane o giudaiche di un'istituzione cristiana che falsamente rivendicava per la propria fede di nascita, il nome di Cristo, e la tradizione dei primi secoli<sup>(1)</sup>.

Poniamo chiaramente i dati del problema.

La vita monastica è l'espressione sociale delle aspirazioni religiose di un gruppo di uomini che professano le medesime idee e vogliono raggiungere un medesimo fine. L'aspirazione di un'anima verso Dio, allo scopo di avvicinarsi e di unirsi a Lui mediante una serie di mezzi adatti a tal fine, costituisce ciò che si è soliti chiamare ascetismo. L'ascetismo è di tutti i tempi e di tutti i paesi; esso è universale come la religione.

L'ascetismo è individuale, il monachismo sociale. L'ascetismo si presenta sotto diverse forme nelle singole religioni: in molte esso sbocca nel monachismo. La tradizione cattolica dichiara che il monachismo, evoluzione sociale dell'ascetismo individuale dei primi tempi della Chiesa, il quale rappresenta come quest'ultimo, la tradizione pratica dei consigli evangelici, trae i propri presupposti dal Vangelo stesso, poichè la sua ragion d'essere è tutta nell'imitazione, per quanto è possibile perfetta, della vita del Cristo, mercè il rinnegamento di se stessi al servizio di Dio e del prossimo, in virtù dell'amore divino. La vita monastica però, non è secondo la definizione datane da A. von Harnack, *la vita cristiana*, come se essa sola ne rappresentasse l'unico ideale, la sola perfetta attuazione<sup>(2)</sup>. No, certamente, poichè la tradizione cristiana, fin dai tempi apostolici, e Harnack lo deve ammettere, conosce una duplice serie di fedeli, di cui gli uni seguono i precetti del Cristo nella vita famigliare e nella vita pubblica, gli altri si consacrano intieramente al servizio del Signore e della Chiesa. Questa tradizione cattolica si può giustificare con la storia e a più forte ragione col Vangelo?

Il Protestantesimo, io non parlo del nucleo ritualista Anglicano o di pochi individui in Germania, il Protestantesimo, dico, non ammette lo stato religioso<sup>(3)</sup>. Lutero aveva le sue ragioni per infrangere la sua vocazione e per combattere i voti monastici. Oggi, dopo che il P. Denifle ha sottoposto al vaglio di una sagace critica il volgare libello del riformatore di Wittemberg contro i voti religiosi, siamo in grado di valutare adeguatamente i suoi virulenti attacchi. Il Protestantesimo, essendo nella sua più intima struttura individualista, in quanto non ammette nessun'altra autorità dottrinale all'infuori della Bibbia interpretata dall'individuo, può produrre asceti, pietisti, diaconesse, ma non mai monaci e religiose, poichè ciò presuppone l'esistenza sociale di un nucleo di persone unite da un medesimo vincolo di solidarietà ideale, accettanti un'unica disciplina, basata su una medesima fede, condizioni essenziali, per qualunque istituzione religiosa che voglia vivere e durare<sup>(4)</sup>.

La critica protestante andò oltre e volle respingere in nome della storia, l'origine cristiana del monachismo cattolico; attribuendogli una genesi extra-cristiana, estranea all'ispirazione soprannaturale che questo rivendicava, lo considerò come una deviazione del Vangelo. Furono quindi successivamente ricercati i suoi antenati e se ne trovarono i modelli nel paganesimo, nel giudaismo, nel buddismo e perfino nel druidismo. Questi tentativi han rappresentato un vero torneo di erudizione e di sofistica e, i colpi che vi si scambiarono, furono numerosi e violenti. Questa schermaglia ebbe tuttavia una proficua conseguenza, quella cioè di provocare l'indagine accurata delle origini del monachismo e delle sue fonti storiche. Oggi, per queste origini e per queste fonti, come per il Canone dei nostri libri santi, la critica ha fatto un volta faccia e dato un vigoroso colpo di timone in senso tradizionalista <sup>(5)</sup>.

Diamo ora un rapido sguardo alle diverse ipotesi enunciate circa le origini pagane del monachismo: i reclusi del Serapeo di Menfi, i mistici neo-platonici, i monaci buddisti, le corporazioni druidiche: ecco i pretesi precursori dei monaci cristiani.

E innanzi tutto i reclusi di Menfi.

I papiri trovati a Menfi hanno rivelato l'esistenza di una categoria di uomini dimoranti nel tempio di Serapide, chiamati *κἀτοχοι*, i quali non possono in nessuna maniera esser confusi coi sacerdoti, poichè si tratta di povera gente. Nell'antica letteratura la parola *κἀτοχος* ha un senso preciso, quello di invasato, ispirato da Dio. A proposito dei *κἀτοχοι* di Menfi, Reuven mise senz'altro da parte una simile interpretazione sostituendovi il significato di reclusi, senza però mai pensare a farne dei monaci <sup>(6)</sup>. Brunet de Presle per primo propose una simile identificazione <sup>(7)</sup>. Weingarten andò oltre; poichè, avendo rilevato che Pacomio aveva per qualche tempo dimorato nel tempio di Serapide, credendo che egli ne fosse stato addetto al servizio, fece derivare l'istituzione monastica dei reclusi di questo Dio. Ma studiando con una maggior penetrazione i testi, fu necessario fare abbondante tara ai presunti

reclusi di Menfi e alla loro vita penitente. Si giunse alla conclusione che i *κατοχοι* erano persone che si recavano al santuario di Serapide per riceverne l'« incubazione », sia per ottenere una risposta dal Dio, sia per cercarvi la propria guarigione o quella degli altri. Quest'ultimo caso doveva verificarsi abbastanza frequentemente e condusse alla costituzione di una classe di persone che intercedevano per i malati, facendo di questo servizio una professione lucrativa. Nell'opinione pubblica questi uomini apparivano come esseri invasati, ispirati dalla divinità; essi vivevano nel santuario, erano attribuiti loro alcuni speciali introiti, e, durante il tempo indeterminato che durava la *κατοχή*, mantenevano limitati rapporti colla gente di fuori. Nei testi però non si parla mai nè di clausura inviolabile, nè di dedicarsi al servizio di Dio per conseguire una più grande perfezione morale, nè di una purificazione interiore. D'altra parte il numero di questa specie di reclusi era assai circoscritto, appena sei o sette a Menfi. In quanto a S. Pacomio, si riuscì a dimostrare che all'epoca in cui pensava di farsi cristiano, aveva semplicemente abitato le rovine di un tempio di Serapide presso Scenesit. A torto dunque il Weingarten faceva dipendere la sua vocazione monastica dai reclusi di Serapide e riannodava, attraverso Pacomio, il cenobitismo a un antico istituto pagano<sup>(6)</sup>. Se quest'ipotesi fosse vera si potrebbero stabilire alcuni dati di fatto per riavvicinare le due istituzioni e si troverebbe che, in ultima analisi, ambedue derivano da una medesima idea, quella della consacrazione personale al servizio di Dio mediante un voto. Ma il rivolgersi alla divinità nelle difficoltà della vita, anzi la stessa concezione di sostituirsi ad altri per fruire della grazia divina, sostituzione che di fatto è una forma particolare di preghiera, appartiene a tutti i tempi e a tutte le religioni. Tuttavia sarebbe un ancor troppo indulgere alle ipotesi. Un esame più minuto di papiri demotici ha portato a conclusioni *toto coelo* diverse. Intanto si sono trovate tracce di *κατοχή* anche in altri templi all'infuori di quelli di Menfi; si tratta semplicemente di casi di prigionia come punizione o come prevenzione per debiti, durante la quale i prigionieri debbono

provvedere al loro sostentamento. Le ipotesi succedono alle ipotesi, ma si è ancor lontani dall'aver fatto la luce su questo fenomeno o questa istituzione<sup>(9)</sup>.

Fu più fortunata la ricerca di forme precorritrici del monachismo cristiano nella filosofia greca? Senza dubbio la speculazione greca al suo tramontare ci presenta una serie di manifestazioni ascetiche che in nessun modo possono dipendere dalle religioni indiane; così taluni precetti della scuola pitagorica relativi all'astinenza, al silenzio, all'esame di coscienza tradiscono chiaramente lo sforzo verso una purificazione interiore. Il regime vegetariano di Empedocle si basa forse piuttosto sulla dottrina della metempsicosi che sul principio dell'astinenza; i cinici con il loro disprezzo del mondo, Platone con il suo spiritualismo, Plotino con la sua contemplazione della divinità, gli stoici con la loro indifferenza per i beni terreni e il dolore, offrono, è vero, dei punti di contatto con alcune manifestazioni della vita monastica, ma un'influenza delle idee cristiane sulla filosofia greca nel secondo e nel terzo secolo è oggi un fatto ammesso dai più, e, a nessuno passerebbe per il capo di considerare come un precursore degli asceti cristiani quel Peregrino Proteo, tipo del perfetto cinico, che finì la sua vita di attore con un suicidio in pubblico. In realtà in tutte queste manifestazioni isolate si colgono solo sforzi individuali, per conseguire nell'ambito della legge naturale, una maggiore altezza etica e sicuramente l'aspirazione latente verso una religione più intellettuale, in cui sia possibile trovare la soluzione dei grandi misteri che sollecitano le intelligenze. Ma una dottrina nettamente formulata l'offre solo il Cristianesimo, e solo il Cristianesimo conquisterà un giorno le anime avidi di verità.

La culla del monachismo sarebbe per caso l'India? tanto il brahmanesimo come il buddismo hanno i propri monaci; taluni autori li credono posteriori al monachismo cristiano; ammettiamo invece che siano antecedenti: corre forse però fra loro un qualsiasi legame storico? No, di certo. Se le comunità hindù offrono evidenti analogie con quelle del mondo cristiano, la ragione ne è molto semplice: qualunque società

organizzata ha bisogno di capi e di regole, e, se questa società è per sua natura religiosa, esige inoltre un insieme di pratiche e di osservanze religiose. Il monachismo buddista è ancora in fiore perchè costituisce l'ossatura delle religioni delle Indie; esso deriva dalla dottrina della vanità di tutte le cose, dalla difficoltà insuperabile di procurarsi la salvezza nel mondo, dal desiderio di evitare l'infinito susseguirsi delle rinascite. Il buddismo ignora i voti in quanto non conosce l'idea di un Dio personale e i suoi monaci nulla cercano se non la scienza della salvezza, molto semplice in verità, perchè è tutta nel saper morire. La santità consiste nella distruzione più completa della passione e del dolore; il nirvana, se apparentemente si identifica col non far nulla, nella rassegnazione, provoca tuttavia la liberazione del pensiero, l'estasi che è la beatitudine. Questo possedere il raccoglimento, questo spegnersi della idea e della sensazione, appare come l'ingresso nel nirvana, beatitudine indefinita, cui si può giungere solo mediante un intenso esercizio di pratiche religiose; esso diviene così la realtà più alta, la sfera dell'immortale e dell'eterno. Certamente non è stato concesso a tutti il privilegio di poter trovare il legame logico delle concessioni dogmatiche Hindu e di far derivare da premesse nihiliste e atee conclusioni pratiche, atte a foggiare una vita di devozione e di carità, una specie di comunione di santi che sbocchi in una scuola di umiltà, di zelo, di abnegazione, di sacrificio al fine di redimere i propri fratelli. Tale il buddismo intellettuale e affinato. Ma per la maggior parte questo lavoro non richiede conoscenze particolari, nè attività; e, in molti casi, questa meditazione, abbastanza vana del resto, porta all'ozio e a forme di abbruttimento. Orbene, fra questo monachismo e il monachismo cristiano non vi è maggior rapporto di quello che sussista fra i Sutra e il Vangelo. L'unico legame che possa trovarsi fra loro, è la rinuncia al mondo, sebbene i motivi che l'ispirano siano ben diversi: l'unione con Dio nella carità, attraverso l'imitazione del Cristo, questo è il fine del monachismo cristiano, il quale sotto l'impulso del principio vitale della carità, ha dato origine ad una efflorescenza di

opere di tutti i generi; mentre il monachismo buddista, non avendo l'idea di un Dio creatore, della grazia divina, della necessità della preghiera, ha di mira soltanto la soppressione del dolore e di conseguenza, abolisce il lavoro, inculca il riposo nell'inazione, nella contemplazione sterile, stato codesto che può talora associarsi al più completo egoismo, alla più grande perversità, alla più paradossale stravaganza<sup>(12)</sup>.

Non mi indugero' sull'avvicinamento stabilito fra il monachismo e il druidismo, poichè il tentativo fatto da Alessandro Bertrand di provare l'esistenza di comunità druidiche dipendenti, non so per qual legame, da Orfeo e dalle confraternite pitagoriche, è stato reputato come meritava, una mistificazione<sup>(13)</sup>.

Degna di maggior fede si presenterebbe, a prima vista, l'ipotesi di un'origine giudaica, in quanto la Legge novella non sarebbe se non la continuazione, l'integrazione e il compimento dell'antica Legge; e di fatto, nella storia del popolo giudaico ci imbattiamo in tre manifestazioni di vita ascetica, che meritano di esser prese in considerazione: il nazireato, l'essenismo e i terapeuti.

Il nazireato, (da *nazir*, consacrato a Dio), era il voto temporaneo o perpetuo di astenersi da ogni bevanda inebbrante, di mantenere intatta la propria capigliatura, di preservarsi da ogni impurità legale<sup>(14)</sup>. Questo rito, anteriore a Mosè, fu praticato da Sansone, da Samuele, da S. Giovanni Battista e da S. Giacomo il Minore. Tuttavia non si può stabilire alcun parallelo fra questo e la vocazione monastica, perchè il nazireo non si allontanava dal mondo e si sottoponeva solo ad alcune pratiche imposte ai sacerdoti.

Gli Esseni<sup>(15)</sup>, al contrario, noti a Filone, a Giuseppe Flavio e a Plinio il Vecchio, formavano delle comunità ascetiche ben organizzate. Li troviamo presso Hebron nella seconda metà del secondo secolo avanti Cristo. Fra loro, come più tardi fra i monaci cristiani, era praticata la comunanza dei beni, il lavoro e la preghiera secondo una regola, un vestito che li distinguesse dagli altri, un noviziato, il celibato, l'ubbidienza ai propri capi, lo sforzo continuo verso la perfezione

morale. Le somiglianze in verità colpiscono; ma possono spiegarsi con l'identità delle aspirazioni, sebbene in un ambito assai diverso. Fu un comunismo passeggero, forse di una setta giudea-ellenica, senza legami di continuità con le manifestazioni della vita religiosa in seno al Cristianesimo<sup>(16)</sup>.

Lo stesso accadde per i Terapeuti. Essi giunsero a noi soltanto per il trattato, attribuito a Filone, *Della vita contemplativa*, che ha offerto lo spunto a lunghe e vivaci discussioni, poichè han voluto vedere in questo scritto un'opera tardiva, nella quale, sotto il nome di Filone, si sarebbe dipinto il quadro della vita monastica cristiana, dissimulata sotto apparenze giudaiche, allo scopo di dare dei precedenti ai monaci cristiani.

Noi ammettiamo che il trattato sia opera di Filone e che si occupi, non di cristiani giudaizzanti della chiesa di Alessandria fondata da S. Marco, come ha creduto Eusebio di Cesarea nel IV secolo, bensì di asceti giudei. Questi fanno una vita comune nella solitudine, tutt'intesi a servire Dio e a guarire le proprie passioni, secondo l'etimologia della parola greca *therapeuein*; hanno preghiere in comune e assemblee periodiche.

Il silenzio della storia su questa manifestazione ascetica mostra chiaramente che essa fu locale e di corta durata; una riunione di asceti così intellettuale, così eccezionale per il tono e per le maniere non poteva avere possibilità di durare; anzi ci si può domandare se questo fenomeno sia stato una realtà, o non piuttosto il sogno ideale di un giudeo ellenizzante, proposto all'ammirazione del mondo greco<sup>(17)</sup>.

Concludiamo: il paganesimo e il giudaismo ci presentano una serie di manifestazioni ascetiche e perfino una specie di istituzioni monastiche. Ma fra esse e il monachismo cristiano non vi è alcun rapporto di dipendenza, nessuna imitazione, nessuna continuità, poichè la ragione formale del loro essere è diversa.

Noi penetriamo ora nel dominio della storia della Chiesa per potere affermare che il monachismo cristiano è un'emanazione del Vangelo.

2. — Il Cristianesimo è la religione basata sul fatto che l'umanità colpevole verso Dio è stata riscattata sulla croce mediante la morte di un Uomo-Dio. La vita cristiana consiste nell'accettazione delle verità predicate dal Cristo e nella pratica dei due grandi precetti, l'amore di Dio e quello del prossimo (Luca, X, 27-28). Il modello di questa vita, è Cristo stesso; la riproduzione di questo modello, di questo unico ideale imposto a tutti i cristiani si opera attraverso l'imitazione, per quanto possibile perfetta, della vita del Cristo. Chiamati da Dio alla vita soprannaturale, noi abbiamo ricevuto questa nuova vita nel battesimo, vita della grazia che ci fa partecipare alla vita divina in virtù dei meriti di Gesù Cristo. Causa meritoria della nostra santificazione, il Cristo ne è anche la causa esemplare e vitale. « Se qualcuno è in Gesù Cristo egli è una creatura nuova » (II Cor., V, 17), « poichè noi siamo opera di Dio, essendo stati creati nel Cristo Gesù per le buone opere che Dio ha preparate affinchè le praticiamo » (Efes., II, 10). Noi formiamo ormai con lui uno stesso corpo: « Cristo è il capo della Chiesa » (Efes., V, 23); « noi siamo le membra del suo corpo, formate della sua carne e delle sue ossa » (Efes., V, 30). Proprio in virtù di questo principio S. Paolo ha potuto dire: « Non sono io che vivo, ma Cristo che vive in me » (Gal., II, 20), e da questo principio deduce la conseguenza: « Abbiate in voi lo stesso sentimento che aveva in sè Gesù Cristo » (Filipp., II, 5), cioè se abbiamo in noi stessi il principio di una vita soprannaturale, spirituale e divina, bisogna che le nostre opere esteriori ne derivino e ne portino impressi i caratteri: « vivere in virtù dello spirito, camminare altresì in virtù dello spirito » (Gal., V, 25). Spogliarsi del vecchio uomo e rivestirsi dell'uomo nuovo « ad immagine di colui che l'ha creato » (Col., III, 9-10), in altre parole, « rivestirsi di Gesù Cristo » (Rom., XIII, 14), ecco il fine da conseguire; null'altro se non l'imitazione del Cristo, la quale costituisce la perfezione cristiana.

Orbene, quale è il principio direttivo della vita del Cristo, il carattere dominante della sua esistenza terrestre, se non l'obbedienza e il sacrificio? Dalla culla al Calvario il Cristo

ha sempre sofferto; egli ha sofferto la morte della croce ed è entrato così nella sua gloria (Luc., XXIV, 26). Il cristiano deve partecipare alle sofferenze del suo Maestro per condiderne la gloria, e di fatto, la dottrina del Cristo presenta la vita, secondo il Vangelo, sotto l'aspetto di una croce: « Chi non prende la sua croce e non mi segue non è degno di me » (Matt., X, 38); « se uno vuol venire dietro a me, rinunci a se stesso e prenda la sua croce e mi segua » (Matt., XVI, 24). « È una croce quotidiana » (Luc., IX, 23), ed è la condizione essenziale per esser riconosciuti come discepoli del Cristo: « Chi non porta la sua croce e non mi segue non può essere mio discepolo » (Luc., XIV, 27). Il nostro sforzo consiste quindi nel camminare sulle tracce del Cristo, nel riprodurne i tratti, per rinascere, dopo il battesimo della passione, nell'uomo nuovo della resurrezione (I Petr., III, 21).

La morte del Cristo ha ucciso il peccato; mediante il battesimo noi siam dunque stati seppelliti con lui nella sua morte, epperò noi siam morti al peccato (Rom., VI, 3-4), noi abbiamo rivestito il Cristo che è l'uomo nuovo (Efes., IV, 24). Una continua palingenesi deve operarsi in noi morendo perennemente alle cupidigie del peccato (Rom., VI, 12), con l'acquistare le virtù del Cristo (Col., III, 12), sforzo continuo che finisce col generare nell'anima la carità « che è il legame della perfezione » (Col., III, 14).

Il compito imposto dalla perfezione cristiana è dunque duplice, poichè per formare Cristo in noi (Gal., IV, 19), bisogna spogliarsi del vecchio uomo, cioè dell'uomo sottoposto al dominio della concupiscenza, conseguenza del peccato originale, e in un secondo momento rivestire l'uomo nuovo imitando le virtù del Cristo.

La lotta fra la carne e lo spirito si manifesta in noi sotto l'aspetto di una triplice concupiscenza « della carne, degli occhi, della superbia della vita » (I. Giov., II, 16). San Paolo ne rende così testimonianza: « Io trovo, quando voglio fare il bene questa legge (la legge del peccato) perchè il male abita in me; io mi compiaccio della legge di Dio secondo l'uomo interiore, ma io veggio un'altra legge nelle mie membra

che combatte la legge del mio spirito, e mi rende prigioniero della legge del peccato che è nelle mie membra » (Rom., VII, 21-23). Dal peccato originale in poi, l'intelligenza non vede più le cose spirituali colla medesima chiarezza, la volontà non esercita più l'assoluta padronanza su tutte le manifestazioni della parte sensitiva del nostro essere, poichè si verifica un indebolimento, una diminuzione di forze morali in confronto allo stato d'integrità primitiva. La grazia santificante conferita mediante il battesimo, non abolisce la concupiscenza che sussiste in noi prima di ogni previsione dell'intelligenza, prima, e a dispetto di ogni resistenza della volontà. Questa concupiscenza, questo « pungolo del peccato » stimola con una forza tanto più grande, in quanto la mancanza di riserbo, il ripetersi delle cadute, alcune abitudini più o meno invetrate depauperano ancor più le energie morali o favoriscono, rafforzandola, l'inclinazione al male. È necessario quindi ridurre, circoscrivere l'azione della concupiscenza, dirigere la nostra volontà e la nostra intelligenza verso il bene, mantenerle in uno stato di continua rettitudine, opponendo al male delle abitudini ad esso contrarie, abitudini permanenti che sono pertanto virtù morali acquisite; orbene, l'abitudine non si acquista se non con la ripetizione degli atti<sup>(18)</sup>.

Lo sforzo di imitare il Cristo nell'amore di Dio e del prossimo, in che è la *perfezione cristiana*, è imposto a tutti i credenti senza distinzione; non si tratta di un consiglio, bensì di un *precetto*, il precetto della carità, che è il termine di ogni moralità. L'ideale proposto, anzi imposto a tutti, può essere conseguito in diversi modi, in un tempo più o meno lungo, a seconda che la grazia di Dio soccorra in una particolare maniera, che la volontà sia più forte e i mezzi meglio scelti. Anzi questa scelta introduce una distinzione fra il precetto e i *consigli*: i quali mirano unicamente a rimuovere gli ostacoli che si oppongono all'azione più libera e più facile, all'intensità e alla effusione continua della carità.

Nella Chiesa si è costituita una condizione di vita, lo stato religioso, che mediante i voti, adotta come norma i *consigli*. Si chiama stato di perfezione, non perchè sia con-

siderato come il raggiungimento della perfezione, ma perchè chiunque vi entri, si obbliga ad aspirare costantemente ed irrevocabilmente alla perfezione; ma, bisogna riconoscerlo, i mezzi esteriori non servono a nulla senza la purezza e senza la forza del sentimento interiore, dell'abbandono di se stessi a Dio. Più quest'abbandono è intimo e completo, e meglio si realizza e si acquista la perfezione, tanto nell'uomo che vive nel mondo, quanto nel religioso, poichè essi sono i rappresentanti di due vocazioni parallele, che tendono verso un medesimo scopo, ambedue volute da Dio, che ambedue posseggono i mezzi della grazia necessaria per conseguire la salvezza eterna, imitando la vita del Cristo.

Dio guida le anime attraverso vie diverse (I. Cor. XII, 4); a ciascuno egli ha attribuito la sua parte di grazia e ha determinato il limite della pienezza dell'età del Cristo, alla quale deve pervenire (Efes., IV, 13; I Cor., VII, 17).

La *legge cristiana* in quanto legge di rinuncia, richiede uno sforzo serio ed incessante; più il fine a cui tende è elevato, altrettanto energici e numerosi devono essere i mezzi per pervenirvi. « Il regno dei cieli soffre violenza » (Matt., XI, 12); una corona e un premio sono offerti, bisogna guadagnarli. « Non sapete voi che coloro i quali corrono nello stadio, corrono tutti, ma uno solo ottiene il premio? Correte dunque in modo da conseguirlo. Tutti i combattenti nell'arena si astengono da ogni cosa; e quelli lo fanno per ricevere una corona corruttibile, noi, per una incorruttibile » (I Cor., IX, 24-25). Questo inciso di S. Paolo indica il duplice aspetto della legge della perfezione. Non si tratta soltanto di difensiva, ma di offensiva e di conquista, poichè insieme con una diuturna vigilanza è implicita la necessità dell'allenamento; questo stato di rinuncia, questo continuo esercitarsi conduce al nome di *ascesi*, parola che significa infatti esercizio.

Forse alcuno potrà osservare che io mi fermo a lungo su considerazioni di ordine teologico, ma esse mi son sembrate necessarie per precisare la nozione di vita cristiana, e distinguere i consigli dai precetti, per poter determinare il carattere della vita ascetica, base e forma prima della vita re-

ligiosa. L'ascesi è la prassi della rinunzia evangelica; incanalata in una regola e in una organizzazione essa diviene la vita monastica. L'evoluzione quindi del monachismo comprende tre fasi: l'ascetismo in seno alle comunità cristiane, l'ascetismo nella solitudine o anacoretismo, infine il cenobitismo.

Intesa nel senso di cui abbiám parlato, l'ascesi è implicita nel Vangelo, in quanto la legge della rinunzia è norma generale da imporsi a tutti, e per tutti si trovano nel Vangelo chiaramente indicati i mezzi per praticarla: vigilanza continua su se stessi, onde preservarsi dalle cadute, unitamente alla preghiera (Matt. XXVI, 41; Marc. XIII, 33-37; XIV, 38), rinunzia a se stessi e alle proprie tendenze per seguire il Cristo (Matt. X, 38-40; XVI, 24-26; Marc. VIII, 34; Luc. XIV, 27; Giov. XII, 25), digiuno (Matt. VI, 16-18; IX, 14-15; XVII, 20; Marc. X, 28).

Nel predicare la rinunzia a se stessi e al mondo il Cristo aveva mostrato qual fosse l'ideale evangelico; ben presto si sarebbero trovate anime generose che avrebbero fatto proprio con entusiasmo quest'ideale. Ad esse infatti è rivolta la *chiamata ad una vita più perfetta*, di cui si rintracciano le condizioni nel Vangelo: abdicazione ai beni della terra, virginità perpetua, abbandono della famiglia e sacrificio della propria persona a favore della società cristiana (Matt. XIX, 16-21; VIII, 19-22; Luc. IX, 57-62).

La povertà, la continenza, l'apostolato o l'esercizio delle opere di carità, ecco gli aspetti ben definiti dell'ascetismo, ai quali si possono aggiungere anche l'astinenza e il digiuno, che non sono però specificatamente prescritti dal Vangelo, sebbene vi si faccia allusione (Matt. VI, 16-18; XIX, 12; Luc. V, 33-35). Orbene, come è eccessivo il pretendere che soltanto i monaci imitino il Cristo e che la vita cristiana trovi la sua vera esplicazione nella « vita religiosa », altrettanto illogico appare il non riconoscere, nelle parole del Cristo, gli elementi costitutivi della prassi ascetica e religiosa. La disciplina della Chiesa non si è forse venuta organizzando e sviluppando nel corso dei secoli? « L'ascetismo, dice Mgr. Battifol, non è un comando del Vangelo; ma basta che il Vangelo riveli al mondo l'eminente dignità dei poveri, la felicità di donare

in nome della pura carità, la gioia di abbandonar tutto per seguire Gesù, il delitto dello scandalo e dello sguardo impuro, per far sì che la povertà, la virginità volontaria, l'ascetismo infine, abbiano una ragion d'essere quale mai diede loro l'Antico Testamento. La croce del Salvatore, che è pur essa un Vangelo, farà il resto e ispirerà quelle rinunce e quei sacrifici, di cui la lettera del Vangelo scritto non contiene l'ingiunzione. La vita sociale non perderà nulla a queste eccezionali opere super-erogatorie che sono il sale della terra » (19).

Hanno dunque torto taluni scrittori protestanti quando si arrestano piuttosto agli aspetti esteriori, i quali è possibile rintracciare tanto nella filosofia greca, quanto nella gnosi o nelle religioni extra cristiane, come anche agli effetti sociali derivanti talora dall'ascetismo, anzichè al principio generatore dell'ascesi cristiana che è il risultato della grazia del Cristo, Uomo-Dio, mediatore fra la Divinità e l'Umanità in virtù del suo sacrificio. Mi sembra abbiano ancor meno ragione allorchè distinguono l'ascesi evangelica da quella monastica, poichè quest'ultima è solo lo svolgimento naturale e l'organizzazione sociale della prima.

Certo tutta una gamma di sfumature contraddistingue le diverse classi di asceti, sfumature dovute al carattere, all'educazione, all'ambiente, ma questi tratti differenziali sono quelli stessi che ritroviamo nelle più grandi figure, Ambrogio, Girolamo, Agostino (20), come nei principali rappresentanti del monachismo orientale e latino; per dare però un'adeguata spiegazione delle tendenze ascetiche di questi grandi dottori non è affatto necessario riportarsi alla Stoa e alla filosofia antica a discapito del Vangelo dell'Uomo-Dio, di cui la Chiesa perpetua l'opera sulla terra.

3. — L'ascetismo ha le sue basi nel Vangelo e i suoi primi rappresentanti sin dall'età apostolica. S. Paolo è l'apostolo della virginità volontaria (I, Cor. VII, 25-40), della quale l'Apocalissi tesse un meraviglioso panegirico (XIV, 3-4). Le quattro figlie dell'evangelista Filippo (Atti, XXI, 9), le « con-

tinenti », di cui parlano i primi scrittori cristiani, S. Clemente di Roma, S. Ignazio di Antiochia, S. Giustino, Atenagora, Erma, Minucio Felice; gli « asceti » ricordati da Clemente Alessandrino sono considerati come l'elemento più scelto della Chiesa. Esisteva già un ordine di vedove, le quali dal IV secolo in poi erano chiamate « *viduae sanctimoniales* », il qual ordine, continuato a vivere in quello delle diaconesse, reclutate fra queste vedove, andò desaparendo progressivamente. L'esempio di questa istituzione ufficialmente e regolarmente stabilita, dovè ben presto suscitare in alcune giovanette l'idea di rinunciare volontariamente al matrimonio, per consacrarsi al servizio di Dio e della Chiesa<sup>(21)</sup>.

Dalla fine del terzo secolo, come testimoniano le due lettere « alle Vergini », falsamente attribuite a S. Clemente di Roma, gli asceti costituiscono in Siria e in Palestina una classe organizzata in maniera ben definita, che vive in seno alle comunità cristiane, senza alcun segno distintivo, ma perfettamente nota alle autorità e ai fedeli. La loro vita, come quella delle vergini<sup>(22)</sup>, è una vita di solitudine, di preghiera e di lavoro a vantaggio del prossimo.

Questo allontanarsi dal mondo doveva con il tempo condurre gli asceti a riavvicinarsi gli uni con gli altri, e le vergini, da parte loro, a costituire dei nuclei separati. Clemente Alessandrino loda la vita comune degli « gnostici », cioè di quei cristiani che tendono alla perfezione. Epifanio segnala una congregazione di asceti fondata in Egitto sul finire del III secolo per opera di Ieraca; ma questo fatto doveva essere un'eccezione, poichè Atanasio, parlando degli asceti del suo tempo, dice che vivevano isolatamente, non lontani dal loro villaggio; per le vergini, invece, l'esistenza dei *Partenoni* è attestata da Atanasio fin dalla fine del III secolo, e questa istituzione divenne generale nel quarto.

Nella seconda metà del III secolo, alcuni asceti si separarono dalle comunità cristiane e si ritirarono in solitudine; nell'evoluzione sociale dell'ascetismo verso il monachesimo è questa la prima tappa, movimento che si accentuerà all'epoca delle persecuzioni di Decio e Valeriano. Paolo di

Tebe (c. 234-347) sarebbe il primo che avrebbe inaugurato la vita eremitica<sup>(23)</sup>; ma il tipo più notevole degli anacoreti o solitari è pur sempre S. Antonio.

La critica razionalista e protestante si è accanita contro le fonti dell'anacoretismo egiziano, sebbene oggi si abbiano dei dati sicuri sulla natura dei principali documenti di questa storia. Così la vita di S. Antonio di Atanasio, nonostante le sue tendenze, deve accogliersi come un documento storico, e importanti debbono riconoscersi le notizie offerteci da Rufino, Palladio e Cassiano, quantunque i racconti e i discorsi che essi riferiscono vadano confrontati con le fonti da cui hanno attinto e si debba ricercare, per darne un'esatta valutazione, anche il sustrato degli *Apophtegmata* o raccolta di storie e aneddoti sui monaci egiziani. Nell'uso di fonti di tal genere, in cui il meraviglioso abbonda, è naturale una certa prudenza, ma questa precauzione non è sufficiente per negar loro ogni credibilità<sup>(24)</sup>.

S. Antonio è stato l'organizzatore dell'anacoretismo. La santità della sua vita, la purezza delle sue dottrine, l'urbanità delle sue maniere, la sua lunga esperienza della vita religiosa, come gli avevano attirato numerosi discepoli, così ne hanno fatto il tipo del monaco laborioso, dedito al bene della Chiesa e del prossimo, rispettoso delle autorità ecclesiastiche. Il suo insegnamento, basato sull'osservazione psicologica, testimonia la sua grande sapienza pratica e tal fu di fatto l'eccellenza di questa dottrina profonda ed insieme umana alla quale, come ad una sorgente perennemente fresca, la Chiesa cattolica non ha mai cessato di attingere. Col raggruppare sotto la sua direzione i solitari, S. Antonio gettava le fondamenta della vita comune. Benchè talora ci si imbatta in qualche solitario che vive, per un tempo più o meno lungo, isolato dai propri fratelli, come fece più tardi S. Benedetto nel V secolo, a torto alcuni immaginano gli eremiti egiziani separati dai loro simili e da ogni chiesa. No, certamente, poichè essi eran soliti riunirsi in chiesa il sabato e la domenica per le sinassi, per la celebrazione dei santi misteri e la partecipazione ai sacramenti; in pari tempo ricevevano istruzioni comuni. Quelli

del Basso Egitto, all'ovest del Delta, verso il deserto libico, sono raggruppati in cinquanta « tabernacoli » ed hanno una amministrazione centrale; anche i solitari delle Celle, sparsi più lontano ancora in una regione deserta, tengono le loro riunioni nel giorno delle sinassi e fra loro vivono maestri di prim'ordine quali Macario<sup>(25)</sup> ed Evagrio Pontico<sup>(26)</sup>. Lo stesso può dirsi del Sinai, dove al principio del V secolo va segnalato un celebre maestro di vita spirituale, S. Nilo<sup>(27)</sup>, personalità alquanto misteriosa sulla quale deve ancora farsi piena luce<sup>(28)</sup>. Allorchè le celle degli eremiti andranno raggruppandosi vicino ad una chiesa e l'organizzazione del lavoro e del regime alimentare sarà resa più centralizzata, una seconda tappa sarà oltrepassata.

Tale fu l'opera di S. Pacomio. Nato verso il 290 nella regione di Esne da una famiglia pagana, educato allo studio delle lettere egiziane egli, convertitosi al cristianesimo verso i vent'anni, si ritirò poi presso gli anacoreti dell'Alta Tebaide. In seguito divenne l'organizzatore della vita cenobitica. Gli bastò riunire in uno stesso muro di cinta edifici già esistenti per creare il « *coenobion* ». Quel giorno la vita eremitica si trasformò in vita monastica e il monastero subentrò alla cella. L'esperienza infatti gli aveva dato la possibilità di valutare i pericoli che correivano le anime deboli o i novizi nella vita solitaria, mentre un'esistenza in comune gli parve offrire più solide garanzie e più grandi risorse per la massa. In conseguenza di ciò egli temperò l'austerità e in pari tempo rafforzò il principio autoritario: un'innovazione di tal fatta fu discussa, criticata, ma finì coll'imporsi<sup>(29)</sup>. L'opera monastica di Pacomio si propagò rapidamente; sorsero in tal modo numerosi monasteri di uomini e di donne, altri adottarono la sua regola. Si costituì una congregazione di cui il centro dapprima stabilito a Scenesit, fu di poi trasferito a Peboou; essa aveva il suo superiore generale, le sue assemblee periodiche, la sua amministrazione centrale; la vita interna, sia per il reclutamento, sia per la formazione dei novizi e per la liturgia, sia infine per l'economia domestica, era perfettamente disciplinata. Al cenobitismo di Pacomio non poteva mancare un

avvenire: esso potrà infatti subire qualche trasformazione, e l'Egitto ce ne offre già un esempio originale nella fondazione di Bgul e di Scenuti ad Atripe, ma la sapienza pratica con cui era stato concepito farà sì che le assisi della sua opera gli sopravviveranno e sosterranno l'intero edificio monastico attraverso i secoli. L'anacoretismo continuerà a sussistere, ma solo come eccezione, poichè sarà in linea generale considerato il coronamento della vita religiosa di quei monaci che più lungamente hanno sperimentato un'esistenza in comune: tale la concezione di Scenuti di Atripe, tale anche quella di S. Benedetto<sup>(30)</sup>.

Il monachismo pacomiano ebbe i suoi apologisti: Rufino di Aquileja (372), Palladio di Eliopoli (388-400)<sup>(31)</sup>, Giovanni Cassiano (420)<sup>(32)</sup>; S. Girolamo (347-419) ne fece conoscere le regole al mondo latino<sup>(33)</sup>; quindi non vi è certo da meravigliarsi se sotto l'auspicio di così insigni personaggi, si sia rapidamente diffuso.

Gettiamo ora un rapido sguardo su questa diffusione dello stato monastico attraverso i varii paesi della cristianità.

In Palestina, Sant'Illarione di ritorno dall'Egitto ove si era recato a trovare Sant'Antonio, abbraccia ed introduce la vita eremitica formando dei discepoli. Così il IV secolo vedrà fiorire la singolare istituzione dei « Monazontes » o « apotatici » di cui l'autrice della famosa *Peregrinatio*, la vergine Eteria, della Galizia o del sud della Gallia, ha tramandato una così originale descrizione. Il cenobitismo vi porrà radice; le due Melanie e S. Girolamo fonderanno colonie latine a Gerusalemme ed a Betelem, ma questi monasteri latini avranno solo un'esistenza effimera e scompariranno innanzi alle creazioni greche di S. Saba, di S. Eutimio, di S. Gerasimo e del Sinai<sup>(34)</sup>.

Se in Mesopotamia e in Persia, dominio della chiesa siriana, alla metà del IV secolo, Afraat non conosce se non i B'nai q' yâmâ « figli del patto », asceti di ambo i sessi dimoranti in seno alla comunità cristiana, una tradizione, del VII secolo al più tardi, attribuisce a Mar Awgin, monaco di Tabennisi e discepolo di S. Pacomio, la fondazione di un

monastero presso Nisibi. Anche le regioni di Edessa e dell'Osroene, visitate da Eteria, possedevano nuclei eremitici di tipo antoniano; e S. Éfrem mostra una grande affinità spirituale con Afraat. Così il VI secolo sarà testimone del grande sviluppo del monachismo nestoriano, il quale dovrà esercitare una notevole influenza sul cristianesimo della Mesopotamia orientale e della Persia<sup>(35)</sup>.

In Asia Minore Eustazio, più tardi vescovo di Sebaste, aveva introdotto le regole dei monaci di Egitto e di Siria; avendole S. Basilio conosciute, fu indotto a visitare i principali centri di vita monastica, egiziana, mesopotamica, siriana, e, mercè un profondo ed accurato confronto fra le diverse regole, unito alla sua esperienza personale, egli poté adattare le istituzioni monastiche ai bisogni e alle esigenze del suo paese, intieramente saturo di coltura cristiana, avvicinandole alla vita ecclesiastica e ponendole al servizio della Chiesa. Così la disciplina pacomiana è conservata, perfezionata e completata. Le austerità vengon mitigate; la cultura intellettuale permette ai monaci d'esercitare una benefica influenza sul mondo circostante, specialmente attraverso l'insegnamento impartito ai fanciulli, con i ritiri particolari che i laici sono autorizzati a seguire nei monasteri, infine mediante le cure prodigate ai malati e ai bisognosi. Con i suoi trattati ascetici e con le costituzioni che egli diede ai monasteri da lui fondati, S. Basilio può essere considerato il patriarca del monachismo orientale, così come S. Benedetto lo sarà di quello occidentale: ancor oggi, migliaia di monaci, specialmente delle chiese scismatiche si riportano a lui<sup>(36)</sup>.

In Georgia l'anacoretismo fu assai presto praticato. Per l'influsso dei monaci siriaci venuti verso la metà del V secolo, il cenobitismo prese radice in quelle regioni sotto la forma che noi conosciamo nella Chiesa siriana<sup>(37)</sup>.

Anche l'Armenia, ove il cristianesimo era penetrato da due parti, attraverso cioè la Mesopotamia e la Cappadocia, subì sul terreno del monachismo l'influenza di questi due paesi; Eustazio di Sebaste, il siro Daniele, il catholicos Narsete furono in quelle regioni gli organizzatori della vita re-

ligiosa, la quale però ben presto si evolveva nel senso delle regole basiliane<sup>(38)</sup>.

L'Africa, dove il professare lo stato verginale era ritenuta cosa degna di grande onore fin dal tempo di S. Cipriano, conobbe il monachismo solamente molto tardi. S. Agostino, accusato da Petiliano di aver introdotto questo genere di vita nella sua patria, non se ne scagiona<sup>(39)</sup>, poichè il grande vescovo di Ippona, imitatore di Eusebio di Vercelli e di Martino di Tours, ammetteva la possibilità di un'interferenza fra la vita del clero e la vita monastica. Egli crea infatti un monastero episcopale, in cui il vescovo conduce vita comune con i suoi monaci, dei quali molti sono elevati allo stato clericale e possono essere incaricati della direzione delle parrocchie. Vescovi usciti da tal ambiente propagheranno l'istituzione che noi ritroveremo nella Chiesa celtica e in una parte dei vescovati eretti in Inghilterra dai monaci missionari venuti da Roma. Così nel V secolo il monachismo è sparso in tutta l'Africa cristiana.

A Roma invece, la vita ascetica non sembra sia stata molto praticata, prima della venuta di S. Atanasio, che vi fece conoscere le regole egiziane e provocò fra le principali famiglie della città un gran movimento in favore di questo genere di vita. S. Girolamo poi divenne ben presto il direttore spirituale delle patrizie guadagnate alla vocazione religiosa; così al tramonto del IV secolo e al principio del V apparvero i primi monasteri propriamente detti, che in breve si moltiplicarono presso le basiliche assicurandone il servizio liturgico<sup>(40)</sup>.

Nell'Italia settentrionale troviamo a Vercelli un notevole monastero, nel quale i chierici del vescovato conducono sotto la direzione di Eusebio, vita comune. A Milano S. Ambrogio fonda un monastero di uomini conosciuto da S. Agostino che ne tesse gli elogi; a Ravenna S. Pietro Crisologo sembra pure aver unito la prassi claustrale all'esercizio del ministero delle anime. Bologna e Verona posseggono monasteri di vergini. Anche in Campania si trovano colonie monastiche, a Nola presso la tomba di S. Felice, a Napoli e a Capua<sup>(41)</sup>.

Propagatasi in Gallia, dapprima a Treviri con S. Atanasio, poi a Tours con S. Martino, la vita monastica fece rapidi progressi in quelle regioni. Marmoutier presso Tours, Ligugé vicino a Poitiers, Rouen, la Morinia posseggono chiostrî di monaci e vergini dal IV secolo in poi e al principio del V. In Provenza, per opera di S. Onorato e di Giovanni Casiano, sorgono i grandi monasteri di Lerino e Marsiglia, semenzaio di santi monaci e di vescovi sapienti. S. Cesario d'Arles pubblica una regola per le vergini; anche S. Aureliano, suo successore, redige, per i monasteri che costruisce nella sua città vescovile, una regola speciale. Le solitudini del Giura e delle Alpi si popolano di monasteri, fra i quali quello di Agaune merita una particolare attenzione<sup>(42)</sup>.

Anche in Ispagna la vita religiosa appare da principio sotto forma ascetica; così i concili del IV secolo parlano di vergini, e alla fine di esso, si può constatare l'esistenza di monasteri dei due sessi. Nonostante le lotte dell'elemento secolare contro quello regolare, nonostante i torbidi causati dai seguaci di Priscilliano e dagli attacchi di Vigilanzio di Calagurris, il monachismo gettò profonde radici fra i Visigoti e gli Svevi della penisola iberica, sotto la tutela diretta dell'episcopato<sup>(43)</sup>.

In seguito alla missione di S. Germano d'Auxerre, la Bretagna dal suo canto assiste al formarsi di centri di vita monastica; così i grandi monasteri di Bangor e di Clonfert appaiono veri focolari di vita religiosa ed intellettuale. Il monachismo celta eccellerà per la sua forza di espansione e per il suo desiderio di esercitare un apostolato sul continente. Verrà poi un giorno in cui il monachismo bretone dovrà imbattersi nel monachismo romano, e allora il concetto della cattolicità prevarrà sul particolarismo nazionale<sup>(44)</sup>.

In conclusione nel V secolo le istituzioni cenobitiche sciamate dall'Egitto, sono sparse su tutti i punti dell'impero e si trovano già a contatto con i barbari, divenendo una forza sociale e morale. Le invasioni potranno passare su di esse come le onde sulla riva e sommergerle: ma questi centri di vita religiosa ed economica aderiscono alla terra con i loro

possessi e si rialzano e rinascono sotto altre forme. L'ideale ultra terreno è una linfa ricca di vita che circola attraverso tutto il mondo cristiano: la Chiesa vigila su questi entusiasmi per inquadrarli in ranghi ben disciplinati, sì che, quanto molteplici e varie appaiono le manifestazioni dell'ideale religioso altrettanto numerosi sono gli sforzi compiuti per incanalarle. Epperò le regole si diversificano da paese a paese. L'occidente nel quale le razze latine e germaniche s'incontreranno e si fonderanno, offre dapprima un insieme di regole e di tentativi di raggruppamenti provinciali. Suonerà presto l'ora in cui questa diversità di regole si unificherà nel tipo benedettino. S. Benedetto non ha creato il monachismo: lo ha adattato ai bisogni dell'occidente latino. La caratteristica della sua regola è la discrezione: in essa domina lo spirito di temperanza perchè vi è ponderato ogni particolare. Con S. Benedetto il monachismo sopravvive alla caduta dell'Impero: la Chiesa potrà ora servirsene e lanciarlo alla conquista del mondo barbarico.

## II.

### L'APOSTOLATO MONASTICO.

1. S. Benedetto e il lavoro monastico; Cassiodoro e gli studi; fusione dei due elementi nell'apostolato monastico, compiuta da S. Gregorio Magno. — 2. La conversione dell'Inghilterra per opera dei monaci romani, aiutati più tardi dai monaci bretoni. — 3. Diffusione della propaganda evangelica in Frisia e in Germania; azione di S. Bonifazio. — 4. Diffusione della propaganda evangelica fra gli Slavi, gli Scandinavi e gli Ungheresi. — 5. Il monachismo in Italia sotto i Longobardi e i Franchi; il monachismo in Spagna.

Alla fine del V secolo, l'ordine monastico si era stabilito nei diversi paesi della cristianità: uscito dall'Egitto si era propagato in Siria, in Mesopotamia, in Georgia, in Asia Minore, nell'Africa romana, in Gallia, in Italia, in Spagna, in Bretagna. Senza scomparire del tutto, le forme primitive dell'ascetismo in seno alle comunità cristiane e quelle dell'anacoretismo, erano state quasi in ogni luogo sostituite dal cenobitismo. I legislatori di questa nuova foggia di vita religiosa, S. Pacomio, S. Basilio, Cassiano, avevano raggruppato intorno a loro numerosi discepoli.

Il monachismo si sviluppò molto tardi in Italia e non sembra che vi abbia gettato profonde radici e che sin dall'origine abbia riscosso una vera popolarità. Infatti non corrono relazioni molto intime fra l'episcopato e lo stato religioso, come accade invece in Oriente e nella Gallia meridionale, dove l'ordine monastico offre alla Chiesa numerosi ed illustri pastori; nè è possibile ricordare in Italia un monastero che sia un vero centro di luce e di civiltà, nè un legislatore che faccia scuola. A parte l'iniziativa isolata di Eusebio a Vercelli, imitato da S. Agostino in Africa, il monachismo rimane pur sempre distinto dal clero; esso recluta i suoi membri fra i laici e solo eccezionalmente ne eleva alcuni al diaconato

e al sacerdozio. La ragione di tal fenomeno deve ricercarsi forse nelle tradizioni ancor vive delle antiche famiglie romane? Certo, finchè sopravvisse l'Impero romano, queste considerarono come una vocazione ed insieme come un dovere l'occupare le cariche civili; si avanzava in tal modo nella carriera amministrativa e ci si dedicava al bene pubblico. La caduta dell'Impero potrà scuotere la fede nella grandezza romana, ma per sradicarla completamente dovevano ancor passare lunghi anni di rovesci e di delusioni. Se lo Stato non presentava alcun avvenire ai discendenti delle vecchie famiglie patrizie, la Chiesa, che sempre più appariva sostituire innanzi al mondo l'Impero, raccogliendone insensibilmente la successione, offriva la possibilità di sistemazioni onorifiche e un campo di azione conforme alle tradizioni amministrative e culturali romane. Le antiche famiglie pertanto si volsero alla Chiesa, ma non per questo furono attratte verso il chiostro<sup>(1)</sup>.

Completamente diversa invece è la situazione sul finire del IV secolo; il monachismo romano ha ormai assunto una nuova fisionomia: nelle sue file è penetrata l'aristocrazia. Subiaco, Monte Cassino e Vivario sono focolari d'intensa vita religiosa; i monasteri si moltiplicano nella Città Eterna; monaci son posti a capo di vaste diocesi e incaricati di importanti missioni. Un figlio del chiostro infine sale sulla cattedra di S. Pietro e l'ordine monastico appare come una milizia al servizio del papato. Orbene, in che modo si è attuato un così grande cambiamento?

1. — Tre uomini hanno lasciato la loro impronta sul monachismo italo-romano e l'hanno sospinto su una nuova via: S. Benedetto, Cassiodoro, S. Gregorio Magno.

S. Benedetto è il patriarca del monachismo occidentale. Nato da una distinta famiglia della provincia di Norcia, egli abbandona il mondo nel pieno della sua giovinezza e si ritira per tre anni nella grotta di Subiaco; da Roma lo raggiungono alcuni discepoli per cui è indotto a fondare in quella solitudine dodici monasteri; in seguito egli emigra a

Monte Cassino ed eleva la grande abbazia che da quattordici secoli domina la vasta e fertile pianura della Campania, testimone della grandezza e della caduta degli imperi. Tutta la sua esistenza trascorre nell'atmosfera serena della solitudine cassinese, lontano dalle cure del mondo, unicamente dedito al compito che egli si era proposto nella vita: consacrare sè stesso a Dio, fondare una scuola per il servizio della divinità. Le due leggi fondamentali di questo edificio spirituale sono quindi la preghiera, in ispecie quella pubblica e liturgica, e il lavoro; ma al lavoro egli non assegna alcun scopo esteriore determinato. Educato a questa scuola, il monaco imparerà a diventare un cristiano perfetto, trasformato dalla grazia del Cristo, interamente trasumanato, sì da considerare gli uomini, le cose, gli avvenimenti in funzione solo della gloria di Dio e della carità. Questo ideale era semplice; la fedeltà per seguirlo fu la forza dell'azione di S. Benedetto (2).

Benedetto è stato testimone della decadenza del vecchio mondo romano di cui ha visto le rovine morali e materiali. A questo mondo decrepito, innanzi ai Barbari invasori dell'Impero, egli presenta i suoi monasteri come un'oasi di pace in tempi calamitosi, in tempi di sommosse e di guerre.

Profondamente penetrato delle tradizioni monastiche, orientale e greca, foggiate dall'esperienza personale, acquistata nei lunghi anni di vita religiosa, eremitica e cenobitica, fatto esperto nella direzione delle anime, Benedetto sa quel che può chiedere ai Romani e ai Barbari che vivono insieme nella sua scuola. Egli appartiene alla razza dei conquistatori e dei legislatori per eccellenza. Così organizza il monachismo occidentale con il genio di un romano, dandogli una maggiore coesione e una più grande stabilità mediante la subordinazione gerarchica stabilita in seno alla comunità, attraverso l'uniformità della vita comune e il perenne vincolo che unisce il monaco al chiostro in cui ha pronunziato i voti. Preghiera e lavoro, esigenze fisiche e mortificazione, autorità e obbedienza, costrizione della regola e libera azione della grazia, tutto è sapientemente equilibrato.

L'azione di questo solitario sul mondo circostante fu enorme: la sua personalità e l'importanza dei risultati ottenuti a Subiaco e a Monte Cassino attirarono su di lui gli sguardi dei contemporanei; vescovi e patrizi, magistrati e contadini, Romani e Barbari salivano le pendici di Monte Cassino per cercare nell'uomo di Dio, luce, conforto, soccorso. Mentre nella pianura il caos e la barbarie succedevano agli splendori della civiltà romana, in alto, sulla montagna, regnavano l'ordine e la pace. Si era così venuto costituendo un nuovo stato, nel quale il barbaro poteva rintracciare gli elementi essenziali delle leggi della sua razza, ove il latino poteva agevolmente ritrovare il genio organizzatore della vecchia Roma; un piccolo stato che avrebbe potuto offrire il modello alla nuova società cristiana, che sarebbe sorta dalla fusione delle stirpi dei vinti e dei vincitori, uno stato che aveva per base la religione, per sostegno il lavoro riabilitato, per coronamento una nuova cultura intellettuale ed artistica<sup>(3)</sup>.

Mentre Monte Cassino si levava nel centro della Campania come un faro maestoso, un nuovo focolare di vita monastica si formava a Vivario nella Calabria, sotto la direzione di un antico ministro di Teodorico, re degli Ostrogoti. Benedetto da Norcia scompare allorchè fiorirà l'opera di Cassiodoro. La storia non ci dice però se essi siano conosciuti. Cassiodoro concepisce il monachismo sotto una forma più intellettuale di quella di S. Benedetto, in quanto sembra quasi che egli voglia adattarlo a spiriti raffinati; ma l'azione del monachismo ne usciva limitata e compromessa il suo avvenire poichè le aristocrazie intellettuali non sono mai sicure di avere una discendenza. Cassiodoro, come S. Benedetto, pone a fondamento della sua opera la preghiera e il lavoro, ma questo lavoro consiste soprattutto nello studio delle lettere e nella trascrizione di manoscritti. Anche a Monte Cassino si copiano manoscritti, ma la regola parla solamente della *lectio* e del lavoro manuale. Coll'organizzare il lavoro intellettuale, Cassiodoro apriva un nuovo campo d'azione al monachismo: lo studio cioè considerato come fine e come

mezzo, finalità del lavoro e mezzo di perfezionamento e di azione pubblica. Sebbene meno vasta e meno profonda dell'opera di S. Benedetto, quella di Cassiodoro destinata ad un ambito più circoscritto di spiriti, ebbe tuttavia considerevoli ripercussioni<sup>(4)</sup>.

Per la sua concezione del lavoro monastico, e forse ancor più per l'immediato moltiplicarsi delle sue opere nei chiostri, l'idea di una cultura intellettuale già largamente ammessa da S. Benedetto, predicata e propagata da Cassiodoro, penetrò con maggior profondità nei monasteri, facendo sì che lo studio divenisse un nuovo elemento di vita, in seno al monachismo latino. Fonte di energie morali in una società in piena disgregazione, al cospetto di un mondo nuovo che sorge, l'ordine monastico rappresenta ancora una riserva di forze intellettuali, nel momento in cui le lettere e le arti minacciano di inabissarsi nel naufragio della civiltà antica. La Chiesa non trarrà profitto da queste sue forze?

Dal 590 la Sede di Pietro è occupata da Gregorio Magno<sup>(5)</sup>. Nato da una famiglia patrizia, prefetto di Roma, poi monaco, apocrisario a Costantinopoli, Gregorio, l'unico desiderio del quale era quello di ritrovare la pace del chiostro, si vede improvvisamente obbligato a prendere nelle sue mani il governo della Chiesa. È facile comprendere lo sgomento che dovè impadronirsi della sua anima, allorchè egli volse lo sguardo sul mondo confidato alle sue cure. L'Impero d'Occidente scompare sommerso dallo straripamento barbarico, l'Impero d'Oriente si sgretola visibilmente, talora tentando di asservire la Chiesa e favorendo le tendenze scismatiche, tal'altra inclinando a propagare o a tollerare l'eresia, funzionalmente incapace ormai a difendere l'integrità del suo territorio, minacciato da ogni parte. L'Africa del nord è ancora agitata dall'eresia donatista: la sua fede si spegne, e il paese si rivela maturo per la schiavitù. La Spagna è preda dei Visigoti e degli Svevi; i primi si convertiranno al cattolicesimo, i secondi persistono nell'arianesimo. La Gran Bretagna, invasa dagli Anglo-Sassoni, piomba nuovamente nel paganesimo, eccetto in Cambria e in Cornovaglia, ove i Bretoni

mantengono gelosamente la fede in Cristo e gli usi della Chiesa celtica. La Gallia è cattolica, ma la disciplina ecclesiastica in essa è molto rilasciata, poichè la simonia e l'incontinenza del clero neofita divorano la Chiesa. L'Italia è divenuta una provincia longobarda se si eccettuino Roma e l'esarcato di Ravenna: l'arianesimo è penetrato e si è diffuso con i vincitori, il disordine corrode la vita ecclesiastica, il paganesimo sopravvive nei costumi e nelle pratiche superstiziose di un popolo ignorante. Esaurita dalle guerre, decimata dalla peste, Roma cade in rovina mentre il nemico è alle sue porte.

Gregorio intuisce l'estensione dei mali che desolano la Chiesa: egli ha subito la coscienza della sua missione universale di pastore supremo. A lui sono confidati i destini di questa Chiesa che ha ricevuto le promesse di vita. Soffocare gli scismi, combattere l'eresia, rialzare la dignità del sacerdozio, rendere al pontificato romano il libero esercizio della supremazia universale, questo il compito che egli si prefigge e vuol adempiere. Cosciente dei suoi diritti e della sua missione, Gregorio rafforza da ogni parte i vincoli che legano le diverse chiese al centro della cattolicità; egli parla, agisce, interviene energicamente. Con lui si ha infine la sensazione che la Chiesa sia ormai governata da una mano ferma. Gli scismi e l'eresia sono combattuti su tutte le fronti. Le file del clero erano state decimate durante questo periodo di guerra, la purezza dei costumi offuscata; Gregorio cerca i pastori e i sacerdoti nei chiostri, e mediante i suoi legati, spesso scelti nei monasteri, restaura la disciplina ecclesiastica. L'Impero crolla, nuovi popoli si stabiliscono nelle provincie; il Papa può legare le sorti della Chiesa ai destini di un regno effimero? e guardare con occhio indifferente quei Barbari che forse domani saranno i padroni di Roma?

Gregorio ebbe chiara l'intuizione dell'apporto che queste nuove razze avrebbero dato alla storia del mondo: l'avvenire era per esse. Sottrarle alle tenebre del paganesimo, guadagnarle a Cristo, preservandole da qualunque contagio ereticale, farle entrare nell'orbita del papato: questa la missione

riservata a lui, vescovo di Roma, soggetto a Bisanzio, ma vicario di Cristo e papa della Chiesa Cattolica.

A chi sarà affidato il compito gigantesco? Il clero secolare d'Italia è diminuito e disorganizzato: impari alla sua missione, non sempre all'altezza del suo ministero, il clero Franco ha bisogno anch'esso di essere riformato; mentre quello Bretone, in realtà dotato di una meravigliosa forza di espansione, si restringe nel suo particolarismo nazionalista. Il papa vien maturando il suo progetto: monaco, circondato da monaci, parecchi dei quali rivestono il carattere sacerdotale, cosciente delle forze latenti del monachismo romano uscito dal ceppo cassinese, Gregorio fa appello ai monaci e indica loro l'apostolato fra i barbari come un'opera richiesta ad essi dalla Provvidenza, come lo sbocco tipico della carità che è il fine della vita monastica.

Questa determinazione di S. Gregorio stupisce a bella prima, perchè sembra in contrasto con l'idea che egli si era fatto della vita monastica e con le misure che egli prende per salvaguardarne il carattere essenziale. Monaco nell'anima, Gregorio mai dimentica la pace del chiostro; ai suoi occhi la vita monastica è una vita di solitudine, nella quale la preghiera pubblica, di cui riconosce la funzione sociale, è la principale occupazione. La sua più grande cura è quella di assicurare nei monasteri il perfetto spiegamento dell'ufficio divino; ecco perchè egli vigila sulle loro dotazioni onde porli al sicuro dalla povertà che potrebbe paralizzarne lo sviluppo: perchè regola i diritti dei vescovi e fissa i limiti della loro giurisdizione, per salvaguardare la pace delle case religiose; perchè interdice ai chierici secolari la direzione dei monasteri e, per tagliar corto agli abusi, arriva a privare nella diocesi di Ravenna della carica che vi possa ricoprire, qualsiasi abate o monaco che abbia accettato un ufficio ecclesiastico. Egli incoraggia le fondazioni, corregge gli abusi, modifica gli usi locali, quando si tratti del bene delle anime. Gregorio accetta il monachismo quale l'ha costituito S. Benedetto: egli nulla crea di nuovo, fortifica solo e consolida l'opera del legislatore di Monte Cassino. Egli consacra per-

tanto con l'autorità del suo nome i principii fondamentali esposti nella regola benedettina per tutto che concerne la pratica della povertà e della castità, il voto perpetuo, l'ufficio divino, la lettura spirituale, le relazioni esterne. La sua autorità si spiega in pari tempo su tutti i punti, avvicinando così il monachismo alla cattedra di Pietro.

L'azione di S. Gregorio ebbe per risultato la moltiplicazione delle fondazioni monastiche, lo sviluppo in esse della vita spirituale. Egli trovò colà uomini di dottrina e di abnegazione pieni di docilità, di zelo, di spirito di sacrificio, devoti alla Chiesa e al pontefice romano.

Non era racchiusa forse nel monachismo una forza vitale di rilevante entità da cui sarebbe stato possibile trarre immediatamente profitto per il maggior bene della Chiesa? Se un monaco aveva potuto ascendere il soglio pontificio, perchè altri monaci non avrebbero potuto occupare cattedre vescovili, e altri ancora tenere il governo di chiese? Questi monaci foggianti alla scuola del servizio di Dio, non avrebbero potuto propagare fra i popoli l'ideale soprannaturale della loro iniziale vocazione? Essi che avevano fino allora vagheggiato il possesso di Dio, non potevano ora tradurre in atto l'unico loro fine, lavorando a restaurare il regno di Dio in un mondo cadente, e a diffonderlo nella società che sarebbe risorta dalle rovine?

Il segreto della vita dell'azione di Gregorio Magno è la sua vocazione monastica. Trasfigurato attraverso la sua formazione claustrale, egli vede unicamente il mondo con l'occhio della fede. Dio solo è grande: *Videnti creatorem angusta est creatura*, tutto il resto è poca cosa e nulla. Il mondo è pieno d'inquietudine e di orrore. I Longobardi sono alle porte di Roma e il santo pontefice, tranquillo, governa la Chiesa, sorveglia il mondo, agisce e scrive con calma; unito a Dio, attende al compimento dei doveri della sua carica per la gloria di Dio. Egli ha attinto questo spirito dalla regola monastica; questo spirito egli vuol far regnare nei monasteri, ma sa pure che molte anime ne sono ormai già compenstrate<sup>(6)</sup>. L'ora è venuta di far appello a queste anime che

conducono un'esistenza soprannaturale e di mostrar loro che i Barbari sono figli di Dio, i quali potranno a loro volta divenire figli della Chiesa. Quel giorno il monachismo benedettino, intieramente compenetrato della vita soprannaturale infusagli dal suo fondatore, venuto a contatto con la cultura intellettuale in virtù dello sviluppo naturale dei principii stabiliti nella Regola e sotto l'efficacia più diretta di Cassiodoro, avvicinato al clero secolare da S. Gregorio Magno, diventerà l'esercito conquistatore della Chiesa Romana. A questo esercito spetta la gloria di aver guadagnato a Cristo l'Inghilterra<sup>(7)</sup> e la Germania, d'aver inoltre depresso i germi dell'Evangelo fra gli Scandinavi, gli Slavi e gli Ungheresi.

Chi non ricorda la graziosa leggenda riferita da Giovanni Diacono, in cui sarebbe il punto di partenza dell'apostolato monastico? Un giorno, attraversando il Foro, Gregorio, allora monaco a S. Andrea, vede alcuni giovani schiavi messi in vendita. Colpito dall'aspetto giovanile e dalla distinzione della loro figura, domanda a quale nazione quegli schiavi appartengano: « Sono Inglesi » (Angli) gli risposero. « No — egli ribattè — sono invece angeli »; egli li riscatta, li educa nella fede cristiana e li battezza<sup>(8)</sup>. Da quel momento in poi il pensiero di Gregorio non si sarebbe mai allontanato dalle plaghe lontane, da cui provenivano quegli schiavi. Si ama rappresentare il santo monaco in conversazione coi suoi giovani protetti, interrogandoli sulla loro patria, nello sforzo di farsi un'idea esatta del popolo Anglo-Sassone, infiammandosi al pensiero di poterlo guadagnare a Cristo. Questo popolo, venuto dal paese dei Juti e dei Sassoni, diviso in sette regni, era un ramo staccato della grande famiglia di popoli che abitavano le vaste terre della misteriosa Germania. E queste stirpi non erano anche consanguinee delle nuove razze che avevano invaso il vecchio impero Romano? Non rappresentavano il mondo di domani, nel suo divenire, il mondo che avrebbe cozzato con la Chiesa per abbatterla, seppellirla sotto le rovine dell'Impero? No: la Chiesa possiede le promesse della vita: è già penetrata in mezzo a questi popoli, ha conquistato i Franchi, guadagnato i Visigoti, intaccato i Longo-

bardi; essa andrà incontro agli altri e mostrerà loro la Croce redentrice. Io non so, se Gregorio abbia intraviste le conseguenze grandiose di questo sogno, ma certo lo spirito di Dio gli diede l'impulso ed egli rispose all'appello divino. Egli stesso desidera partire per primo, a capo di pochi monaci, e condurre in Bretagna le primizie del suo apostolato, i giovani schiavi convertiti, senza dubbio arruolati nella milizia monastica. Strappa il consenso di papa Pelagio II e lascia Roma; ma il popolo insorge all'idea di perdere Gregorio: lo inseguono e a forza lo riconducono. L'ora destinata dalla Provvidenza non era ancora suonata.

2. — Nel 590 Gregorio fu eletto papa. L'Inghilterra rappresenta sempre la sua più grande preoccupazione; bisognava preparare gli operai per la grande opera della propagazione del Vangelo, in quelle regioni. Egli ha a propria disposizione i primi convertiti, ma gliene servono altri. Si rivolge alla Gallia altro mercato di bestiame umano e scrive all'amministratore del patrimonio di S. Pietro, il prete Candido: « con le nostre rendite, comprate giovani schiavi inglesi da diciassette a diciotto anni; noi li educaremo nei monasteri per il servizio di Dio ».

Infine nel 596, è giunto il momento di mettere mano all'opera. Il re che governa in Kent, Etelberto ha per sposa, Berta, principessa franca, di fede cristiana, figlia del re Cariberto di Parigi. L'ora appare quindi propizia. Il santo papa ha preparato la sua spedizione; quaranta monaci romani sono pronti a partire. Ad essi prepone un capo adatto al compito nella persona di Agostino, il priore del monastero di S. Andrea. Fu un'ora solenne nella storia della Chiesa e del mondo, quella in cui il pio manipolo, sfilando senza dubbio innanzi agli sguardi curiosi della folla stupita, agitata, colpita più dall'eccezionalità dello spettacolo che ha sotto gli occhi, che dalla portata morale dell'atto che si compiva in quel momento, venne ad inginocchiarsi ai piedi del grande pontefice. Mentre la navicella solcando il Tevere si avviava alla volta della Provenza, portando gli intrepidi viaggiatori, Gregorio li avrà seguiti con i suoi voti e le sue preghiere.

Arrivati in Provenza i missionari rimasero atterriti dalle notizie che furono loro riferite intorno ai costumi crudeli del popolo che dovevano convertire, e lo scoraggiamento penetrò nei loro animi. Ma Gregorio avvertito delle loro esitazioni li conforta e li incoraggia, anzi per salvaguardare la fede da qualunque debolezza, invia loro nuovamente Agostino con il titolo e poteri di abate. Ormai egli avrà il comando della spedizione. Così attraversarono la Gallia, e nella primavera nel 597, toccarono l'isola di Thanet, sulle coste del regno di Kent.

Avvertito dell'arrivo dei missionari, il re Etelberto essendo venuto a trovarli, li autorizza a predicare nel suo regno, e ben presto i monaci entrarono in gruppo in Canterbury. « La storia della Chiesa, dice Bossuet, nulla offre di più bello dell'ingresso del monaco Agostino nel regno di Kent, con quaranta compagni, che, preceduti dalla croce, e dall'immagine del grande re Nostro Signore Gesù Cristo facevano voti ardenti per la conversione dell'Inghilterra » (9).

A Canterbury, i monaci celebrarono i loro uffici nella piccola chiesa di S. Martino, che era l'oratorio della regina. Lo spettacolo della loro vita, la bellezza delle funzioni ecclesiastiche, la loro predicazione, agirono sul popolo. Etelberto accettò la fede cristiana, e, seguendo il suo esempio, anche il popolo si convertì. Nel settembre del 597 Agostino, consacrato vescovo ad Arles su ordine del papa, si accinse ad organizzare l'apostolato dei suoi monaci. La benedizione di Dio si effondeva sull'opera dei missionari; a Canterbury, il palazzo reale diventò la culla del vescovato e del monastero cattedrale del Salvatore, mentre un po' più lontano si elevava il monastero di S. Pietro e Paolo, di cui Agostino doveva divenire un giorno il titolare. Al principio del 598 il vescovo poteva spiccare a Roma i due monaci Lorenzo e Pietro per informare il pontefice dei risultati ottenuti e sollecitare l'invio di nuovi missionari.

Fu certo un giorno propizio per Gregorio quello in cui egli ricevè le consolanti notizie portategli dai due monaci. Il suo sogno era dunque tradotto in realtà, il suo audace

progetto non era stato una vana chimera, poichè, ecco, un nuovo popolo era guadagnato a Cristo. La gioia prorompe nella sua corrispondenza e un inno di azioni di grazie si effonde dalle sue labbra: « Gloria a Dio, mercè l'amor suo abbiamo cercato e trovato in Bretagna fratelli che ignoravamo »<sup>(10)</sup>. Le sue lettere ad Agostino, alla regina Berta, al patriarca di Alessandria, sono ricolme dell'espressioni della sua letizia; egli non può contenere il fervore di gioia che riempie la sua anima.

Egli era allora occupato a commentare il profeta Giobbe al popolo di Roma. Il pensiero di aver conquistato la Bretagna alla fede di Cristo vi è così dominante che egli si interrompe ed esclama: « Vedete, vedete questa Bretagna, di cui il linguaggio non sapeva esprimersi se non in accenti barbarici, ed ora eccola risuonare degli alleluia degli Ebrei. L'oceano, che gonfiava i suoi flutti per inghiottire ogni cosa, si è spianato dolcemente sotto i piedi dei santi, e queste razze selvagge che i principi della terra non riuscirono mai a domare col ferro, eccole incatenate mediante la sola parola dei sacerdoti. Questo popolo che, quando era ancora pagano, sfidava senza timore il nome e le armi dei nostri soldati, eccolo tremare innanzi alla lingua degli umili »<sup>(11)</sup>.

Gregorio rispose all'appello di Agostino. Nel 601 una nuova missione partì per l'Inghilterra, munita di suppellettili sacre, di reliquie e di libri. Lorenzo e Pietro portavano lettere del papa per il re, per la regina, per Agostino. La prima lettera ad Agostino era un grido di gioia e di riconoscenza, ma costituiva anche una magnifica lezione di umiltà; la seconda tracciava il programma che era necessario seguire nell'organizzazione della chiesa d'Inghilterra.

Agostino poteva fondare nel sud del paese dodici vescovati, di cui quello di Londra, avrebbe in avvenire il primato. Le circostanze condussero Agostino e i suoi successori a conservare alla culla della fede presso gli Anglo-Sassoni, Canterbury, il suo rango di metropoli. Se il nord si fosse convertito, si sarebbe ordinato un vescovo a York; a sua volta questi avrebbe stabilito dodici vescovati dei quali egli

sarebbe il metropolitano. Agostino invece conservava a titolo personale la giurisdizione fino alla morte<sup>(12)</sup>. Inoltre S. Gregorio voleva che Agostino e i suoi compagni restassero fedeli alla loro professione monastica. « Per voi, egli scrive loro, educati alle regole della professione monastica, non è possibile vivere separati dai vostri chierici. Bisogna dunque instaurare nella chiesa nascente degli inglesi, il genere di vita praticato nella chiesa primitiva dai nostri padri, fra i quali ogni cosa era comune »<sup>(13)</sup>.

Agostino si conformò fedelmente a questo genere di condotta: Canterbury divenne una metropoli monastica, e, fino alla soppressione del cattolicesimo in Inghilterra nel secolo XVI, i Benedettini tennero il servizio liturgico di nove cattedrali. Ancor oggi i titoli di priori cattedrali di questi nove seggi furono conservati e portati da monaci della Congregazione inglese, erede dei diritti degli antichi monasteri, e nel 1850 la nuova sede vescovile di Newport fu assegnata all'ordine di S. Benedetto, per ricordare la sua posizione storica nella Chiesa inglese.

Quando nel 605 S. Agostino moriva, dei sette regni dell'Eptarchia Anglo-Sassone, due erano guadagnati alla fede cristiana, Kent con Canterbury per metropoli, Essex con Londra come sede vescovile e Westminster come centro monastico. Tuttavia il paganesimo soffocato riprese ben presto l'offensiva e durante 30 anni, fu una serie ininterrotta di lotte, disfatte, rovine, in mezzo alle quali la nuova società cristiana poco mancò perire. Nondimeno, mercè un lavoro indefesso e perseverante, le rovine si riedificano, la gerarchia si ristabilisce, la fede riprende possesso dei regni di Kent e di Essex, guadagnando anche il Nortumberland; ma è necessario lottare incessantemente contro i Bretoni e contro i pagani, e gli operai del Vangelo non sono in numero sufficiente per far fronte a tanti bisogni insieme, su una così grande estensione di terre. Orbene, proprio in questo momento ecco entrare in scena un altro dei coefficienti della conversione dell'Inghilterra, il monachismo celtico. La Bretagna romana si era convertita prima del V secolo. Cacciati dagli Anglo-Sas-

soni i Bretoni o erano stati massacrati, o si erano rifugiati dietro le montagne della Cambria e in Cornovaglia, custodendo gelosamente la loro fede e il loro odio di parte al brutale conquistatore. Separati da Roma a causa delle guerre, essi non avevano avuto possibilità di conoscere talune modificazioni introdotte nella disciplina ecclesiastica della Chiesa madre, e tanto più si mostravano attaccati ai loro usi tradizionali, in quanto questi rappresentavano ai loro occhi il simbolo del loro nazionalismo di fronte agli invasori, anche quando gli Anglo-Sassoni si decisero ad accettare la fede del medesimo Cristo redentore. Agostino ebbe così anche la missione di riavvicinare la chiesa celtica al centro della Chiesa cattolica. Egli invocò la collaborazione dei Bretoni, ma non fu ascoltato, poichè l'Anglo-Sassone era per il Bretone ciò che ai giorni nostri il Russo è per il Polacco e ben spesso l'Inglese per l'Irlandese.

Tuttavia l'opposizione si calmò, e il giorno in cui Osvaldo, nipote del re Edvino del Nortumberland, massacrato dai pagani, fu mandato in esilio e si rifugiò presso i Bretoni cattolici, abbracciando la fede cristiana, il clero celtico si dichiarò pronto a consacrarsi alla conversione dei propri nemici. Dal 633 al 655 i monaci celti non si dettero requie e lavorarono con un sì grande ardore, con tale abnegazione che il loro successo sembrò superare quello dei monaci romani. Dalla seconda metà del VII secolo, quasi tutta l'Inghilterra divenne cristiana, ma la predicazione evangelica aveva appena toccato il paese sempre in preda a recrudescenze di fanatismo pagano o agli eccessi di cattivo umore di un qualsiasi capo. Appariva quindi necessario, per rafforzare questa chiesa nascente, organizzarla e cioè riunire in un medesimo organismo i due rami bretone e romano, avvincerli fortemente al centro dell'unità romana, trarre profitto da questo monachismo celta potente e fecondo, circondato dal prestigio della scienza, costituire, in una parola, la gerarchia ecclesiastica stabilmente, sviluppare la vita parrocchiale, modificare la legislazione canonica, unificare il monachismo sostituendo alle regole celtiche la regola romana per eccellenza, quella di S. Benedetto<sup>(14)</sup>.

Questo lavoro di organizzazione e di unificazione, fu opera di quattro uomini, di due uomini del Nortumberland, S. Wilfrido e S. Benedetto Biscop ardenti patrocinatori delle usanze romane; di un bretone, S. Cutberto, vescovo di Lindisfarne guadagnato alla disciplina romana, e di uno straniero, Teodoro di Tarso, monaco romano inviato dal papa Vitaliano, in qualità di arcivescovo di Canterbury. Mercè l'azione comune di questi monaci, nonostante alcune divergenze passeggerie, l'unità disciplinare fu stabilita in Inghilterra e l'autorità della Santa Sede universalmente riconosciuta.

I monasteri che sorgono dappertutto, Westminster, Ripon, Petersborough, Wearmouth, Jarrow, Evesham, Malmesbury, Glastonbury, Cherstey e altri ancora, divengono accanto alle cattedrali monastiche, focolari di vita religiosa, nei quali lo studio delle lettere è intrapreso con fervore fruttuoso<sup>(15)</sup>.

I monaci irlandesi avevano avuto sin allora il monopolio della scienza; la cristianità anglo-sassone volle contenderle quest'onore. Adelmo di Malmesbury è il rappresentante più originale di questo movimento. L'attaccamento alla disciplina ecclesiastica e alla cultura letteraria di Roma, rappresenta ai suoi occhi il mezzo per arrivare a soppiantare la rivale civiltà cristiana dei bretoni<sup>(16)</sup>. La chiesa Anglo-Sassone tradusse in realtà il suo disegno, poichè di fatto, durante un intero secolo, essa fu un centro luminoso di alta cultura e i suoi raggi si proiettarono lontano, fin sulla Germania e sulla Gallia. Essa potè dare alla Chiesa un Beda il Venerabile<sup>(17)</sup> ed essere la culla di Alcuino<sup>(18)</sup>. I monasteri di donne rivaleggiarono in ardore con quelli maschili e forse gli annali della santità e dell'alta cultura intellettuale nella donna, non possono registrare pagine più belle di quelle della vita di queste grandi abbadesse e di queste monache, dipinte con colori sì suggestivi dalla storia ecclesiastica di Beda e dalla corrispondenza di S. Bonifazio<sup>(19)</sup>. In meno di un secolo e mezzo l'Inghilterra aveva conquistato il titolo di isola di santi.

Così se noi ci volgiamo indietro a considerare il lavoro compiuto dall'arrivo di Agostino sino alla morte di Beda, noi

possiamo cercare di penetrare il segreto di questa vitalità prodigiosa e discernere il carattere intrinseco della società cristiana inglese. Essa nei suoi inizi non ha avuto martiri, la fede vi è stata introdotta mercè la dolcezza e la tolleranza, conquistando gli spiriti con lo spettacolo della vita dei missionari, le intelligenze mediante la persuasione. In una parola la fede non vi fu imposta da alcun despota, che anzi il potere regio guadagnato alla fede, ne diviene il sostegno e non il tiranno. La giovane comunità cristiana trova i suoi centri di unione e di espansione nei suoi vescovati e nei suoi monasteri. L'ordine monastico, reclutato fra il popolo e nelle alte sfere della società Anglo-Sassone, ha conquistato, per il compito assunto di propagare il Vangelo, per la sua potenza terriera, per il prestigio intellettuale, un posto eminente nel consiglio della corona e della nazione, recandovi insieme con l'esperienza del governare, la moderazione dei costumi cristiani. L'Inghilterra cristiana fu fatta dai monaci; essi dissodarono il paese, vi diffusero l'Evangelo, lo istruirono.

E il popolo Anglo-Sassone foggiato dai missionari romani, ne ha ereditato insieme con l'amore per le lettere, il culto per la Santa Sede e la passione dell'apostolato. I suoi figli, seguendo l'esempio dei suoi re, saranno visti un giorno dirigersi verso la Città Eterna, inaugurando per primi quei pellegrinaggi di Roma, la frequenza e i pericoli dei quali saranno motivo di turbamento perfino per S. Bonifazio, e primi organizzando in favore del papa l'obolo di S. Pietro<sup>(20)</sup>.

Questa nazione, come ha ben detto uno dei nostri più grandi storici Belgi, sarà considerata « così immensamente ricca di virtù da poter effondere sul continente la piena delle sue risorse morali e assolvere in tal modo il debito contratto verso il papato »<sup>(21)</sup>.

3. — Nel momento in cui i monaci Romani s'incontrarono con i monaci celti, la vita religiosa appariva fiorente nei numerosi monasteri che da ogni parte venivano sorgendo in terra irlandese o scota. Ben presto il gusto dei viaggi, il bisogno di apostolato spinse i monaci sul continente: si verificò così un

movimento intenso per tutto il VII secolo, mai più interrotto sino al XII. I « peregrini », tale è il loro nome, giungono sul continente <sup>(22)</sup>: Colombano, il fondatore di Luxeuil, il rude penitente, l'apostolo intrepido che dovrà fuggire innanzi alla collera del re Teoderico, al quale pubblicamente rimprovera una condotta scorretta, valica le Alpi e fonda la grande abbazia di Bobbio, uno dei centri luminosi della Lombardia Medioevale; la tomba di un suo discepolo, Gallo, offre l'occasione al sorgere della celebre abbazia omonima, che per più secoli fu uno dei centri più attivi del mondo monastico <sup>(23)</sup>. A Fursy risale la fondazione di Péronne che rappresenterà sempre per i monaci scoti un irresistibile centro di attrazione <sup>(24)</sup>. E poi Foillano a Fosses, e quanti altri nomi degni di essere rammentati fra i missionari della Gallia e della Germania! L'apostolato spinge i celti sul continente: le invasioni danesi li scacciano dai loro paesi, ed essi recano a Cambrai, a Reims, a Soissons, a Laon, a Liegi, il tesoro delle loro conoscenze letterarie. Li ritroviamo perfino fra i famigliari di Carlo Magno <sup>(25)</sup>. Essi creeranno dovunque centri di vita religiosa, animati dallo spirito del grande monaco bretone, Colombano; ma ben presto venuti a contatto con la scuola benedettina, abbandoneranno gradatamente il loro iniziale particolarismo per saturarsi di spirito monastico romano. Allorchè un giorno i gloriosi superstiti dell'emigrazione irlandese e scozzese si costituiranno, sul suolo di Germania, in capitolo generale nazionale, già molti secoli saranno trascorsi da che la regola e le istituzioni di S. Colombano e di altri cenobiti celti saranno cadute nella dimenticanza.

La regola benedettina dovette penetrare in Gallia nel secondo quarto del VII secolo; la ritroviamo a Meaux con S. Farone, a Cahors con S. Desiderio, poco tempo dopo ad Orleans, a Fleury-sur Loire; la vediamo praticata simultaneamente con quella di S. Colombano a Solignac, a Stavelot, Malmedy, mentre è anche conosciuta a Nivelles. Ben presto essa prende il sopravvento, persino a Luxeuil e nelle sue dipendenze, e, nella seconda metà del VII secolo, l'adottano i numerosi monasteri sorti in Gallia, specialmente nel territorio corrispondente

all'attuale Belgio. Il grande monaco missionario S. Amando fonderà una serie di monasteri, quali Elnone e Ganda, mentre una pleiade di santi e di sante popola le case che vengono elevandosi in tutto il paese <sup>(26)</sup>. Non vi è da meravigliarsi se la regola benedettina abbia in tal modo sopravvissuto la regola colombiana; in quanto essa rappresenta il monachismo romano, divenne la regola del monachismo latino. Trapiantata in Inghilterra essa passò di poi sul continente coi missionari Anglo-Sassoni trovando in S. Pirmino uno zelante propagatore nei paesi alamanni.

Uno dei grandi vantaggi del contatto del monachismo Anglo-Sassone col monachismo celta, fu la forza d'espansione ch'esso ne ricavò, il fascino verso l'apostolato che aveva sempre sentito, ma che era venuto sviluppando in modo speciale in se stesso. La sua missione era stata quella di portare la luce della fede ai pagani d'Inghilterra e di costituire fra loro il regno di Dio. Convertiti al Cristo, questi popoli d'istinto volsero gli sguardi verso il loro paese d'origine, verso quell'antica Sassia, ancora immersa nelle tenebre dell'errore, che avrebbe anch'essa potuto esser chiamata a conoscere il Cristo, ad amare la Chiesa, a godere dei benefici della civiltà. Il sogno del romano monaco Gregorio si era per l'Inghilterra tradotto in realtà; il desiderio dei monaci anglo-sassoni sulla Germania divenne anch'esso una realtà. Durante un viaggio a Roma nel 678, Vilfrido di York, il grande campione delle tradizioni romana e benedettina, fu gettato sulle coste della Frisia <sup>(27)</sup>. Vi abitava un popolo della stessa razza che accolse il naufrago con riguardo e poichè Vilfrido non era franco gli prestò ascolto. Questi predicò il Cristo, fece alcune conversioni, ma nella primavera seguente, dovè partire alla volta di Roma. Così era intervenuto un primo contatto coi pagani di Frisia e i monaci anglo-sassoni. Vilfrido poi non dimenticherà mai più questo popolo. Nel seno stesso della sua famiglia monastica, a Ripon, egli parlerà della messe che cresceva laggiù sull'altra riva, in attesa degli agricoltori e un giovane monaco, futuro apostolo della Frisia, ascolterà le sue parole. Vilfrido consacrerà il primo vescovo sassone di questo paese

e un giorno ritornerà a contemplare ad Utrecht, le meraviglie dell'apostolato di Villibrordo.

Frattanto in Irlanda, un altro monaco, guadagnato anch'egli alla disciplina romana, incessantemente sognava di portare la parola di vita nella terra dei suoi padri. Anche Egberto fu gettato dalla tempesta sulle coste della sua patria di adozione: la sua missione era quella di rafforzare a Jona e nei monasteri colombaniani la disciplina di Roma. Non potendo assolvere di persona il compito missionario, Egberto divenne apostolo tra i suoi; ispirò cioè negli spiriti la vocazione monastica, creò una corrente di apostolato, inaugurò quell'esodo di missionari, che durante più di un mezzo secolo, spingerà verso la Frisia e la Germania i monaci e le suore inglesi.

La Frisia fu il terreno dei loro primi saggi proselitistici. Sottomessa in parte da Dagoberto I, evangelizzata da S. Amando e da S. Eligio, ma trascurata dalla Chiesa di Colonia a cui questo re l'aveva collegata, essa era ricaduta nell'idolatria dopo la morte del conquistatore. Vilfrido vi depose germi di vita nell'anno 678-79. Dieci anni più tardi vi giunse il monaco Vicberto, discepolo di Egberto, per continuare l'opera del vescovo di York, sebbene il suo apostolato, durato due anni, coincidendo con le lotte del duca Radbodo contro i Franchi, restasse infruttuoso, poichè il missionario cristiano era sospettato di essere in segreto, amico e complice dei Franchi. Egberto non perse il coraggio: a Vicberto seguirono altri dodici monaci fra i quali un giovane del Nortumberland, S. Villibrordo, educato dapprima a Ripon alle lezioni di S. Vilfrido, di poi a quelle dello stesso Egberto. Abbiamo nominato infine l'apostolo della Frisia<sup>(28)</sup>.

Villibrordo arrivava ad Utrecht; territorio sottoposto ai Franchi egli poteva e doveva contare sul loro aiuto. Lo constaterà il giorno in cui la nuova società cristiana reclamerà un vescovo e sceglierà Suitberto. Pipino desiderava avere una provincia ecclesiastica nei territori nuovi che facevano o avrebbero fatto parte del regno dei Franchi e, secondo il suo parere, Villibrordo doveva esserne il capo. E mentre Suitberto

si ritirava presso i Boructari, sulle rive della Ruhr, Villibrordo si recava a Roma a domandare la benedizione del papa e a ricevere da lui la consacrazione vescovile. Si sarebbe così seguito in Frisia il programma tracciato da S. Gregorio per l'Inghilterra.

Intimi rapporti vengono a stabilirsi con il centro dalla cristianità: si costruirà una cattedrale monastica che sarà un seminario di missionari e una scuola; si vigilerà al reclutamento del clero indigeno. In mancanza dell'aiuto di un principe nazionale, il monachismo si appoggerà su un principe franco, e, qualora ve ne sia bisogno, creerà, nel caso si dovesse ancora attraversare un periodo di turbamenti, un rifugio nel monastero di Echternach, sorto in pieno territorio franco e cristiano. Villibrordo e i suoi monaci si prodigarono senza misura. L'intrepido missionario fece anche una ricognizione sino in Danimarca, precorrendo di un secolo un altro momaco che la posterità avrebbe onorato del nome di apostolo del Nord. Ma la rivolta di Radbodo nel 716 disperse l'opera di Villibrordo; le sue chiese furono distrutte e i missionari cacciati via.

Proprio in questo medesimo periodo di tempo, approda in Frisia un altro monaco anglo-sassone, di nome Bonifazio, ma per il momento egli deve retrocedere<sup>(29)</sup>. Solo nel 718 vinto Radbodo e nell'anno successivo venuto a morte, i missionari possono rientrare nelle loro comunità devastate. Bonifazio ritorna e per tre anni consecutivi diviene il compagno infaticabile di Villibrordo, ma quando quest'ultimo, testimone del suo ardore, delle sue virtù, dei suoi talenti, sogna di prenderlo come coadiutore e come successore, Bonifazio oppone un formale rifiuto; egli ha ormai fatto il tirocinio di missionario e sente che una voce lo ispira ad andar più lontano, in mezzo alle foreste della Germania. Un giorno, tuttavia, come Vilfrido, egli ritornerà nella Frisia, testimone delle sue prime lotte, vi ritornerà per affermarvi l'autonomia della cattedra vescovile di Utrecht e per cogliervi la palma del martirio.

Ma chi era dunque quest'uomo il cui nome brilla di sì vivo splendore negli annali della Chiesa e della civiltà?

Nato da una nobile e ricca famiglia del Wessex, fin da fanciullo, Bonifazio ha visto parecchi monaci missionari al focolare paterno, e ancor bambino, a sette anni, egli ha voluto seguirli nel chiostro. Colà, nella scuola monastica fu iniziato alle lettere sacre e profane; emulo di Adelmo di Malmsbury e di Beda divenne maestro e predicatore. La scienza e la fama di cui godeva presso i capi della Chiesa anglosassone, gli avrebbero assicurato un brillante avvenire, se egli non avesse sentito in sè una voce che lo chiamava in plaghe lontane. Nel 716 egli partiva verso la Frisia con tre compagni, ma doveva ritornare indietro. Nel 718 ritentava la prova; questa volta però aveva ideato tutto un piano di propaganda: è a capo di una schiera di missionari che conduce a Roma per porli a servizio del papato. Gregorio II comprende il monaco anglosassone, lo tiene con sè, lo istruisce e quindi lo invia alla conquista delle nuove terre. La Frisia dopo la morte di Radbodo era libera; colà Bonifazio porta le primizie del suo apostolato, facendo i primi passi nella sua vita di missionario. Tuttavia non vi si ferma a lungo, poichè rappresenterebbe un limitare il campo della sua attività, l'accettare la direzione di una chiesa vescovile; no, troppe terre si offrono, terre immense, dove ancora non è conosciuto il nome di Cristo. I Franchi posseggono la Germania transrenana, ma essa è ancora pagana; l'Alemagna e la Baviera obbediscono a principi cristiani, ma la Sassonia, la terra dei padri è tuttora immersa nelle tenebre dell'idolatria. Questa terra misteriosa, l'attira e nondimeno egli non vi penetrerà se non il giorno in cui la sua parola di apostolo potrà esservi disseminata con frutto. Egli si dedica frattanto alla preparazione della grande opera che medita, procedendo con metodo e sicurezza. In una regione in cui il paganesimo avrebbe potuto in un sol giorno demolire l'edificio fatto sorgere in più anni, bisognava pertanto trovare sostegni, era necessario garantire il lavoro personale, mediante la creazione di centri religiosi, occorreva apprestare il reclutamento dei futuri operai.

In una prima ricognizione del paese, durante la quale egli rintracciò le orme dei missionari celti, frammenti superstii

di una forma di cristianesimo a malapena dirozzato dalle superstizioni più grossolane del paganesimo, Bonifazio esplora il suo campo di azione, l'ambito della sua opera, le difficoltà cui va incontro il suo avvenire. Poi ritorna a Roma per renderne informato Gregorio II.

Il papa fa di Bonifazio un vescovo, un capo di chiesa, un pastore, un organizzatore, un legato. Bonifazio sarà così per la Germania quel che Agostino era stato per l'Inghilterra: vale a dire, sarà vescovo della Germania sino al giorno in cui questo paese riceverà la sua gerarchia ecclesiastica. Monaco, egli tale resterà e monaci saranno i suoi collaboratori. Stretta unione con Roma, ininterrotti rapporti con l'Inghilterra, apostolato monastico, accordo perfetto con il principe franco, questo a grandi linee, il programma di Bonifazio.

Ma egli non è solo alla sua bisogna, poichè ha condotto con sè alcuni compagni presi dai monasteri inglesi. Un'attiva corrispondenza tiene informati i fratelli di lassù dello sviluppo dei lavori, e le figlie del chiostro non sono meno avidi di conoscere le notizie delle conquiste della fede. Una forte corrente di simpatia e d'interesse si stabilisce fra le due rive e, mentre i missionari affluiscono, le religiose vogliono anch'esse prender parte alle fatiche dell'apostolato, tutta un'armata si pone così a disposizione del pacifico conquistatore di anime. Bonifazio crea monasteri nell'Assia e nella Turingia: Amoeneburg, Fritzlar, Ohrdruff, cenobi per uomini; questi due ultimi destinati specialmente all'educazione dei monaci e del clero<sup>(30)</sup>; Bischofsheim, Kitzingen, Ochsenfurt per le donne. Gli sembra infatti, come ci dice il monaco Rodolfo di Fulda nell'XI secolo, « che i monasteri di monaci e di vergini abbiano più forza della grazia stessa del ministero ecclesiastico, della stessa predicazione per sospingere la popolazione verso le fede cattolica »<sup>(31)</sup>. E ciò in quanto questi monasteri sono le cellule di un organismo ormai nato: vicine le une alle altre, essi si consolideranno e costituiranno un corpo sociale, vigoroso che sfiderà i secoli. Questi monasteri sono centri agricoli, scuole, seminari: col loro mezzo i monaci dissoderanno le foreste della Germania, introducendo

nel paese le lettere e le arti; mercè loro, il giorno in cui l'invasione danese distruggerà temporaneamente in Inghilterra l'opera di Teodoro, di Vilfrido e di Beda, i monaci germanici trasmetteranno alle generazioni future il tesoro della scienza antica e planteranno i fondamenti di quella intensa cultura scientifica che ha fatto la gloria e l'orgoglio della Germania moderna.

La Germania franca era così conquistata alla fede. Ormai cristiana, parve matura per una organizzazione ecclesiastica stabile. Il programma tracciato da S. Gregorio per l'Inghilterra veniva così seguito alla lettera in Germania. Nel 732, Bonifazio fu eletto arcivescovo e la sua provincia comprese la Germania transrenana sottoposta ai Franchi: cioè la Baviera, l'Alemagna, l'Assia, la Turingia.

Bonifazio comincia col riorganizzare le chiese della Baviera già percorsa nella sua parte meridionale dai missionari irlandesi<sup>(32)</sup>. Il paese immenso, comprendeva, oltre l'attuale Baviera, l'alta Austria, il Tirolo, una parte della Stiria. Senza toccare i vescovati di Saeben e di Coira, Bonifazio ricostituì quelli di Ratisbona, di Frisinga, di Passavia e quelli di Salzburgo che più tardi doveva essere elevato alla dignità di metropoli, organizzando anche l'effimero vescovato di Neoburgo, che era stato costituito senza il suo consenso; le sedi vescovili di Augsburgo e di Spira furono congiunte nel 747 alla metropoli di Magonza. Un concilio nazionale segna il punto di partenza di una seria restaurazione della vita religiosa; dal 740 al 778 non si contano meno di ventinove monasteri eretti in quelle regioni.

Nell'Assia e nella Turingia la costituzione della gerarchia urtava contro una grande difficoltà: la mancanza di città considerevoli. Bonifazio fondò pertanto nell'Assia Buraburgo ed Erfurt, due titoli che ben presto però sarebbero scomparsi<sup>(33)</sup>, e più lontano Wursburgo, Eichstaett, diocesi nella quale sorge il duplice monastero di Heidenheim diretto rispettivamente da Wunibaldo e S. Walburga. Qui, come in Inghilterra, troviamo i monaci nelle cattedrali: quelle di Salzburgo, Frisinga, Eichstaett, Wursburgo, Ratisbona, a somiglianza di Utrecht e più

tardi di Brema, furono per un certo tempo tenute da figli di S. Benedetto, fino al giorno in cui la piccolezza degli edifici e il concorso del popolo resero necessaria la costruzione di altre chiese più vaste che, allo scopo di salvaguardare la tranquillità necessaria alla vita monastica, furono affidate ai canonici.

Il prestigio acquistato da S. Bonifazio nell'opera gigantesca della conversione della Germania era sì grande, che, allorchè papa Zaccaria volle riformare la chiesa franca, si rivolse al suo zelo ed alla sua prudenza. Bonifazio cominciò quindi col riordinare le metropoli di Reims, di Sens e di Rouen, nominando pastori degni di tal nome nei vescovati vacanti, riunendo i concili, lavorando ad estirpare gli abusi, vigilando che l'educazione del clero fosse all'altezza del compito cui era chiamato<sup>(34)</sup>. Quest'opera di epurazione e di riorganizzazione, ispirata dal pontefice romano, fu compiuta da Bonifazio anche in Alemagna e in Alsazia, ove i missionari irlandesi e franchi avevano già gettato i primi germi della fede, ove S. Pirmino, la cui origine è da ricercarsi con ogni verosimiglianza in Ispagna o nella parte meridionale della Francia sottomessa ai Visigoti, aveva costituito nei suoi monasteri i nuclei d'appoggio per l'evangelizzazione e per l'educazione cristiana del popolo. Ivi il suo successore Heddone, anch'esso monaco, rappresenta il momento della fusione fra l'antico monachismo celtico e il monachismo benedettino, che l'autorità di S. Bonifazio fa trionfare in queste regioni consacrando nei sinodi<sup>(35)</sup>.

E tuttavia l'organizzatore di due grandi Chiese rimaneva senza un titolo determinato. Mentre però lavorava nelle Gallie, faceva edificare l'abbazia di Fulda<sup>(36)</sup>, che doveva essere il suo ritiro e il suo rifugio nella vecchiaia e in pari tempo il centro religioso della sua provincia ecclesiastica, centro che un giorno irraggerà luce su tutta la Chiesa occidentale. L'episcopato franco, unito al suo principe, desiderava ch'egli fosse a capo di una grande Chiesa e, alla morte del vescovo Raginfrido lo elessero infatti vescovo di Colonia, cui fu attribuita la dignità di metropoli<sup>(37)</sup>. Ma si levò allora l'opposizione di un

clero ribelle alle riforme, e Bonifazio dovè accettare la chiesa di Magonza.

Tuttavia lo riprendeva incessantemente la nostalgia dell'apostolato e il vegliardo, consunto dalle fatiche di quasi quarant'anni di ministero, sognava ancora di poter infine portare il Vangelo fra i Sassoni, per i quali faceva intanto pregare in Inghilterra. Ma l'esperienza l'aveva edotto abbastanza sui fatali risultati di una missione prematura tra quei feroci pagani, che devastavano senza tregua le comunità cristiane sui limiti delle loro frontiere. Egli allora volse lo sguardo verso la Frisia settentrionale ancora pagana, e, organizzando una spedizione in piena regola, partì per Utrecht. Vi ritrovò i suoi antichi compagni, l'abate Gregorio ed il corepiscopo Eobano; assicurò l'indipendenza del vescovato di Utrecht di fronte a quello di Colonia, poi penetrò in territorio Frisone. Il 5 giugno 754 i barbari si abbattono improvvisamente sui missionari e Bonifazio cadde sotto i loro colpi<sup>(38)</sup>.

Così morì l'apostolo della Germania, anima ardente, cuore amante, intelligenza superiore, aperta a tutto ciò che era grande e bello, organizzatore di primo ordine, ma innanzi tutto uomo di fede, di vita interiore e di preghiera, uomo di Dio e della Chiesa.

Noi possiamo, a distanza di secoli, giudicare il metodo adottato da S. Bonifazio e riconoscerne l'eccellenza. Egli si rivolse dapprima a popoli suscettibili di ricevere la fede, fra i quali non vi era più da temere l'improvviso scoppio di una rivolta; potendo quindi contare su una riserva di missionari che gli avrebbero permesso di creare alcuni centri di vita monastica ed assicurare il reclutamento di questo clero monastico nelle scuole claustrali. Questa rete di monasteri fu il primo abbozzo dell'organizzazione gerarchica e questa, in certi casi, non rappresentò se non la semplice giusta posizione della dignità episcopale sull'autorità abbaziale già esistente. La religione predicata era un annunzio di pace che s'impose in Germania come in Inghilterra mediante la dolcezza, la persuasione e l'autorità, che proviene dall'esempio.

All'Anglo-Sassone repugnava far violenza alle coscienze:

mezzo secolo più tardi Alcuino domanderà che la politica rimanga estranea alla religione e, a proposito della missione presso gli Avari, scongiurerà di far uso della forza per costringere i popoli ad abbracciare la fede, poichè misure di tal genere finivano in ultima analisi col rendere odioso il cristianesimo <sup>(39)</sup>.

Nel momento storico a cui noi siamo giunti, l'asse del mondo politico si è spostato. Il mondo civile, che una volta aveva il suo centro in Roma aveva di poi gravitato temporaneamente su Bisanzio. L'invasione dei barbari oscurò per un certo periodo di tempo la concezione antica dell'Impero: un nuovo mondo era in procinto di sorgere, ma nessuno avrebbe saputo dirne i caratteri peculiari.

Tuttavia dalla massa dei popoli germanici emerge una nuova potenza, il popolo franco che si fonderà con la società Gallo-romana, allargherà i suoi domini, affermando la sua superiorità, riunendosi poi adagio adagio con i diversi popoli germanici. Questo popolo è una potenza cristiana e cattolica. Intanto sulle rovine di una parte dell'Impero bizantino s'innalza una nuova forza politica, un popolo di conquistatori, di conquistatori mediante la religione: esso è l'Islamismo. Questo popolo si pone in cammino togliendo alcune provincie all'Impero, penetra in Europa, avanza in Ispagna, sogna la conquista della Gallia, indietreggia dopo la disfatta di Poitiers, ma si accampa alle porte della cristianità. Ad Ovest gli Slavi e gli Avari pagani, nemici di Bisanzio, avanzano anch'essi e prendono posizione sulle frontiere del mondo germanico, che oltrepassano in diversi luoghi. Nel Nord, i crudeli Sassoni, i Frisoni e i Normanni pagani, rappresentano una perpetua minaccia per il giovane regno franco che invero è come la personificazione della cristianità: se esso infatti, sotto l'impeto simultaneo delle diverse forze soccombesse, ciò equivarrebbe alla fine della Chiesa e della civiltà.

S. Bonifazio, mediante la sua opera di apostolato, aveva favorito l'elaborazione dell'unità nazionale dei popoli di origine germanica: l'unità religiosa condusse all'unità politica. L'estendersi dei confini del regno franco doveva portare di

conseguenza alla conquista di nuovi popoli da parte della Chiesa e l'adozione della fede cristiana fu la garanzia della pace per questo regno. L'opera di diffusione del Vangelo, pur rimanendo sempre un'attività materiata di fede e di devozione, diviene anche una necessità politica poichè entra nella sfera d'azione dello Stato. Nondimeno, quest'ingerirsi dello Stato, se rappresentò una forza potente, costituì talora un vero pericolo. Frisoni, Sassoni, Scandinavi, Slavi ed Avari tutti questi popoli, furono successivamente o simultaneamente toccati dai missionari: ma ci vollero ben cinque secoli per condurre in porto l'opera della loro conversione cristiana.

Arrestata dalla morte di S. Bonifazio la conversione dei Sassoni fu ripresa con ardore dai missionari di Utrecht: Aluberto, Liafwino e Ludgero che si spinsero sino ad Helgoland; alla fine dell'VIII secolo tutta la Frisia era cristiana; solo i Sassoni persistevano nella ribellione, in quanto la religione nazionale infatti rappresentava per loro il simbolo della indipendenza di fronte ai Franchi, di cui non volevano subire la conquista. Il Franco era il nemico ereditario, il Cristo, protettore dei Franchi, era a sua volta il nemico dei Sassoni: quindi via i cristiani dalle loro frontiere. I Boructari convertiti provano per primi gli effetti delle loro vendette: le frontiere dell'Assia e della Turingia sono esposte alle loro invasioni. I missionari Anglo-Sassoni che approdano in Sassonia pagano con la vita la loro audacia, come i due Evaldi, e come Willehad e Ludgero, debbono innanzi a tanto fanatismo tornare indietro: bisognò che Carlo Magno si aprisse la via con la spada.

E tuttavia la conquista della Sassonia era la condizione necessaria per la tranquillità del regno franco. Dal 776 il paese può esser considerato conquistato e Carlo Magno ne regola l'organizzazione ecclesiastica. I vescovati di Colonia, di Magonza, di Wursburgo e di Liegi ricevono la missione di lavorare ciascuno su un determinato punto del territorio sassone, mentre le abbazie di Fulda e di Hersfeld vi inviano missionari. Le molteplici rivolte dei sassoni provocarono sanguinose rappresaglie da parte di Carlo Magno, e l'esodo for-

zato di migliaia di abitanti delle due rive del Reno. Questa volta la sottomissione fu definitiva; furono creati dei seggi vescovili e Verden, a Minden, a Brema, a Munster, più tardi a Paderborn e ad Halberstadt; si edificarono monasteri in diversi luoghi: Werden in territorio franco, ma sul confine della Sassonia, divenne un centro attivo di vita religiosa, come più tardi Corbia, in pieno paese sassone, Visbeck, Meppen, Hameln, Nottuln, Herford: così durante il secolo IX le fondazioni vennero moltiplicandosi. L'atto d'immunità accordato da Ludovico il Pio a Visbeck dichiara formalmente che i monaci hanno la missione di predicare il Vangelo; d'altronde la scelta dei primi vescovi sassoni indica, senza ambagi, la parte che allora prendevano i figli del chiostro alla conversione dei pagani <sup>(40)</sup>.

4. — Gli Slavi, a partire dalla fine del VI secolo, sciamando dai paesi danubiani, erano penetrati sino al Brennero occupando la Carinzia, la Carniola, una parte della Stiria e del Tirolo, arrivando persino in Turingia. Il Vangelo era stato portato loro contemporaneamente da più parti; i vescovati limitrofi di Salsburgo, di Passavia, di Ratisbona, di Wurzburg, ebbero il loro raggio di azione fra gli Slavi; le abbazie di Niederaltaich, di Fulda, di S. Emmerano, che hanno i loro possedimenti in questi paesi, vi inviano monaci; i monasteri di Innichen e di Schledorf sono fondati proprio allo scopo di annunciare il Vangelo fra gli Slavi e sono in ciò aiutati da quelli di Scharnitz, di Kremsmünster e di Mondsee <sup>(41)</sup>.

Gli Avari, che dalla fine dell'VIII secolo si sono riavvicinati ai Franchi, occupano la Dacia, la Pannonia e la Dalmazia. La diffusione del Vangelo penetra fra loro da quattro parti: da Ratisbona, da Passavia, da Salsburgo e da Aquileja, poichè i vescovi di queste città, con l'aiuto delle diverse abbazie bavaresi, organizzano l'opera missionaria, mentre nella Pannonia meridionale dove i Bulgari si sono stabiliti nell'818, i preti romani inviati da Nicola I precedono i missionari venuti da Passavia su domanda di Ludovico il Germanico <sup>(42)</sup>.

La Boemia e la Moravia vengono convertite al Vangelo

per opera di missionari tedeschi, soprattutto da quelli di Ratisbona, poichè agli occhi dei vescovi tedeschi questi paesi sono considerati come facenti parte dell'Impero. La Boemia però non fu toccata, o fu appena sfiorata dalla missione degli apostoli slavi Cirillo e Metodio. Un'idea politica ispirava un nuovo tentativo di evangelizzazione, mediante la quale il Duca di Moravia, Rastilavo, nemico dell'Impero, sperava di arrestare la progressiva avanzata del rito latino, e di scongiurare in tal modo il pericolo di essere incorporato all'Impero. La evangelizzazione slava della Moravia andò a vuoto, e tuttavia S. Cirillo era all'altezza della sua missione: grande carattere; uomo di scienza, santo, con la piena consapevolezza dello scopo cui tendeva, egli sparì troppo presto. S. Metodio, che gli sopravvisse, ebbe da Roma il titolo di arcivescovo della Pannonia e della Moravia, ma lavorò isolatamente. Se il duca di Moravia avesse adeguatamente valutato il gesto di Roma, egli avrebbe potuto creare un grande stato slavo che sarebbe stato il coronamento della propagazione del Cristianesimo, così come l'Impero lo fu per l'opera di S. Bonifazio. Ma a differenza di quest'ultimo, gli apostoli slavi mancavano di una riserva di forze e di punti di appoggio: non ebbero alle loro spalle i monasteri<sup>(43)</sup>. D'altra parte, sotto l'efficacia tedesca, Stefano V, abbandonando la linea di condotta che avevano seguito Adriano II e Giovanni VIII, sospese l'opera di Metodio e dei suoi discepoli. Questi allora si diressero verso la Bulgaria. La Chiesa bizantina approfittò dell'errore, e non più verso Roma, bensì verso Bisanzio si orientarono gli Slavi<sup>(44)</sup>.

Gli Slavi del nord, stabiliti lungo le rive del Baltico, e i Wendi furono guadagnati alla fede cristiana assai tardi. Alla metà dell'VIII secolo S. Willibaldo, vescovo regionale, prima di occupare la cattedra di Eichstaett, aveva ricevuto la missione di lavorare alla loro conversione. Nel IX secolo il movimento è diretto dall'arcivescovo di Amburgo e dall'imperatore. Il monaco Bosone di S. Emmerano di Ratisbona vi si adoperò a richiesta dell'imperatore Ottone che fonda a Magdeburgo l'abbazia di S. Maurizio, colonia di S. Massi-

mino di Treviri, coll'intenzione di rafforzare l'opera di propaganda evangelica, mentre il monaco S. Adalberto, di S. Massimino, notaro imperiale, riceve da questo principe la missione di andare a predicare la fede nelle Russie. Divenuto arcivescovo di Magdeburgo, allorchè Bosone sarà nominato vescovo di Merseburgo, Adalberto organizzerà la gerarchia ecclesiastica, mezzo sicuro per avvicinare le popolazioni alla Chiesa ed all'Impero<sup>(45)</sup>.

La politica imperiale trovò nell'apostolato un mezzo potente per dilatare la sua sfera d'azione. Ottone I, nonostante il riserbo con cui tratta di fronte ai vescovati dello Jutland, nel timore di urtare la suscettibilità dei Danesi, moltiplica i vescovati alle frontiere dell'impero, dallo Jutland sino all'Erzgebirge: Aarhus, Ripen e Schleswig presso i Danesi, Oldenburg presso gli Abodriti, Havelberg e Brandeburgo in pieno paese Vendo, Merseburgo, Zeitz e Meiseen presso i Sorbi. La creazione dell'arcivescovato di Magdeburgo, proprio sulla frontiera slava, corona l'opera di organizzazione ecclesiastica del paese dei Vendi, e mentre costituisce, con gli altri vescovati, il necessario sostegno per la conversione delle tribù pagane<sup>(46)</sup>, serve in pari tempo a favorire la politica di Ottone I, il quale spera che la provincia di Magdeburgo comprenda anche la Polonia; politica codesta che si scontrerà nell'opposizione della curia romana, specialmente sotto Giovanni VIII<sup>(47)</sup>.

Gli Slavi della Polonia e gli Ungheresi stabiliti in Pannonia entreranno a far parte della grande famiglia cattolica alla fine del X secolo e durante l'XI; il Cristianesimo vi penetra sistematicamente sotto la direzione dei loro principi. I primi vescovi e missionari, monaci e preti secolari, furono chiamati dalla Germania, dalla Francia e dal Belgio, dalla Slavonia e dall'Italia; disgraziatamente le origini di queste chiese sono avvolte in un mistero che l'erudizione moderna non è ancora riuscita a svelare. A differenza di altri paesi, parzialmente convertiti al Vangelo dai missionari tedeschi, l'Ungheria conservò gelosamente la sua autonomia e si sforzò di scongiurare il pericolo che la minacciava da parte dell'Impero, poichè

se fosse stata compresa nella gerarchia della Chiesa germanica, avrebbe corso il rischio di essere assorbita dall'Impero<sup>(48)</sup>.

La Chiesa di Polonia ai suoi inizi subì per un certo tempo l'influsso della gerarchia tedesca e dell'Impero. Sembra che relazioni molto intime dovessero esservi fra questi due paesi, la Slesia e l'antica diocesi di Liegi, la quale alla metà del XII secolo mandò colonie valloni e forse i primi abitanti del monastero di Lubino<sup>(49)</sup>. Ma la Chiesa polacca mancò di un organizzatore, come lo Stato di un principe abbastanza energico per spingere le sue conquiste sino al mare e ostacolare in tal modo il cammino dell'Impero, che non tardò ad occupare il litorale usando le forze del monachismo teutonico a profitto della razza germanica contro gli Slavi.

Nella schiera dei missionari che solcano e dissodano la Boemia e l'Ungheria verso la fine dell'XI secolo, emerge una grande figura, quella di S. Adalberto vescovo di Praga, monaco romano, fondatore del monastero di Brevnovo alle porte di Praga; anima ardente, presa successivamente dall'ideale della solitudine, poi da quello dell'apostolato, sopra tutto al fine di conquistare la palma del martirio. E in realtà Adalberto la colse presso i Prussiani il 23 aprile 997<sup>(50)</sup>.

Adalberto era, fra i riformatori italiani, di cui il monastero di S. Bonifazio e S. Alessio sull'Aventino costituiva il centro, una delle figure più insigni; egli aveva trovato un grande ammiratore in Ottone III. La notizia del martirio dell'antico vescovo di Praga scosse profondamente i cenobi italiani: parve che una voce d'oltre tomba incitasse alla conquista delle anime e del martirio. Questa voce trovò un'eco nel circolo degli antichi amici ed ammiratori dello scomparso e si vide ben presto un discepolo di S. Romualdo, Bruno di Querfurt, partire per la Russia, Gaudenzio ed Anastasio e altri monaci romani andare ad annunziare la fede agli Slavi, ai Magiari, Giovanni e Benedetto poi, due discepoli di Romualdo, dirigersi verso la Polonia, infine lo stesso Romualdo con ventiquattro compagni partire per l'Ungheria<sup>(51)</sup>.

Le fatiche di Adalberto non avevano avuto una durevole

efficacia, poichè egli lavorava solo, senza un programma definito e quindi la sua opera era già in anticipo destinata a fallire. Fu ripresa durante il XII e il XIII secolo; ma solo in seguito alla penetrazione del germanesimo, i paesi dei Vendi, la Pomerania, la Prussia, la Livonia e l'Estonia, la Curlandia accettarono la religione cristiana: le sedi vescovili che vi furono create, le abbazie dei cisterciensi e dei premostratensi che vi si stabilirono finirono di compiere un'opera di conquista<sup>(52)</sup>, in cui la spada spesso aveva sostituito la croce.

La Scandinavia pagana costituiva, come una volta la Sassonia per la cristianità franca, una permanente minaccia per le chiese frisoni e sassoni. S. Ludgero, consapevole di questo pericolo, aveva sollecitato da Carlo Magno l'autorizzazione di organizzare una missione fra gli uomini del nord. Nel timore di compromettere la sua opera in Sassonia il principe rifiutò e si tenne d'altra parte sulla difensiva di fronte ai Danesi. Un incauto intervento in una controversia dinastica da parte del suo successore, eccitò più che mai la diffidenza dei Danesi, coscienti della debolezza dell'Impero dal giorno in cui Ludovico il Pio aveva esitato ad agire energicamente in favore del suo protetto Araldo. Senza dubbio una missione in Scandinavia aveva qualche probabilità di successo, se essa fosse stata condotta con intelligenza, con energia, con spirito di tenacia. Le sedi di Brema e di Verden rappresentavano i bastioni dell'Impero; Amburgo una posizione avanzata che poteva servire di base tattica. Ma sembra che la Chiesa franca, posta sotto la tutela dell'Impero, abituata a ricevere l'impulso dai suoi principi, abbia ben presto perduto la sua forza di espansione. La missione organizzata ufficialmente nell'822, sotto la direzione dell'arcivescovo Ebbone di Reims, col gradimento del papa, con l'appoggio delle fondazioni monastiche di Welfano (Münsterdorff) doveva fallire a causa dell'intervento dell'imperatore a favore di Araldo che il suo paese aveva discacciato. Ludovico il Pio invocò l'amicizia di Anscario monaco di Corbia chiedendogli di accompagnare Araldo. Anscario aveva l'animo di apostolo e in pari tempo la fermezza necessaria per intraprendere un'opera così difficile

come quella della conversione del Nord. Amburgo gli servi di base; i monaci di Corbia vi cominciarono una fondazione: il piccolo monastero di Thourout in Fiandra doveva assicurare le rendite necessarie all'opera ed insieme servire di seminario per la missione.

Praticamente Anscario era ridotto al grado di cappellano di Araldo; egli poteva stabilirsi ad Amburgo, chiamarvi qualche monaco di Corbia, aprire una scuola per fanciulli, ma oltre la frontiera imperiale, il paese dei Danesi gli era, si può dire, precluso. Il sacco di Amburgo compiuto dai Normanni nell'845 non scosse il suo coraggio: abbandonato dai suoi, privato del suo monastero di Thourout, egli tenne fermo. Eletto alla sede di Brema unita a quella di Amburgo, egli riprende la sua opera missionaria e si volge per la seconda volta verso la Svezia. Alla sua morte due chiese nello Sleswig, una stazione in Svezia, tale era il bilancio della sua opera. Anscario fu un vero apostolo, ma arrivò troppo tardi<sup>(53)</sup>.

Quando i missionari approdarono in Germania per portarvi la fede cristiana, in seno al monachismo Anglo-Sassone si era delineata una forte corrente in favore dell'apostolato: regnava un grande entusiasmo e le schiere degli apostoli avevano a capo un organizzatore di prim'ordine, S. Bonifazio. Al contrario quando Anscario si accingeva a conquistare i paesi del nord, queste regioni erano messe a soqquadro dalle devastazioni dei Vichinghi; l'Impero era ormai troppo debole per prestargli aiuto, la Chiesa franca ormai troppo intimamente legata ed asservita allo Stato; il monachismo germanico subiva l'influenza del monachismo franco indebolito dal continuo intervento dello Stato nella collazione dei benefici abbaziali, disgregato per il susseguirsi disastroso delle appropriazioni, minacciato nella esistenza stessa dalle incursioni normanne che ne avrebbero paralizzato la vita normale per più di mezzo secolo. Mancava un legame di solidarietà fra i monasteri e già la loro azione si svolgeva su di un altro terreno.

L'opera di Anscario fu continuata senza maggior successo, dal suo discepolo e successore Rimberto; essa lascia poche

tracce nella storia. Allorchè questa potrà registrare le conquiste del cattolicesimo del nord, molti anni saranno trascorsi da quando i monaci, venuti dalla Germania e dall'Inghilterra, avevano intrapreso a sviluppare in quei paesi la civiltà cristiana.

5. — Mentre la Regola benedettina trapiantata da Roma in Inghilterra per ordine di S. Gregorio, dal monaco Agostino, faceva nascere una moltitudine di monasteri, e una linfa giovane e ricca scorreva nei suoi chiostri e nei suoi monasteri, balzò fuori una legione di apostoli che si accinsero a portare sul continente la fede di Cristo e i benefici della civiltà, mostrando al mondo la meravigliosa forza di espansione della regola monastica, qualora essa trovi un terreno propizio al suo sviluppo.

L'Italia invece, devastata dai Longobardi, non possiede istituzioni monastiche comparabili a quelle della Gallia e della Germania prima dell'VIII secolo. Certamente non perchè siano mancate le fondazioni benedettine, moltipicatesi durante il VII e l'VIII secolo. Il nome di S. Benedetto, circondato dal prestigio della santità, fece immediatamente la conquista della penisola; la sua regola eclissò ben presto quella del grande celta Colombano che pure aveva creato a Bobbio un mirabile centro di vita religiosa, e l'Italia, priva di unità nazionale, di unità giuridica, di unità ecclesiastica, imparò così a conoscere l'unità monastica. Numerosi monasteri a malapena ricordati nella storia, sorgono dovunque sotto l'influenza della regola benedettina. Ma chi ne è stato il propagatore? Si ignora; tuttavia, se si tien conto che durante l'VIII secolo compaiono le grandi figure degli abati franchi che renderanno celebri i monasteri nuovi e potenti di S. Vincenzo al Volturno, di S. Sofia di Benevento, di Farfa, di Nonantola, di Leno, del S. Salvatore di Brescia, di Civate, di Monte Amiata; se si considera che una incessante corrente di monaci franchi e longobardi vengono ad inaugurare la vita benedettina a Milano, nella Sabina, a Rieti, a Benevento non si può fare a meno di riconoscere la larghezza di vedute dei sovrani Longobardi

allora in guerra con Pipino e Carlo Magno, i quali facendo tacere le loro rivalità politiche, riconoscono la superiorità del monachismo franco. Nelle regioni della Gallia infatti, nei territori sottomessi ai Franchi, la Regola Benedettina ha già superato la prova, e può invocare in suo favore tradizioni degne di rispetto ed esperienze conclusive. Mentre Cassino che ne ha tratto l'ispirazione, diventerà il centro ufficiale della rinascita benedettina in Italia, Petronace di Brescia prenderà per esempio tanto le fondazioni monastiche del Volturno, quanto la scuola anglo-sassone di Villibaldo; i fondatori dei monasteri del Volturno saranno in rapporto con i restauratori di Farfa, come il fondatore del *Palatolium* in Toscana si ispirerà egli pure al Volturno, mentre Leno e Nonantola faranno derivare la loro regola da Monte Cassino. È degno di nota poi il fatto che sotto Ambrogio Autperto il monastero del Volturno è in relazione con l'abbazia di Benedictbeuern in Baviera e quest'ultima lo è con quella di Monte Cassino.

La medesima corrente di simpatia troviamo in S. Bonifazio. All'epoca della fondazione di Fulda, egli inviò presso i monasteri del Lazio e della Toscana il suo discepolo Sturm per studiarvi le istituzioni benedettine; e, verso Monte Cassino, come alla culla della regola benedettina, si dirigeranno Carlomanno, Adelardo di Corbia, più tardi Giovanni di Gorza, Gerardo di Selva Maggiore. E se un giorno Cluny dovrà, attraverso S. Savino, ricongiungersi a S. Benedetto d'Aniano, questi gli avrà trasmesso una regola derivante dall'abbazia madre.

Certo non bisogna aspettarsi di trovare nei monasteri italiani, un'attività economica ed artistica paragonabile a quella dei grandi centri monastici della Francia e della Germania, a parte qualche notevole eccezione come Cassino, Volturno, Farfa e Rieti e pochi altri, i monasteri situati spesso in città vescovili, sono offuscati dal vescovato che primeggia su tutto. Numerosi appaiono i monasteri benedettini a Roma, ove nel X secolo, non si contano meno di 40 case di monaci e monache. Il loro compito è prima di tutto liturgico; se talvolta si occupano dell'educazione degli orfanelli, e dell'assistenza

ai malati, il loro principale ufficio consiste nel servire le basiliche e nel celebrare le funzioni di notte e di giorno. Ma esse in pratica venivano eclissate dal clero secolare delle basiliche, e quindi la loro attività ne usciva a forza paralizzata. Non vi è dunque da stupirsi se ad un dato momento esse siano state assorbite dal clero e secolarizzate<sup>(54)</sup>.

Il grande movimento di riforma monastica di Carlo Magno e di Ludovico il Pio (813-817) doveva nell'idea di S. Benedetto d'Aniano, condurre ad una codificazione delle istituzioni claustrali e ad una specie di accentramento amministrativo di cui il potere imperiale avrebbe diretto l'organismo. Monte Cassino, Farfa, S. Vincenzo al Volturno furono convocati alle grandi riunioni di Aquisgrana, ma non sembra che l'Italia abbia subito l'azione immediata di Benedetto d'Aniano, chè gli effetti di quest'attività, del resto, non furono nè generali nè durevoli. I monasteri imperiali e reali goderono la protezione dei principi, come in altri momenti furono le vittime della loro ingerenza negli affari claustrali e dei loro capricci nella scelta dei dignitari; le incursioni sarecene abbattono più di un antico monastero, e le rovine materiali che da ogni parte si accumulavano rappresentavano quasi il simbolo delle rovine morali che i secoli di ferro avevano recato agli antichi santuari. Bisognerà attendere la venuta in Roma di Oddone di Cluny per assistere al rinnovamento della vita benedettina.

La storia monastica della Spagna, prima dell'XI secolo è ancor troppo circondata di mistero perchè sia possibile delineare il cammino della Regola benedettina nelle diverse parti della penisola. Il monachismo vi appariva fiorente nel VII secolo, e aveva trovato i suoi legislatori nei grandi vescovi Isidoro e Leandro di Siviglia. L'invasione mussulmana spazzò via parecchie fondazioni monastiche e i monaci profughi andarono a rifugiarsi nelle Asturie. La Catalogna, l'antica Marca ispanica, divennero terre eminentemente benedettine. Sin dall'VIII secolo emergono i nomi dei seguenti monasteri: Gerri, Labaix, Sentis, Santa Grata, S. Genis de la Bellera, S. Andreu de Trespons; Ripoll brilla di particolar splendore dal IX secolo in poi, e in questo, come nei seguenti, nume-

rose fondazioni stanno a testimoniare la vitalità dell'ordine. Le conquiste cristiane in Castiglia furono contrassegnate dalla fondazione di monasteri: Silos è un centro di disciplina famoso per opera del suo grande abate S. Domenico, mentre S. Millan in cui egli ha preso l'abito, N. S. di Valvanera, S. Pietro di Cardaña, S. Salvatore d'Oña, S. Pietro di Arlanza ed altri si distinguono per la loro importanza, finchè gli usi di Cluny penetreranno nel paese e porranno in rapporto il monachismo spagnuolo con le grandi abbazie francesi<sup>(55)</sup>.

### III.

## LA MISSIONE CIVILIZZATRICE DEL MONACHISMO.

### AZIONE DELLA REGOLA BENEDETTINA SULL'OPERA DI CIVILTÀ COMPIUTA DALLA CHIESA.

1. Funzione economica dei monasteri: coltivazione e dissodamento agricolo, orticoltura, industria e commercio, miglioramento progressivo della condizione dei servi e dei contadini, asservimento volontario (assantorati), mercati e prezzi, case di converse, oblati e pensioni vitalizie, ospitalità, cura dei poveri e dei malati, pratica della medicina. — 2. Cultura letteraria: conservazione e moltiplicazione dei manoscritti, biblioteche, scuole monastiche e insegnamento, produzione letteraria, bibliofilia. — 3. Cultura artistica: architettura, arti plastiche (miniatura, pittura, vetrate istoriate, orificeria, smalti e scultura).

S. Benedetto, nel dare al monachismo romano una costituzione adatta al carattere e ai bisogni di una società in formazione, si era solamente prefisso di creare una « scuola per il servizio divino ». Lungi dalla corruzione del secolo, nella pura e serena atmosfera claustrale, i monaci dovevano dare al mondo l'esempio di una vita fervida di fede, di preghiera, di incessante lavoro. Il romano vide così messo in onore il lavoro manuale, considerato sin allora come compito esclusivo degli schiavi; il barbaro fu messo in contatto con una società intellettualmente organizzata, colta, satura di spirito evangelico, in cui, senza distinzione di razza e di casta, si poteva servire uno stesso Signore, e cooperare alle medesime opere. Il monastero riproduceva il tipo della villa romana, centro di vita agricola, e in pari tempo asilo aperto alla cultura letteraria ed alle arti.

In verità, qualora la storia della civiltà medioevale, fondamento della nostra civiltà moderna, si esamini soltanto alla luce del solo testo della Regola benedettina, sorge spontaneo il domandarsi se proprio questa Regola abbia servito a ri-

costruire la società in cui si fusero e Barbari e Romani, se proprio ad essa dobbiamo, attraverso uno sforzo tenace di più secoli, la rinascita delle lettere e delle arti. La regola di S. Benedetto non ha certo indicato ai monaci la coltivazione della terra, o lo studio delle lettere come determinate forme di lavoro e mezzo di azione sulla società: essa parla solo di una vita di preghiera, di solitudine, di lavoro, di ubbidienza, di umiltà; essa pone come loro prima occupazione « l'opera di Dio » la salmodia, l'ufficio liturgico che sarà una delle fonti cui si alimenterà la loro vita interiore; ma in pari tempo essa ha dato una larga parte alla lettura e al lavoro manuale, assegnando a quest'ultimo quasi un tempo doppio di quello dell'ufficio della salmodia. D'altra parte ci si può domandare se fra la cultura antica di Roma e la rinascenza carolingia vi sia una soluzione di continuità.

Quest'obiezione è semplicemente formale e manca di fondamento. Il testo di una Regola, specialmente quando essa ha quattordici secoli di vita, è in parte lettera morta; è solo dalla tradizione che vien vivificata, illuminata ed interpretata. Scritta quando la vecchia società romana si andava sgretolando sotto la pressione barbarica, quando nuovi popoli affluivano da ogni parte nelle diverse provincie dell'Impero, la regola benedettina non poteva aver di mira se non i bisogni immediati del mondo cui si rivolgeva. Innanzi tutto urgeva rivalutare l'idea religiosa in seno alle popolazioni, la cui vita sociale era tutta disordine, le quali, cristiane la maggior parte per il battesimo, apparivano spesso pagane e nelle idee e nei costumi. Mercè una vita fatta di preghiere, di sacrificio e di lavoro, il monaco, nell'opera di restaurazione sociale intrapresa dalla Chiesa, rappresentò una potente leva.

Il monastero fu il rifugio delle anime più fini, guadagnate da un elevato ideale, capaci di un potente sforzo di volontà, suscettibili di ricevere una cultura morale ed intellettuale superiore. In vista della formazione ascetica che esso esigeva dai suoi membri, e dell'azione sociale che doveva svolgere sul mondo circostante, il monachismo fu portato ad accogliere nel suo grembo lo studio delle lettere ed il culto per

le arti. Senza dubbio S. Benedetto non attribuisce direttamente alle lettere la parte che ad esse riservava Cassiodoro; egli non volle certo rendere i suoi monasteri delle accademie; ed è una pura fantasia quella con la quale un brillante scrittore italiano dipinge i monaci benedettini come una specie di archivisti dell'antichità classica e della Chiesa <sup>(1)</sup>.

No; tuttavia infondendo ai monaci l'obbligo rigoroso del lavoro, sottoponendo alla legge dell'obbedienza l'esercizio dei mestieri e delle arti, concedendo un tempo abbastanza lungo alla lettura ed allo studio, S. Benedetto è riuscito ad essere il grande iniziatore della civiltà occidentale, e in un certo senso, il fondatore della civiltà cristiana medioevale, meglio forse che se si fosse assunto il compito dell'istruzione dei fanciulli o della moltiplicazione delle copie delle opere antiche. Simile in questo a qualunque istituzione secolare, il monachismo, conservandosi fedele ai suoi principii essenziali, ha subito la legge dell'evoluzione. Il lavoro intellettuale ed artistico, pertanto, sostituì gradatamente quello manuale. La Chiesa, riavvicinando l'ordine monastico al clero, lo usò per diffondere e propagare il Vangelo fra i popoli barbari. Ma il lavoro, pur cambiando di natura, rimane sempre, con la preghiera, la grande legge che deve regger l'ordine monastico; ne sarà solo regolata l'applicazione, a seconda delle circostanze di tempo e di luogo. Il giorno in cui questa legge cessasse di esser praticata, il ristagno, la decadenza e la morte colpirebbero il monachismo.

La partecipazione dell'ordine monastico all'apostolato non fu generale e durevole; se si eccettui la missione romana in Inghilterra, questa partecipazione sembra sia stata soprattutto il monopolio delle comunità anglo-sassoni, celtiche, e delle loro colonie continentali. La cooperazione all'opera di civiltà, al contrario fu universale e continua; essa anzi divenne più intensa a misura che si rallentò l'azione di propaganda evangelica in seguito all'ingresso dei popoli germanici e slavi nella Chiesa. Non vi è, si può dire, storico che non abbia reso lode all'opera civilizzatrice del monachismo, alla sua attività economica, industriale, letteraria ed artistica: nonostante

la pregiudiziale dei principii, un Littré può incontrarsi con un Montalembert<sup>(2)</sup>. Molto spesso, in verità, questi elogi sono concepiti in termini generali; tuttavia quando provengono da studiosi che hanno approfondito le ricerche storiche intorno ai grandi monasteri, si possono accogliere con fiducia. Nomi come quelli di Monte Cassino, Bobbio, Corbia, Cluny, Fleury, Bec, S. Dionigi, Sant'Amando, Fulda, Hersfeld, Lorsch, San Gallo, Reichenau, Werden, richiamano alla memoria i centri più attivi della cultura medioevale; altri sono meno conosciuti, ma tenendo conto della genesi della loro formazione, della evoluzione cui hanno sottostato, della missione necessariamente adempiuta, si può legittimamente attribuire anche a loro una parte attiva nell'opera di civiltà svolta nell'alto medio-evo.

Io prendo a prestito, da un recente storico dell'abbazia di Lorsch nell'Odenwald, una pagina che mi sembra riassume efficacemente l'azione delle grandi abbazie: « I monasteri, osserva il Kieser, hanno, specialmente nell'alto medio-evo, una straordinaria importanza per lo sviluppo del popolo tedesco. Sebbene alcune ombre offuschino il quadro, ciò che è inerente ad ogni opera umana, bisogna riconoscere, che essi hanno spiegato un'efficacia eminentemente benefica, come focolari di vita religiosa, di lavoro, d'amore del prossimo, di devozione verso la patria. Benemeriti soprattutto i monasteri benedettini, che hanno costituito, per i loro tempi, veri centri di civiltà, i cui molteplici benefici sono dovuti al temperamento di una vita di preghiera con un lavoro produttivo. L'abbazia di Lorsch occupa, fra questi, un posto eminente, sia per la fama ch'essa gode, sia per l'estensione dei suoi domini, donde la vastità del campo della sua attività. L'abbazia non si circonscrive ad una vita di preghiera nell'ambito delle sue mura; costruisce ancora chiese e cappelle al di fuori, esercitando largamente sulle sue terre il ministero delle anime. Essa crea radure nelle foreste, trasforma in fertili campi paludi e deserti, propaga l'insegnamento di una coltivazione più razionale del suolo per i cereali, i prati, i legumi, i frutti e la vigna; organizza poderi e coltivazioni

modello, disciplina il corso dell'argento mediante la fondazione di zecche e di banche di cambio, favorisce i mestieri e lo scambio delle merci con la creazione di strade, di ponti e di mercati; serve di asilo agli avanzi della civiltà antica, coltiva le arti e le scienze, assicura il mantenimento della sua biblioteca e il progresso dell'insegnamento. Protegge i deboli difendendoli contro le violenze e le rapine dei potenti; divide la maggior parte dei suoi beni fra coloni precari o perpetui, ricevendo in cambio un certo numero di prestazioni determinate o un prezzo di locazione poco elevato; in tempo di cattivo raccolto o di carestia, essa apre volentieri agli infelici le sue cantine, le sue stalle, i suoi granai e i suoi magazzini; essa fa rispettare i diritti dei propri soggetti, tende una mano soccorritrice ai poveri, ai malati, ai vecchi, ai derelitti, prodigando loro consolazione. Essa rappresenta per l'Imperatore e l'Impero un sicuro appoggio, nella politica interna, contro l'egoismo e le velleità d'indipendenza dei grandi feudatari, ed è in pari tempo disposta a sostenere ogni sacrificio contro i nemici esterni »<sup>(3)</sup>.

Tutti i monasteri, considerati da un certo angolo visuale, si rassomigliano stranamente: identità esteriore, una stessa vita interna fatta di preghiera, di studio e di lavoro; i medesimi principii costitutivi, e tuttavia ciascuno di essi presenta una fisionomia propria. Indipendenti gli uni dagli altri, essi attraversano i secoli salvaguardando la loro autonomia. Intorno la società si evolve, ma essi rimangono immobili. Costituiscono quasi tanti piccoli stati, con territorio proprio, con una costituzione, con gerarchia e tradizioni proprie, con un loro speciale spirito particolarista, con un loro patriottismo. I singoli monasteri seguono tutti la regola benedettina, ma chi vi dimora è monaco di una determinata casa: fanno parte quindi di un medesimo corpo, disponandone tutti gli interessi e talvolta tutte le prevenzioni.

Considerati nella loro efficacia sociale, come fattori di civiltà cristiana, e creatori di una nuova società, cui si deve trasmettere tutto ciò che vi era di vitale e di grande nella società antica, questi monasteri ci appaiono sotto il triplice

aspetto di rinnovatori dell'agricoltura, di salvatori delle lettere e delle scienze, di instauratori delle arti. Lo sfruttamento razionale delle ricchezze del suolo, l'impulso dato all'industria ed al commercio, rappresentano le forme permanenti cui si alimenta la fortuna di un popolo; la cultura intellettuale ed artistica, elevando l'uomo pone un popolo in contatto con tutto ciò che l'umanità ha prodotto di grande e di bello, mantenendolo all'altezza dell'ideale. Orbene, sotto questo triplice aspetto noi ci proponiamo ora di studiare l'opera di civiltà compiuta dal monachismo.

1. Il compito economico del monastero è nettamente determinato dalla posizione che esso occupa in mezzo ad una società in pieno divenire. Le città hanno perduto ormai la loro efficienza e non esistono più; il sistema di coltivazione diretta e la conservazione dei prodotti sul posto, in un'epoca di scarsi rapporti commerciali, farà, dello sfruttamento agricolo in grande stile, l'elemento fondamentale di questa società in formazione, finché il comune non attirerà verso le città una parte della popolazione rurale, avida di benessere e di libertà. Il monastero dovrà provvedere ai bisogni spirituali delle popolazioni disseminate nei suoi domini; di modo che la sua opera di apostolato continuerà nell'organizzazione del ministero parrocchiale. Per il resto, esso dovrà bastare a sè stesso; focolare di vita religiosa sarà anche un centro di vita letteraria ed artistica, mercè la sua scuola e i suoi laboratori, ma innanzi tutto un fulcro di vita economica per le cure che esso prenderà della coltivazione della terra da cui dipendono il suo sostentamento e quello dei famigliari. Alla società circostante il monastero insegnerà i tre grandi principii che le son necessari: rispetto all'autorità, fermezza e lavoro.

La storia ci ha raramente trasmesso le notizie dettagliate della fondazione degli antichi monasteri, fatta eccezione per Fulda. Allorchè S. Bonifazio volle creare in mezzo alla foresta di Buconia un vasto e popoloso monastero che divenisse un centro di vita monastica ed apostolica, e di conse-

guenza un centro di civiltà, incaricò il suo discepolo Sturmio di trovargli il luogo adatto: era necessario un sito che offrisse larghi orizzonti e un terreno propizio alla coltivazione. Per più giorni Sturmio con due compagni percorse la grande foresta; un posto gli piacque: quivi un giorno sorgerà l'abbazia di Hersfeld. Ma Bonifazio teme la vicinanza dei Sassoni e ordina all'esploratore di continuare le sue ricerche. Sturmio torna ai suoi compagni e con loro rimonta il corso della Fulda, ne esplora le rive, cerca indarno alla confluenza dei corsi d'acqua il luogo propizio; scoraggiato deve ritornare ad Hersfeld. Ma S. Bonifazio tien duro: egli vuole la *sua solitudine*. Sturmio si pone nuovamente in cammino e dopo parecchie avventure, arriva al confluente della Giesel e della Fulda di cui esplora i dintorni: in quel luogo egli scopre una meravigliosa vallata di cui l'oscura foresta gli aveva impedito di scorgere i vantaggi: quivi sorgerà il monastero del suo maestro, la grande abbazia di Fulda<sup>(4)</sup>.

Coltivata dai monaci stessi, che secondo la testimonianza di S. Bonifazio vivevano solo del proprio lavoro, la vallata di Fulda divenne ben presto un ricco dominio. Nella foresta dissodata si elevano numerose case coloniche, ai campi già coltivati se ne aggiungono successivamente altri strappati palmo a palmo alla foresta, agli acquitrini, alla brughiera. Il colono, sicuro di avere nel monastero un potente protettore, preferisce mettersi alla dipendenza dell'abbazia. Man mano che la terra vien coltivata, si moltiplicano le abitazioni in uno stesso luogo, creando così i villaggi e quindi le parrocchie. Le terre coltivate e i pascoli si allargano in giro, a perdita d'occhio: un popolo nasce alla civiltà. Doveva pur giungere il giorno in cui qualcuno avrebbe detto che all'ombra del pastorale si vive bene<sup>(5)</sup>.

Nel corso dell'VIII secolo Fulda arrivò a possedere un insieme di 15.000 aratri, e durante il X secolo solamente nella Turingia aveva 3000 poderi. Dalla Frisia alle Alpi, dalla frontiera Slava ai piedi dei Vosgi, dalla Turingia e dalla Sassonia al paese renano, dovunque essa si sia stabilita l'abbazia si afferma come il centro della vita religiosa dei popoli

germanici e della loro vita nazionale. I monasteri sono considerati santuari ed insieme scuole, fortezze anche, nuclei di abitazioni, foresterie, magazzini, depositi di oggetti commerciali ed industriali; quivi si sente più fortemente che altrove pulsare la vita nazionale del cui benessere essi sono i principali sostegni<sup>(6)</sup>.

Questo fenomeno si riproduce sistematicamente ovunque sorga un monastero: a Murbach in Alsazia, un po' più lontano a Wissenbourg, a San Gallo in Svizzera e, per citare degli esempi in Belgio, a Stavelot, a Lobbes, a S. Trudone, a S. Uberto, a Gand. Alle capanne di frasche e di tavole che avevano riparato i primi solitari, si sostituirono da per tutto costruzioni vaste e solide: chiesa, chiostro, sala capitolare, dormitorio, laboratorio e pertinenze, edifici che conferiscono loro ben presto l'apparenza di una città in miniatura. Considerate Corbia in Picardia al principio del IX secolo: l'abbazia, circondata da una cinta di mura si estende su di un vasto terreno; per entro vi sorgono tre basiliche e quattro oratori destinati ad ospitare circa tre o quattrocento monaci e centocinquanta dipendenti, chierici o laici, destinati ad esercitarvi uffici diversi o mestieri. E questo monastero deve comprendere i refettori, le cucine, un tinello, un guardaroba, il capitolo e i dormitori. Vicino alla prima porta troviamo la foresteria, divisa in più appartamenti, riserbati ai vescovi, ai signori, ai religiosi, agli ecclesiastici, e ai poveri, con un oratorio per ciascuna di queste categorie. Più lontano si scorgono la scuola, gli appartamenti dei vassalli o uomini di guerra al servizio dell'abbazia, le abitazioni e i laboratori di quaranta operai: calzolai, conciatori, fabbri, sellai, pergamenai, fonditori, muratori, carpentieri, falegnami, birrai, senza parlare dei giardini. L'abbazia era la sede di una contea, l'amministrazione della quale richiedeva un personale considerevole, chè bisognava nutrire e vestire tutta questa massa che si può calcolare di 600 persone<sup>(7)</sup>. L'abbazia deve bastare a sè stessa, traendo i suoi mezzi di vita dalle coltivazioni agricole e, poichè può vendere i suoi prodotti, ma è necessario in pari tempo che ne compri, essa diviene per forza di cose un attivo centro

di vita economica. La celebre pianta detta dell'abbazia di S. Gallo nel IX secolo può darci un'idea dell'importanza di un grande monastero e della varietà degli edifici che doveva chiudere nella sua cinta<sup>(8)</sup>.

La coltivazione della terra fu, agli inizi di parecchie case religiose, la principale forma data al lavoro manuale. In una società in cui gli scambi esistevano solo allo stato rudimentale, nella quale una comunità doveva trovare fra le sue mura o nelle vicinanze tutto ciò che era necessario al suo sostentamento, la rivalutazione dei propri domini si imponeva come una pura necessità. La vita del legislatore dell'ordine ne forniva gli esempi e, in qualunque epoca della sua storia, gli annali monastici ricordano magnifiche applicazioni del lavoro manuale. La storia di Aniano, di Bec, della Chaise-Dieu in Alvernia, della Selva Maggiore, dei monasteri della Foresta Nera ne forniscono gli esempi più belli. Molti monasteri furono fondati in luoghi deserti e incolti. La valorizzazione delle terre presentava non poche difficoltà e prima di aver assicurate delle rendite bisognava spesso sottostare a molti gravami<sup>(9)</sup>.

In quale misura i diversi paesi d'Europa hanno profittato del lavoro monastico? Ciò varia a seconda dei tempi e dei luoghi. In Inghilterra il prosciugamento delle paludi e la coltura delle lande deserte sono dovute in parte agli sforzi delle abbazie di Glastonbury, di Croyland, di Ramsey, di Thorney, d'Ely. In Baviera, dopo che i monaci irlandesi nel VII secolo ebbero prosciugate le paludi e coltivate le brughiere, i Benedettini, durante l'VIII secolo, intrapresero sopra tutto a dissodare le foreste<sup>(10)</sup>. L'Italia, nell'alto medio-evo, sembra faccia eccezione alla regola. La ragione deve ricercarsi nel fatto che la proprietà vi è frazionata, esclusi forse i beni di Farfa e Nonantula, e che la maggior parte dei monasteri costituiti nelle città, non rappresentano nè la meta di pellegrinaggi, nè il campo di mercati<sup>(11)</sup>. Solamente dopo l'arrivo dei Cisterciensi a Chiaravalle si pensò ad irrigare i prati della Lombardia<sup>(12)</sup>.

Ma dovunque fu merito dei monasteri l'aver saputo con-

servare e mantenere le loro foreste, creando vivai e stagni e stabilendo una sapiente distribuzione di acque. D'altra parte sappiamo che fino all'XI secolo gli antichi monasteri furono abbastanza occupati coll'organizzazione delle grandi donazioni che erano state loro fatte, per poter pensare ad una trasformazione razionale della terra. La ripresa degli scambi commerciali dall'XI secolo in poi spezzò i quadri dell'economia latifondista e fu uno stimolo a rendere più fruttifera una parte del suolo rimasto fin allora incolto. In realtà, quando si veggono monasteri edificati in un luogo deserto, creare una coltivazione, si deve concludere che ciò è il prodotto di un intenso lavoro personale, e, di fatto, queste creazioni furono numerose. Il lavoro personale non esclude la cooperazione di servitori adibiti ai monasteri e di coloni dispersi nei beni monastici. Già S. Benedetto nella sua Regola suppone che il lavoro della mietitura e della vendemmia compiuto da monaci, sia un fatto eccezionale, causato dalla necessità o dalla povertà<sup>(13)</sup>.

Quando nell'XI secolo le donazioni scarseggiarono e divennero meno importanti, si cominciò a pensare di trarre il maggior profitto possibile da quelle che già si erano avute. Il grande periodo della colonizzazione era ormai tramontato, si poté quindi riprendere con maggior intensità il lavoro di dissodamento. Il diritto della decima esteso alle nuove maggesi e l'esenzioni che furono accordate ai Cisterciensi provocarono lo sviluppo della coltura intensiva del suolo<sup>(14)</sup>. Essa beneficò largamente della fondazione delle grandi « Grangie » dei Cisterciensi e dei Premonstratensi, come anche dell'impulso dato dai monasteri ai vigneti sulla Mosella, in Borgogna, nel Vexino e altrove. Disgraziatamente la storia dei monasteri è stata finora troppo negletta. Se noi abbiamo, per la regione della Mosella, l'opera classica di Lamprecht<sup>(15)</sup>, e per alcune altre, qualche monografia d'interesse meno generale<sup>(16)</sup>, bisogna confessare che a tutt'oggi non è ancora possibile dare un'esatta ed adeguata valutazione del contributo offerto dagli antichi monasteri all'opera di dissodamento e di coltivazione delle vecchie provincie francesi ed italiane.

L'organizzazione delle parrocchie e la fondazione delle chiese rurali, darebbero luogo ad un'interessante pagina di storia monastica; ci sembra sufficiente segnalare il fatto, poichè è cosa ammessa da tutti<sup>(17)</sup>.

Il Lamprecht ha richiamato l'attenzione sui meriti dei monasteri nell'orticoltura<sup>(18)</sup>. Bisogna dire altrettanto per la cura con cui essi attesero alla coltivazione ed all'incremento dei frutteti. Manchiamo ancora in proposito di studi speciali, ed io mi limito a riferirmi a ciò che è stato scritto per il Württemberg. Vi si rileva l'importanza attribuita dalle abbazie di Reichenau, di San Gallo, di Hirsau, di Zwiefalten, di Maulbronn<sup>(19)</sup> a tale coltivazione. Nei documenti medioevali vi sarebbero da notare particolari interessanti circa il regime alimentare dei monasteri; si vedrebbe specialmente quanto la piscicoltura deve ai monaci, obbligati dalla loro regola ad osservare l'astinenza. Montalembert ha detto che sarebbe compito un po' lungo, ma altrettanto facile ed interessante quello di porre in rilievo i meriti dei monasteri in rapporto alla coltivazione, consultando le diverse opere che trattano delle origini agricole di ciascun paese. Ovunque si vedrebbero i monaci iniziare le popolazioni ai metodi ed alle industrie più proficue, acclimatando sotto un cielo rigido i frutti più utili, i grani più produttivi; importando ininterrottamente nelle regioni che avevano colonizzato, sia greggi di razza migliore, sia piante nuove e sconosciute fino allora; introducendo qui l'allevamento del bestiame e dei cavalli, colà l'industria delle api, altrove la fabbricazione della birra per mezzo del luppolo, in Svezia il commercio dei grani, in Irlanda la pesca dei salmoni, nel Parmense i caseifici, infine favorendo la cultura della vigna e piantando viti della migliore qualità in Borgogna, sul Reno, in Alvernia, nell'Inghilterra stessa, e in moltissimi paesi donde poi la vigna è scomparsa<sup>(20)</sup>.

Sarebbe un errore il credere che le distanze impedissero le relazioni dei monasteri fra loro. Le corse lontane dei rotuliferi o portatori di rotoli mortuari, i pellegrinaggi in oriente e a Roma sono esempi che testimoniano la molteplicità dei

viaggi<sup>(21)</sup>. Non sappiamo forse che ogni monaco cluniacense doveva recarsi all'abbazia madre per ricevere dall'abate la benedizione che completava la sua professione monastica? Questo costume obbligava un numero considerevole di monaci ad attraversare provincie e a soggiornare in un gran numero di monasteri. Le « fraternità » o atti di comunanza di preghiera fra i singoli monasteri prevedevano del resto il caso in cui i religiosi di una casa potevano recarsi in un'altra sia per una visita, sia per un soggiorno temporaneo o permanente<sup>(22)</sup>.

La storia letteraria dal IX al XII secolo abbonda in testimonianze positive sui rapporti dei monasteri fra loro. Il viaggiatore, tornando al suo monastero d'origine, portava i risultati delle sue esperienze personali; le lezioni ricevute durante il viaggio erano messe a profitto. Si manifestava in tutti il desiderio d'istruirsi e di far tesoro dell'esperienza altrui, e l'esempio era contagioso. È accertato che erano state istituite, con uno scopo innanzi tutto pratico, per ragioni di ordine economico, missioni del genere di quelle che si intraprendevano per essere iniziati allo studio delle lettere e delle arti, o per perfezionarsi. E l'esempio dell'abbazia agiva sulle popolazioni circostanti, in ragione stessa dell'interesse maggiore che avevano i monasteri a far fruttare i loro domini. I libri di agricoltura non facevano difetto nelle biblioteche monastiche se Vivaldo, il grande abate di Stavelot, dichiara di averne fatto l'oggetto dei suoi studi<sup>(23)</sup>.

Sarebbe ingiusto limitare l'azione sociale dei monasteri allo sviluppo della coltivazione della terra, poichè la loro efficacia morale comprese le diverse classi della società, anche nel campo economico. Al mestiere fu reso onore, l'industria fu sviluppata, la servitù fu resa più mite e talora gradatamente abolita; il contadino trovò nel monastero i mezzi di apportare miglioramenti nelle sue coltivazioni, data la facilità dei prestiti; le case per i conversi e i reclusi, come pure l'istituzione dell'oblatura assicurarono a numerose persone un onorato rifugio, mentre l'assistenza dei poveri conduceva alla creazione di ospedali e alla fondazione di far-

macie. Il lavoro manuale, considerato nell'antichità come un'occupazione da schiavi, fu riabilitato dai monaci. S. Benedetto suppone che i diversi mestieri debbano esercitarsi nei suoi monasteri, ciò che costituiva del resto una necessità<sup>(24)</sup>.

È ormai un dato acquisito che l'industria si sia largamente avvantaggiata dell'azione economica dei grandi monasteri. I bisogni di una numerosa comunità e le necessità della coltivazione locale, obbligarono a concentrare tutto il complesso dei mestieri in una medesima cinta di mura<sup>(25)</sup>.

D'altra parte le grandi aziende agricole, che ne dipendevano, accoglievano laboratori di tessitura, di calzature, di ricamo, come pure di battitura in ferro. Così si vennero formando delle tradizioni, e furono continuamente adottati nuovi perfezionamenti. In certi casi, come si può constatarlo per i Cisterciensi del nord della Germania, i monasteri furono i promotori di un importante movimento industriale, per esempio per il lavoro della lana. Si sa pure che il monastero di Braunau in Boemia, verso la metà del secolo XIII, attirò un'immigrazione di tessitori fiamminghi nei suoi domini<sup>(26)</sup>.

La tecnica dei mestieri fu perfezionata. I grandi monasteri infatti, coi loro vasti edifici, con le loro numerose popolazioni di monaci, di chierici, di servitori, di ospiti, richiedevano dai loro operai una speciale abilità. Quelle maestose basiliche, quegli edifici claustrali, quelle grandi fattorie dovevano essere mobiliate e provviste di utensili. Per riunire poi i domini dell'abbazia, per disciplinare il servizio della coltivazione agricola era necessario creare strade, costruire ponti e acquedotti.

La coltivazione diretta dei grandi domini monastici fu praticata soltanto in una piccola parte delle proprietà, poichè tutto il rimanente l'abbazia lo faceva coltivare dai suoi fittavoli e dai suoi servi. Questo stato sociale si modificò nel X ed XI secolo, e dal XIII in poi il contratto di locazione divenne la regola usuale.

La società civile dell'alto medio-evo, così come si presenta sotto Carlo Magno, offre l'apparenza di uno Stato, ma

in fondo essa è solo un'agglomerazione di popoli dai quali è esulata l'antica idea del diritto dello Stato sugli individui. I Germani, passando dalla coltivazione collettiva alla costituzione di uno Stato, essi che ignoravano il compito del metallo nella circolazione della ricchezza e la missione sociale della proprietà privata, si trovarono di fronte a nuove esigenze che non potevano soddisfare. Bisognava ricostituire una società privata nella quale si ponesse in valore la ricchezza del suolo, nella quale si fondassero nuovamente nuclei di case per giungere, attraverso una vasta rete di coltivazioni agricole, a foggiare organicamente una società. Lasciando in disparte il problema ancora oscuro dell'esistenza di latifondisti presso i Franchi Salii dal V secolo in poi, e dell'ineguaglianza degli abitanti<sup>(27)</sup>, io mi fermerò a considerare il fatto storico del feudalismo. In un mondo che sprofonda, dice il Vanderkindere: « solo la grande proprietà è capace d'imprimere un certo impulso alle forze che, disperse, sarebbero rimaste inattive. E al lavoro individuale si aggiunge un prezioso fattore: la guida e l'iniziativa illuminata, una ragionevole fusione ed armonia, ed i dispersi granelli di sabbia si accumulano e formano una roccia resistente; le cellule si raggruppano per formare un organismo dalle funzioni molteplici, e tutta quest'opera consiste nell'intelligenza, aiutata dal capitale che riesce a tradurla in pratica. La società germanica sarebbe morta d'inazione senza i grandi domini: una volta di più nella storia del mondo l'individualismo ha dispiegato la sua benefica energia.

« Non bisogna d'altra parte confondere la signoria dell'alto medio-evo con la città romana in cui, sotto la ferula di un maestro di schiavi, i poveri animali umani compivano il loro triste dovere. Il grande dominio dell'età carolingia pone in efficienza tanto gli uomini liberi quanto i servi, e la divisione del territorio in « poderi » o coltivazioni indipendenti, lascia ai coltivatori l'azione personale, il proprio interesse e la loro parte di responsabilità.

« I proprietari, avvincendo i loro uomini alla terra, danno loro una posizione stabile, quindi desiderata. Il filosofo del

XVIII secolo gemeva, e non a torto, che vi fossero i servi della gleba; ma i servi dei secoli di ferro si rallegravano dell'acquisita stabilità: possedere il proprio pezzo di terra e la propria capanna da cui si è sicuri di non essere cacciati via, aver la certezza dell'indomani, esser tenuti soltanto a canoni, e prestazioni consuetudinarie, non soggetti ad arbitrari aumenti, rappresenta per lui quasi l'ideale della felicità.

« Questi nuclei di persone semi libere formavano una società in miniatura in cui l'ordine regnava più di quanto ve ne fosse in una grande società ancora inorganica. Lo stesso signore aveva interesse a proteggere la propria gente, a difenderla contro le ruberie dei vicini, ad assicurarne le rendite, custodendo le proprie <sup>(28)</sup>.

Può recar meraviglia, date le nostre idee moderne di libertà, il constatare che la Chiesa non abbia abolito la servitù, sì contraria allo spirito del Vangelo. La Chiesa nel periodo feudale, si è trovata innanzi alla servitù, come durante i primi secoli si era trovata innanzi alla schiavitù: essa dovè accettare lo stato sociale quale era costituito; fu avvinta quindi al sistema feudale non essendo in suo potere modificare in maniera essenziale l'organismo della vita sociale. Si può rimpiangere che in certi momenti abbia prevalso in essa l'elemento umano abbastanza fortemente, che taluni dei suoi ministri, troppo presi dai pregiudizi della classe da cui erano usciti, abbiano considerato i vantaggi terrestri della loro situazione, più del bene diretto dei loro vassalli. L'evoluzione in seno alle società si opera per gradi: ogni improvvisa e brusca liberazione è una rivoluzione che può compromettere lo sviluppo normale di uno stato, e talvolta persino i suoi più vitali interessi. L'azione della Chiesa fu lenta e latente; se non fu ovunque efficace, fu nondimeno reale. La Chiesa non abolì la servitù, ma la mitigò, e, in larga misura, contribuì indirettamente all'emancipazione progressiva della classe agricola <sup>(29)</sup>.

Nell'Italia settentrionale noi osserviamo che dal IX secolo si verifica un fenomeno di livellamento; il servo, al quale è riconosciuta l'indivisibilità familiare, ha la facoltà di acqui-

stare e di alienare. Al tramonto del X secolo, la popolazione aumenta, vengono coltivate nuove terre, i contratti stabiliti dalla consuetudine sono modificati a vantaggio dei coloni; scompare il servo per dar luogo al colono; la classe agricola ha coscienza della sua libertà e si rafforza nei suoi diritti<sup>(30)</sup>.

Questa efficacia della Chiesa sul miglioramento progressivo della condizione dei servi, può constatarsi nelle terre dell'abbazia di Cluny fin dai primi secoli della sua esistenza<sup>(31)</sup>.

Se più tardi si può rimproverare a tulune abbazie di trascurare i propri doveri, ciò accade perchè in quel periodo esse sono in decadenza e troppo direttamente sottoposte all'azione delle famiglie feudali che ne considerano le rendite come prebende assicurate ai propri figli<sup>(32)</sup>.

Nell'Hannonia, la condizione giuridica del servo perdura, ma ben presto, dal IX secolo, non vi è più alcuna distinzione neppure teorica, fra le proprietà tenute dai servi e quelle degli altri contadini<sup>(33)</sup>; gli atti di affrancazione si moltiplicano mediante l'« assantamento » o oblazione dell'affrancato al patrono di una Chiesa<sup>(34)</sup>.

Talora si insorge contro i pesi imposti ai servi, e agli assantorati (persone libere che si sono volontariamente fatte serve di una chiesa); diritto di capitazione, tasse di matrimonio o di morte, e sopra ogni altro, diritto di mano morta. A ben considerarli, questi diritti e queste tasse, non corrispondono forse alle tasse che noi paghiamo attualmente allo Stato, con la sola differenza che il privilegio personale è scomparso? Il diritto di capitazione è l'imposta personale, il diritto di mano morta corrisponde alle tasse di successione, così onerose quando non si pagano in linea diretta: che cosa dobbiam dire poi dei diritti di mutazione, di vendita e dell'imposta fondiaria? Nel medio-evo il diritto consuetudinario fissava i canoni, e sappiamo che più di una potente abbazia si trovò nel XII secolo rovinata perchè i canoni erano sempre quelli del IX secolo, senza tener conto della supervalutazione della terra e del denaro<sup>(35)</sup>. Oggi dobbiamo inchinarci innanzi alle bollette dell'imposte, sia che appartengano allo Stato, alla Provincia, al Comune, variabili di anno in anno; e, qual'è

il cittadino, il suddito, per quanto libero in teoria, che possa protestare con qualche possibilità di successo?

L'asservimento volontario, provocato da considerazioni di ordine spirituale l'era talvolta anche per ragioni di ordine temporale. Istituzione nata sotto l'impulso di un'idea religiosa, la servitù volontaria costituiva un eccellente rimedio contro i mali di cui soffriva il popolo, in un'epoca in cui il feudalesimo, potentissimo di fronte al potere centrale, aveva la possibilità di abusare dei suoi diritti. Liberatisi dai padroni, i servi delle chiese trovavano una garanzia di sicurezza nella loro dipendenza del monastero; lo stesso accadde per individui, in origine liberi, che rinunziavano alla propria libertà per porsi a servizio di una Chiesa. La loro condizione varia da paese a paese: molto favorevole nella regione della Mosella<sup>(36)</sup>, non era priva presso di noi di reali vantaggi. Ponendosi sotto l'autorità della Chiesa, questi asserviti sfuggivano alle concussioni dei curiali, partecipavano alle esenzioni dei monasteri, che permettevano loro di procurarsi il vestito ed il nutrimento a prezzo di favore. Se in teoria è vero che la perdita della libertà non è suscettibile di alcun compenso<sup>(37)</sup>, per giudicare un'istituzione che appartiene al passato, bisogna soprattutto considerarla in rapporto ai fatti. Il Vanderkindere, fuorviato dalle sue prevenzioni antireligiose, è stato indotto a restringere al minimo della loro realtà i vantaggi che potevano derivare dalla servitù volontaria<sup>(38)</sup>. La libertà non è un bene assoluto, ma un mezzo per raggiungere la felicità; una dipendenza che assicuri il sostentamento, è preferibile alla libertà che lascia morire di fame<sup>(39)</sup>. L'universalità di questa istituzione e l'insistenza con cui taluni servi della Chiesa volevano sottostarvi, sarebbero inesplicabili senza l'esistenza di reali vantaggi. Questa istituzione doveva scomparire innanzi l'emancipazione della classe agricola, e soprattutto innanzi all'affermarsi dei comuni; essa aveva corrisposto a bisogni passeggeri, alla stessa guisa del feudalesimo<sup>(40)</sup>.

Come grandi proprietari, i monasteri furono, nell'alto medio-evo, fattori economici di prim'ordine. Certamente, la dispersione delle proprietà, nel periodo della coltivazione diretta,

rappresentava un grande ostacolo all'unità amministrativa e al progresso del commercio. Si lavorava, si consumava sul posto; il capitale in numerario produttivo era quasi sconosciuto<sup>(41)</sup>. In mancanza di città il monastero doveva tener luogo di magazzino e di mercato. Si pose rimedio alle difficoltà che si opponevano alla creazione di un'amministrazione centrale, con l'estendere i domini, con lo scambio di proprietà, talora con l'assorbire piccole comunità, di cui l'immediata vicinanza poteva nuocere agli interessi di un più potente vicino, fenomeno che si verificò specialmente nei secoli XI e XII<sup>(42)</sup>, con la fondazione di mercati regolari<sup>(43)</sup>. I re ed i principi favoriscono il commercio, mediante l'esenzione dei pedaggi o dogane, mercè la concessione di mercati e di una parte delle tasse stesse percepite, ed è interessante constatare che questi mercati sono situati lungo le strade o presso i fiumi. L'Imbart de la Tour, studiando più da vicino il funzionamento delle società mercantili delle abbazie, nel periodo carolingio, è stato indotto a domandarsi se non bisogna cercare, in queste società, una delle origini della gilda; nella costituzione dei loro mercati, la genesi di un nuovo costume; nel territorio stesso in cui il mercato è stato fondato, la cellula da cui sorgeranno le città mercantili nel XII secolo<sup>(44)</sup>. L'ipotesi, senza dubbio ingegnosa, non è però sufficientemente fornita di prove<sup>(45)</sup>. Capita a proposito ricordare che le abbazie più importanti, in ragione stessa dei loro numerosi possedi, disseminati nelle diverse provincie, diventavano per forza di cose, grandi centri di scambio e di riproduzione agricola, poichè venivano ad affluirvi i prodotti più eterogenei. Ne è stata fatta la prova per l'abbazia della Chaise-Dieu nell'Alvernia<sup>(46)</sup>.

In vista del loro speciale compito sociale, i monasteri ben presto furono costretti a praticare alcune operazioni finanziarie di prestito e di pegno. Nell'XI secolo hanno a loro disposizione del valente liquido e possono perfino anticipare del danaro. Proprio in queste circostanze molti signori, alla vigilia di partire per la crociata, furono indotti ad alienare o ad ipotecare i loro beni per provvedersi subito del denaro

necessario. D'altra parte la rendita costituì un credito destinato a facilitare la produzione, messo a disposizione delle classi medie e specialmente delle classi agricole che, senza eccessivi pesi, potevano acquistare ciò che era necessario al miglioramento delle coltivazioni, all'acquisto di bestiame o di istromenti di lavoro (47). I monasteri, è stato constatato per Cluny e per la Normandia, prestavano a pegno, compravano rendite e concedevano pensioni vitalizie (48). Essi divenivano in tal modo specie di banche agricole, sparse su tutta la superficie del paese, esercitando una funzione economica, che essi solo avevano la possibilità di assolvere. Certamente essi non vi perdevano, ma sarebbe falso di negar loro qualunque idea di disinteresse.

Non è possibile di parlare della funzione economica dei monasteri medioevali, senza ricordare diverse istituzioni che si illuminano di una nuova luce, quando si considerino da quest'angolo visuale, cioè i conversi, le converse, i reclusi e gli offerti od oblati. Il monachismo, per la sua costituzione, che presuppone una vita di solitudine, poteva prestarsi solamente in misura ristretta ai grandi lavori agricoli o manuali, e questo compito diminuì o disparve del tutto con l'elevazione dei suoi membri al sacerdozio. La coltivazione della terra e i lavori manuali furono confidati ai servitori (*famuli, canonici, matricularii, ministeriales*), ai prebendati, che costituivano spesso una popolazione importante nei grandi monasteri. Per una folla di persone libere e serve era un modo di sistemarsi, utile e in pari tempo proficuo. Nell'XI secolo in molti di questi servitori si verificò un'evoluzione tale che li avvicinò per il loro genere di vita ai monaci, costituendo così una classe di religiosi, distinti da quella dei monaci, adibita specialmente al lavoro manuale. Questa istituzione, che si propagò nell'XI secolo, fu soprattutto fiorente nell'ordine cisterciense, che adoperò i propri conversi per la coltivazione delle proprie « grangie » e per i lavori di dissodamento (49).

In molti paesi ci imbattiamo presso le abbazie in un nucleo di donne (*Deo sacratae, Deo devotae, Deo dicatae, conver-*

*sae*), come accadde per S. Martino di Tornaco, per Afflighem, per S. Bertino, per Brogna; oppure in un gruppo di reclusi come ne troviamo degli esempi a Sant'Amando (1088-1124) a S. Uberto, a S. Trudone, a Corbia. Le ragioni di ordine spirituale sono evidentemente quelle che hanno determinato nell'XI e nel XII secolo l'unione di persone pie, presso i monasteri; ma non si può negare che per molta gente, ciò costituiva una specie di cassa di previdenza e una rendita vitalizia che l'abbazia garantiva in cambio del lascito totale o parziale del piccolo patrimonio. I monasteri avevano interesse a circondarsi di persone a tutta prova devote, alle quali potessero affidare, per lo meno in parte, le cure degli indumenti, delle sacrestie, dei loro ospedali e dipendenze <sup>(50)</sup>.

L'idea di una pensione vitalizia è legata specialmente all'oblatura, di cui si riscontrano dovunque tracce dalla fine dell'XI secolo e che si perpetuò per lungo tempo nel Medioevo. « L'oblatura assume molteplici aspetti, e il contratto di oblazione non è soltanto una donazione condizionata, conclusa per ispirito di devozione: è anche un procedimento economico, destinato a tradurre in pratica gli effetti del precario o quelli del vitalizio ». L'oblato, se è chierico, offre il proprio avere, che il monastero erediterà alla sua morte; riceve in cambio per questo avere, il completo godimento di un beneficio curiale, di cui aveva avuto fin'allora soltanto la congrua. I coniugati godono dei loro beni, ricevendo in più contribuzioni in natura che rendono loro la vita più agiata e più sicura. « Con ciò, continua il Laurent, l'oblato appare come un individuo accorto e non come un indigente, essendo l'oblatura un'istituzione durevole, capace di sopravvivere al fervore religioso che l'aveva provocata » <sup>(51)</sup>.

Un altro aspetto della questione economica dei monasteri merita di essere lumeggiato: l'esercizio della carità nella pratica dell'elemosina, e dell'ospitalità, nell'assistenza dei poveri e dei malati. Era un semplice compito di giustizia, poichè il dovere della carità poggia sul Vangelo e sulla Regola. S. Benedetto aveva proclamato che l'ospite e il povero rappresentano il Cristo <sup>(52)</sup>; e avendo scorto il Cristo nel povero, i

monaci sono stati generosissimi di elemosine sino al di della soppressione delle loro case. S. Benedetto non aveva preferito sacrificare le provviste di grano e d'olio del suo monastero, anzichè rifiutare l'elemosina ai poveri della Campania, sfiniti dalla carestia alle porte di Monte-Cassino? « Poco importa, diceva nel XI secolo, l'abate Teofrido di Echternach, appropriandosi una frase di S. Girolamo, che le nostre chiese s'innalzino sontuose verso il cielo, che i capitelli delle loro colonne siano intarsiati e dorati; che le nostre pergamene rosseggino di porpora; che l'oro sia fuso nei caratteri dei nostri manoscritti e che le loro rilegature siano rivestite di gemme preziose, se noi nutriamo poco o nessuna cura delle membra del Cristo e se il Cristo nudo agonizza sulle nostre soglie »<sup>(53)</sup>. Si videro così gli abati Riccardo di S. Vitone, Odilone di Cluny, Goffredo di Sant'Albano, alienare, in tempo di carestia, i tesori artistici dei cenobi, per soccorrere i bisognosi.

Speciali fondazioni assicuravano la distribuzione regolare di elemosine a determinati contingenti di poveri, particolarmente a quelli iscritti nella matricola dei ruoli del monastero<sup>(54)</sup>, mercè il prelevamento della decima su tutte le rendite<sup>(55)</sup>. In alcune case numerosi poveri ricevevano quotidianamente il piatto monastico ed erano ammessi alla tavola dell'abate, A Sant'Uberto l'abate Teodorico serviva tutti i giorni 12 poveri e dopo aver loro lavato personalmente i piedi si prosternava innanzi a loro come alla presenza del Cristo. Negli anniversari degli abati e dei benefattori le generosità raddoppiavano. Speciali fondazioni permettevano periodiche distribuzioni di vesti e di legna, particolarmente all'avvicinarsi dell'inverno<sup>(56)</sup>. I nomi di Cluny e d'Hirsau evocano prodigi di carità. Gli statuti di Lanfranco arcivescovo di Cantorbery ricalcati su quelli di Bec fanno obbligo all'elemosiniere di informarsi direttamente ed indirettamente dei malati e degli infermi del contado. Nel bilancio monastico la beneficenza è un capitolo obbligatorio<sup>(57)</sup>.

L'affluenza enorme dei pellegrini e dei visitatori nei santuari monastici<sup>(58)</sup>, e già ai tempi di S. Benedetto si suppone

che visitatori non dovessero mai mancare <sup>(59)</sup>, le vaste relazioni delle grandi badie, centri di intensa vita economica, imposero ben presto l'organizzazione di un regolare servizio della beneficenza. Il bilancio prevede così soccorsi in denaro, in vettovaglie e in vestiti per i poveri di passaggio. Furono così eretti ospedali per i malati, ricoveri per i vecchi. E a Lorsch, come a Corbia, a Fulda come a Treviri e a Prüm, possiamo constatare in che modo queste istituzioni siano state estese a parecchi feudi dell'abbazia. Quella di Lobbes ha perfino un albergo aperto notte e giorno ai mercanti di passaggio <sup>(60)</sup>.

L'ospitalità fu generosamente offerta nelle badie, talora a danno della disciplina <sup>(61)</sup>. La pianta detta di S. Gallo mostra qual fosse nel secolo IX l'estensione del quartiere riservato ai viaggiatori poveri. E se noi vediamo una comunità inserire nell'epitaffio del fondatore le parole:

*Esuriens victum petat in te, nudus amictum  
Et vagus hospitium ...*

possiamo essere sicuri che i monaci di Admont avevano viva la coscienza della loro missione caritatevole all'ingresso di quella gola del Gesäuse che desta oggi stupore nel viaggiatore che ha preso comodamente posto sul treno Vienna-Venezia, ma che doveva suscitare sgomento nel viandante del medio-evo <sup>(62)</sup>. Gli esempi potrebbero essere agevolmente moltiplicati; basti ricordare, a lode dell'età di fede, le copiose fondazioni a vantaggio dei pellegrini di S. Giacomo e dei monaci Scotti in Francia e in Germania <sup>(63)</sup>, e di segnalare in Belgio gli ospedali o alberghi in Freyr (dipendenza di S. Uberto), di S. Bavone a Gand, a Gembloux, a Lobbes, a S. Trudone, a Stavelot, a Liegi, dove l'abbazia di S. Lorenzo aveva alle sue dipendenze l'ospedale di S. Cristoforo, di S. Giorgio a Tilleur, di S. Agata e più tardi quello di S. Giacomo alla porta di Avroi.

L'ospitalità portava necessariamente per il monastero l'obbligo di prevedere le cure che dovevano prestarsi ai visitatori e ai poveri in caso di malattia. Allorchè si considera

quale diligenza S. Benedetto richiede all'abbate e agli infermieri nei riguardi dei malati, si può esser sicuri che le infermerie monastiche erano organizzate con intelligenza e che gli statuti contenevano prescrizioni per il trattamento dei malati. Si stabilì in tal modo nei monasteri una tradizione farmaceutica basata sull'esperienza; si formarono raccolte di ricette pratiche <sup>(64)</sup>, le quali aumentarono il tesoro di libri relativi alla medicina che noi ritroviamo nei cataloghi delle biblioteche monastiche e la medicina fu insegnata nelle scuole, secondo la testimonianza di Vivaldo di Stavelot <sup>(65)</sup>. Furono creati giardini botanici a S. Gallo <sup>(66)</sup>, a Reichenau <sup>(67)</sup>, a Tegernsee <sup>(68)</sup>, per riunirvi le più utili piante medicinali; la storia ha tramandato i nomi di più monaci dotti in scienze mediche, quale l'abbate Adalrico di S. Vedasto nell'VIII secolo <sup>(69)</sup>, l'abbate Didone di S. Pietro-le Vif, a Sens (847-869), al quale l'abbate di Prüm inviava i suoi monaci malati <sup>(70)</sup>, il monaco Teberto di Marmoutier <sup>(71)</sup>, Gontardo abate di Jumièges <sup>(72)</sup>, Giovanni abate di Fecamp <sup>(73)</sup>, il monaco Guglielmo di Noyers <sup>(74)</sup>, il monaco Nicola di Quimperlé <sup>(75)</sup>, monaci di S. Giorgio di Boscherville <sup>(76)</sup>, di S. Evroul <sup>(77)</sup>, Costantino di Montecassino autore di numerose opere di medicina, l'abbate Balduino di Bury S. Edmondo <sup>(78)</sup>, i monaci Roberto e Nicola di S. Giovanni in Venere <sup>(79)</sup>, l'abbate Radulfo di Châlons <sup>(80)</sup> e molti altri che si potrebbero rammentare <sup>(81)</sup> accanto alla grande abbadessa di Bingen, Ildegarda, della quale l'opera fisica attira sempre più l'attenzione dei naturalisti <sup>(82)</sup>. A S. Albano, come a Bury S. Edmondo, vien copiato l'erbario di Apuleio Barbaro con disegni e applicazioni alla medicina <sup>(83)</sup>. I poveri che si accalcavano alle porte del monastero non furono certo i soli ad approfittare delle esperienze monastiche, e se più tardi, i concili e gli statuti dei monasteri vietarono ai religiosi la pratica della medicina al di fuori delle loro case, non vi fu certo l'intenzione di ostacolare l'esercizio della carità.

2. — L'azione economica dei monasteri fu la conseguenza necessaria della loro posizione di proprietari fondiari, come l'influsso esercitato nel campo letterario e artistico, fu la

conseguenza della cultura intellettuale imposta dalla Regola e determinata dall'esercizio del culto liturgico. La Regola benedettina divide il tempo lasciato libero dall'ufficio divino, fra la lettura ed il lavoro. Oltre le letture, lunghe e numerose ch'egli ascoltava in coro durante l'ufficio, nel refettorio durante il pasto, e nella « collazione » o conferenza spirituale della sera, il monaco del VI e VII secolo, dispone di parecchie ore al giorno per la lettura, e questa parola lettura aveva nell'alto Medio-evo il significato più comprensivo di studio. Il monaco poteva quindi, con poco sforzo, assimilare la Sacra Scrittura, i principali commentari dei Padri della Chiesa, la letteratura agiografica del suo tempo, senza parlare poi delle opere storiche, scarse del resto <sup>(84)</sup>. L'educazione letteraria impartita ai fanciulli, come pure la trascrizione dei manoscritti, li poneva necessariamente a contatto con la letteratura antica. Il movimento intellettuale ricevette un nuovo impulso dal giorno in cui membri delle comunità monastiche furono elevati in maggior numero agli ordini sacri e i monasteri assunsero l'aspetto di un semenzaio di sacerdoti. Se la scienza era coltivata avendo sopra ogni altra cosa di mira la formazione ascetica e la vocazione ecclesiastica, sarebbe però un errore supporre che, anche in quest'epoca non si trovassero alcuni individui, presi dall'amore del vero e del bello, avidi di sapere, desiderosi di sviluppare i doni che Dio aveva loro distribuito, la cui efficienza costituirebbe oltre un omaggio al Creatore, un servizio reso ai loro simili. L'arte, a sua volta, fu presto in onore, le Chiese furono provviste delle suppellettili necessarie al culto, e, aumentando il numero dei preti, bisognò creare un notevole tesoro di vasi sacri, d'ornamenti, di libri liturgici, dei quali sopravvivono, ahimè, scarsi avanzi.

Parliamo innanzi tutto della cultura letteraria. Questa si manifesta sotto tre aspetti: la conservazione e la moltiplicazione di manoscritti, l'insegnamento e la produzione letteraria.

Nel momento in cui la Chiesa era venuta a contatto con i Barbari, la cultura antica era scomparsa persino in Roma, e ne rimanevano solo alcuni pochi avanzi, salvati dal naufragio, mercè la Chiesa; i Goti, poi i Franchi ne riceverono

per primi la trasmissione, quindi venne la volta degli Anglo-Sassoni e dei Germani. Gli sconvolgimenti politici che agitarono la Gallia e l'Italia durante il VI e VII secolo, procurarono, come immediato risultato, l'arresto di ogni cultura intellettuale e fecero piombare di bel nuovo il paese nella notte della barbarie. Unica nazione che avesse conservato l'amore delle lettere e delle arti, appariva l'Irlanda ove la cultura antica aveva trovato i suoi adepti più fedeli. Allorché i missionari romani approdarono in Inghilterra, vi portarono ciò che era sopravvissuto della cultura romana, Teodoro di Tarso e Adriano, uomini colti, fondarono la pratica dell'insegnamento nella loro patria adottiva. Ma all'Irlanda spettava sempre la supremazia del sapere: se alcuni Irlandesi venivano a sedersi ai piedi delle cattedre di Teodoro e di Adriano a Canterbury, assai più numerosi erano i giovani inglesi che passavano in Irlanda. Questo esodo incessante, contro cui insorgeva l'amor proprio nazionale di Aldelmo di Malmesbury, non aveva impedito a lui, rampollo di una vecchia razza sassone dell'Ovest, di farsi seguace del romano bretone Maidulfo nella foresta, in cui sarebbe in breve sorta l'abbazia di Malmesbury, Aldelmo è divorato dall'avidità del sapere e dal desiderio di strappare agli Irlandesi il monopolio della scienza. Egli possiede la consapevolezza dello scopo a cui tende: primo nella stirpe germanica si vanta di aver coltivato la musa latina. Il suo stile è affettato, contorto, pedante; vi si sente il barbaro che vuol imitare lo stile ricercato della decadenza romana. E tuttavia bisogna inchinarsi con ammirazione innanzi a quest'uomo che sogna di iniziare il suo popolo all'alta cultura intellettuale di Roma, di trarlo fuori in tal modo dalla barbarie, di farne il primo popolo della Cristianità. In verità un grande e singolare spettacolo offre quest'improvvisa fioritura del pensiero umano, dello studio e della scienza, della poesia e della parola, in seno ad una stirpe barbarica e bellicosa, ancor tutta presa apparentemente dalla guerra, dalle invasioni, dalle rivoluzioni dinastiche e domestiche, da tutte le tempeste e le incertezze, infine, che caratterizzano l'infanzia della società <sup>(85)</sup>.

Grande e profonda fu l'influenza esercitata da Aldelmo, che fece della sua abbazia un centro di vita intellettuale<sup>(86)</sup>. S. Vilfrido di York, educato a Lindisfarne, ne condivideva l'entusiasmo per gli studi. I monasteri da lui fondati erano larghi di ospitalità per i giovani nobili che venivano, prima di consacrarsi, sia a Dio, sia al servizio militare, a ricevervi la loro educazione. Lo stesso entusiasmo anima Benedetto Biscop, l'infaticabile pellegrino di Roma, che, dai suoi viaggi nella Città Eterna, riporta tesori di arte e libri in gran numero<sup>(87)</sup>; lo stesso fervore troviamo in Ceolfrido discepolo di S. Vilfrido a Ripon, abate di Wearmouth e di Yarrow, maestro di Beda il Venerabile. L'Inghilterra raggiunge l'apogeo della cultura intellettuale con Beda. La sua sapienza enciclopedica, circonda di un'aureola lo splendore delle sue virtù; egli è il maestro venerato che attira ai suoi piedi una folla di discepoli e di cui gli scritti, numerosi e accurati, rappresenteranno la fonte sempre fresca cui andranno a dissetarsi le popolazioni per più secoli. Beda sopravvive in Alcuino: attraverso il monaco di York il continente è messo a contatto con la scienza inglese<sup>(88)</sup>.

Quando Carlo Magno assunse il governo del regno Franco, la Chiesa di questo paese era stata riorganizzata da S. Bonifazio, ma il rinnovamento intellettuale non si era svolto parallelamente al riordinamento gerarchico. Carlo Magno che aveva coscienza di essere il « rector et doctor » della Chiesa di Cristo<sup>(89)</sup>, prese l'iniziativa di restaurare gli studi sacri. Per lui la scienza rappresenta un bene, sapere non è solo una soddisfazione, ma una necessità e un dovere; la scienza fa parte del benessere generale, così come la ricchezza. In che modo poteva egli comunicare ai suoi popoli questo patrimonio? Ove avrebbe potuto trovare i collaboratori capaci di comprenderlo e di compenetrarsi dei suoi disegni, collaboratori che fossero all'altezza di questo compito nobile ed insieme arduo? In Gallia la scienza è quasi morta; in Germania vi è quasi tutto da fare. Certo, vi è qualche sintomo di rinnovamento, poichè si tien scuola a Tours, a S. Vandrillo, a Gorza, a Echternach, a Utrecht, a S. Gallo, a Rei-

chenau, a Fulda, e, fra le monache che avevano raggiunto S. Bonifazio, più di una donna, ricca di cultura, prendeva pur essa parte all'educazione dei germani. Carlo Magno facendo leva sugli elementi esistenti, che costituivano gli anelli di congiunzione colla tradizione della cultura classica, volle imprimere un nuovo impulso per un ritorno ai modelli antichi nell'arte e nella letteratura, e, per attuare il suo divisamento ricorse ad uno straniero. Nel marzo del 781 egli aveva incontrato a Pavia un giovane monaco inglese, maestro nella scuola di York, e subito aveva intuito come egli fosse lo strumento che cercava. Le loro anime si compresero, poichè ambedue erano possedute dallo stesso disinteressato amore della scienza e dalla necessità di un'alta cultura intellettuale. Il re dei franchi si imbattè anche in letterati longobardi e chiese il loro concorso, come anche quello dei bretoni e dei Visigoti. E ben presto fra i famigliari del grande Carlo si vide Alcuino, venuto dall'Inghilterra, con i suoi discepoli Sigulfo, Vittone e Fredegisio, che ritroveremo più tardi a Tours e a S. Bertino; gli irlandesi Giuseppe e Dungallo, il visigoto Teodolfo che più tardi sarà elevato alla cattedra vescovile di Orleans, i longobardi Pietro da Pisa, Paolino di Aquileja, Fardulfo e il monaco cassinese Paolo Diacono, lo storico dei longobardi. Ma Alcuino li sorpassa tutti per il suo ingegno e l'eminente posizione che occupa alla Corte del re dei franchi: poichè egli è l'anima del movimento intellettuale suscitato da Carlo: egli è, per usare un'espressione assai moderna, il direttore generale dell'istruzione pubblica in un governo in cui non vi sono ministri<sup>(90)</sup>.

Alcuino è uno scrittore, ma innanzi tutto egli è un maestro.

Educato alla scuola di York, i cui maestri sono discepoli di Beda, Alcuino è consapevole di ciò ch'è la scienza sacra deve all'Irlanda ed egli ne vanta i meriti acquistati nel processo di diffusione delle lettere in Inghilterra, in Gallia, in Italia<sup>(91)</sup>. Discepolo di Aelberto, enciclopedico della stessa tempra di Beda, egli ha attinto alla sua scuola tutta la scienza del tempo; questa scienza egli volle trasmettere alla posterità, ed ecco la ragione per la quale apparve soprattutto un

capo scuola. Come Beda in Inghilterra, come Isidoro in Spagna, come più tardi Rabano Mauro in Germania, egli non aveva altra ambizione se non quella di salvare il patrimonio intellettuale del passato e di trasmetterlo integralmente ai suoi successori. Proprio su queste basi lavoreranno le generazioni future, quasi desiderose di edificare fondamenta tanto più solide quanto più a lungo i popoli da educare erano rimasti estranei ad ogni forma di cultura. E poi, ciò che non bisogna dimenticare, si tratta dell'esistenza stessa della scienza ecclesiastica, quella scienza che gl'Irlandesi hanno coltivato senza che mai il contatto delle antichità pagane abbia ottuso la semplicità e il fervore della loro fede. L'efficacia acquistata da Alcuino fu notevole, e, come scrittore e, innanzi tutto, come pedagogo, poichè egli volle foggare il tipo dei cristiani istruiti, di uomini altrettanto forniti di carattere quanto di sapienza<sup>(92)</sup>.

Nell'intenzione di Carlo Magno, la scuola del palazzo doveva costituire il centro del movimento letterario, poichè attraverso di esso egli voleva penetrare tanto nel mondo laico, quanto in quello ecclesiastico e monastico. Egli desiderava farne il focolare di tutta la cultura nell'Impero, e da questo fervido focolare il calore doveva irraggiarsi fino agli estremi confini del regno. Allorchè Ludovico il Pio, discostandosi dalla via tracciata dal padre, compromise l'unità nazionale, lasciando a ciascuna delle due grandi parti del suo regno l'occasione di sviluppare i propri particolarismi nazionali, la scuola di palazzo dovè, per forza di cose, esser la scuola superiore per i maestri che avrebbero preso la direzione degli studi in altri ambienti. Tours, S. Gallo, Reichenau, Seligenstadt ne riceverono un forte impulso, e Tours, a sua volta, esercitò un'azione diretta su Ferrières, su Fulda, sulla Novalese; allo stesso modo Fulda diventerà più tardi un altro centro potente di diffusione culturale<sup>(93)</sup>.

Carlo Magno, assai presto, nei capitolari del 787 e del 789 domandò l'erezione di scuole nelle chiese cattedrali e nei monasteri. Più di una volta si son compiuti di porre in rilievo come Carlo Magno non sembri essersi troppo cu-

rato dell'aspetto ascetico della vita monastica, e come solo abbia mirato al profitto che poteva da essa ricavare. È vero; Carlo Magno in virtù del diritto consuetudinario, forzatamente accettato dalla Chiesa, dispose a suo piacere dei monasteri reali e non ebbe scrupolo a conferire ai vescovi un certo numero di abbazie fra le più importanti; così pure è vero che ai suoi tempi più di un monastero fosse in mani laiche e che superiori indegni trascurassero la disciplina<sup>(94)</sup>; tuttavia, se si esaminano con una maggior diligenza i capitolari, si è colpiti dall'insistenza con la quale il grande re richiede l'osservanza esatta della regola. Certamente, educato in un paese in cui la chiesa si era organizzata al di fuori del monachismo, egli non sembra abbia sulla missione dei monasteri l'idea più largamente comprensiva degli Anglo-Sassoni e dei Germani, le chiese dei quali, erano state create da missionari monaci; ma egli è perfettamente consapevole dell'importanza dei monasteri e del loro compito religioso in ragione del buon esempio che nella chiesa essi devono dare<sup>(95)</sup>. Se proibisce ai monaci l'amministrazione delle parrocchie, rientra con ciò nella tradizione galla e franca, si uniforma ai principi enunciati da S. Gregorio Magno; ma egli esige tuttavia la cultura intellettuale e la creazione di scuole. Orbene, in conformità della volontà del grande imperatore, il concilio di Magonza dell'813 ordinò ai genitori di inviare i figli alla scuola parrocchiale o nei monasteri per riceverne l'istruzione religiosa<sup>(96)</sup>.

Non si può negare che con Benedetto d'Aniano un nuovo spirito tenta di penetrare nel monachismo franco e germanico. Il consigliere di Ludovico il Pio, prende alla lettera la regola benedettina; per lui il benedettino è il monaco che vive separato completamente dal mondo, unicamente dedito alla preghiera ed al lavoro. Certo è riconosciuta da lui la necessità di una scuola ad uso interno per gli oblati o per i nuovi adepti dei monasteri, ma la scuola per gli esterni sembra proibita<sup>(97)</sup>. Sarebbe uno strano abbaglio scorgere nello statuto di Aquisgrana dell'817, la condanna dell'insegnamento impartito nei monasteri ai laici; poichè o questo

statuto non ebbe forza di legge, o riguardò soltanto la scuola claustrale degli oblati. La vita stessa di S. Benedetto d'Aniano contrasta con un'interpretazione troppo stretta di questo testo, poichè vi è detto espressamente che egli accoglieva nel suo monastero, per educarli, chierici e monaci venuti da paesi diversi e assegnava loro un maestro per istruirli nelle scienze sacre<sup>(98)</sup>. Quest'educazione dei chierici nelle badie, soprattutto in vista dell'amministrazione delle parrocchie create dai monasteri o da esse dipendenti, prese nell'alto Medio-evo un'estensione alla quale non si è sempre prestata una sufficiente attenzione<sup>(99)</sup>. La « lettura » era in onore, ma il lavoro intellettuale non costituiva il fine diretto. D'altra parte, poichè il lavoro dei campi non era più possibile, a causa delle agglomerazioni che si erano venute formando intorno ai monasteri, specialmente nelle città, poichè non conveniva più ai monaci investiti del sacerdozio o elevati ai diversi gradi della clericatura di esaurire tutta la propria attività nell'esercizio dei mestieri, in che modo avrebbero occupato il tempo dedicato dalla Regola al lavoro? Il lavoro manuale interno non basta per tener occupato il tempo libero, dato che i lavori manuali sono esercitati dai famigliari e dai beneficiati; è necessario quindi prolungare l'ufficio divino. Così accadde, e da S. Benedetto d'Aniano in poi, sebbene egli fosse un partigiano del lavoro manuale, si creò una tradizione, per la quale, l'ufficio costituiva, non l'elemento più importante nel quadro della vita monastica, bensì quasi l'unica occupazione dei monaci, innanzi alla quale il lavoro manuale poteva anche sparire. Ciò significava rompere l'equilibrio così sapientemente stabilito dal Santo Legislatore. Questa concezione prevalse a Cluny e in gran numero di monasteri; essa condusse l'ordine ad una catastrofe<sup>(100)</sup>. A più riprese furono elevate lagnanze contro il moltiplicarsi dell'officiatura; questa venne accorciata, ma non fu più possibile riannodare il filo della tradizione, e per lungo tempo lo studio si rallentò e l'insegnamento sfuggì progressivamente dalle mani dell'ordine benedettino.

Il movimento provocato da S. Benedetto d'Aniano, grazie

all'appoggio di Ludovico il Pio, non ebbe durevoli risultati. Esso non potrà condurre alcuni monasteri a una certa uniformità di osservanze, ma non modifica affatto le concezioni dei grandi centri religiosi dell'Impero. Forse nei lamenti di Lupo di Ferrières contro l'abbandono degli studi, considerati come « superstiziosa otia » bisogna vedere la condanna di un movimento rigorista <sup>(101)</sup>.

Nel IX secolo, l'evoluzione fu francamente accettata, e ovunque si aprirono scuole; la letteratura ecclesiastica sotto Carlo Magno ebbe un periodo di splendore. Il movimento intellettuale sotto i suoi successori non si arrestò, sebbene appaia rallentato e la scuola del palazzo abbia cessato di esserne il centro. Le grandi scuole si chiamano Corbia, S. Riquiero, Metz, Fulda, S. Gallo, Reichenau, Prüm, Stavelot, Corbia in Sassonia. Quante pagine interessanti vi sarebbero da scrivere sulla scuola di S. Gallo, dove si succedono i Notkeri e gli Eccheardi, su quella di Reichenau, resa celebre da Valfrido Strabone! Ma nel IX secolo Fulda attira sopra ogni altra abbazia gli sguardi, Fulda che prende il posto della scuola di Tours; là come nei prevostati dipendenti dal grande monastero, il numero degli scolari è considerevole. Là incontriamo sui medesimi banchi Einardo ed Egillo, Servazio Lupo di Ferrières, Aimone di Halberstadt, Ottofredo di Wissenbourg <sup>(102)</sup>.

Rabano Mauro può considerarsi il fondatore degli studi teologici in Germania <sup>(103)</sup>. Certo, in lui il lavoro personale dell'esegeta si riduce alla parte di compilatore ed egli porta nell'esegesi medioevale una specie di meccanicismo <sup>(104)</sup>. Ma Rabano è prima di tutto un pedagogo <sup>(105)</sup>. Quel che più gli interessa è trasmettere sul suolo della Germania l'amore per le lettere, che ha ereditato da Alcuino. Egli è in relazione coi personaggi più influenti del suo tempo, raggruppa intorno alla sua cattedra numerosi scolari e si sforza d'infonder loro le sue idee pedagogiche <sup>(106)</sup>.

Il programma delle scuole monastiche non era molto vasto e i metodi d'insegnamento non fecero progressi rapidi. Di chi la colpa? Della chiesa forse? Sarebbe un'enorme ingiu-

stizia il pensarlo. Il progresso parve tanto più lento in quanto vi fu bisogno di un più lungo tempo per gettare le fondamenta e ricostruire una cultura sparita la quale si poteva propagare solo con mezzi ristretti e imperfetti. Si esprimerebbe un giudizio altrettanto rigoroso, se si trattasse di indagare le cause del retrocedere della cultura letteraria dopo la rivolta religiosa del secolo XVI, oppure dopo la rivoluzione francese <sup>(107)</sup>?

La rarità e l'imprecisione dei testi medioevali non ci permettono sempre di concludere rigidamente in favore dell'esistenza, in un gran numero di monasteri, di scuole esterne. E tanto meno si può stabilire un rapporto necessario fra l'esistenza di una scuola e la presenza di uno scrittore. Tuttavia se si tien conto della somiglianza degli ambienti e delle necessità, del tempo e dei luoghi, spesso si potranno generalizzare le conclusioni, in ispecie per le scuole degli oblati, anteriormente al secolo XIII, se si consideri l'uso quasi universale di accettare le reclute del chiostro in tenerissima età. Si constata anche che le grandi abbazie, obbligate a provvedere al reclutamento dei preti, addetti alle parrocchie di cui esse avevano il patronato, rappresentarono per i loro chierici un seminario bello e pronto <sup>(108)</sup>. Come pure non ci mancano testi dell'alto Medio-evo che ci permettano di porre in rilievo l'uso di affidare i fanciulli isolatamente a un monastero o a un privato per far loro impartire da un monaco i primi elementi delle lettere <sup>(109)</sup>.

Fra questi chierici studiosi, che noi troviamo nelle scuole delle abbazie, ve ne è più di uno che dopo aver talvolta portato attraverso il mondo la propria sete di sapere, verrà un giorno a battere alle porte del monastero per cercarvi la pace, così Fromondo di Tegernsee, uno dei tipi più singolari del letterato nomade nell'alto Medio-evo, che può esser avvicinato ad Otloh di S. Emmerano, ambedue del XI secolo <sup>(110)</sup>; tali ancora S. Volfango di Ratisbona e Botone di Prüfening <sup>(111)</sup>.

La prosperità economica e lo sviluppo intellettuale procedono di pari passo con l'osservanza della disciplina. La

fine del IX secolo segna un abbassamento nella posizione morale dei monasteri e la produzione letteraria subisce un rallentamento. La restaurazione della vita monastica, avvenuta nella seconda metà del X secolo e nella prima metà dell'XI, produce come conseguenza immediata una rinascita di studi, che si accentuerà durante il XII secolo, il quale a ragione, è stato chiamato un vero rinascimento. Così nel Belgio le riforme operate da S. Gerardo di Brogna dal B. Riccardo di Verdun, da S. Poppone di Stavelot danno luogo ad un considerevole movimento letterario ed artistico. Per attenerci solo al paese di Liegi ove dominavano le insigni figure dei vescovi Notgario e Vazone, l'XI secolo è quello che ha visto i lavori di Herigero a Lobbes, di Sigeberto a Gembloux, è il secolo che è stato testimonia dello sviluppo progressivo delle scuole claustrali di Lobbes, di Gembloux, di S. Uberto, di Stavelot, di S. Trudone, di Waulsort e della meravigliosa fioritura dell'arte mosanica.

Il medesimo fenomeno si riprodusse in Baviera quando, dopo l'invasione degli Ungheresi, fu necessario risollevare la vita monastica ed intellettuale. L'uomo della Provvidenza si incarna in S. Volfango, monaco di Einsiedeln, missionario in Ungheria, poi vescovo di Ratisbona. Sotto il suo impulso, l'abbazia di S. Emmerano, situata nella sua sede vescovile, ritorna ad essere un focolare di vita religiosa, l'azione benefica della quale, si estende da Tegernsee a Niederaltaich, a Salisburgo, a Seeon, a Feuchtwangen, e attraverso a S. Godeardo il futuro vescovo di Hildesheim educato a Niederaltaich, a Hersfeld, a Kremsmünster, e, mediante i discepoli di Godeardo nel Nord dell'Allemagna, in Boemia e in Moravia. La restaurazione dei monasteri non poteva operarsi senza il sorgere di scuole claustrali, e noi sappiamo quale importanza assumessero quelle delle badie bavaresi<sup>(112)</sup>. Mostrare l'attiva parte che i monasteri dell'alto Medio-evo presero al movimento letterario, significherebbe scrivere in sintesi tutta la storia letteraria di quell'epoca. Sia che si tratti di teologia, o di esegesi, o di storia, o di poesia, o di matematica o della propria lingua nazionale. La maggior parte degli scrittori dal-

l'VIII al XII secolo sono monaci; la storia è quasi un loro glorioso dominio: per convincersene, basta gettare uno sguardo sui lavori moderni, relativi alle fonti storiche: del Wattenbach per la Germania; del Gross per l'Inghilterra; del Molinier per la Francia; del Balau per il Belgio; del Balzani per l'Italia. Vi sono monasteri di cui la storiografia si perpetua per più secoli. Se si dovesse parlare poi delle produzioni della poesia latina, io sarei costretto ad esporre qui l'origine e lo sviluppo delle sequenze, nella composizione delle quali, S. Gallo riva-leggiava con Reichenau e con S. Marziale di Limoges <sup>(113)</sup>, dei drammi liturgici e delle commedie di Rosvita di Gandersheim, delle composizioni musicali di S. Ildegarda <sup>(114)</sup>. Io non mi fermerò a trattare della musica nei monasteri. A causa dell'ufficio liturgico, loro principale dovere, i monaci erano portati a coltivare il canto sacro. Del resto tutti sanno come i monasteri in ogni paese abbiano dato origine ad una quantità di composizioni poetiche e melodiche, come i trattati melodici siano dovuti alla penna di monaci, come S. Gallo, S. Maurodes-Fossés, come altra volta S. Vandrillo e Aniano, come Lobbes, S. Trudone e Liegi, facciano epoca nella storia dell'arte musicale <sup>(115)</sup>. D'altra parte rimane ancor troppo da fare, prima di poter scrivere una storia completa della musica nei monasteri occidentali.

Tutta la letteratura dell'alto Medio-evo è latina: dell'antichità classica è stata adottata la lingua, si sono ereditate alcune idee, si sono salvati innumerevoli fatti. La cultura innanzi tutto è realistica: più della bellezza della forma, che spesso è confusa con l'abilità della tecnica, si cerca un profitto concreto. Tuttavia la lingua nazionale non vien trascurata, specialmente in Inghilterra e in Germania: Aelfrico monaco di Winchester, poi abate di Eynsham, è conosciuto come traduttore <sup>(116)</sup>. A S. Gallo Notkero nel quale molto a torto hanno voluto vedere incarnato l'ideale dell'uomo medioevale <sup>(117)</sup>, scrive un commento ai salmi che ringiovanisce di età in età, e un altro monaco, Kerone forse, traduce la Regola di S. Benedetto e lascia una specie di vocabolario <sup>(118)</sup>. A Reichenau Valafrido scrive glosse sulla Bibbia <sup>(119)</sup>; a Fulda

nella prima metà dell'IX secolo, si traduce in tedesco l'Armonia dei Vangeli di Taziano <sup>(120)</sup>; a Vissemburgo Ottofredo compone il suo poema sulla vita di Cristo <sup>(121)</sup>; a Hersfeld forse Aimone, il futuro vescovo di Halbertstadt, avrebbe composto l'Heliand <sup>(122)</sup>.

A questo punto della nostra trattazione non possiamo fare a meno di segnalare la constatazione fatta dal Bédier sull'unione dei monasteri francesi posti lungo il cammino dei grandi pellegrinaggi di Compostella, di Roma e di S. Egidio, con i trovatori <sup>(123)</sup>. Allo stesso modo Ezio Levi ha rilevato come nella seconda metà del XII secolo l'abbazia di Reading in Inghilterra sia un centro importante della cultura neo-latina, come a Bury S. Edmond sia maestro Dionigi monaco, presunto autore del poema: « S. Edmondo », come a S. Eteleda d'Ely, la monaca Maria componga la « Vie de S. Andrée nonayne »; come a Barking la monaca Clemenza componga il poema: « Vita di S. Caterina d'Alessandria » <sup>(124)</sup>.

Talora si discute sulle fonti d'ispirazione di questi vecchi poeti, e spesso si dimentica, anche quando si cerchi di inquadrarli nel loro momento storico, di tenere nel dovuto conto la loro vita religiosa. Per interpretare le opere di questi secoli di fede non basta essere forniti di una conoscenza profonda della storia letteraria o di una psicologia penetrante; bisogna ancora comprendere l'ambito d'idee in cui hanno vissuto gli scrittori, rivivere la loro vita, intuire a quali fonti essi hanno potuto alimentare la loro ispirazione. L'intelligenza della Regola benedettina, colla sua escesi teologicamente complessa, nonostante la sua apparente semplicità, la nozione esatta del ciclo liturgico, col suo simbolismo, la bellezza estetica delle cerimonie, la varietà delle melodie, e la molteplicità delle letture claustrali, ecco altrettanti mezzi da cui il cenobitismo medioevale poteva trar profitto per sviluppare il suo senso di osservazione e allargare il suo orizzonte intellettuale.

Certo, non bisogna attendere di trovare in quest'epoca un insegnamento metodico, razionale, della teologia; non vi si giunse, se non attraverso sforzi successivi e progressivi;

l'insegnamento è prima di tutto positivo: gradatamente però vi penetra l'elemento filosofico e razionale. La scuola di Alcuino ce ne offre qualche rappresentante: Fredegiso, Candido Wizo, Ermenrico di Ellwangen. Questo movimento fa sorgere nell'XI e XII secolo i primi contraddittori: Gerardo di Czanad, Otloh di S. Emmerano, Lanfranco, S. Anselmo, Abelardo, Ugo di Mortagne sono i precursori di un gran movimento, e sarebbe un'ingiustizia disconoscere l'efficacia dell'abbazia di Bec come centro intellettuale nella seconda metà dell'XI secolo. Se la scolastica non ha ricevuto da S. Anselmo la sua forma caratteristica e definitiva, a lui non si può negare il merito di essere in qualche modo il padre della scuola e di aprire « degnamente la bella teoria dei grandi dottori medioevali » (125). Non posso non fermarmi per un istante su una figura che sembra riassuma la cultura dell'epoca: Gerberto; dapprima semplice monaco ad Aurillac, poi maestro di scuola a Reims, abate a Bobbio, il quale occupò la cattedra di S. Pietro col nome di Silvestro II. La sua scienza destò lo stupore del secolo in cui visse; e ancor oggi egli ha ferventi ammiratori (126).

Se a testimonianze delle più antiche Regole monastiche occidentali, i monaci dovevano possedere una certa istruzione (127), se la lettura costituiva un'occupazione regolare, la quale guadagnò in importanza a misura che il monachismo si propagò nella chiesa latina, bisognò necessariamente creare nei monasteri biblioteche considerevoli, a seconda del numero degli abitanti del chiostro, l'estensione dell'ufficio divino e la cultura delle lettere. L'amore per i libri, ecco una delle grandi caratteristiche dei veri monaci. I libri rappresentano la loro guida, i loro maestri, i loro consolatori. A prezzo di quali fatiche, di quanta pazienza, di quanta tenacità, di quanta passione essi li hanno salvati e moltiplicati! Il monaco anglosassone ha ereditato lo zelo del monaco celta, nell'arricchire la biblioteca del suo chiostro. S. Colomba non aveva forse scatenato una guerra per salvare un manoscritto, copiato di nascosto sur un testo che non volevano permettergli di riprodurre? Adelmo di Malmesbury si è recato a Canterbury

per la sua consacrazione. Egli apprende che alcune navi provenienti dal paese dei Morini avevano approdato a Dover. Nella speranza di trovare fra le mercanzie esposte sulla riva, libri e oggetti utili, egli vi accorre. Effettivamente vi erano dei libri, e fra essi, un volume specialmente lo tenta, ma i mercanti, che disdegnano un cliente poveramente vestito, si rifiutano di venderglielo; poco dopo la tempesta minaccia la nave all'ancora; Adelmo sfida le onde e riesce a salvarla; in ricompensa riceve il volume desiderato: una Bibbia completa, ed egli rientra trionfante a Malmesbury. Benedetto Biscop fa sei volte il viaggio di Roma per riportarne libri. Ceolfrido crea una ricca biblioteca a Wearmouth, S. Bonifacio faceva anch'egli richiesta di libri, e l'abbadessa Eadburga e la monaca Bugga, corrispondevano ai suoi desideri: i libri erano la consolazione « dell'esiliato germanico » <sup>(128)</sup>. S. Geltrude di Nivelles faceva venire i manoscritti da Roma <sup>(129)</sup>.

Con la rinascenza carolingia il tesoro letterario della Gallia e della Germania si arricchisce di anno in anno: si fanno venire libri dall'Inghilterra, se ne continuano a cercare a Roma. Carlo Magno organizza la biblioteca del palazzo. S. Vandrillo, S. Germero di Fly, S. Riquiero, S. Amando, Corbia, Charroux, Aniano, posseggono delle belle collezioni. Salisburgo si arricchisce dei doni di Arnone; S. Gallo è rinomato per i suoi tesori <sup>(130)</sup>, Reichenau nell'822 non possiede meno di 450 manoscritti <sup>(131)</sup>, Fulda ne ha più di 800 <sup>(132)</sup>, Seligenstadt, Lorsch sono altrettanto celebri. Si chiede l'invio di volumi per trascriverli o correggerne il testo difettoso <sup>(133)</sup> talvolta su pegno <sup>(134)</sup>; si propone di inviare un copista munito di pergamena, per far la copia di un manoscritto desiderato <sup>(135)</sup>, e si passano di chiostro in chiostro i « breves » o cataloghi di manoscritti; esiste anche un servizio di prestiti a Vissemburgo <sup>(136)</sup>. A Benedictbeuern, l'abate Waldramo mantiene cinque cappellani per la copia dei volumi; l'Inghilterra con le sue grandi badie costituisce un deposito invidiato; York, Hexham, dove vi è, dice Beda « una molto nobile e assai vasta biblioteca » ingrandita dal vescovo Acca suo amico <sup>(137)</sup>.

Si potrebbe citare più di un notevole bibliofilo, in que-

st'alto Medio-evo, di cui l'erudizione moderna ricerca sì avidamente i tesori letterari. L'abate Lupo di Ferrières ne è un singolare esèmpio. Educato alla scuola di Alcuino a Ferrières, poi di Rabano Mauro a Fulda, egli si guadagnò ben presto l'amicizia di Einardo. Fulda possiede una considerevole biblioteca ed Einardo è del pari ricco; Lupo approfitta del suo soggiorno a Fulda e della vicinanza di Selingstadt, per provvedersi di copie di manoscritti. Ritornato in Francia egli conserverà rapporti con Fulda, e attraverso i suoi amici dell'abbazia di Prüm che serviranno da intermediari, seguirà a chiedere copie. Vedute le biblioteche di Tours e di Roma, vi invierà dei ricercatori per chiedere in prestito volumi. Scriverà a York e interesserà l'abate Altsig ai suoi pii desideri. Organizza due studi per le copie, l'uno a Ferrières, l'altro a S. Iodoco-sul-Mare. Per parte sua egli rende note le sue belle trovate, ma con sagace discrezione. Le sue copie egli vuole belle e corrette: in una parola egli è un umanista prima del tempo<sup>(138)</sup>. Il medesimo amore per i libri anima i monaci di Corbia di Picardia, in relazione con l'Italia e l'Inghilterra<sup>(139)</sup>. Gerberto d'Aurillac<sup>(140)</sup>, l'abate Guglielmo di S. Benigno di Digione, che ha al suo servizio scrivani e alluminatori, e il suo successore Alinardo, e il monaco Rahing di Flavigny<sup>(141)</sup>. Rendite fisse sono destinate al mantenimento delle biblioteche<sup>(142)</sup>.

Chi mai potrebbe apprezzare abbastanza la parte che nella conservazione delle opere dell'antichità classica e nella loro riproduzione, spetta ai modesti amanuensi medioevali? Le guerre, gl'incendi, il tempo hanno fatto sparire in gran quantità le loro trascrizioni. L'erudizione moderna più che mai s'interessa alla ricostruzione delle biblioteche medioevali. La raccolta dei cataloghi fatta una volta dal Bekker e dal Gottlieb deve essere completata. La scuola fondata a Monaco da L. Traube procede nella ricostruzione degli antichi fondi di manoscritti con lentezza, ma in pari tempo con una sorprendente sicurezza di notizie e una conoscenza meravigliosa della storia letteraria; essa giunge persino a scrivere la storia di un unico codice, e questa storia è pur quella del

progresso civile della società. A ciascuna pagina delle ricerche d'un Lehmann, per citare solamente uno dei discepoli del Traube, ricompaiono i nomi gloriosi delle vecchie abbazie, già tante volte rammentate in questo lavoro.

L'erudizione moderna comincia a render giustizia agli amanuensi ed ai commentatori dei vecchi classici. Il Loew, non è forse lo studioso che, preparando una tesi su « Monte Cassino, come centro di trasmissione dei classici latini » è stato indotto ad indagare le produzioni della scuola calligrafica di Benevento, nella quale egli ha riconosciuto una scrittura benedettina <sup>(143)</sup>?

« Mai, dice Maurizio Wilmotte, si sono altrettanto letti, tradotti, interpretati, commentati ed imitati Virgilio, Ovidio, Orazio e Giovenale, quanto dal IX al XV secolo <sup>(144)</sup>; e, a proposito delle osservazioni fatte da M. Legendre intorno ad una glossa di Virgilio, scoperta in un manoscritto di Chartres del IX secolo, egli si compiace di lodare la stessa cura delle chiarezza e dell'esattezza, che si riscontrano nelle « edizioni scientifiche » moderne. Si può ritenere, soggiunge, che, se siamo debitori agli amanuensi medioevali della salvezza della maggior parte dei capolavori dell'antichità, bisogna anche con molta verosomiglianza ammettere che la conoscenza familiare di quest'opere, testimoniata da tutte le epoche del nostro passato letterario, si basa su profondi studi e che quindi l'insegnamento filologico non è mai venuto meno alle tradizioni » <sup>(145)</sup>. Egli si compiace ancora di porre in rilievo « la continuità, tanto poco conosciuta, di questa penetrazione pedagogica che dall'Irlanda, da taluni chiostri tedeschi, dove i Carolingi l'instituirono e la mantennero, dall'Italia sopra tutto e perfino dall'Oriente, non cessò di venire ad alimentare la vita intellettuale nelle scuole monastiche. La lista degli autori antichi, che furono letti e commentati nelle scuole, la lista più eloquente delle tradizioni e imitazioni che ne furono fatte, le innumerevoli testimonianze del gusto fervido per questa materia, allora viva, oggi morta, che rappresentava l'unica distrazione intellettuale di una società, di cui troppo si disconosce il valore, le allusioni e citazioni di testi

latini (e perfino di testi greci), che si incontrano ad ogni piè sospinto in opere di tutti i generi, non possono giustificarsi, se non con una familiarità di tutti i giorni»<sup>(146)</sup>. Or bene, ecco che assistiamo alla riabilitazione di tutti questi scrittori, ammiratori appassionati del vero e del bello, ferventi amanuensi e commentatori diligenti, che rappresentano tanti anelli di congiunzione i quali ci uniscono ai secoli dell'antichità classica.

3. — La scienza è la ricerca della verità; l'arte è lo sforzo tentato dall'uomo per esprimere la bellezza. Scienza ed arte sono elementi essenziali di ogni vera civiltà; non le troviamo se non là ove vi è sicurezza, benessere e ideale. I popoli barbari furono chiamati alla civiltà dalla Chiesa; essa, attraverso i monasteri specialmente, li mise a contatto della scienza e dell'arte. L'arte venutasi elaborando dalla caduta dell'impero Romano sino alla fine dell'XI secolo l'arte romanica, fu talora chiamata arte monastica. Si può discutere sulla giustezza di questo titolo; se con ciò si vuol significare che i monaci furono gli unici operai delle numerose e belle chiese che vennero sorgendo in tutti i punti della cristianità, in questo caso l'arte romanica non è esclusivamente monastica; «se invece con questo termine s'intende che, sotto l'azione e l'ispirazione dei grandi ordini religiosi furono costruite e decorate le grandi chiese dell'XI e XII secolo»<sup>(147)</sup>, allora sì che l'arte romanica può considerarsi arte monastica. Se si tiene in pari tempo presente, che monaci artisti hanno tracciato le piante di numerose chiese, che ne hanno diretto la costruzione<sup>(148)</sup>, ne hanno decorato le pareti, ne hanno intagliato i capitelli, che monaci sono i miniaturisti, gli orafi, i vetrai più celebri del tempo, se ne concluderà a buon diritto che l'arte romanica è l'arte monastica. Il che è vero così dell'Inghilterra, come della Germania e della Francia. Uno scrittore francese ha descritto di recente con così appropriata purezza il carattere monastico dell'arte romanica, che cade in acconcio qui la pagina nella quale egli ha raccolto le sue impressioni: «L'attività raffinata da cui sgorgano le arti, dice H. Hourticq,

è comprensibile solamente in una società ben organizzata. Nell'XI secolo la società migliore era quella dei monaci, fino alla costituzione dei popolosi comuni della Francia settentrionale, la civiltà si era rifugiata nei grandi cenobi. Le città meridionali, che avevano conservato o sviluppato nel recinto delle loro mura qualcuna delle finezze del mondo antico, ne lasciarono traccia unicamente nella loro poesia cavalleresca; dalla scomparsa del paganesimo, le arti plastiche non avevano vissuto che per la religione ».

« L'attività manuale e intellettuale necessaria alla fioritura dell'arte si era concentrata nel recinto limitato dei monasteri sovrappopolati, custoditi dalla clausura. L'architettura, la scultura, la miniatura, rappresentano altrettante forme della vita monastica. Il chiostro solo conserva i germi dell'antica cultura: raccoglie e mantiene qualchè scintilla piovuta del focolare bizantino; mentre dovunque altrove tutto si spegne sotto la raffica di un mondo anarchico. Il monastero sembra evocare la villa di altri tempi. La sua corte a portico rappresenta l'antico peristilio ingrandito. La divisa del monaco, la sua faccia rasa, e i suoi capelli corti, fanno sopravvivere, tra i costumi barbarici, le consuetudini gallo-romane. Oggi ancora i venerandi cenobi di Moissac, di Tolosa, d'Arles appaiono quali furono, ricettacoli di serena felicità, oasi di dolcezza e di pace in mezzo alla vita rozza del secolo. Coloro che passeggiarono sotto quelle arcate eleganti, intorno a quei piccoli cortili verdeggianti, erano trattenuti colà da tutte le più alte aspirazioni della loro anima, dimentichi del mondo, dei suoi tumulti, delle sue vicende. Tra le foggie in cui amarono cantare la gloria di Dio va annoverata quella degli alluminatori, che ricopiavano scrupolosamente le miniature bizantine; quelle degli scultori e dei vetrai che pazientemente trasportavano le delicate scene sulla pietra dei capitelli, e le finestre delle chiese. Il monastero rappresenta una città, la quale dispone dei suoi mezzi di sussistenza e della sua industria. Industrie ardue, quali l'oreficeria, hanno colà le loro officine...

« I monaci furono anche architetti. Per primi seppero in-

nalzare santuari vasti, eleganti, solidi. Le più importanti, le meglio decorate chiese romaniche, furono chiese abbaziali. Traversare la Francia per ammirare i più insigni monumenti dell'architettura e della decorazione romanica, significa, nè più nè meno, compiere il pellegrinaggio delle più rinomate badie benedettine, da S. Germano di Parigi, a S. Stefano di Caen, da S. Benigno di Digione, alla Maddalena di Vézelay, da S. Trofimo d'Arles a S. Egidio, da S. Sernino di Tolosa a Santa Croce di Bordeaux, e San Marziale di Limoges, a Souillac, a Beaulieu, ad Isoire, a S. Savino di Poitiers. La più potente di queste badie è scomparsa, quella di Cluny, la quale nell'XI secolo, imponeva il suo prestigio alla cristianità, e nel XII secolo quella di Cîteaux. In mezzo alla generale anarchia esse costituiscono formidabili organizzazioni; e i monaci neri di Cluny, più tardi quelli bianchi di Cîteaux, disseminati attraverso la Gallia e al di là delle sue frontiere propagarono la loro elaborata architettura e trapiantarono i motivi della iconografia.

« Sulle orme dei monaci, l'arte si è sparsa sul territorio dell'antica Gallia. Senza dubbio la civiltà era meno brillante che nel III secolo. In compenso non era tutta circoscritta ed esaurita nella città. I monaci si erano allontanati dalle grandi arterie di comunicazione, per isolarsi nelle terre dei *pagani*, dissodarvi il suolo e seminarvi il Cristianesimo. Essi ornano i deserti con le loro sante perfezioni, scrive Ugo di San Vitore, decorano le solitudini con la loro giustizia, con le loro pie conversazioni, con i loro buoni esempi. In pari tempo hanno introdotto nei deserti l'arte di costruire, di scolpire, di dipingere.

« La relativa uniformità di stile, in un'arte così dispersa, qual'è quella dei secoli XI e XII, sarebbe del tutto inesplicabile, se non soccorresse la circostanza che i suoi principali monumenti segnavano le tappe di una società costantemente in moto. L'antica arte romanica è nata dal culto delle reliquie. Per venerarle, occorreva ad ogni momento impugnare il bordone del pellegrino. I riti salienti dell'esistenza conducevano periodicamente l'uomo alla presenza di urne e di

reliquari, il cui contatto conferisce sanzione al giuramento e guarigione ai malati. Gli estenuanti pellegrinaggi cancellano le colpe gravi e rasserenano le coscienze turbate. I santuari in fama richiamavano fedeli in masse così numerose che, per riceverli, fu necessario ampliare le navate, creare i deambulatori; gli edifici si allargarono così per contenere l'affluenza delle folle schiacciate nei templi angusti del romanico primitivo. Le imponenti architetture di Vézelay o di Autun, di S. Egidio o di Arles oltrepassano di gran lunga le esigenze normali di una badia. Evidentemente rispondevano al bisogno di popolazioni molto al di là dei confini parrocchiali, che venivano a pregare la Maddalena, Lazzaro, Sant'Egidio, o San Trofimo. Le offerte arricchivano il santuario: le guarigioni e i miracoli pagavano le costose chiese, le loro sculture, le loro opere di oreficeria, i loro avori, le loro stoffe preziose »<sup>(149)</sup>.

L'architettura dell'alto medio-evo trae ispirazione dai monumenti romani. Mentre i monasteri occidentali riproducono dovunque il medesimo tipo, vale a dire quello della casa romana, il cui centro è l'atrio, trasformatosi in chiostro, intorno al quale si aprono le sale comuni<sup>(150)</sup>, la chiesa riprodurrà la forma delle basiliche romane. San Vilfrido a York e Ceolfrido a Wearmouth costruiscono in stile romano. Senza dubbio i primi monasteri della Germania si ispirarono alle tradizioni del loro paese d'origine e profittarono delle esperienze fatte e dei progressi attuati durante il corso di un secolo, che aveva già visto nascere tanti monasteri<sup>(151)</sup>. Carlo Magno riprende le medesime tradizioni. I suoi architetti e i suoi artisti però non si ispirano più alla Roma classica, bensì alla Roma sottoposta all'efficacia di Bisanzio, a Ravenna capitale delle provincie occidentali dell'Impero di oriente<sup>(152)</sup>. L'arte carolingia rappresenta una imitazione dell'arte bizantina. Altre interferenze però sopraggiungono ad alterarne i caratteri, sotto l'azione degli eventi e delle trasformazioni verificatesi nel grembo della società. « Caduto l'Impero d'occidente, i residui dell'arte classica son precipitati, può dirsi, nella più disperata decadenza. In pari tempo

le condizioni sociali avevano sentito una metamorfosi integrale. Sicchè, quando dopo la rinascita carolingia, i risultati della quale sono stati compromessi dalle invasioni normanne, dopo prolungati sondaggi, gli architetti riprendono la loro arte, le antiche tradizioni sono sostanzialmente modificate. Contemporaneamente, condizioni materiali nuovissime profilano una modificazione radicale della tecnica costruttrice. L'abolizione della schiavitù rende la mano d'opera più cara e più rara; la pessima condizione delle strade e l'imperfezione degli strumenti rendono malagevoli la messa in opera e il trasporto dei materiali. L'educazione classica, sensibilmente modificata, viene impartita solamente in qualche grande badia, dove le arti plastiche sono rappresentate dalla calligrafia, dalla miniatura, dalla pittura su vetro, dalla oreficeria. Il decoratore che interverrà per l'ornamentazione delle chiese nuove, trarrà anch'egli, come lo scultore, motivi di ispirazione dalla tecnica miniaturistica, da tutto ciò che gli oggetti in legno, in metallo, in avorio, in tessuti preziosi, largamente importati, gli potranno offrire a modello. Sbarazzato dalle tradizioni classiche, egli saprà meravigliosamente scegliere, adattare, armonizzare i vari elementi, infondervi la malia della sua personale capacità fantastica. Architetti e decoratori sono soprattutto ricchi di discernimento e di buon gusto » (153).

L'arte romanica che si viene costituendo al tramonto del X secolo si affranca sempre più dagli esemplari tradizionali. Si spoglia progressivamente della sua rude semplicità, espandendosi nel XII in una serie di creazioni, di una rimarchevole freschezza vigorosa, fino all'ora nella quale le molteplici scuole romaniche si fonderanno nell'arte ogivale.

Ora la rinascita dell'architettura coincide con il grande movimento della riforma monastica partito da Cluny e propagatosi dalla Borgogna all'Italia, dalla Spagna, attraverso la Germania, fino alla Polonia. È stato giustamente rilevato che l'efficacia dei singoli ordini religiosi imprime un sigillo riconoscibile sugli edifici delle regioni in cui rispettivamente prevalgono (154).

La scuola architettonica lombarda fece sentire la sua

azione sulla Borgogna e sulla Normandia attraverso Guglielmo di Digione e Lanfranco di Bec<sup>(155)</sup>. L'ordine cluniacense, mercè la sua disciplina accentrata, dovette sottostare all'azione dell'arte borgognona, che travalicò sollecitamente i confini della Francia<sup>(156)</sup>. Non occorre segnalare l'azione dei cenobi sullo sviluppo dell'architettura in Francia. Parecchie monografie recenti hanno rilevato l'efficacia svolta dalla chiesa di Souillac nel Limosino, nel Perigord, nell'Angoumois<sup>(157)</sup>, da S. Martino di Tours<sup>(158)</sup>, dalla badia di Tiron nelle diocesi di Sens, di Parigi, di Chartres<sup>(159)</sup>, da quelle di Boscherville e di Jumieges nella Normandia<sup>(160)</sup>; in generale delle badie normanne, attraverso vescovi e abbatì usciti dalle file dell'ordine benedettino, nell'architettura anglo-normanna<sup>(161)</sup>.

La riforma cluniacense si ripercosse in Germania soprattutto attraverso Hirsau. Già S. Vitono a Verdun, sotto il governo abbaziale del beato Riccardo e poi Stavelot sotto quello di Poppone († 1048), si erano affermati come due centri attivi di rinascita architettonica. Il vescovo Meinverco a Paderbona, l'arcivescovo Annone II a Colonia la circondarono del loro potere. Orbene, studiando i monumenti elevati in questo periodo di rinascita monastica, che va dal tramonto del X all'alba del XII secolo, in Svevia, in Svizzera, in Alsazia, nel Palatinato, in Baviera, in Franconia e nelle regioni limitrofe dell'Austria, e poi nell'Assia, in Sassonia, in Turingia, nella Germania settentrionale, dovunque, si rintraccia una riconoscibile azione dell'architettura cluniacense, e soprattutto di quella di Hirsau. L'affinità dei procedimenti costringe a riconoscere una scuola architettonica ben definita: la si è battezzata appunto la scuola di Hirsau. La quale presuppone i principi stabiliti da Cluny, ma non ne rappresenta affatto la copia stilizzata chè, al contrario, svolge i temi offerti dall'abbazia borgognona, ispirandosi inoltre alle lezioni impartite da S. Emmerano di Ratisbona, adattate alle nuove circostanze. Essa spiega così un'efficacia felice sulla formazione dell'arte nazionale<sup>(162)</sup>. Fra Cluny e Cistercio, sorta al declinare dell'XI secolo, si delinea un vero antagonismo di principi. Sotto l'impulso della riforma cisterciense l'architettura subirà tra-

sformazioni di una certa entità: a propria volta il tipo cisterciense si ripercuoterà in maniera incalcolabile sull'evoluzione dell'arte. Torneremo sull'argomento.

Per la storia dell'architettura nulla di più interessante che il seguire le trasformazioni delle grandi badie; studi come quelli dell'Effmann per Werden e S. Riquiero, del Martin du Gard su Jumièges, del Gout su Mont-S. Michel, dello Schwaebel su S. Emmerano di Ratisbona, permettono di porre e di risolvere una quantità di problemi di cui a volta le fonti scritte non lasciano neppure sospettare l'esistenza <sup>(163)</sup>.

Non possiamo più indugiarsi oltre sull'argomento: occorre dir qualcosa delle arti plastiche, coltivate per tutto l'alto Medio-evo quasi unicamente nei cenobi. La chiesa esigevo oggetti di culto: calici, urne, reliquari, libri liturgici. Fino al tramonto dell'XI secolo tutta l'arte continentale sembra uniformarsi ai medesimi tipi. Tutto è riproduzione o imitazione: ben poco si crea. Sembra che la tradizione monastica consacri tipi divenuti, si direbbe, ieratici, e che nessuno sfogo sia lasciato all'iniziativa personale. La tecnica miniaturistica foggia quella pittorica e l'oreficeria e la scultura solo lentamente si affrancano dai motivi e dagli ornamenti convenzionali e tradizionali.

La cultura trapiantata dall'Irlanda in Inghilterra, e da qui in Gallia e in Italia, introduce immediatamente sul continente l'ornamentazione celtica, riconoscibile in numerosi libri liturgici <sup>(164)</sup>. L'applicazione di tale decorazione tradirà sfumature diverse: i gruppi franco, lombardo, visigotico, meridionale, sono agevolmente individuabili, ma nessuno riesce ad attingere la pura finezza delle opere anglo-sassoni. La rinascita carolingia rappresentò un'efflorescenza artistica brillante, ma effimera, patrocinata da una personalità di non comune potenza intellettuale la quale aveva saputo raggruppare intorno a sé il fior fiore della spiritualità del suo tempo. L'azione della corte si fece sentire sui grandi cenobi dell'Impero e, S. Martino di Tours, con S. Riquiero, S. Vandrillo, Corbia, assursero all'efficienza di centri artistici, il cui raggio di azione si ripercosse su altre case. L'arte irlandese poté mantenere

il suo predominio: ma l'influenza bizantina, orientale, araba, raggiunsero anch'esse gli artisti carolini. Se dovunque è la medesima arte e dovunque sono gli identici procedimenti, le applicazioni tradiscono sfumature diverse<sup>(165)</sup>. Altre volte non appariva agevole distinguere con sicurezza fra le varie scuole calligrafiche e miniaturistiche: oggi non è più così. Oggi sappiamo che gli oggetti artistici viaggiavano, e molto: oggi un'opera d'arte, perduta in fondo a una regione eccentrica, può, mercè le riproduzioni fototipiche, essere analizzata in tutti i suoi più minuti particolari, avvicinata alle opere simili, restituita alla sua terra di origine. Siamo riusciti in tal modo a distinguere nel periodo carolingio una scuola palatina la cui sfera d'azione comprende Parigi e Soissons<sup>(166)</sup>; una scuola della Loira che fa centro a Tours e Fleury; una scuola di Metz, una di Reims, una di Corbia, una di Colonia<sup>(167)</sup>, una di S. Gallo, parzialmente tributaria degli studi di Reims, di Tours, di Metz, ma ciò nonostante, centro attivo di copie e di decorazioni a caratteri tipici originalissimi<sup>(168)</sup>. Connotati specifici contrassegnano la scuola franco-sassone nella Germania settentrionale<sup>(169)</sup>, come in Italia la scuola calligrafica lombardo-cassinese, fiorente nel mezzogiorno fin dal tramonto dell'VIII secolo<sup>(170)</sup> si distingue dalla scuola di Farfa<sup>(171)</sup>.

Se a partire dalla metà del X secolo, la Francia indietreggia sul terreno dell'arte miniaturistica, la quale però non scompare, come possiamo constatare a S. Benigno di Digione<sup>(172)</sup>, a S. Vedasto di Arras<sup>(173)</sup>, a Cluny e agli inizi di Cistercio<sup>(174)</sup>, la Germania invece progredisce mercè la restaurazione imperiale con gli Ottoni. Pullulano allora gli *scriptoria*, la produzione dei quali, oltrepassa abbondantemente i bisogni locali moltiplicando le copie dei sacramentari e dei lezionari. Ed ecco Fulda, l'importanza della quale ha avuto il giusto rilievo dopo che è stato possibile redigere l'inventario dei suoi tesori oggi dispersi<sup>(175)</sup>, ecco Reichenau, che al tempo di Gregorio V fornisce Roma di manoscritti liturgici<sup>(176)</sup>, ecco S. Massimino di Treviri<sup>(177)</sup>, ecco Echternach, che nell'XI secolo supera Reichenau e la soppianta nella esecuzione dei manoscritti di lusso destinati alla casa

imperiale (178); S. Emmerano di Ratisbona che ai suoi inizi subisce l'influenza di Corbia di Picardia per trasformarsi poi sotto quella di Bisanzio esercitando la propria azione su Prüfening, su Salisburgo, su Tegernsee (179), fino in Boemia (180); Hildesheim ove S. Bernvardo imprime un sì vivo impulso a tutte le plastiche; Helmarshausen ove il miniaturista Ermanno rivela una tecnica dipendente da quella del suo confratello il celebre orafo Roggero (181); i monasteri lotaringi disseminati per tutto l'attuale territorio belga, nei quali, constatiamo affinità con la scuola renana e con la scuola anglo-sassone, ciò che non può recar meraviglia, date le ininterrotte relazioni che il riformatore S. Poppone di Stavelot, ebbe con i monasteri renani e con quelle dell'abbazia di Waulsort, e del suo priorato di Hastière con i monaci irlandesi (182); la scuola anglo-sassone, più recente e più originale delle precedenti, scuola veramente monastica della quale si potrebbero ricercare i rapporti con il movimento di riforma benedettina del X secolo, alla quale S. Dunstano prese una parte sì viva, dopo essere stato in contatto con Fleury e la Lorena per il tramite dell'abbazia di S. Pietro di Gand (183).

Erede della tradizione dell'antica arte cristiana e bizantina, attraverso i contatti con Roma e con l'Africa del Nord, ispirandosi ai modelli spagnuoli che risalgono fino al settimo secolo e in modo speciale alle illustrazioni fatte ai commentari di Beato sull'Apocalissi, la scuola catalana offre nella prima metà dell'undecimo secolo, nello studio artistico di Ripoll, forse anche in quello di Roda, una ricchezza di produzione di cui l'influsso sulla pittura murale come anche sulla scultura francese è innegabile (184).

La pittura rappresenta lo sviluppo e l'amplificazione della miniatura applicata alla decorazione murale. Fin dall'undecimo secolo si parla in Francia di pitture eseguite da un artista di Cambrai nell'abbazia di San Vandrillo; un monaco di Montier-en-Der, Ugo, restaura nel secolo decimo le pitture della cattedrale di Châlons (185); a Liegi nell'undecimo secolo, il monaco Lamberto (186), nel duodecimo l'abate Vazelino di San Lorenzo (187) forniscono i *tituli* per una serie

di pitture e di tele delle loro chiese, e si sa che più di un secolo prima, la chiesa abbaziale di S. Giacomo, nella stessa città, era stata decorata da un pittore italiano di nome Giovanni<sup>(188)</sup>. La chiesa di S. Savino nel Poitou è decorata nel XII secolo con affreschi ispirati dalla bibbia; questa decorazione costituisce il più grande ciclo pittorico romanico che la Francia abbia conservato<sup>(189)</sup>. Delle pitture di Wearmouth non ci è stato tramandato se non il ricordo nella cronaca del monastero.

San Gallo, nel IX secolo, fu decorato da monaci venuti da Reichenau e, riportandoci ai *tituli*, la loro opera fu considerevole<sup>(190)</sup>. Poichè la scuola pittorica di Reichenau non aveva lasciato tracce, se si eccettuino i suoi lavori di miniatura non ci si poteva fare un'idea esatta della natura delle sue produzioni, quando la scoperta del ciclo pittorico della chiesa di San Giorgio d'Oberzell a Reichenau poi di quelle di Goldbach vicino a Ueberlingen, le prime eseguite dai successori dei monaci che avevano decorato San Gallo, permise di studiare i processi di composizione e di tecnica di questi monaci artisti<sup>(191)</sup>, anche qualora si supponesse che questi quadri fossero la riproduzione di composizioni precedenti fatte per un'altra chiesa<sup>(192)</sup>.

L'arte pittorica monastica si è soprattutto distinta nelle diverse scene del ciclo della vita del Salvatore di cui i *tituli* facevano conoscere i temi.

Gli artisti si compiacevano di porre in rilievo la concordanza dei due testamenti. Si conoscevano le decorazioni di San Dionigi sotto Sugero, dei S. S. Ulrico e Afra ad Augusta, sotto l'abate Udalscalco (ultimo quarto del XII secolo), di S. Emmerano di Ratisbona (1166-1184); i manoscritti miniati di Prüfening (Monaco Clm 14159), composizioni che annunziano la *Bibbia Pauperum* di cui si son cercate le ricostruzioni in un monastero benedettino della Baviera, nell'ultimo quarto del XIII secolo, ma che potrebbero con maggiore sicurezza essere di origine francese, senza dubbio di un'epoca anteriore<sup>(193)</sup>.

In Francia, l'abbazia di Cluny era riccamente decorata,

ma non ne è rimasta alcuna traccia<sup>(194)</sup>. Più fortunati si è stati con gli affreschi di San Savino della fine dell'XI secolo. La tecnica di questi artisti è dunque simile; le regole furono formulate dal monaco Teofilo che hanno creduto di poter identificare con quel geniale artista che fu il monaco Roggero di Helmarshausen in Vestfalia, l'emulo del monaco Tutilone di San Gallo, orafo, pittore e vetraio<sup>(195)</sup>.

In Italia, a Roma, i monaci benedettini, prima di restaurare Monte Cassino e di popolare i nuovi monasteri che sorgessero nella Campania, si ispirano alle tradizioni di un'arte che risente fortemente l'influsso di Bisanzio. Del IX secolo non sopravvivono però se non alcuni frammenti di affreschi nelle rovine del grande monastero di San Vincenzo al Volturno<sup>(196)</sup>. L'XI secolo vedrà sorgere a Monte Cassino, per impulso dell'abate Desiderio, e sotto l'influsso di artisti greci e delle riminescenze dell'arte carolingica, una scuola importante di cui si possono ammirare le produzioni nei resti di affreschi della chiesa di S. Angelo in Formis presso Capua, monumento unico nel suo genere<sup>(197)</sup>.

La pittura che ornerà i templi monastici, avrà per iscopo di colpire le fantasie dei fedeli; anche i più ignoranti, contemplando le scene rappresentate sulle pareti, rammenteranno i misteri della vita del Salvatore e dal quadro del giudizio finale ricaveranno una lezione morale, tale da farli rientrare in sè stessi<sup>(198)</sup>.

La pittura murale non costituisce quindi un semplice ornamento: era la Bibbia in quadri, la vita dei santi in azione, tutto un insegnamento visuale che non sfuggiva a coloro che lo contemplavano. Si leggano le impressioni del monaco Potone di Prüfening nel XII secolo e in pari tempo si ammiri la decorazione pitturale della chiesa di N. S. nel suo monastero; si comprenderà allora la gioia che egli doveva provare nel contemplare l'improvviso fiorire dell'arte nel chiostro<sup>(199)</sup>. Un medesimo pensiero ispirava il grande abate di San Dionigi, Sugero, nelle sue opere d'arte: « il nostro spirito è sì debole, egli diceva, che solo attraverso le realtà sensibili, riesce ad innalzarsi fino al cielo »<sup>(200)</sup>.

Dalla pittura murale noi non possiamo separare gli arazzi quali quelli che noi troviamo nell'XI secolo a S. Florenzo di Saumur<sup>(201)</sup>; la pittura su vetro, e i vetri istoriati. Il monaco Teofilo, con questa invenzione fa onore alla Francia, sebbene a torto abbiano rivendicato questa scoperta all'abbazia di Tegernsee. Le finestre colorate sono conosciute dal V secolo; si può constatare il loro impiego a Roma, Ravenna, Costantinopoli, Parigi, Zurigo; dalle Gallie l'uso si diffuse in Inghilterra. Erano mosaici a vetri di diversi colori, oppure vetri cotti dopo averli dipinti, ma il vetro fuso appare solo sul finire del X secolo. Le più antiche vetrate che noi conosciamo sono quelle della cattedrale di Reims, sotto l'arcivescovo Adalberone (969-988); se ne debbono trovare anche all'abbazia di Fleury-sur-Loire.

Proprio al tramonto del X secolo l'abbazia di Tegernsee in Baviera, che deve aver ricevuto la sua iniziazione dall'abbazia di S. Emmerano di Ratisbona, possiede una scuola di pittori vetrai che lavora su ordinazione, e di cui si possono trovare esempi nella cattedrale di Augusta. Tegernsee fa scuola e la sua azione si estende all'Austria<sup>(202)</sup>. L'arte della pittura su vetro fu in onore nei monasteri: l'abbazia ardennese di S. Uberto aveva i suoi vetri fusi nell'XI secolo<sup>(203)</sup>. Voler fare una statistica delle chiese che ebbero questa decorazione, significherebbe correre il rischio di redigere un elenco interminabile, lavoro inutile, perchè dal XII secolo in poi la pittura su vetro fu generale a tutti i paesi. L'alto medio-evo non ha conservato il denaro liquido, il capitale quindi non era direttamente produttivo, fu impiegato nell'ornamentazione: questa costituisce una delle ragioni dello sviluppo dell'architettura e delle arti nel IX e X secolo, sviluppo che corrisponde all'epoca della maggiore prosperità delle grandi proprietà<sup>(204)</sup>.

L'arte cristiana, così come fu praticata nei primi monasteri, fu nei suoi mezzi assai modesta; se i materiali impiegati sono preziosi, gli oggetti però che se ne fabbricano appaiono di piccole dimensioni e offrono un'ornamentazione di superficie con poco rilievo. È manifesta la continuazione e

l'imitazione servile dell'arte bizantina importata dall'Italia e dell'arte anglo-sassone, che per il tramite di missionari irlandesi e inglesi, andrà a ravvivare in Gallia le vecchie tradizioni abbandonate, quali la rappresentazione della figura umana, e fornire, mediante motivi geometrici e la stilizzazione della flora e della fauna, una fonte d'ispirazione agli studi monastici. L'unificazione dell'impero carolingio favorirà l'unificazione dello stile. La scultura si ispira alle tradizioni della pittura e i soggetti che ammiriamo negli avori lavorati, molto numerosi in quest'epoca, sono sempre gli stessi che ritroviamo nei miniaturisti<sup>(205)</sup>. Non è sempre facile riconoscere la loro provenienza poichè gli oggetti artistici passano facilmente da un luogo all'altro, così come gli operai vengono cambiati di posto<sup>(206)</sup>; nondimeno tutti sono d'accordo nel riconoscere una sensibile differenza fra le produzioni dei monasteri renani e svizzeri, e quelli della Francia.

« Alla fine del X secolo, epoca degli Ottoni, l'arte germanica, in quanto espressione del genio nazionale, è già definitivamente costituita, mentre l'arte francese cercherà ancora per molto tempo una formula stabile e non prenderà la propria rivincita definitiva se non durante il XII secolo »<sup>(207)</sup>.

L'XI secolo si distingue nella storia della scultura e dell'oreficeria. Arrestatasi al VI secolo nel suo sviluppo, per il trionfo dell'arte decorativa orientale e l'introduzione del mosaico, la scultura riappare nei templi cristiani solamente verso la metà del XII secolo. E i monaci francesi sono quelli che riprendono l'opera della Grecia: Beaulieu, Moissac e la Daurade, monasteri cluniacensi segnano l'inizio di questo risascimento artistico<sup>(208)</sup>. Cluny ne è l'anima. Sui loro timpani scolpiti, essi descrivono il loro modo di raffigurarsi il Giudizio, sui loro capitelli raccontano il Vangelo. I santuari scaglionati lungo il cammino dei grandi pellegrinaggi parlano eloquentemente alle migliaia di uomini che vi passano, e il linguaggio dell'arte è anche il linguaggio della fede. Attraverso i numerosi priorati di Cluny, attraverso le abbazie del Mezzogiorno che ne dipendono, in Alvernia, in Borgogna, la scultura si propaga e giunge sino in Ispagna<sup>(209)</sup>. Del resto

le sculture di Compostella e di Silos non hanno potuto mancare di colpire la fantasia di più di un pellegrino artista o di un amatore di arte, e di ispirare i lavori di Conques, di S. Marziale di Limoges e di altri edifici<sup>(210)</sup>.

Nella Francia del Nord S. Dionigi è la culla della scultura monumentale che è stata chiamata « il focolare da cui un'arte rinnovellata si è irraggiata sulla Francia e sull'Europa, o meglio la chiesa madre, il manifesto dell'arte ogivale, là ove ebbe origine l'arte delle vetrate, dove si elaborò la scultura gotica »<sup>(211)</sup>. Ma se non si possono davvero per nulla diminuire i meriti di quel grande ispiratore che fu l'abate Sugero, non si deve dimenticare però che dal mezzogiorno egli fece venire le sculture che avevano decorato i centri cluniacensi di Moissac, Beaulieu, Souillac, Carennac. L'arte rappresenta per il monaco una nuova forma di apostolato e lo slancio dell'architettura, l'incontro di una tecnica sapiente e di una grande idea, daranno alla plastica il sostegno e l'impulso di cui ha bisogno per svilupparsi e raggiungere la meravigliosa perfezione degli scultori d'immagini del secolo decimoterzo<sup>(212)</sup>.

L'oreficeria seguirà un cammino parallelo e ascendente. Se i materiali che adoperano sono più poveri dei secoli precedenti, e se anche le forme tradiscono forse una minor nobiltà di linee, si sente tuttavia uno sforzo personale e creatore. L'arte monumentale del Nord della Germania comincia con le porte e le colonne di bronzo di Hildesheim sotto il vescovo artista S. Bernvardo. La transizione dall'imitazione del classicismo dei secoli X e XI allo stile lineare romanico della prima metà del XIII secolo, s'incarna nell'opera del benedettino Ruggero di Helmarshausen.

Educatore alla scuola degli orefici renani egli ha subito l'efficacia dei lavori a sbalzo di Werden e si colgono in lui reminiscenze dell'arte anglo-sassone, ma l'artista progredisce arrivando a creare uno stile che corrisponde al genio della sua razza. L'erudizione moderna ha potuto costituire un inventario abbastanza preciso delle sue opere: urne, croci, reliquiari, candelabri; è riuscita a rintracciare la sua azione a Hil-

desheim, a Helmarshausen, a Paderborn, a Fritzlar e a scoprire l'influsso che egli esercitò sulle trasformazioni della miniatura nella regione renana, e in Vestfalia<sup>(213)</sup>.

L'efficacia germanica si ripercosse a S. Dionigi per il tramite degli artisti lorenesi che Sugero vi chiamò<sup>(214)</sup> e nel Nord della Francia, mentre i laboratori di smalto di Limoges conservano la loro indipendenza<sup>(215)</sup>. Da parte sua, Cluny, esercita anche da lontano la propria efficacia, specialmente in Alvernia, ove si viene formando un centro artistico di prim'ordine nell'abbazia della Chaise-Dieu.

Ma già andavano per la maggiore le opere dello studio di S. Gallo, ove il monaco Tancone era conosciuto per i suoi lavori di fonderia e per le sue vetrate, ove Tutilone « monaco buono e forte, eloquente, esimio cantore, pittore e scultore, musicista e soprattutto abile flautista », secondo l'opinione del monaco di S. Gallo, sarebbe andato creando opere d'arte di chiesa in chiesa. Il laboratorio di Reichenau era apprezzato per i lavori a sbalzo su lamina d'oro<sup>(217)</sup>. Quello di Tegernsee era ancora più conosciuto: in questo monastero bavarese si possedeva coscienza della missione dell'arte e quando si sparse la notizia che l'Imperatore Enrico IV aveva intenzione di dare il monastero ad un commendatario, l'abate Sigfrido non aveva esitato a scrivere al sovrano che: se si fossero oppressi i fratelli della casa di S. Quirino ciò avrebbe equivalse alla fine di ogni attività artistica. L'abbazia di Tegernsee nella quale viveva monaco Werinher, emulo di Tutilone di S. Gallo, insieme fonditore, vetraio, calligrafo e miniaturista, inviava artisti a Hildesheim, il cui vescovo, S. Godeardo, aveva tenuto una volta la croce abbaziale di questa casa, ad Augusta e da là esercitava il proprio influsso in Svezia, in Austria, e in Alsazia. Niederaltaich aveva il suo fondatore nella persona di Tiemone, più tardi arcivescovo di Salisburgo; Herren-Chiemsee nel monaco Rudberto, come Tegernsee in Verinhero, Beringero, e Fromondo<sup>(218)</sup>.

In Italia, ove il vescovato primeggia su tutto, l'importanza artistica ed economica dei monasteri è inferiore a quella dei monasteri della Francia e della Germania nell'alto Medio-

Evo<sup>(219)</sup>. Per vedere nuovamente sorgere scuole di scultura bisogna attendere la fine del secolo undecimo, culla di questo rinascimento, sarà Monte Cassino; mentre invia un monaco ad educarsi a Costantinopoli o presso gli orefici dello studio imperiale, il suo abbate Desiderio fa impartire nel suo monastero ai giovani religiosi, un insegnamento tecnico dai mosaisti greci che aveva fatto venire da Costantinopoli. Così l'Italia meridionale poté ben presto trovare nella Venerabile abbazia maestri e modelli.

L'arte appare quindi altrettanto inseparabile dalla religione quanto la scienza: ovunque sorge un monastero si trovano necessariamente una scuola ed uno studio. L'arte è divenuta in tal modo l'espressione di un'intensa vita religiosa: la pittura, la scultura, l'oreficeria, sono canti innalzati al Cristo, come le melodie musicali: *Ore canunt alii Cristum; canit arte fabrili Hugo. Orate pro eo*, diceva quel meraviglioso artista che fu Ugo d'Oignies. Quale superba fioritura artistica non presuppongono le cronache e le corrispondenze dell'alto Medio-Evo da cui traluce un sì vivo amore per tutto quello che può contribuire ad aumentare il tesoro delle conoscenze o a sviluppare la cultura artistica. Tutti i monasteri, divisi, prima del raggruppamento della riforma cluniacense gli uni dagli altri, seguono una stessa Regola; i rapporti fra loro sono frequenti; non può esservi quindi dubbio che essi si siano comunicati i risultati delle loro esperienze e delle loro scoperte. È chiara l'azione svolta dai maestri fuori del recinto del monastero in cui hanno professato; come si correva alla ricerca di manoscritti, così si informavano anche delle opere d'arte. Quando nel nono secolo l'abbate Lupo di Ferrières apprende che l'abbate di S. Dionigi eccelle nel cesello dei metalli preziosi, egli chiede che voglia ricevere due suoi « famuli » che più tardi creeranno un laboratorio, e sappiamo che egli da Ferrières mandava al re perle polite nel suo monastero<sup>(220)</sup>. Il ricco mobilio delle abbazie di S. Riquiero<sup>(221)</sup>, d'Aniano<sup>(222)</sup>, di Conques<sup>(223)</sup>, di Prüm e di molte altre, permette di farsi un'esatta idea dei laboratori artistici dipendenti da questi monasteri. L'oreficeria costituì per i mo-

naci, durante più secoli, un'occupazione ambita: si citerà a Sant'Evrulto il monaco Ruggero <sup>(224)</sup>, l'abate Osberno <sup>(225)</sup>; ad Ardres l'abate Gregorio <sup>(226)</sup>; a S. Pierre-le-Vif in Sens, Odo-ranne, il monaco statuario e orafo, autore dell'urna di S. Saviniano <sup>(227)</sup> come più tardi ad Anchin il monaco Nicolò, autore dell'urna di Santa Geltrude di Nivelles <sup>(228)</sup>.

I monasteri belgi dal X all'XI secolo non presentano forse uno spettacolo meraviglioso, allorchè sembrano rivaleggiare in ardore nella produzione artistica? S. Uberto alla metà dell'XI secolo conta cinquanta monaci e il cronista vanta il talento del grande cantore Folco, celebre per le miniature delle lettere capitali, nelle sue sculture in legno e in pietra; dei calligrafi Stefano, Remigio, Radulfo, del pittore Erberto, di Elberto tanto buon musicista quanto sottile matematico <sup>(229)</sup>. L'abbazia di Stavelot è partecipe delle idee del B. Riccardo di Verdun, e sussiste dopo S. Poppone, come centro di cultura artistica fino al giorno in cui Vivaldo l'arricchisce del suo meraviglioso paliotto <sup>(230)</sup>. A Liegi due abbazie seguono la Regola di S. Benedetto, ed ambedue hanno subito l'influsso della riforma lorenese. A S. Lorenzo l'abate Vazelino è famoso per la sua abilità di miniaturista; i monaci Gisleberto, Giovanni e Nizone per le loro composizioni musicali. A S. Giacomo anche l'abate Stefano è tenuto in gran conto come musicista. Il monastero di Lobbes, sotto gli abati Aletrano e Folcuino si era arricchito di numerose opere d'arte; nel duodecimo secolo inoltre, il monaco Giovanni fabbrica l'urna di S. Dodone, e il monaco Bernardo orna in policromia il ciborio dell'altar maggiore. L'abbazia di Gembloux cita con frequenza i lavori eseguiti sotto gli abati Alberto e Tietmaro; Waulsorte possiede un suo laboratorio di oreficeria, nel quale l'abate Eremberto, educato nella stessa abbazia, lavora i metalli preziosi lasciando un allievo insigne; il monaco Rodolfo <sup>(231)</sup>.

Molti tesori dei secoli trascorsi sono periti: il tempo con le sue vicende di ogni genere, guerre, incendi, malvolenza, ignoranza, ne ha fatto sparire un gran numero. La cupidigia ha spogliato le chiese dei loro tesori; talvolta la carità stessa

ha alienato a profitto dei poveri le opere della pazienza e del genio dei monaci artisti: pochi uomini sono passati ai posteri: la maggior parte degli artisti sono rimasti sconosciuti, poichè essi non firmavano i loro lavori di oreficeria come non firmavano le meraviglie della loro calligrafia. Questi uomini che erano insieme alluminatori e orafi, pittori e vetrai, ricordavano sempre il precetto della Regola in cui si esorta gli operai a non inorgogliersi della loro arte; l'umiltà fu la loro forza: essi lavoravano in nome di Dio. Il monaco Teofilo, forse quel Rogero di Helmarshausen, iniziatore dell'arte plastica del Nord della Germania, non ha voluto tenere per sè il segreto della propria arte: il suo *Diversarum artium schedula* doveva servire di manuale agli apprendisti. Esso comincia con una superba confessione di fede: « Colui che avrà perizia nell'arte, egli dice, non ne tragga vanto, poichè non costituisce una conquista, ma un dono; se ne ralleghi al contrario nel Signore dal quale, e mediante il quale, tutte le cose provengono, senza il quale, nulla sussiste; non nasconda questo beneficio in un silenzio geloso, ma allontanando da sè ogni iattanza, ne faccia parte con graziosa semplicità a chi ne cerca. Epperò io, uomo debole, indegno e quasi senza nome, offro a coloro che desiderano imparare, ciò che gratuitamente mi ha accordato la misericordia divina » (232).

Centri di civiltà, i monasteri furono prima di tutto scuole di santità, focolari fervidi di vita soprannaturale: tutte le classi sociali fornivano ai chiostrì numerose reclute. Questi uomini provenienti dalle più disparate condizioni, da ogni paese, vecchi e fanciulli, nobili e plebei, chierici e laici miravano solo ad un fine: quello di unirsi a Dio mediante l'abnegazione di sè nell'esercizio della carità; la virtù dei loro sacrifici non era una lezione perduta per il mondo che li circondava: essa agiva sulle loro famiglie, sull'ambiente sociale da cui provenivano, sul quale non potevano mancare di esercitare una benefica efficacia. La pratica dell'obbedienza, e della povertà volontaria confondeva in uno stesso compito, uomini nati per comandare ad uomini che il lavoro legava alla terra,

e questo scambievole avvicinamento si rafforzava nella pratica della carità verso i diseredati. L'azione spiegata da questi centri di intercessione e di preghiera traspare ben chiara dallo zelo dei fedeli nel chiederne la partecipazione, che garantiva loro la comunicazione alle preci e ai meriti dei monaci<sup>(233)</sup>. Si ricordi l'entusiasmo delle folle sottoposte al fascino della badia di Hirsau ai tempi del Beato Guglielmo; le quali folle dividevano il suo ideale, gli prestavano aiuto nel suo programma riformatore.

Il cenobio, centro di cultura religiosa, intellettuale ed economica, assurgeva così alla funzione di fattore importantissimo della vita sociale. La maestosità degli uffici liturgici, nelle chiese monastiche, ben adatti ad innalzare e a confortare le anime, la corrente di grazia che alimentava ininterrottamente la preghiera delle salmodie claustrali, la virtù conferita da Dio alle reliquie venerate degli eroi della santità e alla figura degli atleti della rinuncia e della carità, richiamavano verso i chiostri le popolazioni propinque. Quanti sarebbero i prodigi da registrare in questa aspirazione perseverante verso l'ideale cristiano, in una emulazione incessante verso l'unione fra l'anima e Dio! Quale pleiade di santi gli annali dell'ordine additano alla nostra contemplazione! Il motto di S. Gregorio Magno su S. Benedetto si è attuato anche nella sua posterità: era saturo dello spirito di tutti i giusti. Le solitudini han visto pullulare meraviglie di ogni genere: anime avidi di ritiro, di silenzio, di raccoglimento, di penitenza: anime di apostoli, ansiosi di propagare il nome di Gesù e i tesori della redenzione, parecchi destinati a sigillare la loro missione col sangue: anime contemplative, che hanno cercato, nella profondità della loro fede, la luce che doveva disvelare le ragioni e la bellezza della verità eterna; dottori, gli scritti dei quali, hanno attraversato i secoli, proiettando intorno i fasci luminosi della loro scienza e della loro dottrina; vergini chiamate alle nozze dell'Agnello, rifugiate nell'ombra del chiostro per consumare l'esistenza nel servizio di Dio e nel vantaggio del prossimo.

Gregorio Magno apre la schiera di queste anime insigni:

la sua azione politica nel mondo fu pari solamente all'azione spiegata per secoli sulla spiritualità cristiana. Erede del pensiero agostiniano, egli sa come l'anima debba ricercare l'unione con Dio nell'amore delle realtà divine <sup>(234)</sup>. Spirito unicamente preso dal raccoglimento claustrale, Beda il Venerabile è tutto nella preghiera, nello studio, nell'insegnamento: ma sempre per uno scopo, quello di insegnare ai fratelli la comprensione dei misteri della parola ispirata. Spirito unicamente contemplativo, Anselmo, anch'egli insegna; ma con quale profondità di pensiero, con quale fervore di amore! Egli ha trasfuso la piena della sua anima in quelle preghiere che hanno traversato vittoriosamente i secoli, come il migliore alimento della pietà cristiana. Cistercio ne erediterà lo spirito, e S. Roberto di Molesme, S. Bernardo, il Beato Guerrico di Igny e S. Aelredo di Rievaulx faranno eco alle aspirazioni di Pietro di Celle, di Guglielmo di S. Teodorico, di Ruperto di Deutz.

L'amore della solitudine, del raccoglimento della preghiera costituisce uno dei connotati della vita dei claustrali. Gregorio Magno aveva la nostalgia del suo monastero: più tardi i grandi apostoli benedettini, un Bonifazio, un Anscario, cercheranno nel silenzio e nella preghiera l'energia necessaria agli aspri compiti dell'apostolato, fra i popoli da guadagnare a Dio. Foggianti alla disciplina del chiostro, del quale l'amor di Dio è l'inesausta scaturigine, essi sapevano che il lavoro rappresenta una legge essenziale della vita monastica, che in conseguenza se ne impone il dovere, e che, quando si tratti dell'onore di Dio, nulla può arrestare o sgomentare. Quando la libertà della Chiesa di Dio sarà minacciata, Anselmo, l'uomo della preghiera e della meditazione, saprà fronteggiare il re d'Inghilterra, come Gregorio VII, Enrico IV.

Col suo austero spirito di disciplina, il chiostro sapeva formare i grandi abbatì e i grandi pontefici. Quale mirabile dinastia quella dei primi abbatì di Cluny: Odone, Maiolo, Odilone, Ugo, Pietro il Venerabile! Nelle liste vescovili della cristianità occidentale fra l'VIII e il XII secolo, si colgono innumerevoli nomi di monaci pastori, i quali hanno illustrato le loro sedi con la virtù e le opere: Gregorio Magno, Gre-

gorio VII, Urbano II sulla cattedra di Pietro, Dunstano, Lanfranco, Anselmo a Canterbury; Volfango a Ratisbona; Bernvardo a Hildesheim; Brunone a Segni e infiniti altri.

Parimenti quante figure degne di segnalazione nella dinastia delle figlie di S. Benedetto, da sua sorella Scolastica, da Valburga e Lioba, fino alle veggenti del Reno, Ildegarda di Bingen, Elisabetta di Schoenau! Tra le claustrali dei cenobi dipendenti dai monasteri benedettini, uniformate talora alle medesime regole, converse e recluse provenienti da tutte le classi sociali, quale intensa emulazione nell'amor di Dio, nel distacco da se stesse, nella consacrazione all'amor del prossimo! Senza dubbio i così detti secoli di ferro, che, tra parentesi, furono spesso invece dei veri secoli d'oro, hanno potuto conoscere inenarrabili miserie. Tutte le età hanno registrato vergogne; ma di pari passo con esplosioni di passionalità brutale, poteva scorgersi un flusso immenso di fede e di amore. Il chiostro attirava le anime perchè queste sapevano che là avrebbero trovato, con la pace, la felicità di cantare le lodi di Dio, di prodigarsi, di espiare, di amare. L'eroismo della virtù, praticato da tante anime elette, si accumulò come un tesoro da cui attinse la società circostante irradiata dalla luce di tanto splendore. Non sarà mai a sufficienza esaltata l'entità dei benefici che queste generazioni di monaci hanno elargito alla società, con il lavoro manuale, con la operosità intellettuale: sarebbe un'iniquità disconoscere e svalutare l'apporto della loro attività morale, l'azione benefica spiegata con lo spettacolo delle loro virtù. Umiltà, e carità, semplicità ed abnegazione, ecco la linfa soprannaturale da cui ha germinato tutta l'opera civilizzatrice del monastero medioevale<sup>(235)</sup>.

#### IV.

### CLUNY E LA RIFORMA MONASTICA.

1. Fondazione di Cluny (910) centro di riforma monastica; la sua missione mondiale comincia con S. Odone; il programma cluniacense; le consuetudini. — 2. Estensione della riforma monastica nel X e XI secolo; in Lorena, nei paesi renani, in Baviera, in Austria e in Inghilterra; estensione della riforma cluniacense sotto S. Maiolo e S. Odilone. — 3. Azione di S. Ugo, i suoi rapporti con il Papato; influenza di Cluny su Hirsau e azione di quest'ultimo monastero in Germania. — 4. La costituzione dell'ordine di Cluny, sua forza e suoi pericoli.

L'11 settembre 910 Guglielmo, duca di Aquitania e conte di Alvernia, fondava in un luogo boscoso e solitario chiamato Cluny, un monastero sotto la regola di S. Benedetto, e, usando del diritto che egli si era riserbato di scegliere il primo abate, confidava questa fondazione all'abate di Baume, Bernone, nobile borgognone, celebre allora per l'eccellenza delle sue virtù. Per assicurare l'avvenire di questa casa, destinata soprattutto ad accogliere coloro « che usciti poveri dal mondo non portavano se non la loro buona volontà », Guglielmo la rendeva esente da ogni ingerenza secolare ed ecclesiastica, ponendola direttamente sotto la giurisdizione e la protezione della Santa Sede <sup>(1)</sup>.

Il duca di Aquitania, legando senza intermediari Cluny al Papato, gettava le basi di una grande istituzione che doveva assolvere una missione internazionale nel seno della Cristianità; e ponendole a capo l'abate di Baume, egli innestava la fondazione sulla riforma di S. Benedetto d'Aniano, e attraverso a questi la ricollegava al patriarca di Monte Cassino. In mezzo alla decadenza generale della disciplina ecclesiastica e religiosa che caratterizza la fine del IX secolo, l'opera

tentata una volta da Ludovico il Pio e dal suo consigliere S. Benedetto d'Aniano nella grande assemblea di Aquisgrana dell'817 era fallita: la rifioritura e l'unificazione della disciplina claustrale sognate da questi due uomini non si erano avverate. Se le grandi abbazie di Francia e di Germania restavano fedeli alle tradizioni carolingie, come centri di cultura letteraria ed artistica, la vigoria della disciplina interna si era insensibilmente indebolita attraverso un quotidiano contatto col mondo, e sotto l'azione del movimento di indipendenza e di anarchia sbocciato nella costituzione della feudalità.

Il monastero, all'epoca carolingica, in virtù del diritto di appropriazione, è divenuto uno degli ingranaggi del mondo politico. Se appartiene al Sovrano, è considerato come vera proprietà del re e del fisco, e il Sovrano dispone liberamente dei suoi beni, che scambia, dà temporaneamente o dona ai vassalli. Nonostante le proteste del clero, il fisco assorbe sempre più i monasteri episcopali, e i re, Carlo Martello dapprima, Carlo Magno e Ludovico il Pio compresi, ne usano con uguale libertà. L'abate è considerato più un funzionario che un capo di comunità religiosa; egli dovrà fornire al principe il servizio militare, doni annuali, ed « elargizioni » per l'esercito. Le risorse dei monasteri sono alla mercè dei sovrani, troppo spesso obbligati a prevenire le cupidigie e le ambizioni dei grandi, per cattivarsene i favori e ottenere il loro appoggio, mostrato con atti di generosità che vanno a scapito dei domini ecclesiastici. L'abbazia, essendo, secondo la concezione dell'epoca, non più l'esercizio di una carica abbaziale, ma il godimento e la proprietà dei beni annessi a un beneficio monastico, diveniva il punto di mira delle ambizioni famigliari. Talvolta accade che il re conservi per sè l'abbazia divenendone l'abate; appropriandosi in tal modo delle rendite monastiche, il sovrano stabilisce un equivalente del diritto di regalia che egli esercita a spese dei vescovati<sup>(2)</sup>. I monasteri servono a dotare i funzionari reali e le creature del sovrano. « Divisioni », fatte in seguito ad inchieste sui beni monastici, tolgono, dalla metà dell'VIII secolo in poi, alle abbazie, una parte delle loro rendite. La costituzione di una mensa

conventuale diviene una necessità a causa dei pesi pubblici che gravano sui beni dei monasteri e delle usurpazioni inevitabili degli abbati nominati dal principe<sup>(3)</sup>. Gli sforzi tentati da S. Benedetto d'Aniano per escludere gli abbati laici dai monasteri regolari non furono coronati da un pieno successo. Nelle lotte intestine che dilaniano l'Impero, i monasteri costituiscono la posta dei partiti; le alienazioni si moltiplicano a detrimento della vita regolare e del potere reale. I grandi vassalli entrano in possesso di numerosi monasteri, e questo estendersi del loro dominio conduce ad uno spostamento considerevole di ricchezza e di potenza. Le proteste dell'episcopato nel IX secolo non hanno potuto sradicare la moltiplicazione dei benefici a profitto dei laici. Il Papato cercherà di aiutare le chiese dell'Impero, ma non si riuscirà a ristabilire l'indipendenza della proprietà ecclesiastica. Si finirà così con una transazione: il re non darà più i beni della chiesa ai suoi *milites*, ma le chiese, vescovati ed abbazie si impegnano a mantenere un certo numero di *milites* per il servizio del re, esse avranno i loro vassalli, divenendo in tal modo signorie ecclesiastiche. La signoria però rappresenterà per le famiglie una tentazione altrettanto forte quanto il beneficio, e la scelta dei dignitari sarà per il sovrano importante come per il passato. Il pericolo rimase il medesimo per la disciplina, e le conseguenze nei riguardi della religione ne furono fatali<sup>(4)</sup>.

Il monastero è divenuto una potenza terriera, una ruota dell'organismo sociale; e proprio da quest'angolo visuale lo considerano gli ultimi carolingi. Quando non si tratti di una completa decadenza, causata dall'intrusione degli abbati laici e dalle spoliazioni dei grandi, si deve però sempre deplorare una diminuzione di fervore; un secolarizzarsi delle vocazioni religiose si manifesta in tutta la società cristiana, fatti codesti che affrettano le invasioni dei Normanni e dei Saraceni, come anche l'asservimento del Papato alle fazioni romane. Cluny rappresenta quindi una protesta contro il rilasciamento generale, un'invocazione alla riforma, una leva per una nuova restaurazione monastica. L'eredità di Vitiza, trasmessa da Ber-

none a Cluny, fa di questo monastero il depositario di una grande tradizione. Cluny sarà per due secoli un secondo Monte Cassino, sede di dottrina spirituale, per tutti coloro che desidereranno penetrarsi di tradizioni monastiche, e in pari tempo centro di intensa azione su tutta la Cristianità. Il giorno in cui il Papato, sciolto dalle sue catene, con la chiara consapevolezza dell'importanza del dono offerto dal duca di Aquitania, porrà l'abbazia borgognona sotto la sua alta protezione, considerandola come un istromento della riforma, e come una leva per la sua politica di rinnovamento religioso, quel giorno Cluny costituirà veramente, agli occhi della Chiesa e del popolo, il monastero centrale dell'ordine benedettino, quel monastero i cui abbatì saranno circondati dal prestigio della stessa autorità pontificia.

1. La missione mondiale di Cluny comincia col suo secondo abate, S. Odone. Antico paggio di Guglielmo di Aquitania, poi canonico di S. Martino di Tours, Odone a trent'anni aspira alla solitudine e alla pratica della rinunzia evangelica. Dopo aver lungamente cercato il monastero in cui avrebbe potuto tradurre in realtà il suo pio desiderio, egli si pone sotto la direzione di Bernone a Baume. Odone è un'anima ardente, interamente compenetrata dallo zelo della casa di Dio. Il mondo circostante offre solo miserie; rovina della disciplina, dissoluzione dei costumi, saccheggi, incendi e violenze. L'infiacchirsi della vita religiosa eccita la sua indignazione; si direbbe quasi che costretto a vivere in un periodo calamitoso, egli si rivolti contro la stessa concezione del feudalesimo. La tristezza che gl'invade l'animo alla vista dei mali che affliggono la società, di cui egli ha lasciato traccia nei suoi tre libri di « *Collationes* », lungi dall'abbatterlo, riesce solo ad acuire il suo ardore nell'opporre al torrente devastatore del vizio, una diga incrollabile, nel predicare il disprezzo del mondo e delle sue traseunti vanità come rimedio alle miserie che affliggono la vita sociale.

La disciplina di Baume si era già diffusa in un certo numero di monasteri: a Déols, a Massay, a Gigny, e in alcune

case di minor importanza, quando Odone la trapiantò a S. Martino di Tulle. Quando nel 926, volendo assicurare l'avvenire della sua opera, Bernone consegnò in mani più energiche il peso dell'amministrazione delle sue case, le ripartì fra due dei suoi discepoli, Vidone e Odone; quest'ultimo doveva presiedere ai destini di Cluny, di Déols e di Massay. Nel testamento che segue quest'atto, Bernone supplica i suoi fratelli di mantenere l'unione che esiste fra loro, di osservare sempre con la stessa esattezza le consuetudini tradizionali circa la salmodia, il silenzio, il regime alimentare, i vestiti, e soprattutto di tener ben vivo il dispregio per qualsiasi forma di proprietà personale: i due abbatì di Baume e di Cluny avrebbero poi dovuto simultaneamente vigilare l'osservanza della disciplina. Bernone seguì ad aderire fedelmente alla concezione fondamentale di S. Benedetto d'Aniano: unità di spirito e conformità di usanze nei monasteri, e fra loro vincolo di carità e di scambievolmente assistenza. Ciò non costituiva ancora un aggruppamento gerarchico, ma era già una congregazione in embrione.

Liberatosi degli ostacoli che gli avevano impedito di tradurre in realtà intieramente l'ideale di vita monastica, quale l'aveva concepita Bernone, S. Odone, posto a capo di Cluny, poté sognare di dare alla sua opera un'impronta personale. Così sorsero abbastanza rapidamente alcune costruzioni, e generosi benefattori provvidero ai bisogni di una comunità numerosa, assicurandone l'avvenire. A Odone però spettava il compito di elevare l'edificio spirituale su basi altrettanto solide, perchè, qualora l'anima sia assente, a che servono vaste costruzioni claustrali e rendite in tutti i paesi, se non a rituffare i religiosi fra le occupazioni mondane e ad esporli alle peggiori tentazioni? Odone ne aveva fatta a Baume l'esperienza; la mano ferrea di Bernone era riuscita a mantenere l'ordine, ma non aveva potuto domare tutte le volontà, nè aveva guadagnato tutti i cuori. Non era facile che uomini del X secolo, provenienti da un mondo corrotto, in piena disorganizzazione, si curassero sotto il giogo di una regola austera: bisognava curare la loro educazione morale, non meno,

più anzi di quella della stessa intelligenza, e condurli progressivamente alla concezione dell'ideale ascetico di una vita di penitenza e di obbedienza. Ma la dottrina di Odone trovava la più appariscente conferma negli esempi della sua vita. Il programma tracciato da Odone, che sarà poi quello di Cluny, era assai semplice: ritorno alla regola benedettina mediante una vita di silenzio, di preghiera e di lavoro, reazione completa quindi contro i vizi del secolo e contro gli abusi che disonorano il santuario. Il silenzio, lontani da ogni contatto terreno, deve favorire la vita interiore e alimentare lo spirito di preghiera; la vita frugale nella pratica dell'astinenza, costituirà una solida opposizione alle irregolarità del mondo circostante e renderà al carattere del prete e del monaco, nell'esercizio di una perfetta abnegazione, l'aureola della santità, di cui i mali del tempo l'avevano spogliato. Il lavoro avrà una parte legittima nella vita del cenobita, pur essendo limitato. Così il lavoro dei campi sarà riservato ai coloni e quello dei mestieri ai famigliari; sia che le agglomerazioni venutesi formando intorno al monastero rendessero malagevole un lavoro esteriore, sia soprattutto che il carattere clericale della popolazione monastica reclamasse dai ministri del santuario una occupazione più conforme alla loro vocazione, il lavoro manuale cede generalmente il posto alla salmodia, alla lettura, allo studio. Cluny nella parte assegnata alla salmodia ecclesiastica, ha ereditate alcune delle tradizioni di S. Benedetto d'Aniano. Bisognava occupare i monaci nelle ore che S. Benedetto aveva una volta destinate al lavoro manuale, poichè lo studio e la lettura non potevano essere prolungati oltre misura, o non erano alla portata di tutte le intelligenze; di conseguenza, si aumentò il numero dei salmi e si moltiplicarono gli uffici. Odone e i suoi successori attribuirono alla preghiera liturgica un'importanza estrema: ne nobilitarono la celebrazione con una grande varietà di cerimonie, ne fecero risaltare lo splendore mercè la perfetta esecuzione delle melodie, mediante la magnificenza dei vestiti, con la bellezza degli edifici. L'anima di Cluny fu veramente la preghiera liturgica.

Parallelamente all'ufficio divino, il cluniacense si consacrava alla lettura ed allo studio, ma, bisogna pur confessarlo, il tempo lasciato libero dalla salmodia doveva esser ben poco. Anche l'ufficio divino, sebbene sia un alimento essenziale per lo spirito, se eccede i giusti limiti, e Cluny oltrepassava di gran lunga le norme prescritte da S. Benedetto, affatica il corpo divenendo un esercizio di penitenza, quando non generi addirittura un certo senso di disgusto.

Il celebre cluniacense, Matteo d'Albano, lo diceva chiaramente agli abati benedettini di Reims, verso il 1131-1132; l'occupazione di una prolungata salmodia ha sostituito nell'ordine il lavoro delle mani; non appena sarà abbreviata bisognerà ritornare all'agricoltura. Infatti si erano levate recriminazioni contro la prolissità dell'ufficio, recriminazioni che più volte si rinnovarono nel corso dei secoli<sup>(5)</sup>. Il giusto equilibrio fra la preghiera ed il lavoro stabilito da S. Benedetto era stato interrotto, e, abbandonata la coltivazione della terra, non si era cercato di organizzare il lavoro intellettuale. La scuola esterna, per quanto grande fosse la cura che si poneva nell'educazione degli oblati, si rivolgeva solo ad un numero circoscritto di fanciulli, e prima di Pietro il Venerabile, non si vede davvero che il monastero abbia prodotto molte opere letterarie. Certo, il canto sacro vi era tenuto in grande onore: ciò rientrava nella concezione liturgica della vita cluniacense. La decorazione dei capitelli del coro rappresentante le note musicali comprese in un'ottava, con le loro mistiche iscrizioni<sup>(6)</sup> simboleggiano assai chiaramente la mentalità di un monaco cluniacense: la sua ragione d'essere, il suo ufficio principale, o meglio, la sua unica occupazione, era il coro. Salmodia e lettura spirituale, ecco la vita del monaco benedettino, quale è concepita generalmente dal IX secolo in poi con S. Benedetto d'Aniano<sup>(7)</sup>, quale è rappresentata negli scritti di Pascasio Radberto<sup>(8)</sup>, di Botone di Prüfening<sup>(9)</sup>, di Pietro il Venerabile<sup>(10)</sup>, di Ruperto di Deutz<sup>(11)</sup>, quale in realtà sarà praticata nei numerosi monasteri sottoposti all'azione più o meno diretta di Cluny. Siamo ben lontani, come si vede, dai monaci anglo-sassoni e dai missionari della Germania:

siamo lontani da Fulda, da S. Gallo, da Reichenau, da Tegernsee.

Le conseguenze di quest'esclusivismo non colpiranno gli spiriti, se non quando l'ordine monastico riceverà nel XII secolo, il nuovo impulso impressogli da Cistercio. Ma nei suoi inizi, Cluny corrispondeva ad una grande idea religiosa e sociale. Il suo programma costituiva una reazione contro i vizi sociali, una tessera di riconoscimento, un aiuto per i buoni, un sostegno per la chiesa. La sua efficacia sul mondo circostante appariva inevitabile, e di fatto essa fu grande e durevole. La società feudale ne fu penetrata, e, in virtù di una latente propaganda, ben presto pervase tutti i paesi cristiani. Cluny non ha formato un programma di politica religiosa, a meno che non si accetti come tale il libro in cui S. Odone flagella i vizi del suo secolo; ma per sè stessa la vita cluniacense rappresentava un programma, e chiunque viveva questa vita, chiunque ne subiva il fascino, doveva necessariamente approdare alla conclusione dell'urgenza assoluta di una riforma della chiesa e della società. I grandi Papi riformatori del secolo XI, furono in intima relazione con Cluny, e ne furono monaci, tanto che alcuni hanno considerato la loro politica come la traduzione pratica del programma cluniacense. Si può discutere sul significato delle parole; nella grande lotta che più tardi mise alle prese la Chiesa con l'Impero, è necessario distinguere delle sfumature. Si può dubitare che tutte le idee di Gregorio VII siano state condivise da S. Ugo di Cluny; ma astrazione fatta dai modi diversi di concepire i rapporti fra Chiesa e Stato, bisogna pur riconoscere che i Papi della seconda metà dell'XI secolo, realizzano la grande idea di S. Odone, la rigenerazione della società cristiana, cominciando coll'attuarela nel monastero, come faranno anche Atone di Vercelli e Ratiero di Verona.

L'opera di Odone esigea che fossero fissate per iscritto le Consuetudini monastiche praticate a Cluny, poichè esse dovevano essere l'istrumento dell'unificazione liturgica e disciplinare in grembo all'ordine. D'altra parte se ne imponeva la redazione per tutti i monasteri sottoposti alla direzione di

Odone. La prima redazione delle Consuetudini cluniacensi, pervenutaci in due redazioni diverse, è forse anteriore all'anno 930<sup>(12)</sup>. Queste Consuetudini si basano sulle tradizioni di Baume, derivanti, attraverso il monastero di S. Savino, da quelle di S. Benedetto d'Aniano, e contengono le prescrizioni relative alla vita liturgica e le osservanze della vita quotidiana. Gradatamente sviluppatasi, registrate poi per iscritto dal monaco Giovanni sotto S. Odilone, a favore del monastero del S. Salvatore in Puglia, donde passano a Farfa, quindi dai monaci Bernardo e Ulrico sotto S. Ugo, esse saranno trasmesse ad Hirsau, e per questa via penetreranno nei monasteri della Germania del sud, mentre in Francia, nel Belgio, in Ispagna, in Italia esse costituiranno per molto tempo la guida della vita liturgica, imprimendo con questo stesso, ad una quantità di monasteri, il loro carattere particolare.

Odone, lo abbiamo già osservato, possedeva lo zelo delle anime; egli aveva coscienza dell'opera iniziata a Cluny e del compito che gli era riservato nella restaurazione della disciplina monastica. Nel 931, Giovanni XI, prendendo il monastero sotto la sua protezione confermava il libero diritto dell'elezione abbaziale, e autorizzava Odone a prorogare l'opera della riforma « in tempi in cui quasi tutti i monasteri sono infedeli alla loro regola », ovunque si invocasse il suo intervento, e lo autorizzava perfino a trattenere a Cluny i monaci di altre case, desiderosi di condurre una vita più disciplinata, fino al giorno in cui i loro monasteri accettassero la riforma. Una volta riformati, questi dovevano rimanere sottoposti a Cluny. In tal modo Giovanni XI gettava le fondamenta della futura congregazione cluniacense; nessun dubbio ch'egli aderisse al desiderio dello stesso Odone.

Da questo momento Cluny passa di conquista in conquista: in Borgogna, Romainmoutier; in Aquitania, Aurillac, Tulle, Sarlat, Lézat, donde l'azione riformatrice si diffonde arrivando a Limoges, Solignac, S. Giovanni d'Angely, S. Allyre di Clermont, S. Chaffre du Monastier, Jumièges in Normandia e più lontano Fleury, S. Pietro-le-vif a Sens, S. Giuliano a Tours.

L'Italia ben presto entrerà nell'orbita di Cluny. In quale

triste stato fossero allora ridotti i monasteri di questo paese, si può ben immaginare quando si pensi che la S. Sede era in questo momento alla mercè di una Teodora e di una Marozia. Mai la Chiesa ha visto tanti scandali profanare la cattedra di S. Pietro, e tuttavia, proprio il figlio di Marozia, Alberico, diverrà lo strumento della restaurazione monastica nella provincia di Roma. Odone, come riferisce il cronista di Farfa, fu chiamato da lui, Alberico profittò semplicemente della venuta dell'abate di Cluny a Roma, probabilmente nel 936, per stringere relazioni con l'abate di Cluny? Lo ignoriamo, ma una sola cosa è certa, che Alberico gli affidò l'alta direzione dei monasteri di Roma e dei dintorni, e gli fece dono della propria casa sull'Aventino, per trasformarla in un monastero chiamato di Nostra-Signora, monastero che sarà l'ospizio di passaggio degli abati di Cluny, e dove più tardi Ildebrando riceverà la sua prima formazione monastica. Subiaco, S. Elia di Suppentone presso Nepi vengono riformati da Odone la cui azione è pure sensibile a Pavia e a Benevento. Ancora qualche anno e la riforma si affermerà a Farfa e a Monte Cassino.

2. Tuttavia mentre S. Odone riconduce all'esatta osservanza della Regola i monasteri del centro della Francia e dell'Italia, un movimento parallelo, provocato dalle stesse cause e che doveva portare ai medesimi risultati, si disegnava nella Lotaringia. Indipendentemente da Cluny che era appena ai suoi inizi, nella diocesi di Liegi e in una parte della provincia di Reims, sotto S. Gerardo di Brogne, la riforma monastica di cui Gorza diviene il centro principale per le diocesi di Metz, di Verdun, di Toul, di Liegi e di Treviri, si troverà in contatto con l'abbazia borgognona attraverso Fleury<sup>(13)</sup>. Gerardo di Brogne è lo strumento dell'alta nobiltà feudale. Il duca Gisleberto, il margravio Arnolfo di Fiandra sono i suoi protettori. Alla sua morte, il B. Riccardo di Verdun d'una parte e S. Poppone di Stavelot dall'altra saranno pronti a continuare la sua opera. Se in principio l'episcopato dell'alta Lotaringia, di cui gl'interessi materiali sono troppo intimamente congiunti

a quelli della nobiltà, donde deriva, si rifiuta di proteggere il movimento riformatore, è poi trascinato a farlo, indotto dall'opinione pubblica. Gorza nella diocesi di Metz, S. Evre a Toul appaiono centri luminosi e focolari d'intensa disciplina religiosa. L'abbazia di S. Massimino di Treviri esercita la sua benefica azione sulla diocesi di Colonia, ove la riforma lorenesse penetra negli antichi monasteri e ravviva le nuove fondazioni di S. Pantaleone e di Gladbach. Gorza possiede come Treviri Consuetudini proprie; S. Evre osserva quelle di Fleury, ma uno stesso spirito le anima; intimi legami avvincono queste diverse case a Cluny e si vedono i monasteri riformati eleggere indifferentemente i propri abbatì dall'uno o dall'altro di questi tre centri. E il movimento si estende, irresistibilmente, guadagnando tutta la diocesi di Reims, abbracciando anche i monasteri di Chartres e di Sens.

Il tentativo fatto dal re Alfredo di rigenerare il monachismo inglese mercè l'incorporazione di monaci stranieri era fallito. L'abnegazione e la devozione di Dunstano suscitarono imitatori, i chiostrì si ripopolarono per l'affluire di serie vocazioni. L'efficacia lotaringica attraverso Gand, come quella di Fleury che dipendeva da Cluny, è sensibile nell'opera di restaurazione monastica cui S. Dunstano si era accinto in Inghilterra a Glastonbury, e il suo discepolo Etelvoldo ad Abingdon e a Ramsey, al quale si appoggia S. Osvaldo, vescovo di Worcester. La disciplina fiorisce di bel nuovo nei monasteri inglesi dove la preghiera era in auge, del pari il copiare e il miniare i manoscritti e il coltivare le scienze; gli scritti di Elfrico segnano una data nella vecchia letteratura del paese. Fra il 965 e il 975, per assicurare il successo di quell'opera comune un sinodo tenuto a Winchester, prescrive l'uniformità dei costumi, i quali furono fissati per iscritto, nella *Concordia regularis Anglicae nationis*, probabilmente opera di Etelvoldo, ispirata da S. Dunstano <sup>(14)</sup>.

Quando Odone il 18 novembre 942 moriva, l'opera cluniacense era ormai sicura di sopravvivergli. « Il sovrano restauratore dell'ordine monastico nelle Gallie, il principale riformatore della Regola, colui che mediante i suoi soli sforzi

si era accinto all'impresa di risuscitare il fervore monastico, morto da lungo tempo e quasi ovunque sepolto nella tomba » poteva ormai sparire: egli lasciava una schiera di discepoli, saturi del suo spirito, animati dallo stesso acceso desiderio di diffondere da per tutto il seme della religione (15).

Aimaro, che ereditò la successione di Odone, affermò la sua opera nell'umiltà e nella rinunzia. Egli non possedeva una natura ardente come quella di Odone, poichè era nato per la solitudine e per la pace del chiostro. Precoci infermità l'obbligarono a scegliersi per successore il bibliotecario guardiano delle reliquie del monastero: Maiolo antico arcidiacono di Mâcon.

Maiolo fu all'altezza della fiducia che gli avevano prestato il suo abbate e i suoi fratelli, e Cluny vide, sotto la sua direzione, estendersi la propria efficacia oltre i confini della Borgogna e della Francia, mantenendo stretti rapporti con le corti di Roma, d'Italia e di Borgogna; Maiolo ha guadagnato la confidenza di Ottone il Grande e soprattutto dell'imperatrice Adelaide. Il suo passaggio attraverso il Giura e l'Alsazia è contrassegnato dalle fondazioni di Payerne e di Altorf. A Pavia fonda l'abbazia di S. Maria e riforma quelle di S. Salvatore e di S. Pietro in ciel d'oro; a Roma ristabilisce la pace nell'abbazia di S. Paolo. Tornando indietro tocca S. Giovanni di Parma e S. Apollinare in Classe infondendo loro nuova vita e può vedere gli usi cluniacensi adottati a Lerino. La nobiltà feudale favorisce questo movimento e nuove case sorgono accanto ai vecchi monasteri riformati. Il suo discepolo Guglielmo di Volpiano, posto a capo del monastero di S. Benigno di Digione, propaga la riforma a Vergy, a Bèze, a Tonnerre e mentre arriva a raggruppare sotto S. Benigno una quarantina di monasteri o di priorati abitati da mille e duecento monaci estende anche la sua azione all'Italia ove, di comune accordo con i suoi genitori, fonda l'abbazia di Fruttuaria. Questa a sua volta eserciterà il suo influsso sui monasteri germanici, mercè specialmente l'appoggio del vescovo Adalberone di Metz. Guglielmo introduce le Consuetudini cluniacensi nei monasteri di Metz e di

Toul, nei quali confluivano gli sforzi comuni dei grandi riformatori monastici in quest'epoca. La nobiltà dei suoi natali che lo imparentava con numerosi signori lorenesi, la santità della sua vita, avrebbero assicurato un rapido sviluppo alla sua opera riformatrice. Ma le sue molteplici creazioni contribuirono ad esaurire il suo monastero di Digione. Egli avrebbe potuto stare a capo di un ordine, ma Cluny doveva ecclesiarlo e d'altra parte egli non ebbe successori capaci di mantenere una posizione privilegiata, tanto è vero che, sotto il suo quarto successore, Giarentone <sup>(16)</sup>, il suo grande monastero fu orientato verso Cluny.

Da parte sua Maiolo continuò la sua opera di restaurazione a Marmoutier, a S. Mauro-des-Fossés, a Corméry, e si recava a S. Dionigi, chiamatovi da Ugo Capeto, quando la morte lo colse nel momento più saliente del suo apostolato di riforma nel priorato di Souvigny, l'11 maggio 994.

I risultati ottenuti in Lorena non erano sfuggiti all'occhio osservatore di S. Enrico e, se la storia non ha registrato un'azione immediata di Guglielmo di Digione e di Riccardo di Verdun sugli antichi monasteri germanici, non è men vero che il sovrano subì il loro influsso. Infatti con il concorso di monaci della riforma lorenesi egli cerca di ricondurre l'osservanza della regola nelle abbazie di Reichenau, di Prüm, di Fulda e di Corbia. Il tentativo fallì; bisognò ancora attendere qualche anno prima di poter vedere ripresa l'opera da S. Poppone di Stavelot e condotta a buon punto.

Se le vecchie abbazie imperiali si mostravano ribelli alle nuove osservanze, altri monasteri su diversi punti dell'Impero, si rinnovellavano a contatto dei riformatori lorenesi, quali Einsiedeln in Svizzera, e per il tramite di Einsiedeln, S. Emmerano di Ratisbona, e attraverso quest'ultimo tutta una serie di case in Baviera.

Alla metà del X secolo, l'abbazia di Einsiedeln era celebre per l'esatta osservanza della disciplina <sup>(17)</sup>. Colà S. Volfango comprende a pieno lo spirito della Regola che egli doveva far scrivere nella sua abbazia episcopale di S. Emmerano di Ratisbona. L'uomo da lui scelto fu il monaco di S. Massi-

mino di Treviri, Ramvoldo, che egli pose come abbate indipendente a capo del monastero, separato dalla cattedrale. Che le Consuetudini seguite a Ratisbona siano quelle di Einsiedeln; consuetudini affini a quelle di S. Dunstano di Canterbury, introdotte dallo abbate Gregorio, inglese di nascita <sup>(18)</sup>; o piuttosto se provengano da quelle di Treviri, donde veniva l'abbate Ramvoldo, e se presentino qualche analogia con gli usi di Gorza e di Fleury e conseguentemente con le consuetudini di Etvoldo di Abingdon che aveva messo a contatto, attraverso Fleury, la sua abbazia con i monasteri di Fiandra e di Borgogna <sup>(19)</sup>, o con le consuetudini di Dunstano, che secondo la mia opinione, aveva imparato a conoscere quelle di Fleury a Gand <sup>(20)</sup> poco importa; sta di fatto che a Ratisbona come a Treviri come a Gorza, come a Fleury, come a Einsiedeln, nell'epoca in cui Cluny si accingeva al medesimo compito, furono fissate per iscritto le Consuetudini che precisavano l'applicazione della Regola. Il risveglio della disciplina ebbe per immediato risultato una nuova fioritura di vita letteraria ed artistica. Da Ratisbona la riforma penetrò a Tegernsee con il monaco Hartvico di S. Massimino di Treviri, a Feuchtwangen, a Niederaltaich. Da Niederaltaich guadagnò l'abbazia imperiale di Hersfeld sotto l'impulso diretto di S. Enrico. E il movimento si estende alla diocesi di Salisburgo e a quella di Aquileia, Ossiach in Carinzia, Seon nell'alta Baviera, Weihenstephan, Thierhaupten, S. Pietro di Salisburgo ricevono i loro abbati da Ratisbona o da Niederaltaich <sup>(21)</sup>.

Mentre la restaurazione monastica compiva meravigliosi progressi in Germania, Cluny perseguiva la sua opera benefica sotto la direzione dei propri abbati. Maiolo aveva trovato un degno coadiutore e successore in Odilone di Mercoeur, giovane monaco di grande ingegno e di forte virtù. Come i suoi predecessori, lo vediamo stringere rapporti con gli imperatori, i re e i principi, circondato dal rispetto più profondo nelle corti di Roma, della Germania, della Francia, della Borgogna, mediatore e arbitro nelle difficoltà che le dividono, consigliere sempre ascoltato, amico devoto. L'abbate di Cluny

è ormai considerato una potenza che non si può trascurare, e il monastero borgognone un centro di idee e di riforme di cui non si può disconoscere l'importanza. La simpatia dei principi in Francia, di Ugo Capeto e di Roberto II si volge ai riformatori; Abbone di Fleury, poi Odilone sono veri e propri uomini di Stato. L'antica aristocrazia, padrona sino allora dei seggi vescovili, irritata di vedersi esclusa dagli affari e minacciata nei suoi appannaggi ecclesiastici si adira contro i malaugurati riformatori di Cluny e di Fleury che hanno turbato il suo proficuo quietismo, e non rifugge neppure dalla satira per gettare il discredito sui suoi avversari. Vi è tuttavia un fondo di verità negli attacchi virulenti di un Adalberone di Laon. Cluny non è soltanto un monastero, ma un'armata in cammino al comando di Odilone:

*Millia mille virum procedunt; ante quirites,*

« più numerosi delle foglie degli alberi dell'Asia, e dei granelli di sabbia del litorale africano » (22).

Così a Verdun come a Farfa, come a Chartres, si rivolgono sempre all'abate di Cluny per dirimere le questioni attinenti alla disciplina ecclesiastica. L'azione di Odilone conquista una gran parte della società cristiana. Nel Sud della Francia l'abate Guarino di Cusano, discepolo di Cluny, aveva reso il suo monastero il punto di partenza di un importante movimento di riforma e sviluppato fra i suoi monaci la cultura letteraria ed artistica. Nel medesimo periodo di tempo in cui Gerberto di Aurillac perseguiva la sua formazione scientifica, Romualdo posava le basi della restaurazione e dell'organizzazione della vita eremitica. In Alvernia le nuove fondazioni di S. Flour, di Thiers, della Voultè; nel Poitou le filiali di S. Cipriano di Poitiers, di S. Giovanni di Angely; oltre quelle di S. Salvatore di Nevers, di Nantua, di Charlieu nel Forez, per non parlare dei numerosi priorati e delle « cellae », che ovunque vengono stabilite e che formano come tante corone intorno ai grandi priorati dell'ordine, ed attestano la vitalità di Cluny e il favore che esso godeva presso i potenti. Ben presto la riforma francese penetra in Ispagna ove Sancio,

re di Navarra e d'Aragona, introduce le Consuetudini cluniacensi a S. Salvatore di Leira, donde si diffonde a Oña, a S. Zoilo di Carrion. L'Italia, nella quale l'azione cluniacense era stata più sensibile nei primi anni del governo di S. Odone e possedeva come centri principali Parma, Classe, Farfa, S. Salvatore di Rieti, vide sorgere, sotto l'immediato influsso di Cluny la grande badia di Cava presso Salerno, che a sua volta divenne la casa madre di una quantità di monasteri da essa dipendenti.

La conquista Normanna dell'Inghilterra ebbe per conseguenza di far penetrare nella Chiesa di questo paese i principi che animavano la chiesa Normanna. I vescovi, con a capo Lanfranco, scelti dai re, nei monasteri normanni allora in piena fioritura, si accinsero a restituire agli antichi monasteri benedettini la purezza della disciplina ecclesiastica affidandoli a monaci della loro scuola. Canterbury, Rochester, S. Albans, Evesham, Westminster, Bermondsey, Glastonbury, Gloucester si distinsero ben presto per il loro fervore e per la dottrina dei loro monaci. Worcester vide introdurre nel suo Capitolo la regola benedettina per l'azione di S. Vulstano, mentre Winchester e Durham, altri monasteri-cattedrali erano ricondotti all'osservanza della Regola. In realtà lo spirito di Bec e di Caen è quello che anima il monachismo inglese, come mostrano i decreti adottati da S. Lanfranco per il suo monastero cattedrale di Canterbury, statuti che certamente non sono rimasti sconosciuti fuori, anche se non siano stati imposti a tutti i monasteri della provincia, come si è talora pensato. Il monachismo avrà momenti felici sotto il successore di Lanfranco, S. Anselmo, antico abate di Bec, nei suoi tempi una delle meravigliose incarnazioni del monachismo benedettino <sup>(23)</sup>.

3. L'elezione di Ugo di Semur alla sedia abbaziale di Cluny, come successore di S. Odilone, coincide con quella di S. Leone IX al seggio di S. Pietro. Uno spirito nuovo penetra nella Chiesa e piuttosto nelle file della gerarchia. La riforma della Chiesa resta sempre la grande preoccupazione

del Papato e dell'episcopato, ma ormai la linea di condotta non è più la stessa. Fino a quel momento gli imperatori avevano cooperato all'opera della riforma, perchè essa non si attuava sotto la loro direzione, riflettendo le tradizioni nazionali della supremazia reale; ora invece il diritto dell'intervento dell'imperatore è discusso o negato. S. Enrico II aveva potuto agire a suo agio per il maggior bene della Chiesa e nominare vescovi ed abbatì: si era inclini a dimenticare i procedimenti talvolta sommari di questo principe per vedere solo gli eccellenti risultati della sua politica ecclesiastica. Corrado II ed Enrico III avevano continuato nella stessa linea politica di diretto intervento nelle elezioni abbaziali; ma le pretese politiche di quest'ultimo imperatore che voleva regolare a proprio piacere le nomine dei Papi e porre vescovi tedeschi a capo della Chiesa, avevano provocato una reazione, tanto più legittima, in quanto la condotta dell'imperatore non costituiva in ultima analisi se non la continuazione, sotto forma diversa, della linea politica della nobiltà romana nel secolo precedente, una specie di presa di possesso del Papato, tenuto ormai sotto tutela dall'impero.

La riforma della Chiesa in Francia inaugurata da quella dei monasteri, trovò nell'antagonismo stesso di una parte dell'episcopato contro i progressi dell'influenza monastica, un prezioso stimolo. I monasteri francesi non erano di fronte al potere dei re, nella medesima situazione di dipendenza dei monasteri germanici di fronte all'Impero, poichè essi non rappresentavano nel paese una semplice ruota del meccanismo politico. D'altra parte l'episcopato che in Gallia costituiva il solo fattore effettivo nell'istituzione della Chiesa nazionale, osava prendere l'iniziativa dell'assemblee sinodali, ove il corpo episcopale poteva affermare la sua forza di fronte all'autorità regia e la sua supremazia sull'ordine monastico. Senza arrestare la diffusione della riforma cluniese i sinodi che si tengono dal 1022 in poi, si accingono, sotto la guida dei vescovi all'opera di riforma della Chiesa e della società. Il movimento è generale: riforma dei costumi ecclesiastici, ritorno all'ordine sociale con la creazione di

istituzioni pacifiste, associazioni, confraternite, in modo speciale con il « Patto di pace » o « Pace di Dio » soprattutto con le Tregue di Dio che proteggevano con una permanente salvaguardia tutto ciò che era debole, e imponevano dei limiti al diritto di guerra privata, allora ammesso nella società (24). Il risollevarsi della disciplina ecclesiastica ebbe come conseguenza il rafforzamento della vita religiosa in mezzo al clero, e diede luogo alle congregazioni dei chierici che sotto il nome di canonici regolari presero in seguito un così meraviglioso sviluppo e controbilanciarono l'influenza di Cluny e dell'ordine monastico durante il XII e il XIII secolo.

La Francia desolata dal 970 al 1040 da una serie ininterrotta di guerre e di carestie, era in preda all'anarchia, e il potere regio appariva impotente a respingere gli eccessi di una turbolenta nobiltà militare. I sinodi presero misure energiche contro i malfattori, e, inducendo i signori ad accettare talune regole di diritto e a giurare di mantenere la pace tra loro, l'episcopato pervenne a stabilire l'ordine in seno alla società. Il fatto che questa pace, chiamata ben presto « Tregua di Dio », sia stata soprattutto praticata nel paese in cui maggiormente si faceva sentire l'efficacia cluniacense, e che uno dei sinodi che l'inaugurarono sia stato tenuto al priorato cluniacense di Sauxillanges, giustifica l'elogio che Ugo di Flavigny rivolge agli abbatì Odilone di Cluny e Riccardo di S. Vitono che egli glorifica come i principali propagatori di questa Tregua.

La situazione dell'Italia appariva forse ancora più triste di quella della Francia. La Santa Sede per un certo tempo in balia delle fazioni politiche del patriziato, era poi passata sotto la tutela di re germanici. Le terre delle chiese erano preda dei saccheggi; le istituzioni ecclesiastiche indebolite e rovinate, rappresentavano ormai un corpo senza vita. Le anime religiose provavano disgusto di questo mondo corrotto e fuggivano nella solitudine. Si videro allora luoghi deserti popolarsi di eremiti che si abbandonavano alle più spaventose austerità, quasi ad espiare, con questo raddoppiamento di penitenza, i delitti di una società lontana da Dio, e che

invocavano con le loro ardenti preghiere la restaurazione del santuario.

Molto presto il monachismo romano era entrato in rapporto con gli abbatì di Cluny. L'azione di S. Maiolo e di S. Odilone si ripercuote in Italia. Guglielmo di Volpiano l'ha affermata attraverso il monastero di Fruttuaria. La Toscana, il Nord della penisola sono testimoni delle meraviglie operate dai discepoli di S. Romualdo, di S. Pier Damiani, di S. Giovanni Gualberto. Un soffio di nuova vita passa sulla Chiesa.

Romualdo educato alla scuola dell'abate Guarino di S. Michele di Cusano, fervente ammiratore di Cluny, dopo aver fatto una disgraziata prova della vita eremitica, comprese, che per rendere l'eremitismo vitale, era necessario organizzarlo nei quadri della vita monastica. Ciò che fu S. Benedetto per il monachismo, S. Romualdo lo rappresentò in parte per la vita eremitica in Occidente. Ma Romualdo parve l'apostolo di un'idea più che il vero fondatore di un ordine; i suoi discepoli organizzarono l'eremitismo camaldolese, tuttavia, poco a poco, l'aumentare della ricchezza produsse il benessere, il progressivo abbandono di una vita di penitenza e l'incitamento alle cupidigie. L'opera di Romualdo avrebbe potuto sfidare i secoli, se fosse stata immunizzata dagli eccessi, dalle debolezze, dall'isolamento, dalle velleità d'indipendenza, dall'ignoranza delle tradizioni monastiche, le case fornite di buone rendite furono preda delle avidità e subirono, come tutte quelle degli antichi ordini, il contraccolpo delle miserie dei secoli XIII e XIV: vocazioni interessate, commende, disorganizzazione interna, finchè non riuscirono in parte a risollevarsi sul tramonto del XV secolo <sup>(25)</sup>.

Tuttavia Ugo di Semur inaugurava la sua azione pubblica incontrandosi con Leone IX e pronunciando un discorso al concilio di Reims (29 settembre 1049), nel quale si presero misure intese a restaurare la disciplina ecclesiastica. Da questo momento in poi lo ritroviamo sempre presso il papa e l'imperatore, del quale egli diviene l'amico e il consigliere. Enrico III, che egli aveva visto a Strasburgo nel dicembre del 1040, non aveva esitato a confermare i possessi cluniacensi

di Borgogna e di Germania e l'anno dopo, egli chiedeva all'abate di Cluny di voler essere padrino di suo figlio e lo faceva suo ambasciatore per negoziare una pace onorevole con il re d'Ungheria. Ugo è a fianco d'Ildebrando nella legazione in Francia di cui fu incaricato nel 1055 da Vittore II; Stefano II fa ricorso ai suoi consigli; Nicola II ne fa il proprio legato per restaurare nella Francia meridionale la vita delle canoniche.

Tutto preso dal programma della rigenerazione ecclesiastica, il santo abate non dimenticava un istante il profitto spirituale della famiglia monastica affidata alle sue cure e la propagazione della sua efficacia. Marcigny schiude a vocazioni femminili un asilo dominato dalle regole e dallo spirito del grande abate, che la clausura isola completamente dal mondo. La vasta badia di S. Marziale di Limoges passa sotto la giurisdizione di Cluny (1062-1063). Il priorato di Coincy nella Champagne sopraggiunge a fiancheggiare l'altra fondazione cluniacense di Longpont; poi le badie di S. Egidio in Provenza, di Sant'Orenzo ad Auch, di Figeac, di Uzerche, di Montierneuf a Poitiers, di Lézat, di Comprodon, accrescono la famiglia di Sant'Ugo, la quale viene scaglionandosi in Guascogna e lungo la linea dei Pirenei. Poco più tardi gli vengono consegnati Gigny, Beaulieu, San Martino dei Campi a Parigi. La Saintonge entra nel movimento con Baigne e Sant'Eutropio di Saintes. Il viaggio di Ugo in Spagna nel 1072 ha per risultato la propagazione delle Consuetudini cluniacensi e la moltiplicazione delle filiazioni e delle fondazioni<sup>(26)</sup>. In Italia ai cenobi di Lodi e di Cremona si aggregano quelli di Polirone e di Pontida, destinati a divenire baluardi nella lotta per la libertà della Chiesa. L'Inghilterra a propria volta gli schiude le porte, e l'importante priorato di San Pancrazio di Lewis inaugura colà la serie delle fondazioni cluniacensi: Thetford, Lenton, Montaigu, a cui si associeranno poi Charité-sur-loire, Wenlock, Strewsbury, Northampton, Pontefract, Preston e Bermondsay<sup>(27)</sup>.

Anche la Germania doveva entrare nel movimento. Leone IX vi aveva preparato l'ambiente propizio, guadagnando

alla corrente riformatrice l'aristocrazia della Germania meridionale donde egli proveniva, inducendola a rinunciare ai suoi diritti di proprietà allodiale nei monasteri e quindi al diritto di nomina degli abbatì, pur rispettando il diritto, anche ereditario, di riconoscimento, posto però sotto il controllo del papato. L'azione indiretta di Cluny è chiaramente attestata dal formulario delle concessioni di immunità, la cui genesi cluniacense non può essere revocata in dubbio <sup>(28)</sup>.

Nel 1072 monaci cluniacensi si stabilirono a Rimeling, per passare presto a Grüningen. La fondazione crebbe in rapida fortuna dal giorno in cui l'abate di Cluny vi pose a capo un tedesco educato a Cluny stesso, Ulrico, già studente a S. Emmerano di Ratisbona e compagno di studi di Guglielmo di Hirsau. Il priorato trasferito poi nuovamente presso San Blasio, assumeva più tardi il nome di S. Ulrico, e ben presto una fondazione femminile sorgeva a Bodesweiler <sup>(29)</sup>.

Ma ormai le massime cluniacensi avevano toccato la Germania, anche lungo la strada del Reno. L'arcivescovo Annone di Colonia aveva riportato, da una visita a Fruttuaria, le Consuetudini di Cluny introducendole successivamente a San Pantaleone di Colonia e a Siegburgo, donde trasmigrarono a Grafschaft nella Vestfalia, a Saalfeld nella Turingia, a Sinshheim nel Palatinato, a San Blasio nella Foresta nera.

Allora la badia di Hirsau aveva per abate un sant'uomo venuto da Ratisbona <sup>(30)</sup>. Educato nel programma della rivendicazione della libertà monastica al cospetto dell'episcopato, come della tutela signorile, Guglielmo fu un partigiano fervente del pontefice romano nella lotta contro Enrico IV <sup>(31)</sup>. Informatosi delle consuetudini cluniacensi dal legato Bernardo di S. Vittore di Marsiglia, che reduce dall'Italia si fermava un anno ad Hirsau (1077-1078), egli mandava un manipolo dei suoi monaci a Cluny per assorbirvi la disciplina locale e apprendervi le costumanze. Ulrico, l'antico condiscipolo di Ratisbona, lo istruì a sua volta, redigendo per iscritto su sua richiesta, le Consuetudini cluniacensi. Uniformate al carattere del popolo, alle consuetudini del paese, al clima svevo, secondo il consiglio di Ugo stesso, le Consuetudini introdotte

a Hirsau furono rapidamente adottate in un forte nucleo di cenobi, formanti una specie di federazione, senza toccare più il tipo di una vera organizzazione gerarchica: notevoli fra gli altri: Sciaffusa, Muri nell'Argovia, Reichenbach, S. Giorgio, Petershausen a Costanza, Zwiefalten, Blaubeuren.

L'efficacia di Hirsau valicò di gran lunga le frontiere sveve: San Paolo in Carinzia, Lambach e Göttweig in Austria, Admont in Stiria, fondate, il primo dai conti di Spanheim, gli altri dai vescovi Adalberone di Würzburgo, Altmanno di Passovia e Ghebardo di Salisburgo, tutti partigiani convinti delle idee gregoriane. In Sassonia e in Turingia parimenti, Ilsenburg, poi Reinhardsbrunn, Corbia, S. Pietro d'Erfurt, Bergen vicino a Magdeburgo accolgono la disciplina di Hirsau. Finchè Guglielmo fu là, una vita intensa circolò per entro questo organismo avvivato dal programma della riforma e impegnato a fondo nella lotta per la difesa del papato. Una volta scomparso, l'individualismo riprendeva il sopravvento. I vincoli fra i monasteri federati e la casa madre si rallentavano e l'idea delle congregazioni è lasciata cadere. Se la badia di Hirsau continua a stendere le sue propaggini in Boemia a Kladrau, in Sassonia a Pegau, in Turingia a Paulinzelle, in Baviera a S. Michele di Bamberg, a Prüllingen, ad Aura, in Carniola ad Arnoldstein, la sua azione politica è cessata per sempre. I vecchi partigiani delle idee gregoriane erano scomparsi: le simpatie imperialistiche si acuiscono, il mondo monastico era nettamente diviso in due campi: Guglielmo non ebbe continuatori a Hirsau; il capo del partito gregoriano, l'ispiratore della corrente riformatrice che avvolse l'Alsazia e la Svevia dovrà ora cercarsi a S. Giorgio: questi è l'abate Teogero. Chè le istituzioni conservano la loro prosperità nella proporzione in cui si mantengono fedeli all'idea donde sono state ispirate, nella misura in cui rispondono ad una esigenza sociale, calcolando le variazioni operate dal tempo all'intorno.

La riforma monastica favorita dalle case principesche per il loro vantaggio personale nella lotta contro l'Impero, smarrisce il suo appoggio materiale, nel momento oscuro in cui

gli abusi, altre volte rinfacciati ai proprietari di chiese allo-diali, ripullulavano sotto altra forma, e precisamente quella delle inframettenze dei grandi procuratori, bramosi di ampliare la loro potenza territoriale, e felici di poter giungere a tanto mercè l'esercizio stesso delle numerose procure concentrate nelle loro mani. La necessità spinse i cenobi riformati ad avvicinarsi all'imperatore, il consenso del quale era necessario alla validità della procura. Tutto ciò equivaleva a spostare l'asse politico dei monasteri, riportati così nel girone della Chiesa imperiale, che aveva voluto evitare, per ricadere a forza nelle mani dei signori latifondisti <sup>(32)</sup>.

4. Cluny, creata in mezzo ad una società profondamente turbata, in un periodo di disperata decadenza generale, appare alle origini come un centro di restaurazione monastica. La regola di S. Benedetto era caduta in disuso: occorreva reintegrarla mercè le sane tradizioni del passato. Rampollata da Baume, Cluny si ricongiungeva, attraverso il suo primo abate S. Bernone, a S. Savino, e attraverso S. Savino a S. Benedetto d'Aniano. Centro di riforma, Cluny fu e volle essere un focolare di propaganda monastica. La sua disciplina si trapiantò in un grande numero di monasteri, alcuni sottoposti direttamente alla dipendenza dei suoi abati, indotti così a federare sotto la medesima croce parecchie case importanti, altri ridotti al pari di privati direttamente soggiacenti alla giurisdizione della badia cluniacense. Gli abati di Cluny mirarono a moltiplicare i priorati, chè simile condizione di cose favoriva l'autorità del potere centrale e rialzava il prestigio della badia madre. Non era del resto diversa la politica praticata da tutte le altre grandi badie francesi, di fronte alle case che esse erano chiamate ad assolvere. Ragione secondaria di simile condotta, la necessità di proteggere le case di minore importanza, esposte dalla debolezza e dall'isolamento alle esazioni vessanti del mondo feudale. Ideale cluniacense è la autonomia dalla società laica, autonomia che garantisce la indipendenza e la disciplina.

Al lato dei privati propriamente detti, troviamo una serie

di monasteri nei quali sono rispettate le Consuetudini cluniacensi, dove l'abate di Cluny esercita una completa giurisdizione e i priori dei quali conservano il titolo e il grado abbaziale: sono antiche badie indipendenti, aggregate più tardi a Cluny. Nel 1107 Pasquale II vietava la costituzione di nuovi abbati in questo genere di case, evidentemente su domanda di Ugo, edotto dall'esperienza sul pericolo di scissioni e di indisciplina che poteva scaturirne. Ben diversa la situazione giuridica delle badie importanti, affiliate a Cluny, pur conservando i loro abbati. Furono una ventina, ciascuna centro di varie dipendenze, priorati, celle o decanati. Cluny le accoglie, a patto che la designazione dell'abate sia al sicuro da ogni ingerenza laica e che l'abate di Cluny invece vi abbia voce autorevole.

Adagio adagio pertanto Cluny era assunta alla dignità di potente congregazione, composta di priorati e dipendenze, direttamente soggetti alla badia madre e di badie aggregate. Sebbene l'esistenza di diritti vescovili in alcuni priorati non sia affatto soggetta a contestazione, in pratica l'autorità dell'abate cluniacense è assoluta nei priorati, riguardati come membra di un unico corpo, chè egli ne nomina e ne depone a suo piacimento i capi. In linea di principio, la professione si emette solamente a Cluny, anche se i priorati possono accogliere novizi. Nelle badie l'azione dell'abate cluniacense era parzialmente circoscritta dalle consuetudini locali, dalle relazioni fiscali con i vassalli e i procuratori: combattere i procuratori e i vassalli significava uniformarsi ai propositi regi, ma l'indebolimento dei signori e l'allontanamento dei procuratori non volevano affatto dir sempre indipendenza ed autonomia abbaziale, perchè l'autorità sovrana amava soppiantare gli altri poteri. Sicchè Cluny non poteva nutrire un particolare interesse a conservare i titoli abbaziali delle case in decadenza: dal suo punto di vista costituiva una buona politica ridurli al grado di priorati. Nelle altre importanti e potenti badie, quali Moissac, S. Marziale di Limoges, Vézelay, conservanti la loro autonomia in una col diritto di accogliere novizi per la professione e di amministrare come volessero

le loro dipendenze, l'autorità dell'abate cluniacense si affermava solamente nelle elezioni abbaziali e nelle visite canoniche. Egli possedeva anche astrattamente il potere di deporre gli abbati: ma la teoria doveva in concreto cedere il passo alle situazioni acquisite. Pochi anni dopo la morte di Ugo, ai tempi di Pietro il Venerabile, Cluny contava nelle sue dipendenze circa duemila case: badie, priorati, decanati, celle. L'« ordine » cluniacense tradiva i riflessi della feudalità con i suoi feudi e sottifeudi, con le badie e i priorati soggetti a molteplici titoli. Eppure l'amministrazione dell'ordine rimaneva di un'estrema semplicità fino a mezzo il XII secolo: l'anima dell'organismo è a Cluny e tutto soggiace all'azione diretta del suo abate. Uomini del valore e del prestigio di un Santo Odilone e di un Sant'Ugo possono ben fare a meno di una regola minuziosa: più di un qualsiasi precetto scritto, valgono la loro autorità e l'affetto da cui sono circondati. Essi posseggono la forza necessaria per imporre la Regola, risolvere e troncare le difficoltà, correggere e prevenire gli abusi. Quando essi scompaiono, senza lasciare successori pari a loro, in risorse e in santità, le debolezze insite all'organismo appaiono di buon'ora e sotto la maturazione spontanea dello spirito feudale, le velleità autonomistiche straripano, le defezioni si moltiplicano. Il grandioso edificio, elevato attraverso due secoli di sforzi, minaccia di precipitare. Del resto molto cammino è stato fatto. Una nuova potenza monastica si è venuta costituendo al lato a Cluny e tra poco si atteggerà a rivale. È l'ora della legislazione: il capitolo generale di Cluny, convocato da Pietro il Venerabile, sanzionato ed imposto più tardi in nome dell'autorità apostolica, colle visite periodiche che lo seguiranno, salverà e manterrà nei secoli la vecchia congregazione cluniacense, senza però renderle più il vigore e il fulgore della sua primavera.

## V.

### CLUNY E LA LOTTA DELLE INVESTITURE.

ABUSO DELL'INVESTITURA LAICA NELL'XI SECOLO.

LOTTA INEVITABILE CONTRO GLI ABUSI PER FAR TRIONFARE  
LA LIBERTÀ E LA PUREZZA DELLA CHIESA.

1. Il Sacro Impero d'Occidente, sue relazioni con il Papato. Tutela universale dell'Imperatore, diritto di disporre dei beni della chiesa, scelta interessata dei principi ecclesiastici, abuso dell'investitura reale, inevitabilità del conflitto con il papato che vuole la riforma della Chiesa; coincidenza del movimento con lo sviluppo di Cluny. — 2. Confusione d'idee creata dall'investitura laica, ragioni che determinano Gregorio VII a prender posizione di fronte ad essa; resistenza di Enrico IV; teorie imperialiste e gregoriane; il diritto di deposizione e la necessità di regolare la questione delle regalie; il rifiuto di Enrico IV provoca la lotta. Il papa trova il più efficace aiuto nei monasteri riformati per influsso di Cluny. Importanza mondiale di Cluny. Morte di Gregorio VII, sua eredità spirituale e morale. Desiderio di riavvicinamento fra i due poteri; il concordato di Worms. — 3. Prestigio di Cluny; sua missione nella società cristiana dal X al XII secolo; il suo accentramento è utile all'opera della riforma; la sua collaborazione alla restaurazione dei costumi nella Chiesa, prepara la politica gregoriana; suo compito nella conciliazione. Sua missione sociale: tregua di Dio, restaurazione delle lettere e delle arti.

La questione delle investiture si imponeva alla società cristiana, come un formidabile problema, poco suscettibile di ricevere ovunque le medesima soluzione<sup>(1)</sup>. Di fronte al diritto ecclesiastico, difeso dal Papato, il problema sembrava di una grande semplicità: la Chiesa, istituzione divina, ha il potere di organizzare la sua gerarchia e di regolare la sua disciplina. La gerarchia è sottoposta al Papa; la scelta dei vescovi e degli abbatì dipende dalla libera elezione degli interessati, capitoli e monasteri. Se manca la sottomissione a Roma, se la scelta dei ministri dell'altare dipende unicamente dal potere laico che li investe mediante il pastorale e l'anello,

simbolo della giurisdizione ecclesiastica e dell'unione dei pastori con il vescovato e con l'abbazia che sono loro confidate, dove è per la Chiesa la garanzia di trovare nelle creature del potere civile, uomini capaci di mantenere la fede e la disciplina? Nell'XI secolo la Chiesa risente penosamente dell'incontinenza dei chierici e della simonia, vizi favoriti ed alimentati dalla scelta di pastori indegni. Gli sforzi isolati di qualche vescovo in Germania, in Francia e in Italia per ricondurre il clero alla pratica dei suoi doveri, non hanno prodotto sensibili risultati. Gli abusi si perpetuano a causa di questa fatale investitura. Si ha un bel dire che l'investitura si riferisce solo ai beni temporali del vescovato e dell'abbazia, e che essa non conduce necessariamente agli eccessi di cui le si fa rimprovero. La verità storica testimonia che l'investitura laica produceva questi abusi ed era di tal natura da propagarli. Una volta ingaggiata, la lotta per la riforma della Chiesa, contro il concubinato dei preti e la simonia, doveva fatalmente sboccare in una campagna contro l'investitura laica. Molto prima che Gregorio VII avesse nel sinodo della quaresima del 1074 lanciato il suo grido di guerra contro la simonia, il legame di connessione di questo vizio con l'investitura era stato nettamente dimostrato da Ratiero di Verona, da Deusdedit, da San Pier Damiani e dal cardinale Umberto di Moyenmoutier<sup>(2)</sup>, senza nominare tutti gli altri riformatori monastici. Restaurare il decoro della Chiesa, renderle la libertà e la purezza, in stretta unione col Capo della Chiesa, e con ciò stesso rafforzare il papato, ecco il programma di Leone IX, di Nicola II e di Gregorio VII. Or bene per salvaguardare appunto l'integrità morale della Chiesa, quest'ultimo pontefice fu indotto a interdire ai principi ogni collazione di vescovati o di abbazie. Egli terrà con la Spagna e con l'Inghilterra un linguaggio non meno forte di quello che aveva usato con Enrico IV. Se con la Germania è costretto ad agire più energicamente, ciò deriva dal fatto che Enrico IV si era reso colpevole di parecchie colpe oltre quella di aver violato il decreto contro le investiture. I suoi eccessi, il venir meno alla parola data per il mantenimento

della pace, la sua ribellione e Worms contro il Papa legittimo, sono le vere cause della sua scomunica e della sua deposizione.

L'affrancamento della Chiesa dal potere temporale costituiva in un certo senso il programma dei riformatori dell'XI secolo. Libera elezione dei vescovi e degli abbat, indipendenza dei due poteri nel loro rispettivo ambito, era un compito teorico che mal rispondeva alle esigenze, create dalla situazione reale della Chiesa e dello Stato, nell'evoluzione dei secoli. Il grande fatto storico che pesava con tutta la sua efficacia sulle teorie, era la creazione del Sacro Romano Impero d'Occidente. Ristabilito da Leone III a favore di Carlo Magno, restaurato da Giovanni XII nella persona di Ottone I, l'Impero era il riconoscimento ufficiale di una specie di supremazia universale del re di Germania; la società cristiana è sottoposta ai due poteri supremi: il Papato e l'Impero, che devono regnare di comune accordo. Questa concezione doveva andare contro i fatti, e proprio i fatti creano e dominano le situazioni politiche.

1. L'antico Impero romano aveva rappresentato il predominio assoluto di un uomo, tanto sulla vita religiosa, quanto sulla vita civile. Lo stato romano, in quanto tale, possedeva un particolare culto. La conversione dell'imperatore al Cristianesimo modificò la sua posizione di pontefice massimo; ma in realtà egli divenne il procuratore della Chiesa e spesso il suo padrone e questa trasformazione fu tanto più agevole, in quanto il Papa da suddito di Roma, divenne suddito di Bisanzio. La caduta dell'Impero d'Occidente, l'emancipazione graduale dalla tutela di Costantinopoli, condussero il Papato a prendere, agli occhi dei popoli occidentali e dei Barbari, il posto dell'antico Impero; così rappresentò la potestà suprema, fu il suscitatore di un mondo nuovo, che esso andava conquistando a Cristo ed alla civiltà. Ma il giorno in cui il grande re dei Franchi, Carlo Magno, divenne il vero padrone dell'Occidente, la Chiesa di Roma si trovò innanzi il pericolo di vedere la propria autorità mondiale eclissata ed assorbita

dallo stato Franco. Leone III avvertì il pericolo: egli volle che la Chiesa conservasse, in seno alle nazioni guadagnate alla fede cristiana, e da lei rese civili, la direzione suprema che esercitava da più secoli. Concepi quindi il proposito di restaurare a profitto del re franco l'Impero d'Occidente. Carlo Magno divenne imperatore in virtù dell'investitura sacra conferitagli dal Papa di Roma. Agli occhi del popolo cristiano, il papa creava l'imperatore; l'Imperatore in un certo senso, dipendeva dal Sovrano pontefice. Carlo Magno ne ebbe coscienza più tardi, il grande re dei Franchi non esitò al pensiero di ricevere questo titolo, nè ebbe timore di complicazioni politiche con Bisanzio; accettò, si trovò presto a suo agio e seguì a svolgere la sua politica personale<sup>(3)</sup>.

Ma l'Impero, secondo l'idea conferitagli dalla tradizione, era qualche cosa di più del comando supremo dell'ordine civile e militare: era una tutela e una procura sulla Chiesa e sui suoi ministri: l'imperatore riceveva la sovranità dell'universo, dal Cristo stesso in persona del suo Vicario. Successore dei grandi imperatori dell'antichità, egli interveniva per difendere i diritti del Cristo, e se ve ne fosse bisogno, per correggere i ministri del santuario. Enrico III che non provò imbarazzo ad annullare quasi del tutto l'indipendenza del papato, non parla un linguaggio diverso da quello dei cortigiani di Enrico IV. Questo potere sovrano comprende anche i domini temporali della Chiesa. I principi l'avevano dotata, è vero riccamente, ma in virtù del diritto allodiale e fiscale accettato in pratica, non avevano mai cessato di considerare le dotazioni e le rendite dei vescovati e dei monasteri reali come beni di cui potevano liberamente disporre<sup>(4)</sup>. Il feudalesimo doveva anch'esso accentuare ben presto questo carattere di dipendenza e di vassallaggio.

Il dominio delle chiese sottomesse direttamente, vescovati e abbazie, ne costituiva la proprietà ecclesiastica. L'Impero era il vero proprietario di fatto, il suo rappresentante, il re. Questi beni erano, si vede, dati solo in godimento per assicurare l'esercizio del potere spirituale. Il vescovo e l'abate appaiono quindi come eminenti ufficiali dell'Imperatore, re-

sponsabili della loro amministrazione, tenuti alle prestazioni che il servizio dell'Imperatore reclama. I capi dei grandi monasteri dalla metà del X secolo assumono nell'Impero una posizione che li avvicina ai vescovi, e, rispetto alla potenza territoriale, il giorno in cui l'Imperatore conferisce loro il diritto di regalia, li rende loro uguali. La politica portò i re a favorire lo sviluppo dei principati ecclesiastici, per stabilire un contrappeso alla potenza ed alla indipendenza continuamente crescente della nobiltà ereditaria, per assicurare una certa unità all'Impero, per opporre una diga al particolarismo regionale<sup>(5)</sup> e per aver sottomano servitori tanto più devoti in quanto la loro scelta dipendeva dall'autorità reale<sup>(6)</sup>, ed essi non dovevano avere altri interessi all'infuori del bene della Chiesa e dell'Impero, senza preoccupazioni di famiglia e di posterità.

Questa concezione del vassallaggio, che il capo dello Stato poteva esercitare, addusse altre conseguenze. In virtù del principio ammesso nel costume germanico che ogni chiesa appartiene a un signore o ad un proprietario, logicamente, ogni donazione fatta alla chiesa apparteneva al proprietario di casa. Il diritto romano, al contrario, riconosceva alla chiesa la personalità civile, donde il diritto di possedere *in proprio* come persona giuridica. Nella pratica però si ammetteva la teoria consacrata dalla tradizione germanica. La politica di un Sant' Enrico, in materia ecclesiastica, sembra tanto naturale, che l'idea di reclamare la libera elezione dei vescovi e degli abbatì non sarebbe mai passata per il capo nè a un Burcardo di Worms, nè a Sigeberto di Gembloux, perchè agli occhi loro questa pretesa avrebbe costituito un non senso, un errore grave, una specie di prevaricazione. L'Imperatore rappresenta il potere supremo stabilito da Dio, con la sua spada protegge la Chiesa; egli, unto del Signore, sottomesso alla legge di Dio e ai decreti della fede apostolica; ma in pari tempo procuratore della Chiesa, gode della prerogativa di esercitare il potere giudiziario su i preti, e qualora se ne presenti l'occasione, sui vescovi, e se è necessario resisterà al Papa, poichè ha diritto di convocare i sinodi e d'imporre

con la forza ciò che la parola del sacerdote non ha potuto ottenere mediante la persuasione.

Questa confusione dei poteri, deplorabile a causa della falsa concezione che si aveva del compito dell'Imperatore in materia religiosa, doveva produrre danni reali per la Chiesa, e in considerazione dei rapporti di vassallaggio che essa creava fra i vescovi e gli abbatì da una parte e il capo dello Stato dall'altra, e in considerazione delle preoccupazioni d'ordine puramente temporale che dovevano quasi necessariamente dominare e ispirare costoro.

Se i vescovi e gli abbatì sono i vassalli dell'Impero, l'Imperatore deve esigere da loro che innanzi tutto essi vigilino agli interessi dell'Impero e del suo capo, consacrando gli il tempo, la loro autorità, e se ve sia bisogno, le loro ricchezze. Essi sono principi dell'Impero: non è forse naturale che nella scelta, il Sovrano abbia soprattutto di mira di assicurarsi uomini capaci di difendere i suoi interessi materiali, e che i requisiti necessari in un capo spirituale siano relegati in seconda linea? Questa scelta costituiva per la Chiesa un primo pericolo. La necessità per gli abbatì di prendere parte alla politica attivamente, di seguire i sovrani nelle loro spedizioni militari, di reggere la direzione di un'amministrazione secolare complicata, poteva agevolmente condurli a negligere gli interessi spirituali delle loro comunità, a lanciare nel turbine degli affari uomini che per la loro vocazione si erano votati ad una vita di solitudine e di preghiera, a lasciare invadere e dissipare dal mondo la pace del chiostro. Ma supponiamo che l'elezione dei capi e il reclutamento delle comunità si facesse in condizioni normali.

Quando dunque un principe arricchisce i vescovati e i monasteri e le chiese dell'Impero mediante le donazioni e i privilegi, egli non pensa mai di diminuire il patrimonio dell'Impero; fortifica la Chiesa, ma nell'interesse dell'Impero. Enrico II si mostra molto generoso, e, per accrescere le rendite di certe chiese, non rifugge determinatamente, dallo scegliere i vescovi le cui ricchezze patrimoniali aumenteranno il dominio delle chiese a capo delle quali egli li pone. Egli

adempie coscienziosamente il suo ufficio di difensore della Chiesa proponendo ai vescovati sacerdoti veramente degni, ma in pari tempo mira ad averli a propria disposizione e a mantenere il suo sovrano potere sulle dignità episcopali, mai perdendo di vista gli interessi dell'Impero (7).

Le abbazie imperiali godono i suoi favori, perchè esse costituiscono per lui un appoggio; la libera elezione dei capi è ufficialmente proclamata, ma con la riserva del consenso imperiale. In realtà l'imperatore vigila e pesa sulla scelta degli abbatì, e, a volte la determina, quando poi, dopo la morte di un capo di monastero, il pastorale vien portato alla corte imperiale, il significato che si attribuisce a quest'atto, è quello del riconoscimento pubblico del sovrano dominio del capo dello Stato sul monastero. Enrico II trova assai naturale riprendere la politica di Carlo Magno conferendo ai vescovi le abbazie a titolo personale, sia per ricompensarli dei loro buoni servizi, sia per aumentare le loro risorse: — si tratta di doni principeschi fatti ad amici —, oppure unendo ai vescovati monasteri che faranno ormai parte della mensa vescovile (8). Come conseguenza immediata di queste donazioni, gli abbatì saranno nominati direttamente dal vescovo o eletti dopo un preliminare consenso. In tutta la sua politica ecclesiastica Enrico II mira sempre a salvaguardare i suoi interessi, ma senza negligenza quelli della Chiesa. Questa politica poteva in pratica offrire pochi inconvenienti sotto principi sinceramente devoti alla religione; ma non era scevra di pericoli per le idee che essa veniva a riconoscere e che un'irrepreensibile condotta personale sembrava legittimare.

Il X secolo, senza segnare un arresto completo nello sviluppo dell'ordine monastico in Germania tradisce un ripiegamento e un certo regresso. Il numero delle fondazioni femminili prende il sopravvento su quelle maschili. Accanto ai monasteri, anzi prendendone il posto, sorgono le collegiate; talvolta i monasteri sono trasformati in capitoli. La concezione dell'apostolato monastico, è, per così dire, scomparsa. I numerosi monasteri manifestano un triste stato di decadenza che bisogna in parte attribuire alle invasioni dei Normanni

e degli Ungheresi e all'impoverimento che fu la conseguenza degli incendi e dei saccheggi. Ma dove i monasteri hanno conservato le loro grandi proprietà, i beni della terra hanno rappresentato una tentazione e un'esca: talune case religiose sono divenute l'appannaggio delle famiglie potenti, e l'ambizione cerca nei chiostri i mezzi di soddisfare le esigenze del lusso e della vita facile. Il compito politico delle abbazie favorisce l'ingerenza del sovrano nei monasteri, che approfittano dei benefici dello Stato e dei principi, ma che sono indotti naturalmente a lasciar penetrare nella cinta del santuario le preoccupazioni mondane. I capi imposti ai monaci da un'autorità estranea, principesca e episcopale, quand'anche siano di una condotta personale irreprensibile, non godono della fiducia necessaria fra uomini che debbono coabitare sotto il medesimo tetto e si suppone debbano vivere sotto una medesima Regola.

Le vocazioni forzate di fanciulli abbandonati ancor giovani da genitori desiderosi di salvaguardare l'integrità del patrimonio e costretti ad abbracciare uno stato per il quale non hanno le attitudini necessarie o una spontanea inclinazione, quelle di fanciulli infermicci, o ancora di servi bramosi di sfuggire a qualunque soggezione, senza alcun altro motivo di ordine soprannaturale, o, caso non raro in un'epoca di disordine morale, di uomini ambiziosi che non si ritraevano dalla simonia per procurarsi una dignità cui fosse attribuita una rendita, tutte queste vocazioni, false a priori, portavano ad un reclutamento difettoso, estremamente pericoloso per l'avvenire monastico. Si possono giudicare molto fosche le invettive di un Ratiero di Verona e di un Pier Damiani; esse sono l'eco dei lamenti di Odone di Cluny e di Volfango di Ratisbona.

Gli eccessi di Enrico IV di Germania che trafficava le dignità ecclesiastiche e proteggeva un clero simoniacco e incontinente; i tristi esempi dati dal re di Francia, fedele imitatore del re di Germania, forzarono inevitabilmente il papato a portare la lotta sul terreno politico. Poichè la riforma della Chiesa urtava contro il malvolere dei principi, era necessario spez-

zare la loro potenza. Il potere vien da Dio, ma se coloro che lo detengono ne abusano, spetta alla Chiesa correggerli nel nome di Cristo. Il terreno era preparato: la riforma di Cluny aveva preconizzato l'indipendenza di fronte al potere laico in materia di elezioni abbaziali, fortificato il potere pontificio col l'estendere le elezioni monastiche, aumentato il prestigio del papato e operata in molti luoghi una riforma dei costumi nel clero e nel popolo. Contro l'ingerenza laica negli affari ecclesiastici si cominciava ad insorgere; alcuni vescovi arrivavano persino a mettere in dubbio le teorie imperialiste e a tenere ad Enrico III un linguaggio abbastanza energico quanto quello che un giorno terrà Gregorio VII. Primo, Ratiero di Verona, antico monaco di Lobbes, rivendica la libertà della Chiesa di fronte ai principi temporali. Dopo di lui, educati alla scuola dei grandi riformatori monastici, Gerardo I di Cambrai e Vazone di Liegi proclamano innanzi alla Corte imperiale l'indipendenza e la supremazia del potere religioso. Interpreti del pensiero di Vazone, Olberto il futuro abbate di Gembloux e di S. Giacomo di Liegi, collaboratore di Burcardo di Worms, non può mancare di esercitare un influsso diretto sul *Decreto* del suo amico, e così fra gli stessi famigliari dell'imperatore, si delineò una corrente di pensiero in favore della libertà della Chiesa<sup>(9)</sup>. Il cardinale Umberto di Moyenmoutier, interprete e corifeo della riforma lorenese, mostra chiaramente nel nicolaismo, nella simonia, e nell'investitura laica, la fonte dei mali che abbattono la Chiesa e spinge Nicola II ad applicare per primo le misure prese nel suo *Decreto* del 1059, intorno alla libertà dell'elezioni pontificie. In pari tempo S. Pier Damiani preannunziava con forza sempre maggiore la riforma morale del clero. L'ambiente è preparato per accogliere il meraviglioso uomo d'azione, che farà del papato, reso infine libero, il pernio della riforma ecclesiastica. Un movimento d'offensiva si delinea dunque nella Chiesa e questo movimento coincide con la creazione e lo sviluppo di Cluny che sembra allora impersonare e simboleggiare l'opera della riforma monastica.

2. Superati i giorni nefasti che macchiarono di sangue e di fango la dittatura di Marozia e di sua madre Teodora, quando il Papato aveva ricominciato ad agire con una certa libertà, verso Cluny si eran volti gli sguardi di Leone VII e di Stefano VIII. L'abate di questo nuovo monastero appariva agli occhi di tutti come il salvatore della Chiesa. Odone usò del suo prestigio per assicurare la riforma dei monasteri, precorritrice di quella del clero. Quando con l'assassinio di Benedetto VI parve di bel nuovo che il Papato piombasse in novelle catene, ancora una volta si attese il soccorso da Cluny. Se l'abate Maiolo rifiutò la tiara che gli era stata offerta, il suo successore ebbe abbastanza efficacia per indicare ad Ottone III il monaco Gerberto che doveva rendere famosa la cattedra di Pietro sotto il nome di Silvestro II. Da questo momento data la prima restaurazione della situazione mondiale del Papato. Liberatosi successivamente dalla tutela imperiale e messi al sicuro dai colpi di mano degli elettori improvvisati, il Papato si prepara ad incominciare la sua lotta gigantesca contro gli abusi che macchiano la Chiesa. I papi della seconda metà dell'XI secolo prendono ciascuno la propria parte in questo conflitto; Leone IX, Vittorio II, Stefano IX, Nicolò II, Alessandro II possono considerarsi in qualche modo precursori di Ildebrando, come ugualmente lo furono Pier Damiani e Umberto di Moyenmoutier, intrepidi campioni della purezza dei costumi e della libertà delle elezioni episcopali e abbaziali. Gregorio VII non ha innovato nulla: egli non ha formulato il programma della riforma; ma l'ha compreso in tutta la sua ampiezza e la sua importanza e l'ha eseguito con una logica implacabile e una tenacità che nulla ha potuto spezzare. L'opera di riforma della Chiesa è diventata per lui la missione del Papato e poichè solo il Papato poteva imporla e farla trionfare, egli intuì la necessità di rafforzare la posizione del Pontefice Romano<sup>(10)</sup>, così come Nicola II, pubblicando il suo decreto sull'elezione pontificia, aveva voluto preservare la Santa Sede dal duplice pericolo che la minacciava, l'ingerenza dell'aristocrazia romana e quella della regalità germanica. Gregorio non era un intransigente: anima

magnanima, anima di santo, egli era grande per il suo spirito di fede, di pietà, di umiltà, di carità ed in pari tempo per il profondo senso della giustizia, dell'amore e della pace. A Canossa risplende la santità del pontefice che potendo colpire, perdona e risolve. In quest'atto il papa, Vicario di Cristo, appare in tutta la sua grandezza della sua anima misericordiosa. Gregorio VII comprese la tolleranza e la condiscendenza, ed era disposto alle concessioni compatibili con le responsabilità della sua carica, con l'onore e gl'interessi della Chiesa, ma sui principi non poteva transigere: voleva trovare negli avversari un'elevatezza d'animo e un sentimento di rettitudine uguali a quelli che ispiravano la sua condotta<sup>(1)</sup>.

La libertà delle elezioni è illusoria, gli uffici ecclesiastici sono oggetto di un traffico vergognoso, l'incontinenza macchia un clero senza istruzione o servile, il popolo marcisce nell'ignoranza, abbandonato dai suoi pastori, vittima del loro scandali e delle loro cupidigie. Il male è dovunque. Gli abusi non possono sparire se le chiese non hanno a capo guide veramente illuminate, indipendenti nell'esercizio del loro sacro ministero, strettamente unite e completamente sottomesse al Vicario di Cristo. L'investitura delle cariche ecclesiastiche fatta da laici si può concepire come una confusione di idee, conseguenza delle tradizioni del cesarismo e della feudalità; poichè il conferimento dei beni regali, implica ancor quello della dignità ecclesiastica, l'abuso si insinua immantinenti nel farlo dipendere unicamente dalla potestà laica. Un principe zelante animato da rette intenzioni, può bene evitare una scelta indegna; ma i suoi interessi materiali sono impegnati troppo a fondo, perchè gli sia consentito di resistere fino alla fine ad ogni candidatura sospetta. E proprio queste designazioni diverranno fatali, se chi le fa prescinde dal vantaggio spirituale della massa. Tali apparvero sotto un Enrico IV e allora, pur rischiando di compromettere la salvezza di quelle anime che la Chiesa ha il dovere di salvaguardare, la Chiesa fu costretta a levar potente la voce e a sostenere un duello mortale con i potentati della terra.

Il monachismo si era sollevato dalle sue rovine, la corrente

riformatrice andava penetrando progressivamente nelle file del clero, ma il male era troppo incancrenito perchè lo si potesse raggiungere ovunque. È del tutto sterile emanar decreti, se nella pratica quotidiana è giocoforza tollerare abusi. Si era già acclimatata nel mondo colto l'idea che il sacerdozio potesse esser concepito senza l'aureola della continenza e senza la purità della vocazione, e che il volere cesareo costituisse vescovi ed abbatì, qualunque fosse la dignità morale dei candidati<sup>(12)</sup>. Il papa protesta allora contro l'ingerenza laica nelle nomine ecclesiastiche e contro la investitura: solleva audacemente le mani contro i ministri, incontinenti, simoniaci, creature del potere laico; vieta senz'altro di ascoltarne la messa, di riceverne i sacramenti, ponendoli così al bando della società cristiana. Il grido di guerra era lanciato: la lotta era ingaggiata fino all'ultimo sangue. L'infezione veramente era al massimo grado della sua virulenza e il destino della Chiesa era in giuoco: a grandi mali estremi rimedi.

Al cospetto del papa si drizza un sovrano, un imperatore: Gregorio VII gli impone d'inchinarsi al Vicario di Gesù Cristo ed Enrico IV rifiuta. Il pontefice gli vieta di nominare vescovi ed abbatì, di speculare sulle dignità ecclesiastiche, di manomettere così la salute delle anime e il decoro della Chiesa. L'imperatore protesta e, in nome della tradizione cesarea, pretende che i vescovati e le badie siano cosa sua e che egli ne possa disporre da padrone.

Gregorio VII contrappone, alla dottrina imperialistica dell'assoluta onnipotenza della potestà imperiale, al concetto pagano dell'*imperium* cesareo, una teoria conforme alle presupposizioni evangeliche e alla tradizione cristiana circa la missione della Chiesa, le origini del potere, i doveri dei sovrani. Non vuol dir nulla che essa soggiaccia più o meno alla visione agostiniana del *De Civitate Dei*, filtrata attraverso i testi di Gregorio Magno e la valutazione gregoriana dei rapporti fra la potestà temporale e quella spirituale. Essa aveva ormai dalla sua, la legislazione canonica, consegnata nelle raccolte dei secoli X e XI. E del resto essa fu qualcosa più di un'astratta teoria: fu una prassi politica di immediata applicazione<sup>(13)</sup>.

Il Figlio di Dio, incarnandosi, ha portato il regno di Dio sulla terra. La Chiesa chiamata a continuare l'opera del Cristo, deve vigilare all'instaurazione e allo sviluppo di questo regno, in modo che il Vangelo assurga alla funzione di regola suprema delle nazioni. Primo dovere dei sovrani pertanto, la pratica delle virtù cristiane. Nell'XI secolo la realtà era lungi dal rispondere a questo ideale e parecchi principi, anzicchè prestare ascolto alla voce della Chiesa, miravano piuttosto ad asservirla, talora col pretesto che anch'essi avevano la missione di purificarla dai vizi che macchiavano i santuari e di proteggerla dai nemici. Se i popoli sono destinati ad attuare quaggiù il regno di Dio, spetta però alla Chiesa il compito preponderante, perchè solo essa è arbitra della dottrina e della morale del cristianesimo.

Donde il contrasto sconcertante fra l'ideale da raggiungere e la realtà concreta? Da un pervertimento forse completo della Chiesa, orbata dal soccorso dello Spirito Santo, promesse dal suo Fondatore divino? Dir di sì, sarebbe una bestemmia. Il contrasto nasceva piuttosto dal fatto che i sovrani andavano in cerca del loro interesse, non più di quello di Dio e della Chiesa. I sovrani sono debitori del Cristo: come tali, debbono ubbidire alla Chiesa. Ogni rifiuto ostinato di ubbidienza è una ribellione al Cristo, una specie di idolatria che può apportare la deposizione decretata dal papa, Vicario del Cristo. In questo significato i principi sono i vassalli del Cristo e del suo Vicario sulla terra. Non si tratta di una *potestas directa* da questi rivendicata su di loro; il papa ha sempre di mira innanzi tutto gli interessi religiosi ed ecclesiastici, anche nei suoi rapporti cogli Stati vassalli della Santa Sede<sup>(14)</sup>. Il che naturalmente non impedisce l'esistenza di rapporti di altra indole, di quelle relazioni feudali cioè che la storia può constatare.

Mirando a sgravare la Chiesa dalla tutela imbarazzante dei principi laici, Gregorio VII aveva bisogno dei principi ecclesiastici, contrapposti ai principi laici recalcitranti. Per spezzare la resistenza incontrata, occorreva sopprimere la simonia e l'investitura laicale, con che la Chiesa riguadagnava

la sua autonomia, la sua azione efficace nello Stato. Nella concezione di Gregorio VII lo Stato è una monarchia temperata, nella quale la potestà reale è limitata dalle varie sfere di interessi, e in particolar modo dalla Chiesa. Il potere viene da Dio scaturigine di ogni autorità: ma la dignità regale, data la primordiale uguaglianza degli uomini, è di origine puramente umana. Riguardando concretamente il suo inizio storico, si constata più di una volta che la fonte ne è impura e in un certo senso, anzi diabolica, quando si svolge antitetivamente alla legge del Cristo. Gregorio VII non ammette la teoria dell'inviolabilità del sovrano, investito da Dio del potere, in virtù di un semplice diritto ereditario. Il potere è piuttosto di origine democratica: come fra il popolo e il re liberamente scelto vi fosse un tacito patto. Qualora il depositario del potere compromette gli interessi sociali e violi le condizioni del contratto, è passibile di pena: può essere deposto.

Due rivendicazioni di Gregorio VII dovevano provocare una violenta opposizione: il diritto di deporre i sovrani infedeli ai loro doveri di principi cristiani e l'assoluta autonomia dei feudi ecclesiastici: la prima sovvertiva la teoria cesarea e sanzionava un nuovo diritto pubblico nelle sue applicazioni; la seconda disconosceva alcuni diritti legittimi, a cui lo Stato non avrebbe potuto rinunciare senza compromettere l'ordine generale. D'altro canto Gregorio VII stesso aveva inizialmente riconosciuto la pratica vigente della investitura reclamando però una preliminare elezione canonica e l'approvazione del vescovo per i benefici minori. Ben presto la legislazione ecclesiastica si determinò scoprendo nella investitura laica mediante la croce e l'anello, quali simboli del conferimento della potestà spirituale inerente al feudo, concesso in virtù del dominio laicale, un reale abuso e una perniciosa causa di confusione, la giurisprudenza formulata dai sinodi, a cominciare da quello di Reims, impose un'elezione preliminare, poi vietò a qualsiasi ecclesiastico di ricevere chiese dalle mani dei laici e dichiarò invalida ogni investitura vescovile, esercitata da principi.

La conseguenza inevitabile dei principi fissati da Grego-

rio VII e dai giuristi gregoriani doveva essere la rinuncia della Chiesa ai feudi e alle dotazioni annesse ai vescovati e alle abbazie, o la composizione amichevole del contrasto, mercè un compromesso accettato dalle due parti. Questo in fondo, il pensiero di Gregorio VII: per ossequio ai diritti storici del sovrano germanico, per un riguardo all'imperatore, in favore del quale intercedeva il capo della potente badia di Cluny, il papa temporeggiò, pensando di arrestare il disgraziato Enrico IV sulla china dove lo spingevano le passioni, quando già lo spirito tirannico e l'ambizione avevano stancata la pazienza dei suoi sudditi. Quando vide però che vana era ogni speranza di resipiscenza, Gregorio VII colpì fortemente: l'imperatore cercava la lotta: l'avrebbe avuta, proprio sul suo terreno. La purificazione della Chiesa può verificarsi a prezzo dell'annullamento in radice delle cause che alimentano i suoi vizi. E la causa fondamentale era l'investitura laica, accampata come un diritto inalienabile, dai principi laici. Era giocoforza che questi piegassero, anche a costo della corona. Se la tradizione genera abusi, deve scomparire per rientrare nell'ambito della legge. Erano in gioco l'autonomia della potestà spirituale, la libertà e l'illibatezza della Chiesa. Investitura, simonia, sregolatezza, si equivalgono in sostanza: dunque, lotta a fondo contro l'investitura che produce la simonia e perpetua gli abusi.

Ildebrando poteva tranquillamente ingaggiare la campagna. Un esercito disciplinato era alle sue spalle: il monachismo, da un secolo e mezzo rigenerato, fortificato, propagato. Cluny e la Lorena erano stati i centri della restaurazione, ed ora in ogni angolo della Francia, dell'Italia, della Lotaringia, della Spagna, fino in Germania, i monasteri riformati secondo lo spirito cluniacense costituivano altrettanti sostegni per la riforma della Chiesa, e l'indipendenza del potere spirituale. Ildebrando, monaco a Roma, forse proprio a Cluny<sup>(15)</sup>, aveva accompagnato l'abate Ugo a Besanzone, dove, incontratosi per la prima volta col pontefice Leone IX, assestava con le sue energiche proteste, il primo colpo all'intervento imperiale nella scelta dei papi. Così l'ordine monastico assurge al primo

posto nel fascio dei difensori del Papato. Sembrò anzi, ad un certo punto, che la Santa Sede divenisse suo retaggio. Stefano X, Vittore II salgono la cattedra di S. Pietro attendendo che Ildebrando inauguri la serie dei papi monaci.

Di fronte a sè Gregorio VII scopre un esercito raggruppato intorno all'imperatore: vescovi nominati da lui, borghesi delle città vescovili, quanti erano sotto la spada di Damocle della minaccia ecclesiastica, perfino membri del Sacro Collegio. Abbandonato dai capi della Chiesa, Gregorio doveva necessariamente ripiegare su qualche potente signore, a cui affidare l'esecuzione dei provvedimenti adottati contro i vescovi prevaricatori. Confessando ad Ugo di Cluny che il maggior contingente di pastori versava in una situazione irregolare, Gregorio dava la misura della estensione e della profondità del male. Fra quanti vescovi contava la Germania, due soli, quelli di Magonza e di Passau avevano osato divulgare i decreti riformatori pontifici. In Francia Filippo I appoggiava apertamente i simoniaci e il clero dell'Italia settentrionale giungeva a contrapporre un antipapa al pontefice implacabile. La Germania per conto suo proclamava la deposizione di Gregorio.

Ebbene: di contro alla schiera ribelle, raccolta intorno ad Enrico IV, stava l'esercito monastico, fiancheggiato nella Germania del sud dall'alta aristocrazia. Se Farfa, Hersfeld, San Gallo e pochi altri centri proiettano un'ombra nel quadro, occorre ricordare che le badie imperiali soggiacciono al diretto potere sovrano, il quale vi nomina i dignitari a suo libito, e che nel loro recinto la vita è contraffatta da un'atmosfera laicale<sup>(16)</sup>. Dovunque altrove noi vediamo i figli del chiostro, fedeli all'autorità pontificia, levarsi come un sol uomo per la sua difesa, affrontare gl'insulti, subire i maltrattamenti, sfidare l'esilio per la causa sua. Gregorio aveva ben compreso che la salvezza della Chiesa verrebbe dal chiostro e, se si mostrava generoso nella tutela elargita ai cenobi, la ragione era nella sua sicurezza che l'esenzione monastica costituisse il mezzo per rendere all'episcopato la libertà e le dignità di cui il vassallaggio imperiale o reale l'aveva spo-

gliato. Non per questo sacrificherà mai i legittimi diritti dei vescovi: solo, all'occasione, si leverà contro di essi per difendere le libertà monastiche.

Nell'XI secolo l'« autonomia » ecclesiastica si era sviluppata parallelamente alla « libertà » regia, ma in una nuova forma di libertà escludente l'ingerenza della potestà laica sulla dignità religiosa si scorgeva il mezzo acconcio all'affrancamento ecclesiastico dagli abusi enormi della investitura laicale. Sotto l'azione di Leone IX l'alta aristocrazia aveva autorizzato alcuni monasteri allodiali a chiedere la protezione papale. In cambio però della proprietà allodiale e della libertà delle nomine abbaziali aveva ricevuto l'uso e l'ereditarietà della difesa. I grandi dinasti della Germania meridionale accumulando questi diritti di difesa erano venuti a costituire, al cospetto dell'Impero, delle vere potenze territoriali, capaci di far correre dei rischi al potere centrale. Dal canto loro i cenobi imperiali lottano per la libertà delle elezioni e per la libera scelta dei loro procuratori, ben intuendo che le mire territoriali dell'alta aristocrazia, il giorno in cui la lotta sul terreno spirituale fosse chiusa, ne avrebbero fatalmente attenuato il prestigio e indebolito il potere.

Sotto il pontificato di Gregorio VII il fine immediato che è quello della eliminazione degli abusi mercè l'infiacchimento della potestà laicale, prevale su tutti gli altri interessi. Nelle mani del papato, la « libertà » romana era divenuta un'arma tagliente, i colpi della quale non fallivano (17).

Cluny ne trasse il suo fine. L'accentramento cluniacense rappresentava di fatto un solidissimo strumento di propaganda di idee e di azione. Gregorio VII non poteva non desiderare che i grandi monasteri avvivati dallo spirito di Cluny, San Vittore di Marsiglia, Hirsau, Sciaffusa, Sahagun (18) fossero le sue basi di operazione.

È stato talora, lo so molto bene, revocato in dubbio il collegamento necessario fra le idee gregoriane e il programma cluniacense. È stato ripetuto che Cluny badava unicamente alla vita claustrale, nell'ambito delle sue mura, disinteressandosi completamente della Chiesa secolare. Si riconosce però

che fornendo alla Chiesa vescovi zelanti e drizzando lo sguardo a Roma, al di sopra dell'episcopato, Cluny ha enormemente rafforzato il prestigio e il potere papale<sup>(19)</sup>.

È un po' poco. Basta scorrere la vita dei grandi abbatì cluniacensi per cogliere a volo la situazione mondiale del grande centro borgognone e valutarne l'azione di prim'ordine, spiegata dai suoi abbatì negli eventi del tempo. Nulla quanto la concezione cluniacense della indipendenza monastica al cospetto della potestà laicale e della dipendenza diretta della Santa Sede, investiva a fondo la concezione imperialistica e regalistica, costituendo, da sola, tutto un programma d'azione. L'organismo accentrato di Cluny rappresentava un modello a cui era lecito rifarsi per ribadire i vincoli dell'episcopato cattolico col papato. Difatti il diuturno sforzo di una vasta zona della cristianità per la propria rigenerazione, costituiva un'applicazione del programma monastico. E la lotta per le investiture non fu altro che la fase acuta di una guerra sostenuta per più di un secolo per il rifiorire dei costumi cristiani col papa e mediante il papa. « Se Cluny non avesse scoperto a pieno l'aspetto morale della riforma, conquistando così l'opinione pubblica cristiana, come avrebbe potuto il papato, un secolo dopo, ricorrere al rimedio decisivo e radicale, trasferendo la lotta nel terreno politico e sociale delle investiture? »<sup>(20)</sup>.

Ildebrando conosceva bene Cluny: forse vi aveva dimorato. Sapeva quanto attaccamento vi si nutrisse a San Pietro e ai suoi successori: conosceva l'anima cattolica del suo abbatte e, una volta asceso al pontificato, a Cluny si rivolge, invocandone la preghiera, esigendo la presenza del suo abbatte Ugo a Roma. Nell'anima di questo padre e di questo amico riversa le angosce che lo dilaniano: « Impegnati in così ardua fatica, gli scrive nel gennaio del 1075, che tu sia il nostro sostegno: te lo chiedo in nome della carità fraterna. Soccorrici nella misura del possibile e non tralasciar mai di esortare e di incoraggiare quanti sono fedeli a San Pietro ». E quando il duello si fa più penoso, quando, ai limiti della pazienza, Gregorio è costretto a colpire di scomunica la per-

vicacia di Enrico IV, Ugo è presente, consigliere e consolatore presso il disgraziato imperatore germanico, suo figlioccio, intercessore e mediatore presso Gregorio. Ed è a Canossa quando Gregorio concede ad Enrico il suo perdono, non sapendo di preciso se il pentimento dello scomunicato fosse la respiscenza imposta dalla preoccupazione per la carica, o se tradisse la coscienza guadagnata al fine dell'errore commesso nell'aver disconosciuto l'importanza del più imponente fattore della politica del tempo: la forza della mentalità ecclesiastica (21). Veramente l'abate di Cluny, troppo da presso legato alla famiglia imperiale dai vincoli dell'amicizia e della riconoscenza, non poteva gettarsi a capo fitto nella contesa: la situazione dei suoi cenobi in Francia non gli consentiva di atteggiarsi a capo di un partito in una controversia politico-religiosa che coinvolgeva direttamente la Germania e l'Italia. Ma Ugo ebbe sempre comunanza di idee e di principi con Roma, servi utilmente la causa della Chiesa e quella dell'Imperatore, facendo uso per il bene generale, della sua autorità personale ammessa da tutti e sollecitata con ardore da ambedue le parti.

Gregorio per primo invocava con insistenza la sua presenza ai sinodi e lo incaricava di importanti ambascerie. Non possiamo infatti trovare una prova più luminosa della testimonianza che il Pontefice rese a Cluny, e indirettamente al suo abate, il 7 marzo 1080, nel sinodo di Roma:

« Sappiate, o miei fratelli nel sacerdozio, voi tutti che componete questa santa assemblea, che fra tutti i nobili monasteri fondati al di là dei monti in onore dell'Onnipossente Iddio e dei beati Apostoli Pietro e Paolo, ve n'è uno che appartiene esclusivamente a San Pietro, che è unito alla Chiesa di Roma per uno speciale diritto. Questo monastero è Cluny. Dedito sin dalla sua fondazione, principalmente a difendere l'onore della Sede apostolica, mercè l'ausilio della grazia e della clemenza divina, esso è giunto, sotto la guida dei suoi santi abati ad una tale grandezza, ad una tale santità, da superare di gran lunga i monasteri d'oltre monte nel servizio di Dio e nel fervore spirituale; niun altro, a mio giudizio, può

uguagliarlo, sebbene ve ne siano moltissimi più antichi di lui. Poichè non vi è stato in Cluny un solo abbate che non si sia rivelato un santo. Monaci e abbati non sono venuti meno, innanzi a questa Santa Chiesa loro madre; essi non hanno piegato le ginocchia innanzi a Baal, nè innanzi agli idoli di Geroboamo. Attenendosi agli esempi di libertà e di dignità offerti dalla Santa Sede di Roma, hanno nobilmente conservata l'autorità che era stata loro trasmessa dai predecessori; mai essi si sono curvati sotto la dominazione dei principi di questo mondo e sono rimasti gli impavidi difensori e i sudditi fedeli di San Pietro soltanto, e della sua chiesa » (22). Vittore III mantenne l'amicizia per Ugo, ed Urbano II in ricompensa dei grandi servizi di cui si era reso benemerito verso la Santa Sede, gli accordò le insegne pontificie.

Intorno a Gregorio si raggruppa la parte eletta dell'armata monastica, cui il Papato conferisce una maggior forza e una più grande duttilità mediante l'estensione del privilegio di esenzione, con pungente rammarico di un certo numero di vescovi, che vedevano in tal modo sfuggire alla loro diretta autorità, il fior fiore del clero che diveniva il più efficace ausilio del Pontificato romano (23). Fra i monaci Gregorio sceglie i suoi nunzi e i suoi consiglieri, coloro i quali in virtù di una politica più personale egli eleva alla dignità di « legati romani » investiti della autorità pontificia e operanti in nome del Papa (24): Geraldo, l'antico priore generale di Cluny, cardinale di Ostia, Odone di Châtillon il futuro Urbano II, Ugo di San Marcello di Châlon arcivescovo di Lione, Amato d'Oleron, Bernardo di San Vittore di Marsiglia, Guitmondo d'Aversa, Desiderio di Monte Cassino, Brunone d'Asti, Sant'Anselmo di Lucca, e quanti altri mai sarebbero degni di essere ricordati!

E vicino a questi brillanti difensori del minacciato potere pontificio, ecco offrirsi alla nostra ammirazione figure insigni come quelle di Giarentone di San Benigno, Teodorico di San Uberto, Goffredo di Vendôme, Anselmo e Galtero di Pontoise; quel Galtero che, ricevendo da Filippo I l'investitura della sua abbazia, osa prendere il pastorale al di sopra e

non al di sotto della mano del re e dire al sovrano: « Io l'ho da Dio e non da voi »; poi se ne va a Roma a prendere dal Papa la parola d'ordine e se ne torna in Francia a proclamare in mezzo al concilio che il re, per il suo traffico delle dignità ecclesiastiche, era il vero responsabile dei mali che affliggevano la Chiesa.

Ovunque contemporaneamente i monaci si ergono a difensori del pontefice nelle sue lotte. Nel Belgio i cavalieri penitenti fondatori di Afflighem; l'abate Teodorico di San Uberto, infaticabile pellegrino di Roma, che un affetto profondo lega a Gregorio VII, l'abbazia del quale era un rifugio per i perseguitati. In Italia i monaci di Camaldoli, di Vallombrosa, di Fonte Avellana, fedeli discepoli di Romualdo, di San Giovanni Gualberto, di San Pier Damiani, valorosi militi, che hanno avuto l'onore di dare alla Chiesa i martiri del celibato sacerdotale e dell'indipendenza del potere spirituale. In Germania tutta la congregazione di Hirsau si leva contro i vescovi imperialisti per sostenere il diritto del papato. Hirsau dispone di una schiera di conversi e di oblati provenienti talora dalle fila della nobiltà. Senza preoccuparsi delle derisioni, degli attacchi, delle calunnie del clero imperialista, essi vanno di provincia in provincia, di diocesi in diocesi, a trasmettere i messaggi dei loro capi e dei legati, a diffondere gli scritti redatti in favore dei diritti della Chiesa, a predicare la resistenza e lo zelo, a mantenere ovunque il fuoco sacro della devozione alla causa della libertà della Chiesa.

Le idee gregoriane penetrano perfino a Corbia, in Sassonia, ove sotto l'abate Marckwardo si incontrano Bernoldo di Costanza e Ekkeardo d'Aura, a Herford, a Gemrode, a Nienburgo, poi sotto l'azione di Hirsau, figlia spirituale di Cluny, a Reichenau, Ottobeuron e Wessobrunn<sup>(25)</sup>.

Il 25 maggio 1085 Gregorio VII esalava l'ultimo respiro a Salerno: il sovrano di Roma moriva in esilio, ma il papa trionfava nella morte. Umanamente parlando, Ildebrando era vinto, ma il suo programma codificato nella nuova legislazione canonica, accettato e difeso da una pleiade di uomini di valore, sarebbe stato in gran parte tradotto in realtà, e

questa vittoria morale era destinata ad esercitare un influsso decisivo sugli eventi della Chiesa occidentale<sup>(26)</sup>. Gregorio aveva inflitto un colpo mortale ai nemici della libertà e della purezza della Chiesa, ed egli trasmetteva ai suoi successori un'autorità che non sarà loro più disputata<sup>(27)</sup>. Il celibato ecclesiastico rivalutato e messo in onore, prescritta la simonia anatematizzata come un delitto, la nomina dei vescovi riportata alla sua origine spirituale, l'indipendenza delle elezioni pontificie posta al sicuro da ogni azione mondana, il prestigio del papato considerevolmente rialzato nell'opinione pubblica e nel diritto delle nazioni, ecco l'eredità che Gregorio lasciava ai suoi successori. La lotta potrà continuare, poichè, finchè vi saranno uomini, vi saranno anche passioni e contese. Il rapido passaggio di Vittore III lascia poche tracce; egli era impreparato a causa delle sue relazioni diplomatiche, ad imporsi a tutti i partiti; ma l'energica attitudine dei veri seguaci di Gregorio, fra cui Odone di Ostia, l'antico monaco Odone di Châtillon, Urbano II salverà l'unità della Chiesa conservando i grandi principii dell'opera di Ildebrando<sup>(28)</sup>. La Chiesa lotterà in Inghilterra con S. Anselmo contro Guglielmo il Rosso ed Enrico Beauclerc per l'indipendenza dei suoi vescovi; essa combatterà in Francia per la purezza del matrimonio e l'onore del sacerdozio, con Ivo di Chartres e l'armata monastica; in Germania infine contro la malafede di Enrico V. Il papato potrà essere perseguitato, bandito, esiliato, l'intera società cristiana sollevatasi in suo favore si schiererà da parte sua e la lotta terminerà col riconoscimento del potere spirituale. Con la libertà e l'indipendenza della Chiesa, veniva salvata anche, dalla tirannia di un assolutismo senza controllo, la libertà dei popoli.

La lotta prolungandosi aveva fatto sorgere il segreto desiderio di un riavvicinamento, ispirato da una più giusta concezione delle rivendicazioni delle due parti. Si giunse a stabilire una più netta distinzione fra il conferimento del potere spirituale e l'investitura dei feudi. Così Ivo di Chartres dichiarò che dopo tutto il simbolo esteriore dell'investitura aveva poca importanza purchè la separazione dei poteri fosse chia-

ramente indicata dalla libera elezione dei vescovi e dalla conferma del sovrano, mentre in Inghilterra il re Enrico rinunciava all'investitura e si contentava dell'omaggio, Filippo I in Francia abbandonava l'investitura con l'anello e col pastorale; restando però arbitro assoluto delle regalie e del dominio episcopale, riceveva il giuramento di fedeltà dei vescovi consacrati e conservava una notevole influenza sulle elezioni. In Germania Enrico V perseverò nelle sue pretese di ricevere il giuramento di vassallaggio dai dignitari ecclesiastici e di dare l'investitura con i simboli tradizionali dei beni temporali; ma dopo la consacrazione. Era una concessione, in verità, assai piccola, Pasquale II respinse questa pretesa. A Sutri, per ottenere la rinuncia all'investitura, il papa si dichiara pronto a sacrificare tutte le temporalità della Chiesa germanica e ad abbandonare all'Imperatore i domini imperiali, ma l'episcopato germanico si solleva, e Pasquale II stanco di guerre, vincolato nella sua libertà, finì per riconoscere all'imperatore il diritto dell'investitura tradizionale. A questa momentanea debolezza tanto vivamente rimproverata al pontefice da Bruno di Segni, fu ben presto posto riparo.

Gli spiriti si riavvicinarono e, nel campo stesso dei seguaci imperiali, si propose una formula di trasizione: preliminare elezione canonica, susseguente investitura delle regalie mediante lo scettro. Il concordato di Worms, concluso nel 1122 fra Callisto II ed Enrico V mise fine al conflitto. L'imperatore rinunciò all'investitura con il pastorale e l'anello e autorizzò l'elezione canonica dei vescovi e degli abati; il Papa da parte sua gli riconosceva il diritto di assistere in Germania alle elezioni, e di dare l'investitura delle regalie mediante lo scettro, in Germania prima della consacrazione, in Italia e in Borgogna dopo. Così ebbe termine una lotta secolare con un *modus vivendi* provvisorio nel quale le due potenze trattavano da uguale ad uguale: si erano fatte emergere e si erano fissate le divergenze dei principi, da ambo le parti si erano fatte mutue concessioni necessarie, si era creato un diritto ideale, ma le cause di conflitto fra i due poteri non erano certo venute meno. Le tradizioni cesaree

dell'Impero sopravviveranno al concordato, il diritto consuetudinario farà ben presto dimenticare il privilegio; Worms segna una tregua<sup>(29)</sup>, ma le lotte erano inevitabili e si rinnovelleranno; in tutte le epoche i concordati regoleranno i rapporti fra la Chiesa e lo Stato. L'esperienza secolare però mostra come con gli anni la mentalità dei contraenti si modifichi e come la tregua e gli accordi amichevoli cedano il posto ad uno stato latente di ostilità, talvolta malcontenta, come lo Stato, quasi sempre intenda porre la propria forza a servizio delle sue pretese di indiscussa supremazia nelle questioni che coinvolgono gli interessi propri e della Chiesa.

3. La lotta era finita. Tuttavia la Chiesa di Cristo continuava ad adempiere la sua missione di pace e di apostolato fra le nazioni, difendendo la purezza della propria fede contro le eresie, e l'integrità della propria disciplina nei concili, e, mentre resisteva ai potenti di questo mondo per far riconoscere i suoi più sacri diritti, sicura dell'avvenire, essa lanciava i popoli alla conquista del sepolcro di Cristo.

Cluny intanto seguiva nella sua vita regolare, fatta di preghiera e di raccoglimento; la grande abbazia borgognona era arrivata all'apice della sua gloria, con S. Ugo, circondata dal rispetto universale in cui venivano a confluire gli omaggi dei papi, dei principi e dei popoli. Urbano II aveva proclamato che « penetrata della grazia divina più profondamente delle altre abbazie, la congregazione di Cluny brillava sulla terra come un nuovo sole »<sup>(30)</sup>. Pasquale II la chiamava « un focolare luminoso che illumina il mondo »<sup>(31)</sup>, e Callisto II « lo specchio dell'ordine monastico »<sup>(32)</sup>; l'austero Pier Damiani, testimonia oculare delle virtù praticate a Cluny, attingeva ai paragoni biblici per tradurre le impressioni che egli ne aveva ricevuto nella sua visita<sup>(33)</sup>. Tale è il prestigio che circonda l'abate di Cluny, sì preponderante la sua parte nell'ordine monastico che egli sembra esserne il capo e l'appellativo di monaco nero, perfino negli atti pontifici, è quasi sinonimo di cluniacense. Gli abati di Fulda e di Fleury possono portare i titoli di primati di Germania e di Gallia: que-

sto titolo però non rispondeva ad una realtà. L'abate di Monte Cassino, nella sua qualità di successore di S. Benedetto, secondo la testimonianza di S. Odilone poteva esser chiamato l'abate degli abati. Ma il vero primate, colui che era considerato dalla maggior parte della società cristiana come il capo morale della famiglia benedettina, era l'abate di Cluny: tale ci appare S. Odilone, che il vescovo Adalberone di Laon credeva di poter coprire dei suoi sarcasmi chiamandolo il vessillifero, il primate della milizia monastica, il re di Cluny<sup>(34)</sup>.

Cluny aveva adempito una gloriosa missione, quella di restaurare, nella sua purezza, la vita benedettina, in secondo luogo di preparare la via alla rigenerazione della Chiesa, e la Provvidenza l'aveva tratta a cooperare al benessere morale e materiale della società civile.

Rispetto alla Regola, i fondatori di Cluny si erano ispirati alla tradizione, e, adattando le prescrizioni del codice benedettino scritto quattro secoli prima, ai bisogni dei loro tempi, essi rimanevano fedeli alla discrezione di S. Benedetto. Vi avevano solo introdotto un gran senso di temperanza, temperanza che fu la caratteristica di tutta la loro politica. Facendosi forti dell'autorità pontificia, e fu certo un atto di fede, nell'ora in cui il Papato umiliato subiva la più vergognosa delle servitù, la fondazione di Cluny si costituì centro e focolare della riforma. Quando il 1° gennaio 1049 S. Odilone morì, l'ordine monastico, nel suo insieme, era stato rigenerato sotto l'influsso di Cluny e degli altri centri riformatori con i quali la grande abbazia borgognona si trovava a contatto. Nella società disgregata e disorganizzata del X e dell'XI secolo, Cluny riuscì a scongiurare il pericolo dell'isolamento e della debolezza individuale concentrando i poteri in una stessa mano. Una medesima vita circolò nell'antico corpo: unità di osservanze, unità liturgica, unità di direzione. La ingerenza dell'episcopato, allora asservito al potere civile e troppo spesso sprovvisto di virtù sacerdotali, poteva costituire un pericolo giornaliero per l'inizio e la stabilità della riforma. Cluny fece appello al potere supremo e, mediante

la protezione pontificia, e mediante l'esenzione, fortificando il potere centrale, esso assicurò la conservazione della sua opera. Durante più di due secoli Cluny rimase all'altezza dell'ideale monastico; dovè questo privilegio in gran parte al suo sistema di accentramento temperato, in certi casi, da quello facoltativo, e soprattutto al valore dei suoi abbatì. Cluny offre questa particolarità, che durante i due primi secoli della sua esistenza, ebbe solo sei abbatì e che l'elezione dei suoi capi, rimessa alla libera scelta dei monaci, in virtù della Regola, del testamento del fondatore e delle bolle pontificie, fu di fatto, sotto l'influsso dell'abate in carica che designava il suo successore all'approvazione dei religiosi. Questa deroga al diritto comune poteva giustificarsi per il bisogno di assicurare la perpetuità delle tradizioni, di mantenere ad una medesima altezza di ideali tutto un esercito di monaci, di propagare l'opera della riforma, valori spirituali che sarebbero stati certamente compromessi dall'inframittenze straniere, in un tempo in cui ogni potente monastero era esposto alle cupidigie dei principi e dei grandi. D'altra parte non va dimenticato che le tradizioni monastiche, sensibilmente indebolite durante il IX secolo in seguito alla disgregazione dell'Impero carolingio e alle incursioni dei normanni e degli ungheresi, ancora incerte a seconda delle interpretazioni che se ne davano, dovevano essere messe al sicuro da qualunque discussione e da qualunque esitazione. Questa unità direttiva, contrastando stranamente con la disgregazione feudale, sembrava conferire agli abbatì di Cluny, soprattutto quando si chiamano Odone, Maiolo, Odilone, Ugo, e quando l'aureola della santità brilla sulle loro fronti, una specie di patriarcato in seno all'ordine benedettino, e circondarli al cospetto dei papi e dei principi del prestigio che derivava dal nome di S. Benedetto.

Cluny non ha seguito un programma politico nettamente formulato, poichè ciò non entrava nel compito specifico della vita monastica; ma cooperando alla riforma della vita religiosa, cercando un sostegno nello stesso Papato contro l'ingerenza pericolosa di un episcopato troppo dipendente dal

potere civile e dominato da considerazioni umane, Cluny fu condotta ad affermare la supremazia pontificia e a reclamare l'indipendenza del potere ecclesiastico. Questo lavoro di riorganizzazione morale e religiosa, che durava da più di un secolo e mezzo quando scoppiò la lotta delle investiture, doveva avere per risultato la proclamazione innanzi al mondo, dell'ideale della morale cristiana e delle virtù sacerdotali, la restaurazione in mezzo al popolo della vera nozione della natura della Chiesa e della sua missione, e nello stesso tempo far toccare con mano le piaghe del corpo ecclesiastico, risvegliare le coscienze, raggruppare intorno ad un'unica bandiera i partigiani della rigenerazione della Chiesa. La vita cluniacense rappresentava, già per sè stessa, una protesta contro l'incontinenza, contro la simonia e contro l'investitura laica. Nel raccogliere intorno ad un unico capo, incarnazione di un grande principio, tutti i monasteri dipendenti, sparsi in tutti i paesi della società cristiana occidentale, Cluny costituì per la Chiesa una forza di prim'ordine, il suo principale sostegno. Nel momento in cui Gregorio VII si accinse a dare un forte impulso al programma delle rivendicazioni del Papato, il mondo era preparato a far suo questo programma: divisa in due campi, la società cristiana stava per pronunziarsi o a favore della libertà della Chiesa o per la tirannia. La lotta appariva inevitabile, ma doveva condurre alla vittoria dei principii ideali.

Le situazioni diverse delle singole nazioni del mondo cristiano, create, e da una tradizione secolare, e da necessità sociali, non permettevano una medesima rigorosa applicazione ai principi inflessibili; fu merito di Cluny l'aver saputo conciliare le idee e i doveri, l'aver previsto le concessioni possibili e le soluzioni durevoli. Cluny con S. Ugo e Ponzio di Melgueil, preparò la via per una conciliazione fra l'Impero e il Sacerdozio<sup>(35)</sup> in un tempo in cui la Santa Sede era occupata da pontefici usciti dalle file della milizia monastica. Senza deviare dalla linea del dovere, senza venir meno all'ubbidienza dovuta all'autorità suprema, Cluny non dimenticò mai il debito di riconoscenza contratto verso gli

imperatori di Germania, e la parte conciliatrice dei suoi abati testimonia altamente, e la gratitudine dei cluniacensi, e lo spirito di discrezione che animava i suoi capi.

La società civile a sua volta doveva in larga misura profittare dell'azione di Cluny. In mezzo a un mondo profondamente sconvolto, in preda alla disgregazione feudale, esposto a tutti gli orrori e a tutte le sorprese delle guerre locali, dei saccheggi e dei balzelli di ogni genere, il monastero con la sua vita tranquilla, laboriosa, benefica, appariva agli occhi del popolo come un'oasi di pace e il tipo di una società perfettamente organizzata. L'idea dell'ordine s'imponeva al mondo feudale e con esso la restaurazione del concetto della fraternità cristiana. Nato e cresciuto nel grembo di una società agitata e in gran parte incolta, interamente penetrato dal sentimento del rispetto e della carità verso l'autorità e verso il prossimo, si profondamente inculcato da S. Benedetto, il mondo cluniacense doveva apparire come un esempio vivente dell'ideale della società cristiana<sup>(36)</sup>. Quest'idea di pace, Cluny arrivò ad imporla mediante la tregua di Dio, e con questo mezzo rese all'agricoltura, al commercio ed all'industria la stabilità di cui avevano bisogno per svilupparsi. Si interessò vivamente alla sorte dei coloni, e la famiglia di S. Pietro di Cluny, senza portare il nome di comune, fu nondimeno una delle prime manifestazioni della vita democratica in Francia.

La riforma cluniacense, e questa parola va intesa nel suo più ampio significato, ebbe ancora il benefico effetto di provocare nei monasteri un ritorno ad una coltura più intensiva delle lettere e delle arti. Le scuole son poste nuovamente in onore, le biblioteche vengono moltiplicate ed arricchite, la produttività letteraria aumenta, e le arti rifioriscono per impulso del rinnovamento monastico<sup>(37)</sup>. Certo qua e là affiora una tendenza rigoristica che dichiara la coltura delle scienze profane incompatibile con la completa rinuncia del monaco, e che proibisce le scuole esterne; ma essa non è abbastanza potente per trascinare la massa, e i classici continuano ad esser letti e trascritti, mentre nei diversi centri di insegna-

mento, quali Fleury, San Benigno di Digione, Fécamp, Bec in Francia e Stavelot, Lobbes, Gembloux, S. Trudone nel Belgio, si perpetuano le tradizioni dei monasteri carolingici che Cluny, disgraziatamente, per sua sventura, doveva con troppa leggerezza abbandonare.

L'arte, al contrario, trovò nei monasteri l'ambiente più favorevole al suo sviluppo, ed il periodo della riforma monastica del X e XI secolo, è contraddistinto da un vero rinascimento. Ovunque sorgono vaste chiese riccamente decorate. Cluny eleva una basilica che rivaleggia in grandezza e in beltà con gli edifici più famosi della capitale del mondo cristiano. I suoi metodi e le sue forme architettoniche sono adottati nell'ambito delle sue dipendenze<sup>(38)</sup>. Ogni grande centro di riforma religiosa è in pari tempo un centro di cultura artistica. Cluny, Fleury, Digione, Hirsau, mentre la riforma lo-renese trova pure in uno dei suoi capi, S. Poppone, un rinnovatore dell'architettura. Le arti plastiche seguono la stessa traiettoria. Poichè l'arte è un dono di Dio, e quando si tratti di rendere gloria alla divinità nulla è abbastanza bello, nulla abbastanza prezioso. La critica si eserciterà su questa profusione di ricchezze, ma i rappresentanti più autorevoli dell'ordine benedettino insorgeranno e l'apologia di Pietro il Venerabile farà eco alle rivendicazioni di Sugero e Ruperto di Deutz.

## VI.

### L'ORDINE CISTERCIENSE.

LA MISSIONE MONDIALE DI CLUNY  
È UNA CONSEGUENZA DEL SUO PROGRAMMA DI RIFORMA.  
DISSOLVIMENTO DELL'ORDINE NEL XII SECOLO.  
CREAZIONE DI UN NUOVO CENTRO RIFORMATORE: CISTERCIO.

1. S. Roberto di Molesme; fondazione di Cistercio, entrata nell'Ordine di S. Bernardo; fondazioni. Organizzazione dell'Ordine; abbazie madri e filiali; autonomia e federazione sotto il Capitolo generale; visite canoniche; la carta di carità (1119). Il programma cisterciense: solitudine, preghiera, lavoro personale nel chiostro stesso; propagazione dell'Ordine; vocazioni spontanee; apostolato di S. Bernardo. — 2. L'Ordine cisterciense e le sue prime relazioni con le case benedettine; conflitti ed attacchi; risposta di Pietro il Venerabile. Punti di divergenza: costituzione dell'Ordine, esenzione, vita di solitudine, lavoro, culto divino, regime economico. — 3. Numero e prosperità dei monasteri benedettini nel XII secolo, monaci illustri, influenza di Cistercio sulle riforme. Posizione sociale dei monasteri cisterciensi, azione religiosa dei suoi membri: predicazione delle crociate, riforma dei monasteri, propagazione evangelica e colonizzazione della Germania del Nord; suoi meriti in rapporto alla vita economica e industriale. Abbandono graduale dello spirito primitivo rispetto alla vita intellettuale ed economica.

Quando nel 910 l'abate Bernone di Baume accetta l'offerta fattagli dal duca Guglielmo di Aquitania di fondare un monastero a Cluny, un grande ideale presiede allo sviluppo di quest'opera, quello della restaurazione della vita monastica secondo la regola di S. Benedetto. In mezzo alla decadenza generale che aveva colpito la Chiesa e i chiostri, Cluny, erede delle tradizioni di S. Benedetto d'Aniano, cercava di restituire al primitivo onore la disciplina che Ludovico il Pio si proponeva di imporre nell'817 ai monasteri dell'Impero. S. Odone, successore di Bernone, ebbe la piena consapevolezza della missione di cui Cluny era investita; egli si fece apostolo della riforma monastica e, attraverso di essa, della

restaurazione dei costumi e della disciplina in seno alla società e alla Chiesa. Cluny aprì la via ad una nuova affermazione del potere mondiale del Papato; costituì un potente centro di attività, i cui effetti si ripercossero insieme in Francia, in Italia, in Germania, in Ispagna. I suoi abbatì, famosi per santità, per talenti, infaticabili nella loro prodigiosa operosità, sono divenuti quasi i capi dell'ordine monastico. Questo è talmente mescolato alla vita della Chiesa, che ad un dato momento dell'XI e del XII secolo, il Papato stesso, toccato in retaggio ai figli di S. Benedetto, con l'appoggio dei cardinali, dei legati, dei vescovi usciti dal chiostro, sembra assumere per suo conto la direzione del grande movimento partito dal monastero borgognone e voler tradurre in realtà, con l'aiuto dell'ordine monastico, la grande idea che ispira e dirige Cluny da un secolo e mezzo, quella della riforma. Le lettere, le arti vengon coltivate con ardore nei chiostri; i monaci rappresentano ancora nel X e nell'XI secolo i grandi artefici della civiltà cristiana. Volente o nolente, e quasi a sua insaputa, ma sotto la pressione di circostanze e di condizioni sociali ineluttabili, l'ordine monastico, di cui lo scopo primo era la santificazione dei suoi membri in una vita di preghiera, di lavoro e di solitudine, si trova coinvolto ai grandi movimenti religiosi e politici del mondo circostante: esso vi deve partecipare e non può sottrarsi all'influsso che riceve dal di fuori; bisogna che faccia i conti con il Papato, con la Chiesa, coi principi, con la società nella quale vive. Ogni vitalità deve tradursi in azione; la mancanza di uno scopo nettamente formulato provoca una diminuzione di ideale, una dispersione, indi una progressiva paralisi delle forze condannate all'inazione.

I missionari benedettini dell'Inghilterra e della Germania furono grandi artefici di civiltà; il giorno in cui la forza di espansione nei loro discendenti venne a mancare, e non fu surrogata da alcun'altra forma di attività, quali sarebbero potute essere una maggiore intensificazione della vita interiore e la cultura delle lettere e delle arti, i loro chiostri cessarono dal rappresentare centri di santità e di luce. Finchè

Cluny e i monasteri fondati o restaurati secondo le sue idee rimasero fedeli al proprio programma riformatore, finchè essi presero un'attiva parte alle grandi lotte della Chiesa, la disciplina vi fu fiorente e le loro azioni benefiche. Ma il giorno in cui questo programma fu realizzato, tradotto in pratica o abbandonato in seguito ai cambiamenti operati nella società, l'ideale vacillò, la vita rallentò il suo ritmo e l'ordine non ebbe più la forza morale necessaria per mantenere la sua posizione sociale ed avanzare verso nuove conquiste. Abbattuto anch'esso dalla stanchezza che colpisce tutte le istituzioni umane, a misura che si ripiegherà su sè stesso e si contenterà di condurre una vita facile ed incolore, l'ordine monastico si lascerà invadere e dominare da uno spirito di conservazione e di particolarismo, che lo renderà estraneo ed insensibile alle generose idee che avevano costituito la sua ragion d'essere e avevano fatto la sua forza nel passato.

Cluny ha per capo Sant'Ugo; la cattedra vacante di Canterbury è resa famosa da Sant'Anselmo; un papa benedettino occupa la Sede di S. Pietro; numerosi vescovi, usciti dai monasteri, presiedono con gloria alle più celebri chiese della cristianità; innumerevoli monasteri eccellono ancora per lo splendore della loro disciplina, per la cultura delle lettere e delle arti, per il valore del loro insegnamento, e tuttavia la parola di riforma è risuonata in seno all'ordine monastico: si vuol tornare alla lettera della Regola benedettina e questa sembra domandare al monaco una vita severa nella solitudine, lontano dal mondo, senza diretta azione sulla società. Colui che si fa interprete di questi richiami ad una più rigida osservanza, è un monaco, che dominerà la sua epoca con l'altezza della sua santità e del suo genio, che riempirà il mondo della sua fama e lo farà stupire con le sue prodigiose gesta, che parlerà a papi, a re, a popoli, con un'autorità di cui non ha goduto alcuno dei suoi predecessori nella vita monastica. Egli percorrerà ininterrottamente tutti i cammini della società cristiana occidentale, rimanendo sempre l'apostolo intransigente della solitudine claustrale. Ancor lui vivo, un monaco della nuova riforma, suo discepolo, ascenderà la cattedra di Pietro; ve-

scovi usciranno dai nuovi chiostri, e quest'uomo sarà appena sceso nella tomba che già gli stessi principii di questa riforma saranno discussi e la loro applicazione verrà modificata, tanto appar chiaro che i fatti sono più forti delle teorie e che un ordine religioso subisce, ad ogni modo, l'efficacia della società in cui vive ed agisce. Questa nuova riforma, di cui S. Bernardo fu l'anima <sup>(1)</sup>, era quella di Cistercio.

1. Il 21 marzo 1098, l'abate Roberto di Molesme, accompagnato da qualcuno dei suoi religiosi, di cui alcuni una volta avevano praticato la vita eremitica, al fine di condurre un'esistenza più conforme alle prescrizioni della Regola benedettina, senza alcuna delle mitigazioni introdotte dalla tradizione, lasciava la sua abbazia e si accingeva a creare un nuovo monastero in una regione selvaggia, a cinque leghe da Digione <sup>(2)</sup>. Molesme era stato fondato nella povertà e si era sviluppato mediante il lavoro manuale dei primi monaci. Numerose donazioni, talvolta suggerite ai benefattori da motivi d'interesse, i rapporti assai frequenti col mondo feudale, avevano rapidamente modificata la mentalità della maggioranza dei religiosi, e le austerità dei primi anni avevano ceduto il posto ad una disciplina più mite, resa legittima dalla pratica degli altri monasteri, e dalla tradizione. Si manifestò ben presto in seno alla comunità una duplice tendenza: gli uni reclamavano un ritorno all'austerità primitiva, gli altri erano favorevoli ad una più temperante applicazione della Regola. L'abate Roberto si unì ai primi. S'imponeva una separazione e questa si effettuò con l'autorizzazione di un legato pontificio, Ugo, arcivescovo di Lione. Roberto e venti compagni si stabilirono a Cistercio ritornando all'antica osservanza: solitudine assoluta, lavoro manuale, povertà nei vestiti e nel nutrimento, rinuncia ad ogni attività fuori dell'ambito delle mura del chiostro, sia che si trattasse di insegnamento, sia di ministero ecclesiastico. Il monastero non poteva ricevere in fatto di dotazione se non i beni che esso stesso avrebbe potuto coltivare. Era un'evidente reazione a Cluny ed alla tradizione dell'ordine benedettino.

Sant'Alberico che successe a Roberto obbligato dal papa a riprendere la direzione di Molesme, redasse i primi statuti del nuovo monastero. Il terzo abate, S. Stefano Harding, regolò il cerimoniale riportandolo ad una maggiore semplicità, e fece una revisione dei libri liturgici. La severità della vita che si conduceva a Cistercio spaventò i postulanti e una malattia contagiosa decimò nel 1111 la comunità. Stefano Harding dubitava del successo dell'impresa che sarebbe riuscita vana come altri tentativi di questo genere, se la Provvidenza non gli avesse, l'anno seguente, inviato colui che avrebbe innalzato la gloria di Cistercio fino ad eclissare, per un certo tempo, quella di Cluny.

Bernardo di Fontaine aveva ventun'anno quando la chiamata di Dio echeggiò nel suo cuore. Era un giovane compito, dalle maniere fini, dall'intelligenza aperta; natura ardente, presa dall'ideale cristiano, intrepido nelle sue risoluzioni, divorato dallo zelo di guadagnare al Cristo le anime, alle quali egli voleva infondere la carità che infiammava il suo spirito. Il figlio del signore di Fontaine, avendo udito parlare di Cistercio fu attratto ardentemente dalla novità di vita che vi si conduceva. Egli sarà monaco, null'altro che monaco, nella più assoluta solitudine, nella povertà più completa. Colà egli vivrà solo per Dio: abbandonerà tutto, si annullerà intieramente nella ricerca di Dio e nel suo amore. Bernardo si fa apostolo di un noviziato di cui non conosce ancora le asprezze; si fa propagandista di una riforma che ancora non ha visto mettere in pratica, e ben presto il castello di Châtillon riunisce fra le sue mura i fratelli di Bernardo, uno zio, trenta gentiluomini che egli ha arruolato sotto lo stendardo del Cristo, e che egli condurrà a Cistercio come primo trofeo di un apostolato che doveva subito registrare ben altri trionfi. Improvvisamente, la feudalità borgognona si scosse e Cistercio conquistò la celebrità. L'arrivo di Bernardo e dei suoi compagni rinfocolò il coraggio di S. Stefano; questo manipolo di vocazioni straordinarie significava l'avvenire assicurato, rappresentava la benedizione che discendeva sulla solitudine per farla germinare e fiorire. I novizi non cessano di affluire a

Cistercio. Sin dal 1113 l'abbazia deve sciamare. La Ferté (17 maggio 1113), Pontigny (31 maggio 1114), Chiaravalle (25 giugno 1115), Morimond (25 giugno 1115), sono le quattro prime filiali di Cistercio, le badie madri di una posterità che, alla fine del XII secolo conterà non meno di cinquecentotrenta abbazie di uomini e alla fine del XIII non meno di seicentonovantaquattro monasteri.

Cistercio non fu solo l'abbazia madre: si costituì capo di un Ordine. Le tradizioni del passato, gli esempi dati da Cluny, permettevano ai riformatori cisterciensi di porre a profitto le esperienze fatte durante gli anni trascorsi dal giorno della loro fondazione. Cistercio offriva un tipo di vita religiosa che esso preannunciava come l'interpretazione autentica della Regola benedettina; diveniva così il modello della riforma che doveva introdursi in mezzo all'ordine monastico. Il successo di questa impresa dipendeva dal sistema che avrebbero adottato nell'organizzazione dei monasteri che avessero accettato questa riforma. La Regola di S. Benedetto non ha stabilito i rapporti che possono esistere tra le abbazie madri e le filiali, nè fra i monasteri confederati; essa non parla di raggruppamenti, sebbene la vita del legislatore ne fornisca un esempio. I secoli che han visto la propagazione dell'Ordine hanno conosciuto tentativi di accentramenti; ma i legami che univano le case fra loro erano spesso di ordine morale; non vi era una vera e propria subordinazione di ordine gerarchico se non nei priorati dipendenti dalle grandi abbazie. Cluny ha creato l'accentramento in una parte dell'Ordine benedettino, ma a detrimento dello spirito di famiglia e del libero sviluppo dei priorati. L'autorità era racchiusa nella mano di un sol uomo, l'azione del quale non poteva svolgersi contemporaneamente su tutti i punti della cristianità. Il moltiplicarsi dei piccoli priorati paralizza la vita di un gran numero di monaci privi delle risorse che offrono per la vita liturgica, intellettuale ed anche spirituale i monasteri regolarmente organizzati. L'autorità del capo dipende in gran parte dal suo valore morale; chè egli ha l'impulso, mette in movimento le energie morali, sostiene tutto l'organismo della congregazione. Dal

giorno in cui gli abbatì di Cluny cesseranno di chiamarsi Odone, Maiolo, Odilone, Ugo l'omogeneità del corpo cluniacense sarà finita. Fra la generazione che ha visto Sant'Ugo e quella diretta da Pietro il Venerabile vi è già un abisso. Il tempo, nel suo cammino, ha modificato profondamente le situazioni.

Pietro il Venerabile è certamente un santo monaco, un eccellente letterato, un'amministratore di prim'ordine; egli potrà riordinare, correggere anche con successo gli abusi, mantenere una notevole disciplina; ma non riuscirà mai a ricostituire l'unità morale del corpo cluniacense, non potrà mai più rendere a Cluny la sua posizione mondiale nella Chiesa e nell'ordine monastico<sup>(3)</sup>.

Cistercio trovò la giusta proporzione fra l'isolamento pericoloso dei monasteri da lui fondati, e gli eccessi di un assoluto accentramento. Rispettò l'autonomia delle case e l'autorità abbaziale in seno ad esse; ma per porre il potere del capo, al sicuro da qualunque eccesso e da qualunque debolezza, per conservare l'uniformità della disciplina e sottrarre l'interpretazione della Regola al capriccio degli individui, Cistercio dovette stabilire una subordinazione reale di tutti i membri dell'Ordine, monaci e abbatì, a un'osservanza comune. Esso lasciò a ciascuna casa la sua forza naturale di sviluppo e di espansione, ma la pose sotto il controllo di un'autorità stabile e potente. In un'assemblea generale tenutasi nel 1119 e che riunì gli abbatì di dieci monasteri esistenti, Stefano Harding pubblicò « La carta di carità »<sup>(4)</sup> o statuto fondamentale dell'ordine, che egli fece precedere da un'esposizione storica che ricordava i debutti di Cistercio, riuniva gli atti ufficiali relativi alla fondazione e faceva conoscere lo spirito che animava i fondatori.

« Secondo la costituzione proclamata al capitolo del 1119, gli abbatì conservano tutta la loro autorità nei propri monasteri, ma sono sottoposti alla sorveglianza dei padri immediati, dell'abbate fondatore. I padri immediati posseggono sulle abbazie di loro filiazione una preminenza che, in caso di urgenza, conferisce loro, negli intervalli dei capitoli generali

annuali, una considerevole autorità; in certi casi, e con determinate restrizioni, essa può giungere sino a deporre l'abate che sarà colpevole di violare i principi fondamentali dell'ordine. Ad essi spetta il diritto di governare l'abbazia durante le vacanze del seggio abbaziale, di farvi annualmente le visite canoniche, di correggervi gli abusi, e se ve ne sia il bisogno, di destituire gli ufficiali incapaci o dispregiatori della Regola; per loro conto, gli abbati delle case filiali possono prendere parte all'elezione dei loro « padri »; possono anche diventare, mediante nuove fondazioni, « padri ». L'abate di Cistercio, nella sua qualità di padre universale dell'ordine, veglia su tutte le case. A sua volta è sottoposto alla sorveglianza dei suoi quattro primi figli: gli abbati di La Ferté, di Pontigny, di Chiaravalle, e di Morimond, chiamati i quattro primi padri dell'ordine, che hanno il dovere di fare l'ispezione in Cistercio, con facoltà di correggere gli abusi e di pronunciare persino la decadenza dell'abate se sia stato trovato colpevole, come fu il caso dell'abate Guido. Gli abbati riuniti in capitolo generale formano l'autorità suprema, davanti alla quale tutto il mondo deve inchinarsi, che riceve i ricorsi e giudica in ultima istanza »<sup>(5)</sup>.

La creazione di Cistercio rispondeva alle aspirazioni che eran sorte contemporaneamente su diversi punti della Francia e venivano manifestandosi con tentativi di raggruppamenti eremitici e con una rivalutazione della povertà religiosa. La fondazione di Molesme aveva incanalato una parte di questo movimento; Cistercio e la Certosa, in pari tempo parecchi gruppi di canonici regolari, l'assorbirono ben presto intieramente in attesa del giorno in cui gli ordini mendicanti attireranno l'attenzione della gioventù, avida di distacco e di apostolato.

Il programma di Cistercio era semplice e netto: ritorno alla lettera della Regola benedettina, senza alcun compromesso con le Consuetudini introdotte durante i secoli passati, pratica della povertà nel compimento giornaliero del lavoro manuale, vita di penitenza nell'accettazione pura e semplice del regime imposto da S. Benedetto, vita di preghiera nella

celebrazione degli uffici liturgici ricondotti ad una più grande semplicità, vita interiore nella solitudine, senz'altra occupazione intellettuale che quella necessaria all'alimento dello spirito mercè pie letture, rinunzia assoluta di sè stessi, sacrificio completo dei beni terreni, abbandono integrale per il servizio di Dio, in una parola, lasciar tutto per cercare Iddio, ecco l'ideale bandito da Cistercio, quest'ideale poteva esser alla portata di un maggior numero di persone più facilmente che non l'indirizzo intellettuale della concezione cluniacense e benedettina. L'intellettualismo è patrimonio delle minoranze, e d'altra parte la lunghezza esagerata dell'ufficio liturgico in numerosi monasteri, tenendo la capacità spirituale dell'anima, in una tensione troppo forte e troppo continua, minacciava di paralizzare l'ardore per la stessa officatura, trasformando in una vera fatica, un esercizio che deve rappresentare per le anime un conforto, un refrigerio, un alimento. La grazia della preghiera non è accordata a tutti gli spiriti nelle medesime proporzioni. Già S. Benedetto che ha formulato nettamente questo principio ha invocato un giusto equilibrio fra il tempo da dedicare alla preghiera e quello degli esercizi corporali. Cistercio ristabilì l'equilibrio, senza dubbio in una maniera un po' esclusivista, attribuendo al lavoro un carattere particolarissimo, quello della penitenza. La vera vita interiore non può svilupparsi senza la mortificazione. A Cistercio la penitenza fu eroicamente praticata e da essa germogliò un'intensa vita spirituale.

I primi cisterciensi ebbero coscienza della grande opera che essi volevano edificare; essi ne gettarono le fondamenta nell'umiltà, nel sacrificio. Ogni eroismo eccita l'ammirazione e fa sorgere nelle anime generose il desiderio dell'emulazione. L'ideale cisterciense, una volta conosciuto, fu salutato con gioia. Nulla colpisce di più, quando si percorrono gli annali dell'ordine nascente, che il vedere il numero e la qualità delle reclute che da ogni parte gli giungono. Esse vengono a gruppi numerosi dalle file della nobiltà, dal clero, dalla gioventù studiosa: Bernardo de Fontaine e i suoi trenta compagni, Ottone di Austria e quindici chierici fra i suoi amici di Parigi;

indi, più tardi, le conquiste fatte dall'abate di Chiaravalle a Châlons sur Marne, da cui ritorna con « una moltitudine di nobili e di letterati chierici e laici »; a Reims, ove, per usare l'espressione di uno dei suoi biografi, egli fece la sua « seconda pesca miracolosa », in Fiandra, in Germania, in Italia, a Parigi; e di qui, dopo una predica, trae a Chiaravalle ventotto novizi reclutati fra gli studenti. I rappresentanti più eminenti dei capitoli cattedrali abbandonano le loro prebende, e si vedranno ben presto arcivescovi e vescovi lasciare le loro sedi per andare a finire i loro giorni nella pace di un chiostro cisterciense. Uno dei tratti caratteristici della famiglia cisterciense, che si verificherà costantemente sino ai primi anni del XIII secolo, è costituito dal fatto che delle vocazioni che vi affluiscono molte sono eccezionali: Cistercio, Chiaravalle, Morimond, Villers, Hemmerode, Heisterbach ne forniscono prove evidentissime. E del resto doveva esser così per poter far proprio un tenore di vita tanto rigido. Solamente anime fortemente temprate erano capaci di piegarsi all'austerità di una simile Regola, ma fra questi spiriti, quale slancio e quale generosità! Le anime cavalleresche trascinano le altre al servizio di Dio; la carità, in queste famiglie sature di un ideale soprannaturale, trabocca; la grazia vi opera prodigi di santità. San Bernardo ha suggellato le origini di Cistercio con l'impronta della sua possente personalità. Bernardo incarna l'ideale cisterciense; egli l'impone e lo fa trionfare. Una volta entrato al servizio di Dio egli non ha che un unico scopo: tradurre in pratica l'ideale della vocazione claustrale, esser monaco in tutta l'estensione del termine, monaco per l'abnegazione, monaco per la penitenza, monaco nel vivere solo di Dio e per Lui.

Anima di fuoco, apostolo sotto la cocolla, egli trascina con l'esempio e con la parola; egli conosce un unico ideale e lo predica con una forza travolgente. Questo ideale è il programma cisterciense che egli propagherà attraverso l'Europa, che egli opporrà a quello di Cluny. Le anime, guadagnare le anime al chiostro per darle a Cristo, per far pullulare in esse la vita del Cristo, per bruciarle della carità del Cristo,

per far loro parte di una felicità superiore a tutto ciò che la terra può offrir loro di gioia e di contentezza, ecco la vita di Bernardo. La rinuncia, il sacrificio, il disprezzo di sè, costituiscono i gradi della scala dell'umiltà che conduce a Dio; più l'uomo muore a sè stesso e più larga dischiude la porta per far penetrare nel suo spirito la vita del Cristo. Là ove il sacrificio non esiste, non vi è vita religiosa; là dove la Regola monastica non dà il suo completo rendimento, vi è certamente l'inganno e il tradimento. La Regola integrale, ecco ciò che Bernardo richiede, perchè la Regola ha per iscopo di condurre le anime alla perfezione della carità.

Come mai la parola di Bernardo avrebbe potuto fare a meno di trarre anime al proprio seguito nel chiostro, quando si vedeva il monaco cisterciense, l'abate di Chiaravalle, circondato dall'aureola del taumaturgo, occupare il primo posto nei concili del papato e delle corti terrene? Sia che si tratti di difendere la purezza della fede contro le arditezze e le sottigliezze di un Abelardo o di un Gilberto della Porrée, sia che paia necessario ostacolare gli eccessi degli Enriciani, un unico pensiero presiede alle sue lotte, sostenere i diritti del Cristo, che è via, verità e vita. Quando egli predica ai principi il rispetto dei diritti della Chiesa, quando invoca la restaurazione della disciplina ecclesiastica, quando si oppone come un muro di bronzo a qualunque tentativo di scisma, quando lancia le milizie di Francia e di Germania alla conquista dei Luoghi Santi, sempre Bernardo ha di mira il Cristo e il suo regno nel mondo. Nulla lo arresta; ed egli parla con autorità che piega tutti al suo giogo di ferro. Papi e re, vescovi e principi, folle del secolo e folle del chiostro, tutti sono soggiogati da questa parola di fuoco, capace, secondo la testimonianza del grande abate di Stavelot, Vivaldo, di risvegliare i morti, e tutti s'inclinano davanti ai prodigi che l'accompagnano e la corroborano. L'attività incomparabile dell'abate, del legato, dell'apostolo, lungi dal soffocare la vita interiore del monaco, trova in essa il suo alimento e la sua potenza. La sua vasta corrispondenza, i suoi numerosi scritti, i suoi sermoni colmi di saggezza, sono l'eco del Verbo

che dimora nella sua anima; rappresentano parole di vita che svegliano, eccitano, riscaldano le anime e circolano attraverso il mondo, come una corrente d'acqua viva che refrigera e feconda dovunque passi.

Lo splendore dell'intelligenza e della santità di S. Bernardo si riflette sulla famiglia religiosa cui egli apparteneva, alla quale portò un insperato aiuto, addirittura senza pari. Il favore dei papi e dei principi divenne per Cistercio un bene acquisito: le vocazioni affluirono e fu tale l'efficacia della sola abbazia di Chiaravalle sotto il governo di S. Bernardo, fra il 1118 e il 1153, che essa diede origine a sessantotto monasteri in Francia, in Germania, Inghilterra, in Italia, Spagna, Portogallo, Irlanda, Svezia, Danimarca, Sardegna e Belgio. Quale fecondità, quale forza di espansione!

2. La costituzione di un vero *ordine* nel grembo della grande famiglia monastica, distinta dagli « *ordines* » o raggruppamenti anteriori così per il suo ideale, come per la sua divisa e, sopra tutto, per la sua regola; il numero ognora crescente delle sue fondazioni; il valore delle sue reclute; il prestigio di cui lo illustrava S. Bernardo, oracolo dell'età sua: tutte queste circostanze dovevano a forza suscitare una viva emozione nelle numerose badie benedettine disseminate sul suolo d'Europa. Cistercio aveva dalla sua il favore dei papi, dei principi, la simpatia dell'episcopato, l'ossequio delle masse. Riscuote la medesima simpatia nel recinto dei vecchi cenobi? La varietà delle consuetudini benedettine aveva ostacolato la formazione d'una calda coscienza corporativa. Cistercio seguiva alla lettera la Regola di S. Benedetto: Molesme aveva fatto il medesimo agli inizi della sua costituzione: altre case di monaci neri si uniformavano al medesimo ideale. In origine l'opposizione non doveva temersi da quella parte. Ed ecco le abbondanti relazioni di caritatevole benevolenza fra vecchie badie benedettine e il nascente ordine cisterciense. Pietro il Venerabile, Pietro di Cella, il cluniacense Sant'Ugo vescovo di Auxerre, perfino Orderico Vitale, e Roberto di Torigny nutrono la più fervida ammirazione per Cistercio. L'am-

mirazione si traduce presto in pratica; numerosi benedettini passano a Cistercio. V'è qualcosa di più: ci sono abbatì che abbandonano il loro cenobio per divenire semplici monaci, sotto la candida divisa; intiere comunità benedettine adottano la nuova regola, e case importanti quali Savigny, Obazine, Cadouin, Grandselve e Dalon, affiliandosi a Cistercio, le portano un notevole contingente di dipendenze. S. Bernardo non ostacolava simile esodo: al contrario lo favoriva, partendo dal presupposto che rappresentando la disciplina cisterciense l'applicazione autentica della Regola benedettina, uscire dal cenobio per aggregarsi alla Regola di Cistercio significava un avvicinarsi alla perfezione, e quindi un nuovo esodo dal secolo.

Il motto del maestro fece fortuna, e i tentativi di imboscata per « trarre dalle ombre di Cluny alla purezza di Cistercio » per far passare dal « nero al bianco » si rinnovarono con una perseveranza non scevra di ironia, la quale doveva profondamente ferire l'amor proprio degli abbatì benedettini, colpiti, oltre tutto, nei diritti riconosciuti loro dalla santa Regola; sopra gli altri, del capo della congregazione cluniacense, preso in particolar modo di mira dagli apologisti della riforma. I rappresentanti di Cistercio moltiplicarono gli attacchi, non ristando dal gettare, con rimproveri esagerati e generalizzati, il biasimo e il discredito sulla badia di Cluny e, più largamente, su tutti gli antichi cenobi dell'ordine benedettino. Gli attacchi si protrassero molto avanti per tutto il secolo XII e han trovato un'eco fedele nel famoso dialogo fra un cluniacense e un cisterciense<sup>(7)</sup>, e nelle storielle di Cesario di Heisterbach<sup>(8)</sup>. Le aperte violazioni alle leggi della carità e della giustizia costrinsero l'abbate cluniacense Pietro il Venerabile, ad assumere la difesa dei fratelli, e ad esporre nitidamente i principii che ispiravano rispettivamente le due discipline e ne giustificavano l'esistenza.

Cistercio esigea il rispetto letterale della Regola: Cluny esaltava piuttosto l'importanza del suo spirito. Cistercio faceva man bassa delle tradizioni passate, prescindeva dall'ambiente sociale nel quale vivevano gli antichi monasteri e dal-

l'evoluzione che questi avevano subito: Cluny, puntando sul testo della Regola, invocando la tradizione, rivendicava la legittimità delle modificazioni accidentali introdotesi durante il corso dei secoli. Cistercio si atteneva inflessibilmente alle pratiche prescritte da una Regola stilizzata nel VI secolo: Cluny, salvandone i principi essenziali, mirava innanzi tutto allo scopo cui essa era indirizzata. Ogni regola monastica ha un identico programma: condurre l'uomo alla perfezione della carità: mercè la prassi diurna e l'adozione di mezzi adeguati, Cistercio e Cluny non hanno fini diversi: ma i mezzi variano. Cistercio vuole una foggia di esistenza umile, povera, tutta penetrata di un grande spirito di mortificazione, nella dimora, negli indumenti, nel regime alimentare, nella semplicità disadorna del culto; Cluny vuole ampliare il sentiero della perfezione, mitigando l'autorità sulla norma dei bisogni del proprio tempo, modificando il genere del lavoro, circondando il culto liturgico di una pompa inconsueta. Si tratta di due concezioni diverse del medesimo pensiero. Le enunciazioni di Pietro il Venerabile erano giuste: possiamo pensare che S. Bernardo le avrebbe accolte senza replica, se qualche reticenza dell'abate cluniacense non avesse tradito il proposito di coprire col velo di una carità forse troppo diplomatica abusi reali, insinuatasi nelle badie benedettine, che un'autorità incontrollata quale quella del solo abate di Cluny, non era in grado di estirpare. Gli abusi esistevano di fatto e cogli anni andarono moltiplicandosi: si insinuarono del resto anche a Cistercio, anch'esso tratto a subire il contraccolpo di una situazione sociale che, nella inesperienza e nella imperizia dei primi tempi, aveva rimproverato ai suoi predecessori nella vita monastica.

Vediamo un poco i vari punti che dividono Cistercio da Cluny. Sono in discussione principii suscettibili di molteplici applicazioni, come mostrerà la stessa storia cisterciense. Si riducono a sei: la costituzione dell'ordine, la esenzione dalla potestà vescovile, la clausura, le occupazioni, la liturgia, il regime economico.

Le vecchie badie benedettine, in nome della Regola, co-

stituivano ciascuna una famiglia autonoma, completa in sè stessa. C'è in simile autonomia un principio di forza, ma anche di debolezza. Sotto un capo d'ingegno, di virtù, di energia, una badia può raggiungere un elevato grado di prosperità: con un capo però privo dell'una o dell'altra dote, scelto per elezione, talvolta più sotto lo stimolo di mire interessate che della grandezza dell'istituto, una badia va fatalmente alla deriva. Quando la maggioranza è arbitra, il suffragio universale apre sempre l'adito alla possibilità che sulla bilancia si collochi il peso di una maggioranza di mediocri e di egoisticamente interessati, e che ci si acconci a deplorabili compromessi. L'isolamento delle case benedettine in tempi di crisi, come l'esagerato spirito di corpo, donde l'egoismo, furono forieri di rovina. Cluny volle ovviare a tali rischi, mercè la tendenza accentratrice. Ma questa fu eccessiva. Conferendo al solo abate di Cluny la potestà di disciplinare tutto, il diritto e il potere di correzione e di visita, si ponevano nelle mani di uno solo i destini di una congregazione potente, disseminata per tutta la cristianità, gli si imponeva un compito superiore alle sue forze. Riducendo le case religiose a semplici dipendenze cluniacensi, si finiva col paralizzarne l'azione, col soffocarne l'iniziativa, col destare le gelosie e acuire le velleità d'indipendenza. E venendo ad ammalarsi la testa, tutto il corpo doveva risentirne. Fu il caso di Cluny. Invano Pietro il Venerabile convocava nel 1132 il capitolo generale: esso aveva semplicemente voce consultiva. I regolamenti emanati in seguito poterono render migliore la costituzione dell'ordine: questa conservò la sua incompatibilità con alcuni postulati della Regola benedettina e con le esigenze del tempo. Cistercio, al contrario, preservò l'autonomia dei cenobi, ma instaurò nel medesimo tempo un'autorità forte e concreta, atta ad emanare leggi, a chiederne il rispetto, premunendo gli individui dalla propria debolezza, mercè un saggio equilibrio fra il potere centrale e la rappresentanza dell'intero corpo monastico nei capitoli generali. Questo ultimo istituto, nel suo principio ispiratore, non era nuovo: ma Cistercio ne ricavò tutti i possibili risultati, intro-

ducendo nella disciplina monastica un coefficiente stabile e vivificante, adottato più tardi da tutto l'ordine benedettino e imposto da Roma.

L'esenzione monastica dalla potestà vescovile sembrò, a prima vista determinare una divergenza notevole fra Cistercio e Cluny<sup>(9)</sup>. È noto come S. Bernardo insorgesse contro l'estensione della esenzione; essa veniva giustificata storicamente, alla stessa guisa della protezione reale prima del X secolo, dal diritto, dalla tradizione, dall'interesse così della Chiesa come del monachismo. S. Bernardo prescinde dall'evoluzione storica e scorge nel privilegio dell'esenzione una specie di insurrezione contro l'autorità vescovile, una mancanza alla semplicità monastica. In realtà la lotta delle investiture aveva mostrato quali servizi il monachismo potesse rendere al Papato, quando si era trattato di recidere in radice gli abusi provocati da simile istituzione in mezzo ad un episcopato asservito al potere civile e refrattario al programma della riforma. Fu l'esenzione che ripose in onore e diede risalto al primato del Pontefice Romano, agevolando lo spiegamento della sua potestà universale: fu essa che garantì al monachismo la sua immunità da interferenze estranee, bene spesso pericolose. Sicchè Cluny poteva a cuor sicuro difendersi dai rimbrotti cisterciensi, senza dire che poteva bastargli, all'uopo, un argomento ad hominem.

Infatti, pur poggiando in origine sull'episcopato, nelle file del quale contò benefattori generosi, Cistercio si trovò presto in una condizione più indipendente che non quella stessa di Cluny. L'isolamento dei cenobi benedettini, le complicate relazioni di alcune case cluniacensi con i vescovi e col mondo feudale avevano sempre ostacolato qualsiasi raggruppamento delle badie benedettine e qualsiasi metodico accentramento nell'ordine di Cluny. Cistercio rispettò astrattamente l'autorità del vescovo diocesano, di cui chiedeva il consenso prima di installarsi in una diocesi, ma dopo ciò il vescovo null'altro aveva da fare nella vita di un chiostro cisterciense. La « Charta charitatis » approvata da Calisto II rappresenta una costituzione chiara e perentoria, dove la giurisdizione vescovile non

ha alcuna menzione. Tutta l'esistenza del monaco, tutte le relazioni del cenobio con l'autorità competente vi sono disciplinate, ma il diritto concreto di visita e di correzione l'ha solamente l'abate padre immediato. D'altronde l'ordine stesso, il quale costituisce una corporazione interdiocesana, ha avuto cura di iniziare fondazioni solamente là dove i vescovi abbiano promesso di accettare integralmente la « Charta charitatis » ed Eugenio III ha sanzionato simile pregiudiziale. Tanto valeva offrire al Papa il mezzo di vietare qualsiasi intervento vescovile negli affari di un cenobio. L'isolamento delle badie cisterciensi, il divieto iniziale di accettare chiese, altari e decime, diminuivano in modo singolare le cause di conflitto con l'autorità diocesana. L'esenzione cisterciense, prima di venire statuita nella formola della cancelleria pontificia, fu, così, un fatto compiuto. E la promessa di obbedienza, pronunciata nell'atto della benedizione abbaziale, fu da Alessandro III nettamente circoscritta: qualora il diocesano si fosse rifiutato di procedere alla benedizione, l'abate, alla terza richiesta entrava senz'altro di diritto nell'esercizio delle sue mansioni <sup>(10)</sup>.

Cistercio esigeva una vita semplice, nel ritiro, dimessa nelle abitudini: aveva in parte ragione. La potenza terriera, e la ricchezza che ne era derivata, aveva costituito per alcuni cenobi una malaugurata causa di decadimento. Abbati eletti sotto l'azione di principi e di famiglie, tratti al chiostro dall'ambizione e dall'interesse, spiegavano una pompa signorile quasi credessero dover chiedere al posto, il prestigio che la loro carica avrebbe molto più agevolmente trovato nella virtù e nell'ingegno. Ciò significava la penetrazione nell'ordine di abitudini di grandezza secolare, donde snaturamento del suo spirito di famiglia e deplorabili abusi. Rapporti troppo assidui col mondo, procurati dalla condizione creata ai monasteri dal rango feudale, avevano progressivamente determinato l'abbandono della semplicità prescritta dalla Regola. Talora l'esclusività della nobiltà aveva perfino suscitato in grembo all'ordine un dualismo, da prima innocuo, ma poi pernicioso quando le vocazioni interessate finirono col considerare il

patrimonio monastico come un appannaggio di famiglie privilegiate, accelerando un movimento di decadenza contro cui, ancora a mezzo il secolo XII, protestava un grande abate di Stavelot e di Corbia, testimone dello sfacelo disciplinare nelle badie imperiali <sup>(11)</sup>. Cistercio, denunciando tali abusi, faceva riecheggiare le deplorazioni formulate già in grembo all'ordine benedettino. Si invocava una riforma: e l'appello fu raccolto da varie parti. Ma i cenobi situati nelle città, come quelli intorno a cui si erano formati da secoli centri popolati, non potevano evidentemente modificare la natura delle loro occupazioni.

Cistercio accettava fondazioni solamente nei luoghi isolati e per garantire lo spirito della solitudine non rifuggiva dallo spostare centri abitati <sup>(12)</sup>. La Regola cisterciense vietava l'acquisto di terre e fondi che non potessero essere direttamente coltivati dal monastero. Così si volle prevenire il pericolo di una proprietà troppo vasta e di una eccessiva ricchezza, poichè il lavoro manuale deve rappresentare l'occupazione principale del monaco e l'unica fonte della sua sussistenza. Diformemente dalla maggior parte dei benedettini, il cisterciense parte dall'assioma che il lavoro manuale è l'applicazione unica e necessaria del lavoro imposto dalla Regola.

Cluny, e con Cluny gli antichi monasteri benedettini, concepivano diversamente il lavoro monastico. Fondati per la massima parte in un'età nella quale il monachismo era stato innalzato al chiericato e chiamato dalla Chiesa all'opera di diffusione del Vangelo nell'Europa, i monasteri benedettini, generalmente ben dotati, si erano poi dedicati alla propagazione delle lettere e delle arti nel mondo cristiano, nell'atto stesso in cui esaltavano l'importanza del culto sacro. Il regime economico dell'alto Medio Evo, del tutto diverso da quello del XII secolo, permetteva solo in misura circoscritta quel lavoro esterno che la Regola aveva già considerato come un'eccezione <sup>(13)</sup>. Gradualmente abbandonato il lavoro agricolo, i monaci, sempre più copiosamente innalzati agli ordini sacri, trovarono nel tirocinio delle arti e nella cultura letteraria, l'attuazione del precetto del lavoro. L'insegnamento, la

trascrizione dei manoscritti, l'attività artistica, surrogarono pacificamente il lavoro manuale. Pietro il Venerabile poteva a buon diritto giustificare queste occupazioni rimandando alla Regola.

Bisogna pur riconoscere che un pericolo si nascondeva in questa surrogazione. Innanzi tutto, come occupar tutti in un cenobio numeroso, nella cultura delle lettere e delle arti, specialmente là dove familiari, prebendari, e più tardi i conversi e gli oblati praticavano mestieri diversi? E il lavoro sarebbe stato sempre un'occupazione effettivamente meritoria? Non possiamo negarlo: qua e là sembra aver conquistato diritto di cittadinanza una strana concezione della vita monastica: la vita ritirata del chiostro è un pio riposo. L'insegnamento stesso, sopra tutto per opera di Cluny, si è ridotto a proporzioni più modeste. L'esercizio monastico del ministero è stato osteggiato da una parte dell'episcopato, dal clero secolare, dalle nuove congregazioni dei canonici regolari, dai monaci stessi. L'attrazione spiegata dalle città, dal secolo XII in poi, fa accorrere verso di esse la gioventù studiosa, allontanandola dai cenobi benedettini, che avevano fino allora presieduto in parte al movimento intellettuale e religioso. Fu giocoforza trovare in un prolungamento indefinito della salmodia e in una lettura spesso improduttiva il compenso postulato dalla Regola come antidoto alla neghittosità. Sicchè la salmodia prolungata divenne un vero lavoro: sottraendo però al corpo la sua freschezza, la lunghezza degli uffici spogliò l'anima del suo slancio, ingenerando stanchezza, noia, tedio, degenerando in formalismo e in abitudine, cessando dal costituire un vero alimento spirituale. Il pio riposo generò sonnolenza e questa, a sua volta, oziosità.

Il lavoro serio finì col mancare, molto spesso, del tutto: è cosa constatata. Per rimediare, sarebbe stato necessario organizzare il lavoro intellettuale ed artistico, sviluppare specialmente l'insegnamento, presentire la catastrofe che doveva piombare sull'ordine a mezzo il secolo duodecimo. Invece si preferì la pertinacia di un conservatorismo ad oltranza e non si capì come la Chiesa si trovasse a una svolta della sua

storia. Il vecchio monachismo si chiuse nel ricordo affascinante delle sue vecchie glorie, senza comprendere quel che ne aveva fatto la grandezza e la ragion d'essere. Senza intendere i tempi nuovi, nei quali si accingevano a vivere la Chiesa, lo Stato, la società, le vecchie corporazioni cedettero il posto, a loro insaputa, più tardi addirittura loro malgrado ad altre famiglie religiose suscitate dalle nuove esigenze. Nelle feste millenarie di Cluny, il 10 settembre 1910, Emilio Babelon ebbe modo di proclamarlo senza ambagi: « Le istituzioni umane, prodotte dai bisogni sociali, si sviluppano a vantaggio comune: languiscono e scompaiono, quando la loro utile missione è compiuta. Guai a loro se non si trasformano al momento opportuno, se cercano di sopravvivere, protrahendo l'esistenza in un organismo oltrepassato. La loro vita fittizia è colpita da impotenza e da sterilità. Spesso, anzi, si contamina di abusi e di scandali, le loro ricchezze appaiono eccessive, i loro privilegi ingiustificati. Destano così l'invidia, aizzano la collera delle masse, fino al giorno in cui il turbine rivoluzionario inghiotte tutta l'istituzione, immemore dei servigi da essa resi altra volta » (14).

Sul terreno degli studi, i cisterciensi dalle origini assunsero immediatamente una posizione nettissima. Escludono l'insegnamento pubblico: terranno scuole solo per i monaci. Vietata la lettura del *Decretum* di Graziano, ad eccezione di coloro che debbono consultarlo, vietato tenerne copia nella biblioteca comune (15). Nel 1198 procedimento contro un monaco reo di avere imparato l'ebraico da un israelita; nel 1199 contro un altro, accusato di aver composto poesie. Il programma dell'Ordine non comprende lo studio: basteranno le cognizioni indispensabili al sacerdozio e alla lettura spirituale a norma della Regola. Per alimentare però la vita spirituale il monaco dispone di copiosi manoscritti. Cistercio, Chiaravalle, Pontigny, possedevano ricche biblioteche, ed è stato possibile dimostrare che quella di Chiaravalle deve la sua formazione proprio a San Bernardo e che tra i ricchi fondi di Chiaravalle e quelli di Pontigny sussistono rapporti stretti. Naturalmente le opere della letteratura ecclesiastica

vi hanno la prevalenza, ma l'antica letteratura profana non vi è del tutto ignota<sup>(16)</sup>. Isolandosi nel ritiro, rifiutando preliminarmente ogni ministero esterno, il cisterciense si considera come un penitente. Egli nutrirà la propria anima di Scrittura e di Padri: attingerà dall'abbate la dottrina spirituale; cercherà nell'ufficiatura la luce per l'intelligenza, il calore per il cuore. La sua cultura intellettuale è circoscritta: è valutata come un mezzo di sviluppo per la vita interiore. Il resto è pura curiosità.

Identica linea di condotta nella sfera dell'arte. Se in origine lo *scriptorium* di Cistercium sotto la direzione di Stefano Harding, letterato ed un amico dei libri, ha prodotto egregi saggi di miniatura, degni di gareggiare per vaghezza di disegno, esuberante fantasia creatrice, ricchezza di colori con le opere degli altri studi monastici<sup>(17)</sup>, le deliberazioni del capitolo generale del 1134 introdussero modificazioni all'ispirazione delle quali S. Bernardo non fu estraneo. Il monaco di Cistercio è un penitente: la sua chiesa è chiusa al pubblico. La sua vita è povera e mortificata: gli edifici dove è ospitato debbono traspirare semplicità. Dalla sua chiesa sono esclusi i mosaici, i muri a cortina di vario colore, le vetrate istoriate, gli affreschi, le sculture, le argenterie. I paramenti del culto saranno semplici, la luce limitata, le torri modeste, le campane modeste anch'esse. La solennità della liturgia sarà ridotta, il culto sarà spiritualizzato: dovunque e sempre la povertà e l'austerità che si addicono a solitari dediti alla mortificazione. San Bernardo, le idee del quale sono condivise da molti contemporanei<sup>(18)</sup>, fustiga con la sua ironia il lusso delle chiese benedettine. Nelle quali, indubbiamente, era facile riscontrare esuberanza ornamentale e abusi nelle scene scolpite. Ma nella concezione benedettina anche l'arte, dono di Dio, doveva contribuire alla sua gloria. Per onorare la presenza di Dio nel tempio, per estollere la maestosità del culto, nulla appariva sufficientemente bello, nulla sufficientemente ricco. Pietro il Venerabile a Cluny, come Sugero a San Dionigi, come Ruperto a Liegi e a Colonia difendono la missione sociale dell'arte.

Un ultimo punto, infine, separa Cistercio da Cluny e dalle altre badie benedettine: il regime economico. I vecchi monasteri costituiti nell'epoca della grande proprietà terriera, sviluppatasi poi nell'epoca feudale, han dovuto uniformare l'amministrazione dei loro beni alle condizioni della società circostante. Agli inizi era stato loro possibile consacrare una parte del loro personale alla coltura del suolo, al disboscamento, al risanamento dei luoghi palustri, al dissodamento delle brughiere. Il frazionamento dei beni spesso distanti, in un'età ad economia naturale e a consumazione dei prodotti sul posto, imponeva la distribuzione delle terre a coloni, impegnati a corrispondere al cenobio o prestazioni determinate dall'uso, o canoni in natura o in denaro.

Nel corso del tempo i monasteri avevano ricevuto donazioni di castelli, di villaggi con coloni e servi: non potevano sottrarsi agli oneri imposti dalla feudalità, nel grembo della quale si erano fatti adulti, e da cui non avrebbero potuto difendersi senza un possesso terriero ben consolidato. Le decime, i censi, le rendite fondiari, rappresentavano una delle loro entrate più cospicue. Questa vasta amministrazione però, vieppiù complicata dall'istituto delle difese, importava rapporti copiosi col mondo. Oltre di che, le trasformazioni determinate dalla evoluzione della classe agricola verso l'indipendenza e il benessere, e dalla coltivazione delle nuove terre avevano prodotto sensibili spostamenti di fortune. Non esisteva più un'equa proporzione fra il valore della terra e la rendita che ne ricavava il padrone. Il denaro, fattosi meno raro, aveva perduto di valore, mentre la terra, più redditizia mercè una cultura perfezionata, aveva guadagnato di plusvalore per il locatario. Le badie benedettine, tuttora legate ad un sistema di sfruttamento arretrato di tre secoli, si videro nel rischio di una rovina imminente, e più di una attraversò una crisi pecuniaria superata sol quando l'amministrazione fu conguagliata alle esigenze del tempo e alle nuove forme di sfruttamento adottate dagli ordini creati nel XII secolo.

Cistercio consacrò, come cespite principale, lo sfrutta-

mento agricolo diretto<sup>(19)</sup>. La comunità penserà direttamente a valorizzare i suoi possedimenti: la parte prossima alla Badia, mercè i monaci e gli operai, le altre, lontane, ripartite in « grangie », o colonie rurali, sotto l'alta sorveglianza del cellarario, dei conversi che, reclutati in gran numero, vengono ad assumere una parte mai avuta nei cenobi benedettini. Questi religiosi lavoratori, ai quali è vietata qualsiasi cultura intellettuale, saranno l'aiuto dei monaci, gli artefici della prosperità materiale dell'Ordine. Cistercio rifiuta le chiese parrocchiali, gli altari, le decime, i villaggi, i coloni, i servi, le rendite fondiari, i molini, i mercati ai quali era connesso il diritto di feudo. Lo sfruttamento diretto implica il lavoro dei monaci e questo deve essere manuale. Coerente ai suoi statuti, Cistercio ripudiò la procura e ammise una sola « defensio », da prima gratuita, in pratica, a volte onerosa. In Germania questa « defensio » fu talora assunta dall'Imperatore in persona<sup>(20)</sup>. In realtà la condizione dei cisterciensi sul terreno finanziario assurse alla qualità di privilegio: era al sicuro dal gogo dei procuratori, era esente da imposte.

Ecco, così, di fronte due concezioni diverse della vita religiosa, entrambe scaturite dalla medesima Regola, l'una facente appello alla tradizione, l'altra protestante contro l'interpretazione tradizionale, reclamante la applicazione pura e semplice della lettera. Le due concezioni erano entrambe legittime: rispondevano ad aspirazioni diverse. Entrambe hanno traversato i secoli in sentieri paralleli, a volte in pace fra loro, a volte in conflitto, particolarmente al tramonto del XVII secolo, quando la questione degli studi monastici pose alle prese Rancé e Mabillon. Entrambi sopravvivono in due istituzioni che l'esperienza dei secoli ha avvicinato e che ora attuano nell'unione fraterna, ciascuna dal canto proprio, il comune ideale di preghiera, di lavoro, di vita interiore.

3. Alla metà del XII secolo Cluny occupava ancora nella Chiesa un posto eminente. Il suo passato circondava l'ordine Cluniacense di un'aureola di santità e di gloria. Numerosi monasteri benedettini si ergevano sul suolo della società cri-

stiana, potenti politicamente, centri di vita intellettuale, artistica e religiosa. Cistercio intanto veniva conquistando una posizione sempre più alta per il numero delle sue fondazioni e per la moltitudine di vocazioni che vi affluivano. La sua azione indiretta sull'ordine di San Benedetto è incontestabile; quella di San Bernardo fu più personale. I risultati si fecero ben presto sentire, grazie agli sforzi di Sugero di S. Dionigi, di Guglielmo di S. Teodorico, di Alviso di Anchin e di altri abbatì delle provincie di Reims e di Normandia. La riforma di parecchi monasteri, in primo luogo dell'ordine di Cluny, fu il felice risultato di questi sforzi. L'introduzione dei capitoli provinciali fu un effetto dell'influenza cisterciense; volontaria e spontanea ai suoi inizi, quest'innovazione, approvata dal Papato, fu poi imposta dal concilio Lateranense sotto Innocenzo III, e da allora in poi essa costituisce uno degli elementi necessari dell'organismo benedettino. Gli annali dell'Ordine nel XII secolo registrano ancora molte belle pagine. È il secolo che ha visto morire S. Anselmo, quello in cui Sugero presiede ai destini della Francia, in cui Vivaldo di Stavelot ispira i consigli dell'Impero. Monaci illustri per la loro santità, scrittori eminenti, artisti, cardinali, vescovi in gran numero, testimoniano la vita abbondante che circola per entro i vecchi chiostrì benedettini. Ma lentamente vi si insinuano anche germi di decadenza, i quali si sviluppano a seconda delle circostanze locali, in un tempo più o meno lungo; quando questo senso latente di disgregazione sarà divenuto quasi generale, l'Ordine di Cistercio avrà percorso un ciclo di una durata presso a poco uguale a quello della grandezza di Cluny, raggiungendo il culmine della propria prosperità; poi per influsso di cause che nella tradizione benedettina aveva trascurato, verrà pur esso ad ubbidire alle stesse leggi dell'evoluzione storica, che lo condurrà, come Cluny, allo stesso punto in cui aveva trovato l'ordine benedettino allorché Roberto di Molesme era andato a Cistercio, sia nelle sue relazioni esteriori con il mondo, sia rispetto al Papato ed ai principi, sia nella sua vita economica ed intellettuale, e perfino in parte nel funzionamento del suo organismo.

Invano Cistercio proclama come principio fondamentale della riforma una vita di silenzio e di solitudine, di lavoro manuale e di povertà. San Bernardo, l'interprete più autorevole della sua Regola, mostrava, con una vita piena di imprevisto e di movimento, che il monaco poteva essere indotto ad uscire dalla sua solitudine per consacrarsi al servizio della Chiesa e della società. I monasteri cisterciensi, moltiplicandosi, rappresentavano una parte troppo importante nella società religiosa del XII secolo, per non attirare l'attenzione sui personaggi che vi si ritiravano, e che eccellevano per nobiltà di natali, per la loro posizione e per la loro intelligenza. Cistercio ebbe in effetto il privilegio di veder affluire vocazioni di prim'ordine, e il Papato ben presto gettò gli occhi sui monaci bianchi per preporli alla direzione delle chiese e chiamarli nei suoi consigli. Già al tempo di San Bernardo, il suo discepolo Eugenio di Pisa ascende alla cattedra di San Pietro, con il nome di Eugenio III e durante il XII secolo, quattordici cardinali e più di settantacinque vescovi provengono dai chiostrici cisterciensi<sup>(21)</sup>. Il Papato trova fra loro legati pieni di attività e di intelligenza. Esso intuisce quale forza quest'ordine rappresenti, in ragione della sua meravigliosa organizzazione, e, quando Federico Barbarossa si pronunzia in favore del cardinale Ottaviano che una minoranza di elettori opponeva ad Alessandro III, il papa legittimo venne riconosciuto dalla maggior parte della società cristiana mediante l'appoggio dell'ordine cisterciense. L'ordine sacrificò generosamente la pace dei suoi monasteri, che ebbero a soffrire le persecuzioni dei partigiani dell'imperatore. Ma il suo credito era sì grande che, quando nel 1169 e nel 1177 Federico credè suo dovere riavvicinarsi al papa, furono gli abbatii cisterciensi che egli elesse come intermediari e negoziatori della pace. Il primo legato di Alessandro III in Francia era stato un cisterciense, il cardinale Enrico, successore di Eugenio III alle Tre Fontane; il suo confidente era Enrico di Beauvais, più tardi arcivescovo di Reims, ugualmente cisterciense uscito dalla famiglia reale di Francia.

Anche il papa, che considerava l'Ordine di Cistercio come

l'angelo della pace, gli fu riconoscente dell'aiuto generoso che ne aveva ricevuto e manifestò la sua riconoscenza sotto la forma di un privilegio molto ampio relativo all'esenzione da qualunque decima. Da questo momento Cistercio occupa una posizione preponderante nella Chiesa; il Papato gli affida la predicazione delle Crociate, gli assegna sempre più il compito di riformare i monasteri, in attesa del giorno in cui lo spingerà direttamente a consacrarsi a diffondere il Vangelo nella Germania del nord.

Il principio fondamentale di Cistercio era la ricerca della solitudine, e i luoghi nei quali avrebbe più liberamente potuto sviluppare la sua attività agricola. L'Ordine cisterciense si presentava come un elemento di prim'ordine per la colonizzazione. Il paese dei Vendi (Brandeburgo, Pomerania, Mecklemburgo) furono ben presto coperti di monasteri cisterciensi: Doberan, Dargun, Eldena, Colbaz, Oliva, Zinna, Lehnin, Leubus ed altri. Camminando sulle orme dei monaci di Walkenried e di Pforta, che avevano trasformato le pianure paludose dei loro dintorni, in eccellenti terre coltivate, le nuove colonie in paese Vendo furono all'altezza del compito prefissosi. Esse avevano il favore dei principi<sup>(22)</sup>, poichè con i monaci cisterciensi penetrava in paesi slavi la civiltà tedesca. La Livonia a propria volta e altre provincie baltiche furono segnalate dal Papato come un magnifico campo d'azione; furono rivolte agli abbatì dell'Ordine, per autorizzarli ad inviare missionari in queste regioni, delle insistenti richieste, e come si può facilmente constatare, i primi pastori dei vescovati eretti nel XIII secolo in Livonia e nelle provincie baltiche furono monaci dell'ordine cisterciense. Lo stesso accadde per la propagazione del Vangelo in Prussia, sotto la guida delle abbazie di Lekno e di Oliva, e questa opera missionaria durerà fino al giorno in cui l'ordine teutonico avrà conquistato con la spada il paese e l'Ordine domenicano verrà a stabilirvisi, occupando i vescovati fondati da Gregorio IX. Il capitolo dell'Ordine nel 1245 accolse volentieri la decisione papale: Cistercio sospese il suo ministero apostolico e s'impegnò ormai a pregare per la conversione dei Livoni e dei Prussiani,

ricordandosi che l'attività esteriore non aveva rappresentato se non una parentesi nella sua storia e una deroga ai suoi principi. Se si considera la storia di Cistercio nei riguardi della vita economica, non si può mancare di esser colpiti dalla grandezza dei risultati ottenuti. Senza dubbio possiamo deplorare che la cura degli interessi materiali abbia indotto alcuni membri dell'Ordine a ricercare una potenza terriera esagerata e a deporre così nel suo seno i germi di una decadenza che doveva esser la conseguenza fatale di un eccesso di ricchezza, il giorno in cui il lavoro individuale sarebbe stato trascurato; possiamo inoltre deplorare che in certi casi la necessità o il desiderio di arrotondare i domini abbia portato alla sparizione di qualche villaggio. Queste perdite, del resto assai rare, furono compensate da un lavoro generale di dissodamento, di miglioramento del fondo, di perfezionamento della cultura, di intensa colonizzazione, alla quale l'Ordine di Cistercio si dedicò durante i due primi secoli della sua esistenza. Il Winter ha dimostrato in un'opera notevole ciò che i cisterciensi rappresentarono per la Germania del nord. Il Thoma lo ha fatto per la Slesia e una parte della Polonia. La sola abbazia di Leubus dal 1203 al 1239, ridusse a cultura un territorio di 950.000 giornate e fece sorgere tre filiali che applicarono lontano di là i metodi di lavoro dell'abbazia madre. Lo stesso può dirsi per la Sassonia inferiore<sup>(23)</sup>, nel nord della Boemia sotto l'influsso della abbazia di Waldsassen<sup>(24)</sup> e dovunque l'Ordine riuscì a stabilirsi e a diffondersi. Per stabilire il bilancio dei meriti dell'Ordine cisterciense sul terreno economico ed industriale, sarebbe necessario percorrere la storia di ciascuna delle sue case, porre in rilievo i lavori di dissodamento e la loro importanza, come ha fatto il P. de Moreau per l'abbazia di Villers, il prosciugamento delle paludi compiuto dai monasteri di Morimond, di Clairmarais e di Fontfroide, l'arginamento dei *polders* olandesi compiuti dalle abbazie di Dunes, di Ter Doest, di Cambron, l'irrigazione della Lombardia per opera della badia di Chiaravalle: sarebbe anche necessario segnalare le diverse industrie che si esercitavano intorno ai monasteri, quali le

concerie, le gualchiere, il commercio della lana, creazione di cave, per esempio quella del gesso nei dintorni dell'abbazia di Aiguebelle, bisognerebbe segnalare anche i progressi attuati nella coltivazione e nell'industria, e insegnati alle popolazioni che vivevano all'ombra del monastero; bisognerebbe infine porre in rilievo i meriti acquistati dall'Ordine cisterciense nella pratica della carità e dell'ospitalità, con l'erezione di ospizi e di ospedali fin dentro le città, tanto era grande la confidenza che ispirava ai principi e ai magistrati.

L'esposizione semplice e necessariamente incompleta che noi diamo, è però sufficiente per mostrare a qual punto l'ordine di Cistercio si trovi mescolato alla vita religiosa e sociale dal XII secolo e come esso sia stato indotto dalla forza stessa delle cose a discostarsi dagli ideali che avevano ispirato i fondatori dell'ordine circa la vita solitaria, fuori da ogni contatto col mondo.

Lo stesso avvenne nei riguardi della coltura intellettuale chè, anche in questo campo, Cistercio dovè abbandonare gradatamente la sua primitiva semplicità per uniformarsi alla coltura generale, dato il carattere sacerdotale di cui erano investiti i suoi membri, dei servigi che gli si domandavano, della ineluttabile necessità che si imponeva ad un ordine potente ed influente, posto di fronte a situazioni non supposte o sconosciute all'epoca della sua fondazione. Nel fervore di un proselitismo ardente, si era potuto fare a meno degli studi; le condizioni stesse di ogni recente fondazione esigevano un lavoro manuale assiduo ed arduo; una regolare lettura spirituale bastava ad anime semplici, tutte prese da un nuovo ideale monastico. Stefano Harding poteva mai immaginare la missione che il suo Ordine avrebbe adempiuto nella Chiesa? E l'Ordine stesso divenuto consapevole del suo compito, poteva diminuirsi agli occhi della Chiesa e della società escludendo ogni cultura intellettuale? I suoi membri non dovevano essere indotti a riconoscere la necessità di un'evoluzione nelle idee e a legittimarle dando una diversa interpretazione ai principi della Regola?

La cultura intellettuale di Cistercio, durante il primo secolo

della sua esistenza è unicamente diretta al profitto spirituale dei monaci; essa si riduce alla meditazione diligente della Sacra Scrittura, alla lettura dei Padri, agli scritti agiografici. Un po' alla volta si crea una letteratura cisterciense composta quasi esclusivamente di sermoni e di trattati ascetici. Senza dubbio più di uno scrittore, quali Guerrico d'Igny, Gilberto di Cistercio, Filippo dell'Aumône, Goffredo di Auxerre, Alano da Lilla hanno ricevuto un'educazione letteraria prima di entrare nel chiostro. D'altra parte non è men vero che la vita monastica cisterciense abbia dato origine ad una letteratura ascetica e che gli scritti di S. Bernardo, di Guerrico di Igny, di Aelredo di Rievaulx debbano essere numerati fra i più bei fiori della letteratura ascetica. Un Ottone di Frisinga è sicuramente nel XII secolo un'eccezione nell'Ordine di Cistercio; ma la sua precedente formazione parigina, le sue relazioni di famiglia, la situazione che egli occupa a causa della sua dignità episcopale, spiegano l'origine dei suoi lavori storici, sì atti a farci comprendere le idee politiche che preoccupano i circoli ecclesiastici alla metà del XII secolo.

Lo statuto del capitolo generale del 1188 a proposito dello studio del *Decretum* di Graziano, studio che necessariamente portava a quello del diritto civile, allora assai in voga, aveva di mira di mettere al sicuro da ogni discussione i principi ricevuti dall'ordine sul ministero parrocchiale dei monaci, la possessione delle chiese e le rendite ecclesiastiche, come l'esenzione delle decime. Quello del 1199 che proibiva le composizioni poetiche, riguardava solo la poesia profana, altrimenti bisognerebbe ammettere che le infrazioni alla Regola non erano casi isolati<sup>(25)</sup>; alla metà del XIII secolo, le produzioni di Gutolfo di Santa Croce, grammatico, poeta e canonista<sup>(26)</sup>, non stupiscono più; l'evoluzione è ormai un fatto compiuto.

Il capitolo generale del 1231 stabilisce che prima di accogliere un novizio bisogna esaminare se egli possa riuscire utile all'ordine e fargli onore tanto nei riguardi dell'istruzione quanto della religione; questa dichiarazione sulla vocazione cisterciense, sì diversa dal concetto primitivo, stabilisce un

principio nuovo, da cui si possono dedurre conclusioni di un'estrema importanza. Senza una seria cultura intellettuale, Cistercio, la cui efficacia si ripercuote sensibilmente sul mondo cristiano, si sarebbe trovata relegata in seconda linea, come di fatto i benedettini lo furono all'epoca del sorgere degli ordini mendicanti. Una nuova cultura, in armonia con i progressi della scienza, con i bisogni del tempo si impartisce nelle università, e nelle università si stabiliscono gli ordini mendicanti. Cistercio ha potuto, durante il primo secolo della sua esistenza, togliere all'ordine benedettino una buona parte delle vocazioni ispirate dalla vita monastica propriamente detta; nel XIII secolo, i nuovi ordini, a loro volta, attirano vocazioni scelte e numerose. E per Cistercio come del resto per tutto l'ordine benedettino si impone come necessità assoluta di ricercare fuori del chiostro quell'alta cultura intellettuale le cui tradizioni erano state interrotte. L'abate Radulfo di Chiaravalle, non esitò a romperla con il passato dell'ordine, e dal 1227 egli negoziò la fondazione di un collegio a Parigi. Egli fece di più: nonostante la « Carta di carità » che interdiceva a qualunque persona dell'ordine di sollecitare un privilegio contrario alle istituzioni comuni, domandò al Papa d'approvare la sua innovazione, e Innocenzo IV gli diede ragione, dichiarando che la « scienza deve camminare di pari passo con la santità nei chiostri, e che questa duplice luce mentre serve in pari tempo ad illuminare i popoli, fa acquistare ai monaci un aumento di gloria in cielo ». Il capitolo generale vide sfavorevolmente quest'innovazione che scuoteva le tradizioni dell'ordine: si elevarono proteste contro questo tentativo che fu tacciato d'orgoglio in quanto teneva in non cale la semplicità e l'umiltà della regola cisterciense (27). Ma il fatto compiuto fu ratificato, e mentre la casa di studio di Chiaravalle, serviva di culla al grande collegio di S. Bernardo, che doveva un giorno trar beneficio delle elargizioni del Papa cisterciense Benedetto XII, l'ordine creava nel XIII secolo altre case di studio a Montpellier, a Oxford, a Tolosa, alle quali si aggiungeranno più tardi quelle di Stella (Salamanca), di Metz, di Bologna, di Praga, di Leipzig, di Colonia, di Ingolstadt (28).

La stessa evoluzione si verificò nel campo economico. Le « Istituzioni » dei primi monaci venuti da Molesme a Cistercio proibivano « qualunque proprietà di chiese, di altari di offerte, di sepoltura, di decime, di forni, di mulini, di villaggi, di coloni »<sup>(29)</sup>. Cistercio voleva così costringere i monaci a vivere unicamente del lavoro delle loro mani e preservarli da ogni contatto con gli affari terreni. Ma affidando all'ordine nuclei di case benedettine, quali Cadouin, Grand-Selve, Dalon, sorte come reazione contro l'intrusione del mondo nel chiostro, Cistercio si incorporava elementi eterogenei che non riuscì mai ad assimilare completamente. Tentativi di separazione furono impediti dalle autorità religiose e civili, ma bisognò transigere a detrimento dell'autorità centrale e dell'omogeneità. La Regola cisterciense fu mantenuta, ma nell'ambito delle costituzioni stabilite. « Attraverso la breccia delle dispense, dei privilegi, delle concessioni, altri monasteri nati dal suo sangue e dal suo spirito passeranno »<sup>(30)</sup>. Appena ottant'anni dopo la fondazione dell'ordine, Alessandro III rimprovera gli abati cisterciensi che « fra loro ve ne siano alcuni che dimentichi e ignoranti delle loro primitive osservanze, posseggono, contro la Regola dell'Ordine, villaggi, mulini, chiese ed altari, ricevono atti di fedeltà e di omaggio, tengono giustizieri e tributari »<sup>(31)</sup>, e richiamando gli abati inglesi al rispetto dei loro statuti proibisce loro di acquistare patronati sotto alcun pretesto, e di incorporare chiese ai loro monasteri<sup>(32)</sup>. Ciò perchè l'ordine era ormai accusato di « cupiditatis vitium » come l'insinua Alessandro III. Il privilegio dell'esenzione dalle decime, tanto di quelle antiche, come delle novali, accordato dal Papato, da Pasquale II in poi, ristretto da Adriano IV alle sole novali, ma ristabilito nella sua più ampia applicazione da Alessandro III, poteva contribuire a sospingere i monasteri cisterciensi sulla via degli acquisti fondiari, che avrebbero loro dato il diritto di riscuotere la decima. Infatti non fu possibile ai monasteri di sottrarsi alle condizioni economiche dell'ambiente circostante, e di rifiutare le donazioni che importavano rendite fondiarie<sup>(33)</sup>. L'infrazione alle Regole diviene universale; essa può consta-

tarsi a Villers dal 1158<sup>(34)</sup>, a Chiaravalle<sup>(35)</sup>, a Fontefredda<sup>(36)</sup>, a Leubus<sup>(37)</sup>, in tutta la Germania del Nord<sup>(38)</sup> e similmente in altri luoghi. Dovunque si vede l'ordine acquistare chiese, decime, mulini, censi, villaggi e giurisdizione.

Dalla seconda metà del duodecimo secolo, il Papato cercava di premunire l'ordine contro il desiderio di estendere i suoi domini<sup>(39)</sup>. La febbre di acquistare, confessata da Cesario di Heisterbach stesso, fu riconosciuta e censurata al capitolo generale del 1191<sup>(40)</sup>. Vi si proibì qualunque compra di immobili; questa proibizione fu rinnovellata nel 1215, ma l'anno seguente messa in non cale. Le recriminazioni contro l'insaziabile avidità di possedere, contro il mercanteggiare, contro l'estendersi e l'esenzione delle decime si moltiplicavano<sup>(41)</sup>. Nel seno dell'Ordine si elevarono voci di protesta contro questo troppo grande attaccamento agli interessi materiali<sup>(42)</sup>. L'eccesso delle ricchezze generò l'abbondanza e con l'abbondanza subentrò il benessere e una vita facile, le vocazioni non furono sempre ispirate da ideali soprannaturali. Cistercio veniva così a trovarsi, eccettuati pochi casi, con una decadenza più generale, in una situazione analoga a quella dei monasteri che al principio del XII secolo aveva accusato di aver deviato dalla lettera della Regola. Anche là ove la vita religiosa si mantiene ad un livello elevato come a Villers, la vita del monaco si limita alla salmodia, alla preghiera, alla penitenza, escludendo i lavori dei campi<sup>(43)</sup>.

Il numero dei conversi, che avevano costituito la grandezza e la prosperità delle coltivazioni agricole dell'ordine di Cistercio, diminuisce gradatamente; il loro reclutamento lascia a desiderare. I lamenti del poeta inglese del XIII secolo<sup>(44)</sup>, le rivolte dei conversi di Eberbach e di Schoenau, le gesta di Guglielmo di Saeftinghe a Ter Doest, dei conversi di Klaerkamp, come quelli del monaco Pietro Peyt di Dunes, gettano una triste luce sul periodo di decadenza che è cominciato. L'abbandono della coltivazione diretta delle grangie non offriva più una posizione ai conversi che persero quindi la loro vera ragion d'essere. Dal momento che questi furono sostituiti, del resto necessariamente, con operai salariati, bi-

sognava aspettarsi di vedere costoro, sotto l'influenza delle nuove condizioni dell'ambiente economico e sociale, aspirare a diventare fittavoli, e i monasteri da parte loro, cercare di assicurare la stabilità delle proprie rendite, mediante la concessione di contratti vantaggiosi a chiunque avesse voluto coltivare le loro terre <sup>(45)</sup>.

A misura che la vita interiore perde d'intensità, le cure della vita materiale prendono il sopravvento. Il regime alimentare subisce la stessa evoluzione che ha trasformato le istituzioni primitive. Il numero delle pietanze aumenta, e porta ad un attenuarsi dello spirito di mortificazione insieme con l'abbandono dell'astinenza, dalla quale si era già ottenuto la dispensa nelle grangie e in viaggio <sup>(46)</sup>. I capitoli generali non avevano più la forza morale sufficiente per reagire contro gli abusi che erano generali, tollerati perfino da coloro che avevano l'obbligo di vigilare sulla disciplina. Non appena l'ordine si allontana dalle scaturigini si veggono i legami del suo organismo federativo ed insieme accentratore, venir meno; l'individualismo fa costanti progressi e l'egoismo locale non si preoccupa più dei grandi interessi di tutto l'Ordine. La « Charta charitatis » fu interpretata con la stessa libertà che una volta si rimproverava agli altri a proposito della Regola; finì per essere lacerata.

La storia, una volta di più dimostrava, secondo la parola di Cicerone, che essa è la maestra della vita; non se ne possono trascurare gli insegnamenti, senza correre il pericolo di sperimentare su sè stessi quelle prove che sono riuscite fatali a coloro che ci han preceduto.

Qualunque siano le debolezze, inerenti del resto ad ogni situazione umana, Cistercio, durante i primi due secoli della sua esistenza, ha grandeggiato nella storia della Chiesa: focolaio di santità, i suoi monasteri han brillato per la pratica delle più eminenti virtù, e l'irraggiarsi di questa santità si è proiettata ben lontano sul mondo circostante che ne rimaneva ammirato. Cistercio ha dato origine ad una scuola ascetica, le cui produzioni, ispirate alle più belle tradizioni del monachismo, rappresentano una pura sorgente per i figli del

chiostro che vogliono dissetarvisi. Cistercio ha dato alla Chiesa due grandi Papi: Eugenio III e Benedetto XII e circa seicento vescovi; ha contribuito in gran parte all'opera della diffusione della civiltà cristiana, con le sue missioni, le sue opere di colonizzazione, con i progressi che ha favorito, nella cultura del suolo e nell'esercizio di parecchie industrie. Cistercio ha seminato a piene mani i benefici della carità sulle popolazioni che vivevano all'ombra dei suoi monasteri, mediante ospedali, ospizi, elemosine, contribuendo largamente all'elevazione della classe agricola nel Medio-evo. Con l'applicare i suoi principii allo stile dei propri edifici, ha impresso all'architettura religiosa un'impronta di forza, di maestosità e di semplicità che ha grandemente contribuito alla genesi e allo sviluppo dell'arte ogivale<sup>(47)</sup>.

E ancor oggi, nonostante tutte le tempeste che ha dovuto attraversare, l'ordine cisterciense, rappresenta nella Chiesa una vasta famiglia religiosa che partecipa anch'essa al lavoro che questa attende dalle proprie milizie monastiche. Fedele alla grande legge della preghiera pubblica, necessità che s'impone sempre più imperiosamente, a misura che il mondo dimentica i diritti di Dio sulla società, esso offre, nella maggior parte dei suoi membri il superbo spettacolo di una vita fervida di preghiera, e di penitenza. Ricollegandosi alle tradizioni del primitivo Cistercio la riforma della Trappa tien fede dal secolo XVII in poi al proprio ideale, senza discutere la legittimità del concetto tradizionale difeso una volta dal Mabillon contro il de Rancé. L'esperienza del passato mostra che se l'evoluzione storica impone alle famiglie religiose trasformazioni e modificazioni, a seconda dei tempi e dei luoghi, l'antica Regola di San Benedetto custodisce sempre una linfa feconda che non cessa mai di nutrire il monachismo, le cui radici si affondano nel suolo apostolico, alimentando perennemente la sua quattordici volte secolare ramificazione, moltiplicando i suoi ceppi, preparando sempre nuove fioriture per la gloria di Dio, per il vantaggio della società cristiana.

---



## . NOTE AL PRIMO CAPITOLO.

(1) *Der Ursprung des Mönchtums im nachconstantinischen Zeitalter* (Zeitschrift. f. K. G. del BRIEGER, I, Gotha, 1877).

(2) HARNACK, *Das Mönchtum, seine Ideale, seine Geschichte*. Gies-  
sen, 1895, p. 7-8; confr. DENIFLE, *Luther und Luthertum*. Magonza,  
1904, t. I, p. 188-190.

(3) FRIEDR. PARPERT, *Evangelisches Mönchtum*. Ein Beitrag zur  
Reform der evangel. Kirche der Gegenwart. Leipzig, 1916; v. *Theolog.*  
*Literaturzeitung*, 1917, col. 206.

(4) H. JACOBY, *Die Askese* (Zeitschrift f. wiss. Theologie, 1913,  
p. 1-30) dichiara di combattere l'ascetismo, perchè il protestante-  
simo è una religione dello spirito e della libertà. La stessa con-  
fusione va notata in E. VON DOBSCHÜTZ, *The Gospel and Asceticism*  
(Constructive Quarterly, 1913, t. I, p. 734-747).

(5) La bibliografia relativa alle origini del monachismo e al suo  
sviluppo fino a S. Benedetto è assai vasta. Io mi contenterò di  
segnalare le opere principali, specialmente quelle che possono darci  
esatte informazioni sulla letteratura dell'argomento.

Oltre i lavori di HELYOT, del LE NAIN DE TILLEMONT e oltre gli An-  
nali del MABILLON, si potranno consultare G. A. MÖHLER, *Geschichte*  
*des Mönchtums in der Zeit seiner Entstehung und ersten Ausbildung*  
(Gesammelte Schriften und Aufsätze. Ratisbona, 1840, II, p. 165-225);  
MONTALEMBERT, *Les Moines d'Occident* (Paris, 1860-77, 7 vol.); JUL.  
MAYER, *Die christliche Ascese. Ihr Wesen und ihre historische Be-*  
*deutung*. Friburgo in Br., 1894; O. ZÖCKLER, *Askese und Mönchtum*.  
Francoforte sul Meno, 1897, 2 vol.; A. HARNACK, *Das Mönchtum,*  
*seine Ideale, seine Geschichte*. Giessen, 1881, e da allora numerose  
edizioni e traduzioni; D. U. BERLIÈRE, *Les origines du monachisme*  
*et la critique moderne*. (Revue Bénéd., t. VIII, 1891, p. 1-19, 49-69);  
F. PIJPER, *De Kloosters*, L'Aja, 1916, 8°; M. HEIMBUCHER, *Die Orden*  
*und Kongregationen der kathol. Kirche*, 2<sup>a</sup> ed. Paderborn, t. I, 1907;  
D. LECLERCQ, *Cénobitisme* (Dictionnaire d'archéologie chrétienne, t. II.  
Paris, 1910), col. 3047-3248; D. E. C. BUTLER, *Monasticism* (capi-  
tolo 18 della *The Cambridge Medieval History*, vol. I, Cambridge,  
1911, p. 521-542; bibliografia, p. 683-687); C. H. RÜSLER, *L'ascétisme*

chrétien. Genève, 1911; D. G. MORIN, *L'idéal monastique et la vie chrétienne des premiers jours*. Maredsous, 1912, 4<sup>a</sup> ed. 1921; F. MARTINEZ, *L'ascétisme chrétien pendant les trois premiers siècles de l'Église*. Paris, 1913; MICH. v. DMITREWSKI, *Die christliche freiwillige Armut vom Ursprung der Kirche bis zum 12. Jahrh.* Berlin, 1913; H. B. WORKMAN, *The evolution of the monastic ideal from the earliest times down to the coming of the friars*, Londres, 1913; H. STRAHMANN, *Geschichte der frühchristlichen Askese bis zur Entstehung des Mönchtums*, t. I, Leipzig, 1914; P. POURRAT, *La spiritualité chrétienne des origines de l'Église au Moyen-Age*, 3<sup>a</sup> ed., Paris, 1919; G. C. COULTON, *Five Centuries of Religion*, I, Cambridge, 1923; I. C. HANNAH, *Christian Monasticism*, Londres, 1924; K. MÜLLER, *Kirchengeschichte*, Tübingen, 1927, I, p. 472-499.

Sul monachismo egiziano segnaliamo specialmente i lavori di P. LADEUZE, *Le cénobitisme pachomien*, Louvain, 1898; di E. PREUSCHEN, *Palladius und Rufinus*, Giessen, 1897; di E. C. BUTLER, *The Lausiac history of Palladius* (Texts and Studies, VI). Cambridge, 1898-1924, 2 vol.; di G. LEIPOLDT, *Schenute von Atripe* (Texte und Untersuch.), Leipzig, 1903; di S. SCHIWIEZ, *Das morgenländische Mönchtum*, t. I. Magonza, 1904 e di W. MACKEAN, *Christian Monasticism in Egypt to the close of the fourth century*, Londres, 1920; PH. GOBILLOT, *Les origines du monachisme chrétien et l'ancienne religion de l'Égypte* (*Recherches de science relig.*, t. XI-XIII, 1920-22); W. BOUSSET, *Apophtegmata* (*Studien zur Gesch. des ältesten Mönchtums*), Tübingen, 1923.

La storia del monachismo orientale, siriano, persiano e greco, si arricchisce continuamente di nuovi testi, ma manca ancora un lavoro di insieme. Oltre le dissertazioni dell'ASSEMANI (*Bibliotheca Orientalis*) bisogna ricordare: D. BESSE, *Les moines d'Orient antérieurs au Concile de Chalcedoine*, Paris, 1900, e diversi articoli di D. R. H. CONNOLLY nella *Downside Review* (1906) e nel *Journal of theol. Studies*, 1905; A. LUCOT, *Palladius, Histoire lausiaque*, Paris, 1912; STEPH. SCHIWIEZ, *Das morgenländische Mönchtum*, t. II, *Das Mönchtum auf Sinaï und in Palästina*, Magonza, 1913; RICH. REITZENSTEIN, *Historia monachorum und Historia Lausiaca. Eine Studie zur Gesch. des Mönchtums und der frühchristlichen Begriffe Gnostiker und Pneumatiker*. Göttingen, 1916, criticato da G. LEBRETON in *Recherches de science relig.*, 1924, p. 357-364; W. BOUSSET, *Das Mönchtum der sketischen Wüste* (*Zeitschrift f. K. Gesch.*, XLII, p. 1-41). Le opere relative al monachismo greco sono state indicate da D. PETRAKACOS: οἱ μοναστοὶ θεσμοί, Leipzig, 1907. Su S. Basilio

vedere A. KRANICH, *Die Asmetik bei Basilius d. Gr.*, Paderbon, 1896; E. F. MORISON, *St. Basil. and his Rule. A study in early monasticism*, Oxford, 1912; CLARKE (W. B. LOWTHER), *St. Basil the Great. A study in Monasticism*, Cambridge, 1913.

Il monachismo occidentale anteriore a S. Benedetto è stato l'oggetto delle ricerche del MABILLON al t. I dei suoi *Annales*. Per l'Italia segnaliamo lo studio di D. E. SPREITZENHOFER, *Die Entwicklung des alten Mönchtums in Italien von seinen ersten Anfängen bis zum Auftreten des heil. Benedikt*, Vienna, 1894; *Die historischen Voraussetzungen der Regel des heil. Benedikt*, Vienna, 1896; M. LECLER, *Le monachisme en Occident jusqu'à S. Benoît (Collationes Namurcenses, XVII, 1922-23, p. 177-189)*; per l'Africa, D. BESSE, *Le Monachisme africain*, Ligugé, 1900; per l'Irlanda, D. L. GOUGAUD, *Les Chrétientés celtiques*, Paris, 1911; per la Gallia i lavori relativi a S. Cesario di Arles di ARNOLD e MALMORY, a S. Martino di BABUT, e di D. G. M. BESSE, *Les moines de l'ancienne France*, Paris, 1906.

(6) *Lettres à M. Letronne sur quelques papyrus bilingues et grecs*, Leyde, 1830, p. 84.

(7) *Mémoire sur le Sérapeum de Memphis (Mémoires présentés par divers savants à l'Académie des Inscriptions et Belles-Lettres, 1<sup>a</sup> serie, t. II, 1852, p. 552-575)*; LECLERCQ, *Dict. d'archéol. chrét.*, t. II, 2<sup>a</sup> parte, col. 3075-3076.

(8) E. PREUSCHEN *Mönchtum und Serapiskult. Eine religionsgeschichtliche Abhandlung*. Giessen. 1903.

(9) K. SETHE, *Serapis und die sogenannten κάτοχοι des Serapis (Abhandl. der Kön. Ges. der Wiss. zu Göttingen, Phil. hist. Kl. N. F., t. XIV, 1913, n. 5)* Berlin, 1913; ULR. WILCKEN, *Zu den κάτοχοι des Serapeums (Götting. Gelehrt. Anzeig, 1914, luglio)*; più particolarmente l'erudito studio di FIL. GOBILLOT, *Les origines du monachisme chrétien et l'ancienne religion de l'Egypte*, pubblicato nelle *Recherches de science religieuse*, t. X-XII, 1920-1922, che esamina a fondo la questione dei κάτοχοι; K. JOËL, *Der Ursprung der Naturphilosophie aus dem Geiste der Mystik*, Iena, 1906.

(10) ETT. BIGNONE, *I poeti filosofi della Grecia. Empedocle*, Torino, 1916; R. ARNOU, *Le désir de Dieu dans la philosophie de Plotin*, Paris, Alcan, s. d.

(11) ED. ZELLER, *La philosophie des Grecs*, tradotto da BOUTROUX, 2<sup>a</sup> parte, Paris, 1884, p. 304, N.° 5; ZÖCKLER, *Askese*, t. I, p. 103-113; STRAHTMANN, t. I, p. 158-344; E. BICKEL, *Das asketische Ideal bei Ambrosius, Hieronymus und Augustin (Neue Jahrbücher f. das klass. Altertum, 1916, I, p. 437-474)*, Leipzig, 1916.

(12) EDM. HARDY, *Der Buddhismus nach älteren Pāli-Werken*, Münster, 1890; nuova ed. a cura di R. SCHMIDT, Münster, 1919, 1927; L. DE LA VALLÉE POUSSIN, *Le Védisme*, Paris, 1909; *Le Brahmanisme*, Paris, 1910; *Introduction à la pratique des futurs Boudhas (Revue d'hist. et de littérature religieuses, 1906-1907, t. XI e XII)*; dello stesso autore, *Boudhisme: Opinions sur l'histoire de la dogmatique*, Paris, 1909; *Boudhisme, études et matériaux*, Gand, 1913; O. WECKER, *Christlicher Einfluss auf den Buddhismus? (Theolog. Quartalschrift, XCII, 1910, p. 417-457)*; A. ROUSSEL, *Le Boudhisme primitif*, Paris, 1911; H. BECKH, *Budhismus. Budha und seine Lehre*, I-II, Berlin, 1919-1920; SUK. DUTT., *Early Budhist monachism*, 600 B. C. to C., Londres, 1924; L. DE VALLÉE POUSSIN *Nirvana*, Paris, 1925; T. W. R. DAVIDS, *Budhism. Its history and literature*, (nuova ediz.), Londres, 1926.

(13) ALEX. BERTRAND, *La religion des Gaulois*, Paris, 1897.

(14) STRAHTMANN, t. I, p. 50-54.

(15) La radice di questo nome sembra essere *asah*, guarire; *hâsé*, fedele; può essere anche *asaph*, riunire, formare.

(16) I problemi storici sollevati dai racconti non hanno ancora ricevuto una definitiva soluzione; la critica riconosce la loro autenticità (DAN. PLOOJ, *De bronnen voor onze kennis van de Essenien*, Leyde, 1912), ma discute il loro valore. Per la letteratura sull'argomento, confr. HEIMBUCHER, t. I<sup>2</sup>, p. 49; D. LECLERCQ (*Dictionnaire d'archéol. chrétienne*, t. III, col. 3059-3063) e per l'esposizione dell'ascesi essenica, STRAHTMANN, p. 83-100.

(17) Sui Terapeuti, v. HEIMBUCHER, I<sup>2</sup>, p. 47; D. LECLERCQ, (*Dictionnaire d'archéolog. chrét.*, t. III, col. 3036-3075); STRAHTMANN, t. I, p. 148-157.

(18) Voglio segnalare l'opera del Reverendissimo abbate di Maredsous, D. COLUMBA MARMION, *Le Christ vie de l'âme*, di cui è stata data la 20<sup>a</sup> edizione, e di AD. TANQUEREY, *Précis de théologie ascétique et mystique*, Paris, Desclée, 1923.

(19) *Enseignement de Jésus*, Paris, 1905, p. 138. Confr. P. POURRAT, *La spiritualité chrétienne*, 3<sup>a</sup> ed., Paris, 1919, p. 1-23.

(20) E. BICKELL, *Das asketische Ideal bei Ambrosius, Hieronymus und Augustin (Neue Jahrbücher f. das klass. Altertum, t. XXXVII, 1916, p. 437-474)*, Leipzig, 1916.

(21) D. LECLERCQ, *Dictionn. d'archéol. chrét.*, t. II, 2<sup>a</sup> parte, col. 3078-3086; J. M. BOVER, *La ascetica de S. Pablo*, Barcelona, 1915; POURRAT, p. 23-53; P. v. CHASTONAY, *Zur Gesch. des Aszetentums (Stimmen der Zeit, 1915, t. LXXXIX, p. 270-280)*; P. GUIL-

LOUX, *L'ascétisme de Clément d'Alexandrie (Revue d'ascét. et de mystique, III, 1922, p. 282-300).*

(22) Sulle vergini consacrate confr. Mgr. WILPERT, *Die gottgeweihten Jungfrauen in den drei ersten Jahrhunderten der Kirche nach den patristischen Quellen und Grabdenkmälern dargestellt*, Friburgo in Br., 1892; H. KOCH, *Virgines Christi. Die Gelübde der Gottgeweihten Jungfrauen in den drei ersten Jahrhunderten (Texte und Unters., XXXI, 2, pp. 59-112)*; H. K. SCHÄFER, *Die Kanonissenstifter im deutschen Mittelalter*, Stuttgart, 1907; J. L. JANSEN, *De godgewijde maagden in de eerste eeuwen der Kerk. (Nederl. kath. Stemmen, t. XII, 1912, p. 340-348-353-363)*; IN. FEUSI, *Das Institut der gottgeweihten Jungfrauen, sein Fortleben im M. A. Friburgo (Svizzera), 1917*; A. JÜLICHER, *Die Jungfrauen im I Kor. (Protest. Monatshefte, 1918, 5/6, p. 97-119)*; A. ROSAMBERT, *La veuve en Droit canonique jusq'au XIV siècle*, Paris, 1923; D. DE BRUYNE, *Epistula Titi, discipuli Pauli, de dispositione sanctimonii (Revue Bénéd., XXXVII, 1925, p. 47-72)*; sulle diaconesse confronta A. KALSCHACH, *Die Altkirchliche Einrichtung der Diakonissen bis zum ihrem Erlöschen*, Friburgo, 1926; J. VITEAU, *L'Institution des Diacres et des Veuves (Revue d'hist. eccl., t. XXII, 1926, p. 532).*

(23) J. BIDEZ, *Deux versions grecques inédites de la vie de Paul de Thèbes*, Gand, 1900; F. NAU, *Le texte original de la vie de S. Paul de Thèbes (Anal. bolland., t. XX, 1901, p. 121-157; confr. Revue de l'Orient chrétien, 1905, p. 387-417, e Journal Asiatique, 9<sup>e</sup> sér., t. XVI, 1900, p. 23-30)*; KUGENER, *S. Jérôme et la vie de Paul de Thèbes (Byzant. Zeitschr., t. XI, 1902, p. 513-517)*; DE DECKER, *Contribution à l'étude des vies de Paul de Thèbes*, Gand, 1905. È importante segnalare il fatto che S. Atanasio non parla di Paolo e che esplicitamente dichiara che prima di S. Antonio « nessun monaco si era addentrato nel deserto ». La *Vita Pauli* ha tutto l'andamento di un romanzo religioso (P. DE LABRIOLLE nel *Bull. d'anc. litt. et d'archéolog. chrétiennes*, t. IV, 1914, p. 240); confr. J. PLESCH, *Die Originalität und literarische Form der Mönchsbiographien des hl. Hieronymus*, Monaco, 1910; il P. DELEHAYE aveva creduto che l'esistenza del Santo potesse esser garantita da una tradizione liturgica che risale alla seconda metà del IV secolo (*La personnalité historique de S. Paul de Thèbes in Anal. Boll.*, t. 44, 1926, p. 64-69) ma il P. CAVALLERA ha emesso dei dubbi circa l'identificazione proposta (*Paul de Thèbes et Paul d'Oxyrhynque in Revue d'ascétique et de mystique*, t. 7, 1926, pp. 302-305),

(24) Su S. Antonio, oltre le opere citate da Schiwietz e altri,

confr. E. AMÉLINEAU, *S. Antoine et les commencements du monachisme en Egypte* (*Revue de l'hist. des religions*, t. LXV, genn. febb. 1912), Paris, 1912; AL. GAYET, *La vraie tentation de S. Antoine* (*Revue hebdomadaire*, 1° agosto 1914, p. 32-56); D. A. WILMART, *Une version latine inédite de la vie de S. Antoine* (*Revue bénéd.*, XXXI, 1914, p. 162-173) e R. REITZENSTEIN, *Des Athanasius Werk über das Leben des Antonius*. Ein philologischer Beitrag zur Gesch. des Mönchtums. (*Sitzungsber. der Heidelberger Akad. der Wiss., Phil.-hist. Kl.*, 1914), Heidelberg, 1914. La *Vita Antonii*, secondo questo autore, rappresenterebbe soltanto un rivestimento cristiano delle dottrine ascetiche del neo-pitagorismo e una completa invenzione.

Sugli Apoftegmi, vedere l'articolo di D. A. WILMART, *Le recueil latin des Apophtegmes*, in *Revue bénéd.*, XXXIV, 1922, p. 185-198; W. BOUSSET, *Apophtegmata. Studien zur Gesch. des ältesten Mönchtums*, Tübinga, 1923.

(25) Su Macario l'egiziano, vedere i lavori di JOS. STOFFELS, *Die mystische Theologie Makarius des Aegypters und die ältesten Ansätze christlicher Mystik.*, Bonn, 1908; *Makarius der Aegypter auf dem Pfaden der Stoa* (*Theol. Quartalschrift*, XCII, 1910, p. 88-105-243-265) e gli studi del P. J. STIGLMAYR S. J., specialmente *Sachliches und Sprachliches bei Makarius von Aegypten*, Innsbruck, 1912 che provano l'origine tardiva delle omelie attribuite a Macario; D. STIEFENHOFER, *Schriften des hl. Makarius aus dem griech. uebersetzt. Homelien, Briefe* (*Bibl. der Kirchenväter*, X), Kempten, 1913.

Segnaliamo in modo speciale i lavori di G. L. MARRIOTT nel *Journal of theol. Studies*, XVIII, 1916, p. 68-72; XX, 1918, p. 42-43; 1919, p. 345-349; XXI, p. 177-178 e 266, e la sua opera: *Macarii Anecdota* (*Seven unpublished homilies of Macarius*, Oxford, Univ. Press, 1918); D. A. WILMART, *La lettre spirituelle de l'abbé Macaire* (*Revue d'ascétique et de mystique*, I, 1920, p. 109-136); D. L. VILLECOURT, *Homélies spirituelles de Macaire en arabe sous le nom de Siméon Stylite* (*Revue de l'Orient chrétien*, 3<sup>a</sup> serie, t. I, 1918-1919, p. 337-344); D. A. WILMART, *L'origine véritable des Homélies pneumatiques* (*Revue d'ascétique et de mystique*, t. I, 1920, p. 361-377); D. L. VILLECOURT, *La date et l'origine des « Homélies spirituelles » attribuite a Macario* (*Comptes-rendus des séances de l'Acad. des Inscrip. et Belles Lettres*, 1920, p. 250-257), in cui l'autore dimostra l'origine messaliana di queste omelie; dello stesso: *La grande lettre grecque de M., ses formes textuelles et son milieu littéraire* (*Revue de l'Orient chrétien*, XXII, 1920-21, p. 29-56); D. A. WILMART, *La fausse lettre latine de M.* (*Revue d'ascétique et de mystique*, III,

1922, p. 411-419); D. L. VILLECOURT, *S. Macaire. Les opuscules ascétiques et leur relation avec les Homélie spirituelles* (Muséon, XXXV, 1923, p. 203-212); I. STIGLMAYR, *Pseudo-Makarius* (Zeitschrift f. Kath. Theol., 1925, p. 244-260); M. VILLER, *La question du Pseudo-Macaire* (Revue d'ascétique et de mystique, VI, 1925, p. 241-422); G. MARRIOTT, *The Messalians and the discovery of their ascetic book* (The Harvard theol. Review, XIX, 1926, p. 191-198).

(26) Su Evagrio, v. W. FRANKENBERG, *Evagrius Ponticus* (Abhandl. der Kön. Ges. der Wiss. zu Göttingen, Phil. hist. Kl. N. F., t. XIII, 2, Berlin, 1912); D. A. WILMART, *Les versions latines des sentences d'Evagre pour les vierges* (Revue bénéd., XXVIII, 1911, p. 143-153); HUGO GRESSMANN, *Des Evagrius Pontikos Nonnenspiegel und Mönchsspiegel* (Texte und Unters, 3<sup>a</sup> R., t. IX), Leipzig, 1913; v. Zeitschrift f. K. G., XXXV, 1914, p. 87-96); R. MELCHER, *Der 8 Brief des hl. Basilius, ein Werk des Evagrius Ponticus*, Münster, 1923.

(27) FR. DEGENHART, *Der hl. Nilus Sinaïta. Sein Leben und seine Lehre vom Mönchtum*, Münster, 1915; K. HEUSSI, *Untersuchungen zu Nilus dem Asketen* (Texte und Unters, XLII, 2), Leipzig, 1917; F. DEGENHART, *Neue Beiträge zur Nilusforschung*, Münster, 1918; K. HEUSSI, *Randglossen zu F. Degenharts neuen Beiträgen*, Leipzig, 1921.

(28) *Byzant. Neugriech. Jahrbücher*, I, 1920, p. 192-196.

(29) Su Pacomio, confr. AMÉLINEAU, *Étude historique sur S. Pachôme et le cénobitisme primitif*, Le Caire, 1887; *Histoire de S. Pachôme et de ses communautés*, Paris, 1889; GRÜTZMACHER, *Pachomius und das älteste Klosterleben*, Freiburg, 1896; P. LADEUZE, *Étude sur le cénobitisme pachômien peindant le IV<sup>e</sup> siècle et la première moitié du V<sup>e</sup>*, Louvain, 1898; S. SCHIWETZ, *Das Morgenländische Mönchtum*, I, 1904; D. LECLERCQ, *Dict. d'archéol. chrét.*, t. II, 2, col. 3091-3094, 3110-3123; W. E. CRUM, *Theological texts from Coptic papyri*, Anecd. Oxon. XII, Oxford, 1913; TH. LEFORT, *Le texte original de la règle de S. Pachôme*, in *Comptes-rendus de l'Acad. des Inscript et Belles-Lettres*, 1919, p. 341-348; dello stesso: *La Règle de S. Pachôme* (Le Muséon, XXXIV, p. 60-70; 37, 1924, pag. 1-28); dello stesso: *S. Pachomio vita Bohairice scripta*, Paris, 1925 (*Corpus script. christ. oriental. SS. coptici*, sez. III, t. VII); *La règle de S. Pachôme* (Muséon, t. X, 4, 1927, pp. 31-64); dello stesso: *S. Pachôme et Amen en ope* (ibid., p. 65-74); B. ALBERS, *S. Pachomii abbatis Tabennensis regulae monasticae*, Bonn, 1922.

(30) I. LEIPOLDT, *Sinathii archimandritae vita et opera omnia* (*Corpus script. oriental. Script. coptici*, sez. II, t. II) Leipzig, 1906-

1913; AMÉLINEAU, *Les moines égyptiens. Vie de Schnoudi*, Paris, 1889; I. LEIPOLDT, *Schenute von Atripe*, Leipzig, 1903 (v. *Anal. boll.*, XXIV, 1905, p. 144-147; *Revue d'hist. eccl.*, 1906, t. VII, p. 76-83); D. LECLERCQ, *Dict. d'arch. chrét.*, II, 2, col. 3104-3108; PH. GOBILLOT, *l. c.*; W. HENGSTENBERG, *Pachomiana (Beiträge zur Gesch. des christl. Altertums und der byzant. Literatur, Festgabe, Alb. Ehrhard, Bonn, 1922, p. 228-252)*; BELL, *Yews and Christians in Egypt*, Londres, 1924; GHEDINI, *Luci nuove dai papiri sullo scisma meleziano ed il monachismo in Egitto (Scuola cattol., 1925, ott., p. 261-280)*.

(31) E. PREUSCHEN, *Palladius und Rufin. Ein Beitrag zur Quellenkunde des ältesten Mönchtums*, Giessen, 1897; D. C. BUTLER, *The Lausiaca history of Palladius*, Cambridge, 1898-1904; A. LUCOT, *Palladius. Histoire Lausiaque, Texte grec et trad.* Paris, 1912; RICH. REITZENSTEIN, *Historia monachorum und Historia Lausiaca. Eine studie zur Gesch. des Mönchtums und der frühchristlichen Begriffe Gnostiker und Pneumatiker*, Göttingen, 1916; W. BOUSSET, *Komposition und Charakter der Historia Lausiaca (Nachr. der Ges. der Wiss. zu Göttingen, 1917, p. 173-217)*; D. C. BUTLER, *The Lausiaca History (Journal of theol. Studies, XXII, 1921, p. 222-238)*; SALONIUS, *Vitae patrum*, Lund, 1920; W. BOUSSET, *Zur Komposition der Historia Lausiaca (Zeitschrift f. neuest. Wiss., XXI, 1922, p. 81-98)*.

(32) O. ABEL, *Studien zu dem gallischen Presbyter Johannes Cassianus*, Munich, 1904; D. CABROL, *Cassien (Dict. d'archéol. chrét., t. III, col. 2348-2357)*; D. LECLERCQ, *ib.*, 3108-3109; A. MÉNAGER, *La patrie de Cassien (Échos d'Orient, 1921, p. 330-358)*; *La doctrine spirituelle de C. (Vie spirituelle, VIII, 1923, p. 183-212)*.

(33) CAVALLERA, S. *Jérôme et la vie parfaite (Revue d'ascétique et de mystique, 1921, t. II, p. 101-127)*; CAVALLERA, S. *Jérôme, sa vie et son oeuvre, 1<sup>re</sup> partie (Spicil. sacr. Lovan, I), Louvain, 1922, 2 vol.*; ILD. SCHUSTER, *L'influenza di S. Gerolamo sui primordi della vita monastica in Roma (Miscell. Geronimiana, Roma, 1920, p. 115-122)*; A. P. VACCARI, *S. Girolamo nel suo convento di Betlemme (Civiltà Cattol., 3 sett. 1921, p. 385-400)*; D. LECLERCQ, S. *Jérôme*, Bruxelles, 1927.

(34) P. VAN DEN VEN, S. *Jérôme et la vie du moine Malchus*, Louvain, 1901; P. WINTER, *Der literar. Charakter der Vita beati Hilarionis des Hieronymus*, Zittau, 1904.

Su Eteria o Egeria vedere la *Revue bénéd.*, XXIX, 1912, p. 91-96; XXX, 1913, p. 174-186.

Sulla vita monastica in Palestina, confr.: CARD. RAMPOLLA,

*Santa Melania giuniore*, Roma, 1905; D. LECLERCQ, *Dict. d'archéol. chrét.*, II, 2, 3140-3175; P. RAYM. GÉNIET, *Vie de S. Euthyme le Grand* (377-473), Paris, 1909; S. SCHWIETZ, *Das morgenländische Mönchtum*, II; *Das Mönchtum auf Sinai und in Palestina im IV. Jahrh.*, Magonza, 1913, e l'opera del CAVALLERA già ricordata.

(35) Vita di Mar-Agwin (BEDJAN, *Acta martyrum*, t. III, p. 376-480).

Su Afraate, vedere i lavori di D. CONNOLLY e di BURKITT nel *Journal of theol. studies*, 1905; su S. Efrem, D. CONNOLLY (ib., t. VIII, p. 41-48). Sul monachismo in Persia, LABOURT, *Le christianisme dans l'empire Perse sous la dynastie sassanide*, Paris, 1904, p. 28-31, 302-324.

(36) A. KRANICH, *Die Ascetik in ihrer dogmatischen Grundlage bei Basilius d. Gr.*, Paderborn, 1896; P. ALLARD, *S. Basile*, Paris, 1899; D. LECLERCQ, *Dict. d'archéol. chrét.*, II, 2, col. 3145-3153; J. PARGOIRE (ib., III, col. 501-510); E. F. MORISON, *St. Basil and his Rule*, Oxford, 1912; W. R. LOWTHER CLARKE, *St. Basil the Great. A study in monasticism*, Cambridge, 1913; F. LAUN, *Die beiden Regeln des Basilius, ihre Echtheit und Entstehung* (*Zeitschrift f. K. G.*, 44, 1925, p. 1-61); W. R. L. CLARKE, *The Ascetic Works of S. Basil*, Londres, 1925.

(37) GREG. PERADSE, *Ueber das georgische Mönchtum* (*Internat. Kirchl. Zeitschrift*, XVI, 1926, p. 152); *Die Anfänge des Mönchtums in Georgien* (*Zeitschrift f. K. G.*, 46, 1927, p. 34-75).

(38) S. WEBER, *Die kathol. Kirche in Armenien*, Freiburg im Br., 1903; H. THOPDSCHIAN, *Die Anfänge des armenischen Mönchtums mit Quellenkritik* (*Zeitschrift f. K. G.*, XXV, 1904, p. 1-32), e osservazioni di E. TER-MINASSIANT (ib., p. 626-630).

(39) D. BESSE, *Le monachisme africain*, Paris, 1900; D. LECLERCQ, *L'Afrique chrétienne*, Paris, 1904, t. II, p. 68-77; *Dict. d'archéolog. chrét.*, t. II, 2, col. 3225-3232; J. MAUSBACH, *Die Ethik des hl. Augustinus*, Friburgo in Br., 1909, t. I, p. 351-442; D. BRUNO ALBERS (*Rivista stor. bened.*, IX, p. 321-329).

(40) Forse proprio a Roma Firmico Materno ha udito raccontare la storia dei primi monaci d'Egitto (confr. *Hist. Jahrbuch*, t. XXXVII, p. 248). Vedere Card. RAMPOLLA, *Santa Melania giuniore*, Roma, 1906; G. GOYAU, *Sainte Mélanie*, Paris, 1908; D. LECLERCQ (*Dict. d'arch. chrét.*, t. II, 2, col. 3159-3165); GRÜTZMACHER, *Hieronymus*, Berlin, 1901-1906, t. I, p. 146-298; t. II, p. 1-144; P. RAYM. Génier, *Sainte Paule* (347-404), Paris, 1807; CAVALLERA, *l. c.*

(41) D. ERN. SPREITZENHOFER O. S. B., *Die Entwicklung des alten Mönchtums in Italien in seinen ersten Anfängen bis zum Auftreten*

des hl. Benedict, Vienna, 1894; BRUNO ALBERS (*Riv. stor. benedettina*, IX, 1914, p. 174-205).

(42) D. BESSE, *Les moines de l'ancienne France*, Paris, 1906, e *Les premiers monastères de la Gaule méridionale* (*Revue des quest. histor.*, 1902, t. 71, p. 394-464); CH. DE SMEDT, *La vie monastique dans la Gaule au VI<sup>e</sup> siècle* (*La France chrétienne dans l'histoire*, Paris, 1896, p. 28-43); D. LECLERCQ, *Dict. d'archéol. chrét.*, t II, 2, col. 3192-3215; HAUCK, *Kirchengeschichte Deutschlands*, passim; D. H. LECLERCQ, *La vie monastique en Gaule avant S. Benoit* (*S. Benoit sur Loire*, Paris, 1925, p. 5-14); E. CH. BABUT, *S. Martin de Tours*, Paris, 1912, criticato da C. JULLIAN, *Remarques critiques sur les sources de la vie de S. Martin* (*Revue des Études anciennes*, 24, 1922, p. 37-47, 123-128, 229-235); dello stesso: *Remarques critiques sur la vie et les oeuvres de S. Martin* (*ib.*, 24, 1922, p. 306-312; 25, 1923, t. 49-55, 139-143, 234-250); P. MONCEAUX, *Saint Martin. Recit de Sulpice Severe mis en français avec une introduction*, Paris, 1926; D. BRUNO ALBERS (*Rivista stor. benedettina*, X, 1915, p. 5-39).

(43) Sul monachismo spagnolo: D. LECLERCQ, *L'Espagne chrétienne*, Paris, 1906, e *Dict. d'archéol. chrét.*, t. II, 2, col. 3218-3225; ILD. HERWEGEN, *Das Pactum des hl. Fruktuosus von Braga*, Stuttgart, 1907; E. CH. BABUT, *Priscillien et le Priscillianisme*, Paris, 1909, p. 79-104; MAGNIN, *La discipline de l'Église wisigothique*, Paris, 1912, pag. 171-177; D. BRUNO ALBERS (*Rivista storica benedettina*, IX, 1914, p. 329-338).

(44) D. LECLERCQ, *Dict. d'archéolog. chrét.*, t. II, 2, col. 2901-2969, 3205-3218; D. L. GOUGAUD, *Les chrétientés celtiques*, Paris, 1911 e *Dict. d'archéol. chret.*, t. II, 2, col. 2966-3032; dello stesso, *Galic Pioneers of Cristianity. The work and influence of irish monks and saints in continental Europe*. Tradotta dal francese da V. COLLINS, Dublino, 1923; J. C. FOWLER, *Adamnani vita S. Columbae*, Oxford, 1920; L. MENZIES, *S. Columba of Jona*, Londres, 1920; D. BRUNO ALBERS (*Riv. stor. benedettina*, X, 1915, p. 183-203); J. B. CULLEN, *A missionary nun of Early Christian Ireland* (*The Irish Eccl. Review*, 1922, p. 36-42); H. C. LAWLOR, *The monastery of S. Mechaol of Nendrum*, Belfast, 1925.

## NOTE AL SECONDO CAPITOLO.

(1) P. H. DUDDEN, *Gregory the Great*, Londres, 1905, p. 161-162, 167-169.

(2) D. U. BERLIÈRE, *L'Ascèse bénédictine*, Bruges, 1927.

(3) DUDDEN; t. II, p. 172-173.

S. Benedetto e la sua opera sono stati specialmente studiati da MABILLON; D. TOSTI, *Della vita di S. Benedetto*, Mont-Cassin, 1892; traduz. francese, Lille, Desclée, 1898; da GRÜTZMACHER, *Die Bedeutung Benedikts von Nursia und seiner Regel in der Geschichte des Mönchtums*, Berlin, 1892; da D. ALB. L'HUILLIER, *Le patriarche S. Benoît*, 2<sup>a</sup> ediz., Paris, 1923; D. BERN. MARÉCHAUX, *S. Benoît, sa vie, sa règle, sa doctrine spirituelle*, Paris, 1911; D. FR. AIDAN GASQUET, *Saggio storico della costituzione monastica*, Roma, 1912; D. J. DE HEMPTINNE, *L'Ordre de S. Benoît*, 2<sup>a</sup> ed., Maredsons, 1924; D. ILD. HERWEGEN. O. S. B., *Der hl. Benedikt. Ein Charakterbild*, Düsseldorf, 1917; 3<sup>a</sup> ed. 1926, D. BRUNO ALBERS, *Der Geist des hl. Benediktus*, Friburgo in Br., 1917; D. C. BUTLER, *Benedictine monachism. Studies in Benedictine life and rule*, Londres, 1919; 2<sup>a</sup> ed. 1924, traduz. francese di CH. GROLLEAN, *Le monachisme bénédictin*, Paris, 1924; G. SCHNÜRER, *Kirche und Kultur im M. A.*, Paderborn, 1924, t. I, p. 110-138; H. SCHROERS, *Das Charakterbild des hl. Benedict von Nursia und seine Quellen* (*Zeitschrift f. kath. Teol.* XLV, 1921, p. 199-207) contro l'opera di D. HERWEGEN; il carattere ipercritico di questo studio è stato messo in luce da D. G. MORIN, (*Bull. d'anc. litt. chrét. latine* I, N. 69) e da me nel *Bull. d'hist. bénédictine*, 1913-1922, N. 2941, poi da D. ET. HILPISCH, *Die Quellen zum Charakterbild des hl. Benedikt.* (*Zeitschrift f. Kath. Theologie*, XLIX, 1925, p. 358-386; M. LECLER, *S. Benoît, sa vie, sa règle, et influence de cette Règle sur les institutions monastiques en Occident* (*Collationes Namurcenses*, XVII, 1922-23, pag. 303-314); D. HÉBRARD, *S. Benoît. Essai psychologique d'après la Règle bénédictine et les Dialogues de S. Grégoire*, Paris, 1922 (forse troppo soggettivo e leggendario); D. ID. RYELANDT, *Essai sur la physionomie morale de S. Benoît*, Maredsons, 1924; D. S. DE FRESNEL, *S. Benoît, l'oeuvre et l'âme du Patriarche*,

Maredsous, 1926. Per il significato letterale della regola confr. BENNO LINDERBAUER, *S. Benedicti Regula Monachorum... philologisch erklärt*, Abbazia di Metten, 1922. Non ho parlato delle fondazioni in Sicilia e in Francia per opera dei discepoli di S. Benedetto, Placido e Mauro, considerando la prima come una leggenda e l'altra più che problematica. (BERLIÈRE, *Le culte de S. Placide in Revue benéd.*, XXXIII, 1921, p. 19-45).

(4) DUDDEN, t. II, p. 173-200. Su Cassiodoro, vedi D. DENIS DE STE-MARTHE, *La vie de Cassiodore*, Paris, 1694; W. WATTENBACH, *Deutschlands Geschichtsquellen*, 7<sup>a</sup> ediz., t. I, 1904, p. 73-80; U. BALZANI, *Le croniche italiane nel medio-evo*, 3<sup>a</sup> ediz. Milano, 1909, p. 4-19; S. COLOMBO, *Un maestro di critica biblica nel VI secolo (Rivista storico-critica delle scienze teologiche, VI, 1910, p. 436-445)*; D. H. LECCLERCQ, *Cassiodore (Dict. d'archéol. chrét. et de liturgie, t. II, 1911, col. 2357-2365)*; P. LEHMANN, *Cassiodorstudien (Philologus, LXXI-LXXIII; SCHNÜRER, l. c.*

(5) La più antica vita di S. Gregorio Magno, scritta da un monaco di Whitby, è stata pubblicata di su il manoscritto di S. Gallo 567, da D. GASQUET (*A Life of Pope St. Gregory the Great written by a Monk of the Monastery of Whitby*, Westminster, 1904); un'altra ugualmente anteriore a Giovanni Diacono, attribuita a Paolo Diacono, è stata edita da P. GRISAR (*Zeitschrift f. kathol. Theologie, t. XI, 1887, p. 162-173*); queste due vite sono indipendenti l'una dall'altra (H. MORETUS, *Les deux anciennes vies de S. Grégoire le Grand in Analecta Bollandiana, t. XXVI, 1907, p. 66-72*).

Su S. Gregorio vedere, oltre i lavori di LAU (Leipzig, 1845), MONTALEMBERT, *Moines d'Occident*, t. II; PINGAUD, Paris, 1872; WISBAUM, (Bonn, 1881); ED. CLAUSIER, *S. Gregoire le Grand*, Paris, 1887; Bruges, 1891; D. CÉLESTIN WOLFSGRUBER, *Die vorpäpstliche Lebens-periode Gregors des Gr. nach seinen Briefen dargestellt*, Vienna, 1886, e *Gregor der Grosse*, Saugau, 1890; H. GRISAR, *Storia di Roma e dei papi nel medio-evo*, vol. I, part. III, Roma, 1889, ripubblicata sotto il titolo *S. Gregorio Magno*, Roma, 1904; SNOW, *St. Gregory the Great, his work and his Spirit*, Londres, 1902; 2<sup>a</sup> ed., 1924; F. A. GASQUET, *St. Gregory the Great and England (Dublin Review, 1904, p. 225-250)*; K. BLASEL, *Die hirccklichen Zustände Italiens zur Zeit Gregors des Gr. (Archiv. f. kath. K. R., 1904, t. I, p. 83-93)*; P. DOIZÉ, *Le rôle politique de S. Grégoire pendant les guerres lombardes (Études, 1904, 20 aprile, p. 182-209)*; M. VAES, *La Papauté et l'Église franque à l'époque de Grégoire le Grand (Revue d'hist. eccl., t. VI, 1905, p. 537-556, 755-784)*; P. HOLMES DUDDEN,

*Gregory the Great, his place in history and thought*, Londres, 1905, 2 vol.; V. CASTALDO, *L'azione civile e politica di S. Gregorio il Grande* (*Rivista di scienze e lettere*, t. VIII, 1907, p. 403-416, 461-474, nov. t. IX, p. 199-209); L. CLOTET, *La Papauté depuis l'avènement de Grégoire le Grand jusqu'en l'an 800* (*Revue de l'Institut catholique de Paris*, t. XIII, 1908, p. 22-59); T. TARDUCCI, *Storia di S. Gregorio Magno e del suo tempo*, Roma, 1909; D. L. LÉVÊQUE, *S. Grégoire le Grand et l'Ordre bénédictin*, Paris, 1910, alle quali si possono aggiungere *The Centenary of St. Gregory the Great at Downside with the three sermons preached on the occasion*, Downside, 1890; H. H. HOWORTH, *Saint Gregory the Great*, Londres, 1912; P. BEZA DANZER, O. S. B., *Der hl. Gregor der Grosse in der Missionsbewegung seiner Zeit* (*Stud. und Mitt. Zur Gesch. des Bened. Ordens*, XXXIII, 1912, p. 205-219); W. STUHLFATH, *Gregor I der Gr. sein Leben bis zu seiner Wahl zum Papst*, Heidelberg, 1913; W. H. HUTTON, *Gregory the Great* (*The Cambridge Medieval history*, t. II, 1913, p. 236-262, 733-746); P. MATT. ROTHENHÄUSLER, *Gregor I und die Stabilität des Mönches* (*Zeitschrift der Savigny-Stiftung f. Rechtsgesch.*, t. III, 1914, p. 141-150); D. H. LECLERCQ, *Grégoire le Grand* (*Dict. d'archéol. et de liturgie*, t. VI, 1924, col. 1776-1796).

(6) Mgr. HEDLEY, *The centenary of St. Gregory at Downside*, p. 29, 39-40.

(7) La storia della conversione d'Inghilterra è stata raccontata da BEDA nella sua *Storia ecclesiastica dell'Inghilterra* e nelle sue *Vite dei santi abati di Wearmouth*. Da consultare: BASSENGE, *Die Sendung Augustins zur Bekehrung der Angelsachsen*, Leipzig, 1890; ED. L. CUTTS, *Augustine of Canterbury*, Londres, 1895; G. F. BROWNE, *Augustine and his Companions*, Londres, 1895, e *The Conversion of the Heptarchy*, Londres, 1896; W. E. COLLINS, *The Beginnings of English Christianity with special reference to the coming of St. Augustine*, Londres, 1897; F. A. GASQUET, *The mission of St. Augustine*, Londres, 1897, 1924; W. BRIGHT, *Chapters of early Church History*, 3ª ediz., Oxford, 1897; E. L. TAUNTON, *The english Black Monks of St. Benedict*, Londres, 1897, 2 vol.; A. J. MASON, *The mission of St. Augustine to England*, Cambridge, 1897; BELLESHEIM, *Landung des hl. Augustin in England* (*Der Katholik*, 1898, t. I, p. 58-80); BROU, S. J., *S. Augustin de Cantorbéry et ses compagnons*, 4ª ediz., Paris, 1900; H. H. HOWORTH, *The birth of the English Church. St. Augustine of Canterbury*, Londres, 1913; G. SCHÜRER, *Kirche und Kultur in M. A.*, Paderborn, 1924, t. I., p. 253-288. La storia del I secolo dell'Ordine Benedettino in Inghilterra è stata scritta da MONTA-

LEMBERT (*Moines d'Occident*, t. III-V); vedi D. CABROL, *L'Angleterre chrétienne*, Paris, 1908.

(8) Sulle leggende anglo-sassoni, vedi GRISAR, *S. Gregorio Magno*, Roma, 1904, p. 15, 263-264.

(9) BOSSUET, *Discours sur l'hist. universelle (Oeuvres)*, Paris, Vivès, t. XXIV, p. 352.

(10) Epist., XI, 36.

(11) *Moral.*, lib. XXVII, c. 11.

(12) Epist, XI, 39.

(13) Epist. XI, 56<sup>a</sup>; MARG. DEANESLY nel suo lavoro: *The Familia at Christchurch Canterbury, 597-832*, nell'*Essays in Medioeval History presented to the Fr. Tout.*, Manchester, 1925, crede poter stabilire che S. Agostino vi organizzò una famiglia di chierici secolari che vivevano in comune; questa opinione è stata accettata da J. A. ARMITAGE ROBINSON, *The introduction of monks at Christ Church, Canterbury (Journal of theol. studies, 27, 1926, p. 225-240)* e combattuta da J. A. R. nella *Downside Review*, XLIV, 1926, p. 85-90, V. pp. 282-286 che ammette l'esistenza dei chierici secolari a fianco di quella dei monaci. In tutti i casi sotto l'arcivescovo Aelfrico (995-1005) Christ Church era occupata da monaci (THOMAS SYMONS in *Journal of theol. studies*, 1927, p. 409-411).

(14) Sulla chiesa celtica vedi ALF. LELIÈVRE, *L'Église celtique indépendante de Rome*, Cahors, 1899, e più specialmente i lavori di DOM L. GAUGAUD.

(15) W. BRIGHT, *Chapters of early english church history*, 3<sup>a</sup> ed., 1897; H. H. HOWORTH, *The golden days of the early english church from the arrival of Theodore to the death of Bede*, Londres, 1917.

(16) *Aldhelmi opera*, ed. R. EHWALD (MGH. Auct. antiquissimi XV, Berlin, 1912-1919); W. B. WIDMANN, *Life of S. Ealdhelm, first bishop of Sherborne*, Londres, 1905; R. EHWALD, *Aldhelm von Malmesbury (Jahrb. der Akad. der Wiss. zu Erfurt, 1907, n. 33)*; D. MAZZONI, *Aldhelmiana*, studio critico letterario su S. Aldelmo di Sherborne (*Riv. stor. bened.*, X, 1915, p. 93-114, 245-250, 402-447).

(17) WERNER, *Beda der ehrwürdige und seine Zeit*, Vienna, 1881; GODET nel *Dict. de théol. cathol.*, t. II, col. 523-527; G. F. BROWNE, *The ven. Bede, his life and writings*, Londra, 1919.

(18) WERNER, *Alcuin und sein Jahrh.* Paderborn, 1876; VERNET in *Dict. de théol.*, t. I, col. 687-692; BROWNE, *Alcuin of York*, Londra, 1908; WATTENBACH, 7<sup>a</sup> ediz., t. I, p. 186-190; E. M. WILMONT BUXTON, *Alcuin*, New-York, 1922.

(19) CH. DE MONTALEMBERT, *Les Moines d'Occident*, t. V, p. 332-

364; K. ZELL, *Lioba und die frommen Angelsächsischen Frauen*, Friburgo in Br., 1860.

(20) C. DAUX, *Le denier de S. Pierre*, Paris, 1907; O. JENSEN, *The denarius Sancti Petri in England*. (*Transactions of the Royal histor. Soc. N. S.*, XV, p. 171-260; XIX, p. 209-277); *Der englische Peterspfenning und die Lehenssteuer aus England und Irland an den Papststul im M. A.*, Heidelberg, 1903; BERLIÈRE, *Invent. analyt. des libri oblig. et solut. des Archives Vaticanes*, Bruges, 1904, p. IV, nota 4; F. CABROL, in *Dict. d'Archéol. chret.*, t. IV, col. 585-587.

(21) G. KURTH, *S. Boniface*, Paris, 1902, p. 1-2.

(22) G. SCHNÜRER, t. I, p. 216-252.

(23) J. M. CLARK, *The abbey of St. Gall, as a centre of literature and Art*, Cambridge, 1926.

(24) L. TRAUBE, *Perrona Scottorum (Vorlesungen und Abhandlungen*, III, Monaco, 1920, p. 95-119).

(25) Vedi i lavori di D. L. GOUGAUD, *L'oeuvre des Scotti dans l'Europe Occidentale* (*Revue d'histoire ecclésiastique*, t. IX, p. 21-37, 255-277); *Les Chrétientés celtiques e i Gaelic Pioneers*, già precedentemente ricordati.

L'opera di S. Colombano è stata esposta da D. PLAC. LUGANO, *San Colombano, monaco e scrittore, 543-615* (*Riv. stor. bened.*, XI, 1916, p. 5-46); il P. G. DOMINICI, *San Colombano, 543-615*, Roma, 1922, 8°; J. G. LAUX, *Der hl. Kolumban, sein Leben und seine Schriften*, Friburgo, 1919.

(26) ED. DE MOREAU, *S. Amand, apôtre de la Belgique et du Nord de la France*, Louvain, 1927.

(27) *Vita Wilfridi I episc. Eboracen*, auct. Stephano, ed. W. Levi-son (*M G H. Script. rer. Merov.* t. VI, 1913, 163-263); R. L. POOLE, *S. Wilfrid and the diocese of Ripon* (*Engl. hist. Review*, janv. 1919, p. 1-24); J. S. FLETCKER, *The Life and Work of Rt. Wilfrid of Ripon, Apostle of Sussex*, Chichester, 1925; B. COLGRAVE, *The life of Bishop Wilfrid by Eddius Stephanus*. Cambridge.

(28) Su S. Villibrordo, vedere i lavori del P. A. PONCELET in *Acta Sanctorum*. t. III di novembre, p. 414-500; H. J. A. COPPENS, *Algemeen overzicht der kerkgeschiedenis van Nederland van de vroegste tijden tot het jaar 1581*. Utrecht, 1902, p. 9-79; H. NOTTARP, *Die Bistumserrichtung in Deutschland im achten Jahrh.* (*Kirchenrecht. Abhandl.* 96). Stuttgart, 1920, p. 12-22; M. LECLER, *Saint W., son apostolat parmi les Frisons* (*Collat. Namurcen.*, XVIII, 1923-24, p. 51-61).

(29) Sulle lettere di S. Bonifacio, v. M. TANGL, *Studien zur Neuausgabe der Bonifatiusbriefe* (*Neues Archiv.*, t. XL, 1916, p. 639-

790; t. XLI, 1917, p. 23-101); per la storia della conversione della Germania l'opera classica è la *Kirchengeschichte Deutschlands* di HAUCK. Si legge con interesse e con frutto; KURTH, *S. Boniface*, Paris, 1902; E. KYLIE, *The condition of the German Provinces as illustrating the methode of St. Boniface* (*Journal of theol. studies*, 1905, p. 29-39); H. KOCH, *Die Stellung des hl. Bonifatius zur Bildung und Wissenschaft*. Frauensberg, 1905; JOS. BLÖTZER, *Der hl. Bonifatius und seine Kulturarbeit* (*Stimmens aus Maria-Laach*, LXVIII, 1905, p. 477-504); SCHÄFER, *Bonifatius und Luther*, Leipzig, 1906; G. SCHNÜRER, *Bonifatius. Die Bekehrung der Deutschen zum Christentum*, Magonza, 1909; CHR. SCHMIDT, *Der hl. Bonifatius, Apostel der Deutschen* (*Studien und Mitteil. aus dem Benedictiner und Cistercienserorden*, t. XXX, 1909, p. 80-97, 373-389, 551-561); t. XXXI, 1910, p. 108-139; G. F. BROWNE, *Boniface of Crediton and his Companions*. Londra, 1910; H. LAU, *Die angelsächsische Missionsweise im Zeitalter des Bonifaz*, Kiel, 1909; E. KYLIE, *St. Boniface: English Correspondence. Letters exchanged between the Apostle of the German and his English Friends*, Londra, 1911; H. BOEHMER, *Zur Geschichte des Bonifatius* (*Zeitschrift des Ver. f. hess. Gesch.*, t. 50, p. 171-215); R. v. NOSTITZ-RIENECK, *An der Schwelle von Bonifatius deutschem Apostolat*, 716 (*Stimmen der Zeit*, 1915-1916, t. XCI, p. 220-233); F. FLASKAMP, *Bonifatius und die Sachsenmission* (*Zeitschrift f. Missionswiss.*, 1916, p. 273-285); e *Zur Hessenbekehrung des B.* (ib., 1923, p. 135-152); M. TANGL, *Bonifatiusfragen* (*Abhandl. der Preuss. Akad. der Wiss.*, 1919, n. 2 *Phil. hist. kl.*); NOTTARP, *Bistumserrichtung*, passim; J. LAUX, *Der hl. Bonifazius*, Friburgo, 1922; K. H. SCHÄFER, *Missionstätten des hl. Bonifatius in Hessen* (*Fuldaer Geschichtsblätter*, 1920, p. 65-80, 97-128); M. LECLER, *S. Boniface, sa vie, son apostolat en Germania sez oeuvres de réform.*, *Coll. Numurcen*, XVIII, 1923-24, p. 160-175; G. SCHNÜRER, *Kirke und Kultur im M. A.*, Paderborn, 1924, t. I. p. 288-314; I. SCHMIDLIN, *Katholische Missionsgeschichte*, Steyr, 1925, p. 124-136; F. FLASKAMP, *Das Hessische Missionswork des hl. Bonifatius*, 2<sup>a</sup> ediz., Duderstaat, 1926; dello stesso, *Auf Hessische Bonifatiuspfaden*, Münster, 1924; e *Die Missionsmethode des hl. Bonifatius* (*Zeitschrift f. Missionswiss.*, XV, 1925, p. 18-49, 85-100); W. LEVISON, *Gebhardts Handbuch der Deutschen Geschichte*, I, 6, 1926, pag. 198-210.

(30) R. STACHNIK, *Die Bildung des weltklerus im Frankenreich von Karl Martell bis auf Ludwig den Frommen*, Paderborn, 1926 p. 18-19.

(31) *Vita Liobae*, n. 9.

(32) D. ROM. BAUERREISS, *Irische Frühmissionäre in Südbayern (Wissenschaft Festgabe zum Zwölfhundertjähr. Jubiläum des hl. Korbinian)*, München, 1924, p. 43-60.

(33) F. FLASKAMP, *Das Bistum Erfurt. Zeitschrift f. Gesch. und Alter Westfalens.* 83, 1925, I, p. 1-26; dello stesso *Das Hessen. Bistum Buraburg. Ein Beitrag zur Germania Sacra (Festgabe L. Schmitz Kallemberg, Münster, 1927)*.

(34) ZEHETBAUER, *Das Kirchenrecht bei Bonifatius, dem Apostel der Deutschen*, Vienna 1910; STACKNIK, *Die Bildung*, passim.

(35) *Acta Sanct.*, t. II, nov., p. 1-27. Sulla sua dibattuta origine vedi D. G. MORIN, *Le « Meltis castellum » des chorévêques Pirmin et Landri (Revue bénéd., XXIX, 1912, p. 262-273)* e J. PEREZ, *S. Pimenio (Bol. de la Real Acad. de la Historia, LXXVII, 1920, p. 132-150)*; L. PFLÉGER, *Beiträge zur Gesch. der Predigt und des religiösen Volksunterrichts in Elsass während des M. A. (Histor. Jahrbuch, t. XXXVIII, 1917, p. 667-671; Anal. Bolland., XLV, 177-178)*; M. GATTERE, *Der hl. Pirminius, Apostel Süd Deutschlands*, Innsbruck, 1922; F. FLASKAMP, *Zur Pirminforschung. Zeitschrift f. K. G., XLIV, 1925, p. 199-202*; P. GALL JECKER, *St. Pirminsherkunft und Mission (Die Kultur der Abtei Reichenau, Monaco, 1925, p. 19-52). Anal. Boll.* 45, p. 177-178.

(36) FR. J. BENDEL, *Studien zur aeltesten Gesch. der Abtei Fulda (ib., p. 758-772)*.

(37) H. G. SCHMIDT, *Ueber die Ernennung des Bonifatius zum Metropolit von Köln*, Coepenick, 1899; NOTTARP, p. 19-20.

(38) L'anno della morte di S. Bonifacio è questione controversa. Il TANGL si pronunzia in favore della tradizione di Fulda che la pone al 5 giugno 754, contro quella di Magonza che la stabilisce nel 755. (*Bonifatius-fragen*, Berlino, 1919, p. 8 e *Zeitschrift f. hess. Gesch. und Landeskunde* N. F. XXVII, p. 223-250); M. SCHÜLER, *Das Todesjahr der hl. Bonifatius 754 nicht 755 (Pastor bonus, 1906, t. IV, p. 157-159)*.

(39) ALCUIN, ep. 110 (MGH., *Epist.*, t. IV, p. 157-159).

(40) SCHMIDLIN, *Kathol. Missions geschichte*, p. 136-151; H. ABELS, *Die Christianisierung der Emlandes und der hl. Ludgerus*, Osvalbrück, 1923.

(41) H. PIRCHEGGER, *Karantanien und Unterpannonien zur Karolingerzeit (Mitt. des Inst. f. oesterr. Gesch., t. XXXIII, 1912, p. 272-319)*; L. HAUPTMANN, *Politische Umwälzungen unter den Slowenen vom Ende des sechsten Jahrh. bis zur Mitte des neunten (ib., XXXVI, p. 229-287)*; SCHMIDLIN, p. 143, 159-166.

(42) MEICHELBECK, *Histor. Frising.*, I, 2, p. 407-409; J. B. AUFHAUSER, *Bayerische Missionsarbeit im Osten während des 9. Jahrh.* (Festgabe Alois Knöpfer, Friburgo in Br., 1917, p. 1-17); NOTTARP, p. 66-67; P. SIGISBERT MITTERER, *Das Freisinger Domkloster und seine Filialen*. Schlecht, *Wissenschaftl. Festgabe zum zwölfhundertjäh. Jubiläum des hl. Korbinian*, Monaco, 1924, p. 26-42.

(43) Sulla penetrazione del Vangelo nella Boemia e sull'interessante parallelo che può istituirsi fra i metodi adottati dall'apostolo degli Slavi e da S. Bonifazio, apostolo della Germania, vedi C. v. HÖFLER, *Bonifatius der Apostel der Deutschen und die Slavenapostel Kostantinos (Cyrillus) und Methodios*. Eine historische Parallele, Praga, 1887; HAUCK, *Kirchengeschichte Deutschlands*, t. III, p. 150-202; H. V. SCHUBERT, *Die sogenannten Slavenapostel Constantin und Methodius*. Ein grundlegendes Kapitel aus den Beziehungen Deutschlands zum Südosten (*Sitzungsber. der Heidelberger Akad.*, phil. hist. Kl., 1916, I); A. NAEGLER, *Kirchengeschichte Böhmens*, I, Vienna, 1915-1918 e *Der hl. Wenzel*, Rektoratsrede, Praga, 1919.

(44) F. DVORNIK, *Les Slaves, Byzance et Rome au IX<sup>e</sup> s.*, Paris, 1926.

(45) H. BRESSLAU, *Zum Continuator Reginonis (Neues Archiv.*, t. XXV, p. 664-671); WATTENBACH, 7<sup>a</sup> ed., t. I, p. 410-412.

(46) FR. CURSCHMANN, (*Neues Archiv.*, t. XXVIII, p. 395); HAUCK, K. G., t. III, p. 69-149; A. VON LILIENCRON, *Die Beziehungen des Deutschen Reiches zu Dänemark im 10. Jahrh.*, Kiel, 1914; W. BIEREYE, *Untersuchungen zur Gesch. Nordalbingiens im 10. Jahrh.* (*Zeitschrift der Ges. f. Schlesw. Holstein. Gesch.*, XLVI, 1916).

(47) F. X. SEPPELT, *Zur Einführung des Christentums in Polen* (*Zeitschrift f. Missionwiss.*, X, 1920, p. 86-93); ALB. BRACKMANN, *Die Ostpolitik Ottos des Gr.* (*Hist. Zeitschrift*, CXXXIV, 1926, p. 242-256); W. HOPPE, *Das Erbstift Magdeburg und der Osten* (ib., CXXXV, 1927, p. 369-381).

(48) G. FRAKNOI, *Magyarország egyházi és politikai összeköttetései a római Szent-Székkel*, I, 1000-1417, Budapest, 1901; v. *Revue histor.*, t. LXXX, p. 216; DÜMMLER, *Pilgrim von Passau*, Lipsia, 1854, p. 38-43; *Gesch. des Ostfränk. Reiches*, t. III, p. 515, n. 1.

(49) GRÜNHAGEN, *Le colonies wallonnes en Silésie, particulièrement à Breslau* (*Mém. de l'Acad. royale de Belgique*, t. XXXIII, 1867); W. LEVISON, *Zur Gesch. des Bischofs Walter von Breslau, 1149-1666* (*Zeitschrift des Ver. f. Gesch. und Alt. Schlesiens*, t. XXXV, 1401, p. 353-357); U. BERLIÈRE, *Bénédictins liégeois en Pologne au XII<sup>e</sup> s.* (*Revue bénéd.*, t. XIII, 1896, p. 112-117); ABRAHAM, *Organizacja Kosciola w Polsce do potowy wieku XII*, Lemberg, 1890

A. ARNDT, *Die ältesten polnischen Bistümer* (*Zeitschrift f. kath. Theol.*, t. XIV, 1890, p. 44-63); K. KANTAK, *Dzeje kosciola polskiego*, I, Wiek, X, XI i XII; GDÄNSK-POZNÄN, 1912, p. 62, 63, 90, 140, 150, 162, 168, 180, 276. Il necrologio di Lublino ricorda l'abate Obberto di S. Giacomo di Liegi, sotto il 15 luglio.

(50) H. G. VOIGT, *Adalbert von Prag. Ein Beitrag zur Geschichte der Kirche und des Mönchtums im zehnten Jahrh* Westend-Berlin, 1898.

(51) E. SACKUR, *Die Cluniacenser*, Halle, 1892, t. I, p. 335-336; H. G. VOIGT, *Brun von Querfurt Lebenslauf, Anschauungen und Schriften eines deutschen Missionars um die Wende des 10. und 11. Jahrh.* Ein Beitrag zur Gesch. Deutschlands und Italiens im Zeitalter Ottos III. und zur ältesten Kirchengeschichte Ungarns, Russlands, Polens, Schwedens und Preussens. Stuttgart, 1907; *Bruno von Querfurt als Missionar des römischen Ostens* (*Sitzungsber. der böhm. Ges. der Wiss.* Praga, 1908); *Bruno von Querfurt und die Bedeutung seines Missionswerkes in Preussen* (*Altpreuss. Monatschrift*, t. XLV, p. 486-458); *Bruno von Querfurt und sein Zeit*, Halle, 1909.

(52) Nel XII secolo un monaco di Montier-la-Celle (diocesi di Troyes), fu consacrato vescovo di Estonia (*Hist. litt. de la France*, t. XIV, p. 238).

Sulle missioni in Pomerania vedi W. KÜMMEL, *Die Missionsmethode des Bischof Otto von Ramberg und seiner Vorläufer in Pommern*. Gütersloh, 1926; M. Wehrmann, *Bischof Otto von Bamberg in Pommern*, Greifswald, 1924.

(53) Sulla missione di S. Anscario in Scandinavia vedere EM. KNOTT, *Sturmi, Ansgar, Liudger*, Gütersloh, 1900; H. VON SCHUBERT, *Ansgar und die Anfänge der Schleswig Holsteinischen Kirchengeschichte*, Kiel, 1900; C. REUTER, *Ebbo von Reims und Ansgar. Ein Beitrag zur Missionsgeschichte des Nordens und zur Gründungsgeschichte des Bistums Hamburg* (*Histor. Zeitschrift*, 3, F., t. IX, 1910, p. 237-284); *Zur Geschichte Ansgars* (*Zeitschrift der Ges. f. Schleswig-Holsteinische Gesch.*, XL, 1910, p. 484-492); L. BRIL, *Les premiers temps du Christianisme en Suède. Étude critique des sources littéraires hambourgeoises* (*Revue d'hist. eccles.*, t. XII, 1911, p. 17-37, 231-241); SCHMIDLIN, *Kathol. Missions Geschichte*, p. 152-159; CH. H. ROBINSON, *Anskar the Apostle of the North*, Londra, 1923; H. JOACHIM, *Gründungsgesch. des Erzbistums Hamburg* (*Mitt. des Inst. f. oesterr. Gesch.*, t. XXXIII, 1912, p. 201-271); B. SCHMEIDLER, *Hamburg-Bremen und Nordost-Europa vom 9-11 Jahrh*, Lipsia, 1918; W. PEITZ, *Rimbert's Vita Anskarii in ihrer ursprünglichen Gestalt* (*Zeitschrift*

des ver. f. Hamburg Gesch., XXII, 1918, p. 135-167) e *Untersuchungen zu Urkundenfälschungen des M. A. I. Die Hamburger Fälschungen*, Friburgo, 1918. Le conclusioni di W. PEITZ sono state combattute da W. LEVISON, *Die echte und die verfälschte Gestalt vom Rimberts Vita Anskarii* (*Zeitschrift des Ver. f. Hamburg Gesch.*, XXIII, 1919, p. 89-146); dello stesso, *Zur Würdigung von Rimbert's Vita Anskarii* (*Schriften des Ver. f. Schleswig-Holstein K. G.*, VIII, 1926, p. 163-185).

Ai lettori desiderosi di indagare più accuratamente le questioni sollevate o solamente poste in questa conferenza, io raccomando la lettura dei lavori di GOD. KURTH, *Les origines de la civilisation moderne*, 6ª ediz., Bruxelles, Dewit, 1912, 2 vol. gr. in 8° e di G. SCHNÜRER, *Kirche und Kultur im M. A.*, Paderborn, 1924-1926.

(54) MORIN, *Revue bén.*, XXVII, 1910, p. 204-212; D. I. SCHUSTER, *L'imperiale abbazia di Farfa*, Roma, 1921, p. 18-20; dello stesso, *L'opera del monachismo nella vita liturgica a Roma (Liber Sacramentorum*, V, Torino, 1922, p. 12-73); H. GRASSHOFF, *Langobardisch-fränkisches Klosterwesen in Italien*, Göttingen, 1907; K. VOIGT, *Die Königlichen Eingenklöster im Langobardenreiche*, Gotha, 1909.

(55) Vedi VILLANUEVA, *Viage literario*, passim; D. BESSE, *La Congrégation bénédictine espagnole dite des Claustrales* (*Revue bénéd.*, XVII, 1900, p. 275-289); TAILHAN, *Anonyme de Cordoue*, Paris, 1885, p. 188-193; D. M. FÉROTIN, *Histoire de l'abbaye de Silos*, Paris, 1897, p. 4-67; C. BARRAGUER Y ROVINALTA, *Las casas de religiosos en Cataluña*, Barcellona, 1906, t. I, p. 15-194; R. BEER, *Die Handschriften des Klosters S. M. de Ripoll* (*Sitzungsber der K. Akad. der Wiss. in Wien*, CLV, 3, 1907, p. 15-71).

## NOTE AL TERZO CAPITOLO

(1) D. L. TOSTI, *S. Benoît, son action religieuse et sociale*, Bruges, 1897, p. 20.

(2) LITTRÉ, *Études sur les barbares et le Moyen-Age*, Paris, 1869, p. 114-194 (Les Moines d'Occident); G. KURTH, *Les origines de la civilisation moderne*, 5<sup>a</sup> ed., 1903, t. II, p. 132-162; G. GOYAU, *Le monastère au Moyen-Age*. Introd. a JAROSSAY, *Ferrières en Gâtinais*, Orléans, 1901, p. III-XXXVI. Vedere G. SCHNÜRER, *Kirche und Kultur im M. A.*, t. II, Paderborn, 1926, p. 75-118, 142-170.

(3) FRIEDR. KIESER, *Beiträge zur Geschichte des Klosters Lorsch. I* (Beilage zum Jahresbericht des Grossherz. Gymnasiums zu Bensheim, Ostern, 1908, p. 1-2).

(4) Le obbiezioni fatte da FR. J. BENDEL (*Studien zur ältesten Geschichte der Abtei Fulda nell'Hist. Jahrbuch*, t. XXXVIII, 1917, p. 758-772), che ha creduto ravvisare nella *Vita Sturmii* una falsificazione dell'XI secolo, sono state confutate da W. LEVISON (*Neues Archiv*, t. XLI, p. 768).

(5) In una lettera all'imperatore Luigi i monaci di Fulda dicevano: « Monachorum studium esse nemini molestiam exhibere, neminem concutere, nemini calumniam facere, neminem detestari, sed erga omnes misericordiam et benevolentiam exercere et ea aliis praestare quae sibi fieri velint ». (M.G.H., *Epist.*, V, p. 518).

(6) HEYDENREICH, *Das älteste Fuldaer Cartular*, Lipsia, 1889, p. 1-5. Sull'ampiezza delle proprietà di St.-Germain des Prés nel IX secolo, vedi AUG. LONGNON, *Polyptique de l'abbaye de St.-Germain-des-Prés rédigé au temps de l'abbé Irminon*. Paris, 1895.

(7) D. GRENIER, *Histoire de la ville et du comté de Corbie*. Amiens, 1910, p. 77-79; MABILLON, *Annales*, t. II, p. 465-466; L. LEVILLAIN, *Les statuts d'Adalhard (Moyen-Age)*, t. XIII, 1900, p. 333-386). Sui laboratori monastici dell'alto medio-evo, vedi H. VILLARD de MONNERET, *L'organizzazione industriale nell'Italia Longobarda durante l'alto medio-evo*. (*Arch. stor. Lombardo*, Ser. V, XXI-XXII, 1919, p. 55-63).

(8) FERD. KELLER, *Der Bauriss von St. Gallen*. Zurich, 1844.

(9) L. BRUHAT, *Le monachisme en Saintonge et en Aunis (XI<sup>e</sup>-XII<sup>e</sup> siècle)*. Étude administrative et économique. La Rochelle, 1907.

Accadde spesso che in una stessa regione più abbazie unirono i loro sforzi per migliorare la condizione delle proprie terre. Così constatiamo che per il prosciugamento delle paludi, le abbazie di S. Michele in Herm, di S. Leonardo, di Maillezais intervengono simultaneamente (LACURIE, *Histoire de l'abbaye de Maillezais*, Fontenay-le-Comte, 1852, p. 49, 71). Sulla bonifica delle paludi ad Anchin nell' XI sec., vedi ESCALLIER, *L'abbaye d'Anchin*, Lille, 1852, p. 25-26.

(10) MAX FASTLINGER, *Die wirtschaftliche Bedeutung der bayrischen Klöster zur Zeit der Agilulfinger*, Friburgo in Br., 1903.

(11) A. GAUDENZI, *Il monastero di Nonantola, il ducato di Persiceta e la chiesa di Bologna*. (Bull. Ist. storico Italiano, fasc. XXII, p. 77-214); *Archivio stor. lombardo*, Ser. V, XXI-XXII, 1919, p. 53-54.

(12) G. MOLteni, *Il contratto di masseria in alcuni fondi milanesi durante il secolo XIII*, Pavia, 1914.

(13) Reg. c. 48. Si autem necessitas loci aut paupertas exegerit, ut ad fruges recolligendas per se occupentur, non contristentur; quia tunc vere monachi sunt si labore manuum suarum vivunt...

(14) IMBART DE LA TOUR (*Revue histor.*, LXI, p. 35); dissodamento per opera dei coloni di Moissac nell' XI secolo (*Bibl. École Chartes*, 3<sup>a</sup> Ser., t. I, p. 113-114); sui dissodamenti fatti nei secoli XI, XII e XIII, vedi CH. DUVIVIER, *Hospites. Défrichements en Europe et spécialement dans nos contrées aux XI<sup>e</sup>, XII<sup>e</sup> et XIII<sup>e</sup> siècles* (*Revue d'hist. et d'archéologie*, t. I, 1859, p. 74-80, 131-175); PIRENNE, *Histoire de Belgique*, t. I, p. 135-147, 279-280, e le opere citate da L. VERRIEST, *Le servage dans le Hainaut*, Bruxelles, 1910, p. 20-21.

(15) LAMPRECHT, *Deutsches Wirtschaftsleben im M. A.*, t. I, p. 117-122, 565-577; LUPO DI FERRIÈRES, ep. 112 (M.G.H., *Epist.*, t. VI, p. 97); J. DEPOIN, *Cartulaire de l'abbaye de Saint-Martin de Pontoise*, Pontoise, 1905, *Introd.* (JOS. HALKIN, *Étude hist. sur la culture de la vigne en Belgique in Bull. de la Soc. d'art. et d'hist. du dioc. de Liège*, t. IX, 1895, p. 74) osserva che i primi vigneti che si conoscono nel Belgio appartengono alle abbazie e che tutto induce a credere che i monaci furono i primi propagatori della vigna in questo paese.

(16) Per esempio, i lavori del R. P. ED. DE MOREAU su Villers, di G. SIMENON su S. Trond, del R. Abbate di Tongerlo, H. Lamy, sul suo monastero.

(17) Rimando al lavoro del IMBART DE LA TOUR, *Les paroiss-*

*ses rurales du IX<sup>e</sup> au XI<sup>e</sup> siècle*, Paris, 1900; per l'Austria, all'interessante studio di D. GODEFREDO FRIESS, *Studien über das Wirken der Benediktiner in Oestereich für Kultur, Wissenschaft und Kunst* (Programmi del Ginnasio Benedettino di Seitenstetten dal 1868 al 1872). D. LORENZO WINTERA fornisce interessanti ragguagli sulle misure prese in proposito dall'abbazia di Braunau (*Studien und Mitteil. aus dem Benediktiner und Cisterc. Orden*, t. XXII, p. 320-333, 525-533) e *Stift Braunau im Dienste der Kultur*. (Programma del Ginnasio Benedettino di Braunau, 1904). Per la regione di Liegi vedere i lavori di G. BRASSINNE, *Les paroisses de l'ancien Concile d'Hozémont* (*Bull. de la Soc. d'art et d'hist. du dioc. de Liège*, t. XII, 1900, p. 241-284); *Les paroisses de l'ancien Concile de St. Remacle* (ib., t. XIV, 1904, p. 267-352); H. VAN DE WEERD, *L'organisation paroissiale dans la Campine belge et hollandaise* (Leodium, 1926, p. 46-58).

(18) VALAFRIDO STRABONE, *De cultura hortarum* (M.G.H., Poet. Lat., t. II, p. 335-350); confr. M. MANITIUS, *Neues Archiv.*, t. XXVI, p. 745-750; LAMPRECHT, t. I, p. 563-564; H. SIERP, *Walafrid Strabos Gedicht über den Gartenbau* (Die Kulturarbeit der Abtei Reichenau, p. 756-772); WALDEFRID VON REICHENAU, *Hortulus*, Gedichte über die Kräuter seines Klostergartens vom J. 827. Wiedergabe des ersten Wiener Druckes vom J. 1510. Eingel. und medizinisch, botanisch und druckgeschichtlich gewürdigt von K. Sudhoff, H. Mazzell, E. Well, *Münchener Beiträge zur Gesch. und Literatur der Naturwiss. und Medizin I*, Monaco, 1926.

(19) R. v. FISCHER-BENZON, *Altdeutsche Gartenflora*, Kiel, 1894; *Geschichte des württembergischen Obstbaues*. Festschrift herausgegeben vom Württemberg. Obstbauverein, verfasst von Karl Gussmann, Stuttgart, 1895, p. 16-20. L'autore è un pastore protestante, redattore della Rivista dell'Obstbau-Verein del Wurtemberg. Vedere anche SICKLER, *Allgemeine Geschichte der Obstkultur*. 1802; e E. VOGES, *Der Obstbau* (Sammlung aus Natur und Geisterwelt) che, nel suo primo capitolo, pone in rilievo i meriti dei monasteri benedettini dall' VIII al XII secolo in rapporto alla coltivazione dei frutti e alla moltiplicazione delle specie. Vedi LAMPRECHT, t. I, p. 563-565.

(20) *Les Moines d'Occident*, t. VI, p. 289-290.

(21) A proposito dei viaggi di S. Bonifazio in Italia, il TANGL ha riunito una serie di dati di fatto, per stabilire la rapidità delle comunicazioni nel Medio Evo, adottando come media 30-40 chilometri al giorno e il doppio per i corrieri straordinari (*Bonifatiusfragen* nelle *Abhandl. der Preuss. Akad. der Wiss.*, 1919, n. 2, p. 13-27); F. LUDWIG, *Untersuchungen über die Reise und Marschgeschwin-*

*digkeit im XII und XIII Jahrh.*, Berlin, 1897; HASKINS, *The Spread of Ideas in the Middle Ages* (*Speculum*, I, 1926, p. 19-30).

(22) D. U. BERLIÈRE, *Les fraternités monastiques et leur rôle juridique* (*Mémoires de l'Acad. Royale de Belgique*. Classe des lettres, in 8°, t. XI, 1920).

(23) Epist. 167 (JAFFE, *Monum. Corb.*, p. 279).

(24) LEVASSEUR, *Le travail des moines dans les monastères* (*Séances et travaux de l'Acad. des sciences morales et politiques*, 1900, nov., p. 449-470).

(25) Si hanno notizie precise sull'organizzazione dei mestieri nelle abbazie di Corbia in Piccardia, di S. Riquiero, di S. Bertino (LEVILLAIN, *Statuts d'Adalhard in Moyen-Age*, t. XIII, 1900, p. 333-386; F. LOT, *Hariulf. Chronique de l'abbaye de St. Riquier*, Paris, 1894, p. 56, 306-308; JOH. YPERIUS, *Chron. S. Bertin.*, 881, in RHG., t. IX, p. 71; confr. G. FAGNIEZ, *Documents relatifs à l'hist. de l'industrie et du commerce en France*, t. 1, Paris, 1898, p. 30-34; vedi più in alto n. 7.

(26) L. WINTERA, *Die ersten Anfänge des Bened. Stiftes Braunau* (*Studien und Mitteil. aus dem Benediktiner und Cisterc.-Orden*, 1901, p. 320-333); dello stesso, *Stift Braunau im Dienst der Kultur*, Progr. des Stifts-Obergymnas. zu Braunau, 1904.

(27) Vedere la critica fatta da H. PIRENNE, *Liberté et propriété en Flandre du VIII au XI s.* (*Bull. de la classe des lettres de l'Acad. Royale de Belgique*, 1911, p. 496-523) a proposito del lavoro di L. Vanderkindere citato qui appresso.

(28) L. VANDERKINDERE, *La féodalité* (*Bull. de l'Acad. Royale de Belgique*, 3ª serie, t. XXIX, 1895, p. 692-693).

(29) Ad Aniano, S. Benedetto non accettò mai una proprietà che avesse anche servi e serve, ma ordinò preliminarmente la loro liberazione (*Vita*, n. 14; MABILLON, *Act. Sanct.*, Saec. IV, P. I, p. 197); S. Gerardo d'Aurillac emancipa numerosi servi, ma ve ne furono alcuni che preferirono restare (*Vita*, n. 89; *Act. S.S.*, t. VI, oct., p. 326). I cartulari ricordano casi isolati d'affrancamento, per esempio a Vendôme nell'XI secolo (MÉTAIS, *Cartulaire de l'abbaye de Vendôme*, t. II, p. 14-15). La parte presa dall'abbazia di N. D. di Saintes al miglioramento della classe rurale è stata stabilita in una tesi di L. BRUHAT, *De administratione terrarum Sanctonensis abbatae*, 1047-1220, Rupellae, 1901. Noi sappiamo d'altra parte che nel X secolo l'abbazia di Monte Cassino, per ripopolare le sue terre devastate dai Saraceni, chiamò coloni facendo loro condizioni di speciale favore (LEONE D'OSTIA, *Chron. Cassin.*, L. II, cap. 3). Un

movimento analogo si produsse nel XIII secolo, quando i monasteri offrirono l'affrancazione a pagamento, per fare rimedio alla crisi finanziaria che attraversavano.

(30) G. LUZZATTO, *I servi nelle grandi proprietà ecclesiastiche dei secoli IX-X*, Pisa, 1910; SILVIO PIVANO, *I contratti agrari delle abbazie medioevali (Atti del congresso internazionale di scienze storiche, Roma, 1909, t. IV, p. 217-218)* e *I contratti agrari in Italia nell'alto Medioevo*, Torino, 1904; vedere per la Francia, H. SÉE, *Les classes rurales et le régime domanial en France au Moyen-Age*, Paris, 1801; P. BERNARD, *Étude sur les Esclaves et les Serfs d'Église du VI au XIII siècle*, Paris, 1919.

(31) G. JEANTON, *Le servage en Bourgogne*, Paris, 1906.

(32) R. HOUDAYER, *Le servage en Bourgogne*, Paris, 1906; dello stesso, *L'exploitation agricole de Cluny (Académie de Mâcon, Millénaire de Cluny, t. I, 1910, p. 235-246)*; *Chartes de communes et d'affranchissements en Bourgogne*, Instr. di JOS. GARNIER, Dijon, 1918; G. ROBERT, *Les serfs de St. Remi de Reims (Trav. de l'Acad. Nat. de Reims, t. 140, 1925-1928, p. 81-181)*.

(33) L. VERRIEST, *Le servage dans le comté de Hainaut*. Bruxelles, 1910, p. 22.

(34) *Ib.*, p. 158-160.

(35) LAMPRECHT, t. I, p. 846-848, 858.

(36) *Ib.*, p. 1195-1219.

(37) L. VANDERKINDERE, *Les tributaires ou serfs d'église en Belgique au M. A. (Bull. de l'Acad. Royale de Belgique, 3<sup>e</sup> série, t. XXXIV, 1897, p. 409-483)*. Nell'abbazia di Noyers (verso il 1107) si può constatare che il monastero conferisce a un servo volontario un officio e un terreno e, allorchè si sposa, una proprietà perpetua (C. CHEVALIER, *Cartulaire de l'abbaye de Noyers. Mém. Soc. archéol. Touraine*, Tours, 1872, n. 350, p. 377).

(38) *Liberté et propriété en Flandre du IX et XII siècle (Bull. de l'Acad. Royale de Belgique, Classe des Lettres, 1906, p. 151-173)*; A. HANSAY, *Note critique pour servir à l'histoire de la liberté et de la propriété dans nos contrées au M. A. (Revue de l'Instruction publique, t. LV, 1912, p. 186-194)*; dello stesso, *Note pour servir à l'histoire de la mainmorte dans le Limbourg belge actuel (Bull. de la Soc. Scient. et Litt. des Métophiles de Hasselt, t. XVI, 1912)* e *Notes d'hist. et documents d'archives*, Hasselt, 1912, p. 1-14.

(39) A. HANSAY, *Revue de l'Instr. publ.*, 1896, p. 422-423.

(40) Sui servi di chiesa, vedere GRANDMAISON, *Le livre des serfs de Marmoutier*. Tours, 1864; M. PROU, a proposito di S. Benedetto

sulla Loira (*Bull. de la Soc. des Antiq. de France*, 1893, p. 216-220); A. HANSAY, *Étude sur la formation et l'organisation du domaine de Saint-Trond*, Gand, 1899; L. VANDERKINDERE, *Liberté et propriété en Flandre du IX au XII siècle* (*Bulletin de l'Académie Royale de Belgique*, Classe des lettres, 1906, p. 151-173); G. SIMENON, *Le servage à l'abbaye de Saint-Trond* (*Revue apologetique*, 16 juillet e 16 août 1903), Bruxelles, 1903; A. HANSAY, *Un texte du XII s. sur le servage à l'abbaye de Saint-Trond*, Hasselt, 1910; J. PAQUAY, *La condition sociale des sainteurs dans le Limbourg* (*Bull. de la Soc. Scient. et Litt. du Limbourg*, t. XXVIII, 1910, p. 243-280); L. VERRIEST, *Le servage dans le comté de Hainaut. Les sainteurs et le meilleur catel*, Bruxelles, 1910, p. 213-219; C. H. M. ARCHIBALD, *The serfs of Sainte-Geneviève* (*Engl. histor. Review*, t. XXV, 1910, p. 1-225) e *Le servage dans le domaines de Sainte-Geneviève* (*Bull. de la Soc. d'hist. de Paris*, 1910, p. 94-122).

(41) ROD. KÖTZSCHKE, *Studien zur Verwaltungsgeschichte Werden an der Ruhr*, Leipzig, 1901; G. UHLHORN, *Der Einfluss der wirthschaftlichen Verhältnisse auf die Entwicklung des Mönchtums im M. A.* (*Zeitschrift f. K. G.*, t. XIV, 1893, p. 347-403).

(42) A. VIDIER, *Ermittages orléanais* (*Le Moyen-Age*, 1906, p. 57-96; v. *Revue bénéd.*, t. XXIII, 1906, p. 579, n. 374). Fatti di questo genere possono constatarsi a Monte Cassino.

(43) La concessione del mercato che accompagnava ordinariamente la cessione dei posteggi, ha potuto avere in certi casi, per corollario, il privilegio di batter moneta: questo accadde forse per il monastero di Corbia (M. PROU, *Essai sur l'histoire monétaire de l'abbaye de Corbie* in *Mém. de la Soc. des Antiquaires de France*, 1894, p. 50-92); vedere HAUCK, *Kirchengeschichte*, t. III, 1896, p. 442.

(44) R. GOETTE, *Die Klöster des M. A. in dem wirthschaftlichen Verkehr* (*Archiv. f. Kulturgeschichte*, 1903, p. 195-202); IMBART DE LA TOUR, *Des immunités commerciales accordées aux églises* (*Questions d'hist. sociale et religieuse*, Paris, 1907, p. 1-29); E. KALISCHER, *Beiträge zur Handelsgeschichte zur Zeit der Grossgrundherrschaften*, Berlino, 1911.

(45) H. PIRENNE, *Les villes du Moyen-Age*, Bruxelles, 1927.

(46) BRANCHE, *L'Auvergne au Moyen-Age*, p. 463-464.

L'azione sociale e politica dei monasteri in Piemonte è stata efficacemente posta in rilievo dal conte T. ROSSI (*Per la futura storia di Torino*, Torino 1911, p. IX-XII) che espone chiaramente come le diverse potenze politiche che si disputavano il possesso dell'Italia Superiore, avessero tentato di estendere la propria influenza me-

dianche la fondazione di monasteri. Il LEVILLAIN dal suo canto è stato indotto a fare la medesima constatazione per l'impero Carolingio. « Le abbazie, egli dice, furono, in ispecie all'epoca carolingia, considerevoli fattori politici. Una perfetta conoscenza delle correnti di pensiero che si manifestavano in seno ai monasteri, illuminerebbe in modo singolarmente efficace la storia delle lotte politiche e permetterebbe a colpo sicuro di determinare, meglio di quanto non lo si sia fatto, le forze rispettive degli avversari e le cause dei fenomeni storici ancora poco conosciute. Nella storia di quest'epoca si è troppo usi considerare i capi ed ignorare le folle; esse han dovuto tuttavia, come in ogni altro periodo della storia universale, influire sul corso degli avvenimenti, poichè esse hanno dalla loro parte il numero e la leva possente dell'opinione pubblica, di cui forse i contemporanei non hanno forse sentito adeguatamente tutta la forza. » (*Examen critique des chartes mérovingiennes et carolingiennes de Corbie*, Paris, 1902, p. XIII).

(47) LAMPRECHT, t. I, p. 849, 1446-1448; GOETTE, l. c., p. 198.

(48) R. GÉNÉSTAL, *Rôle des monastères comme établissements de crédit étudié en Normandie du XI à la fin du XIII siècle*, Paris, 1901; E. ALLIX et R. GÉNÉSTAL, *Les opérations financières de l'abbaye de Troarn* (*Vierteljahrschrift für Social-und Wirtschaftsgesch.*, 1904, t. II, p. 616-640; vedere *Rev. d'hist. eccl.*, 1905, p. 120-127); R. N. SAUVAGE, *Histoire et développement économique d'un monastère normand au M. A. L'Abbaye de St. Martin de Troarn*, Caen, 1911, p. 218-226.

(49) P. EBERHARD HOFFMANN, *Das Konverseninstitut des Cisterziensordens in seinem Ursprung und seiner Organisation*, Friburgo, 1905; RAYM. CHASLES, *Étude sur l'institut monastique des Frères-convers et sur l'oblature au Moyen-Age, leur origine et leur rôle, XI e XIII s.* (*École Nationale des Chartes*, Positions des thèses, 1906, p. 43-49); M. P. DEROUX, *Les origines de l'oblature bénédictine*, Ligugé, 1927, p. 99-117.

(50) Vedere il nostro studio: *Les monastères doubles au XII-XIII siècle* (*Mém. de l'Acad. Royale de Belgique, Classe des Lettres*, 8<sup>e</sup>, 2<sup>e</sup> serie, t. XVIII), Bruxelles, 1923, p. 27-31.

(51) J. LAURENT, *Cartulaire de l'abbaye de Molesme*, Paris, 1907, p. 198-199. Vedere A. HANSAY, *Note relative à des contrats de rente viagère concernant l'ancienne abbaye d'Herckenrode*, Hasselt, 1907; J. GUIRAUD, *Cartul. de N. D. de Prouille*, t. II, p. 1-34; D'ARBOIS DE JUBAINVILLE, *Études sur l'état intérieur des abbayes cisterciennes*, Paris, 1848, p. 4-6; P. M. DEROUX, l. c.

(52) Omnes supervenientes hospites tamquam Christus susci-

piantur... Christus in eis adoretur qui et suscipitur (c. 53). Egli pone fra i mezzi di perfezione le buone opere: 14, pauperes recreare; 15, nudum vestire; 16, infirmum visitare (c. 4); inculca al cellerario l'obbligo di esser zelante verso gli infermi, i fanciulli, gli ospiti e i poveri (c. 55); egli accoglie ugualmente tanto i ricchi quanto i fanciulli poveri (c. 59); vuole che il portiere risponda subito al povero che lo chiama: « Deo gratias » (c. 66).

(53) HIERON., *Epist. ad Paulin*, n. 7; P. L. 22, 584; *Flores epistaphii sanctorum*, l. II, c. 4 (P. L. 157, col. 348-349); vedere MABILON, *Annales*, t. VI, p. 125, 231, 247, 394; sulla carità dei monasteri, vedere LALLEMANT, *Histoire de la charité*, t. II-III.

(54) Vedere un atto capitolare di Afflighem verso l'anno 1100 (*Anal. Bolland.*, t. IV, p. 253-256; E. DE MARNEFFE, *Cartulaire de l'abbaye d'Afflighem*, n. 4, p. 8-11). Nello studio di MONS. LESNE, *La dîme des biens ecclésiastiques aux IX et X siècles (Revue d'hist. eccl.*, t. XIII, 1912, p. 477-503, 659-673; t. XIV, 1913, p. 97-112, 489-510) troviamo notizie preziose sull'organizzazione dell'ospitalità e degli ospedali monastici.

(55) DACHERY, *Guiberti Noviog. opera*, 660 (P. L. t. 156, col. 1196); *Mirac. S. Eparchii*, II, 7, 11 (*Neues Archiv*, XXV, p. 171).

(56) Lobbes nel X secolo (*Gest. contin.*, c. I; MGH. SS. XXI, p. 309); S. Dionigi in Broqueroie nel 1227 (DEVILLERS, *Descript. de cartul.*, t. V, p. 144); S. Bertino nel 1227 (HAIGNERÉ, *Chartes*, t. I, p. 310); Forest, vicino a Bruxelles, nel 1229 (DE MARNEFFE, p. 469-470); distribuzione di legna ai poveri soccorsi dall'abbazia di Vendôme (MÉTAIS, *Cartulaire*, t. III, p. 32).

(57) D. U. BERLIÈRE, *La charité monastique (Revue liturgique et monastique*, X, 1925, p. 195-201, 252-259, 302-308).

(58) D. U. BERLIÈRE, *Anciens pèlerinages bénédictins (ib.*, XI, 1926, p. 205-213, 247-253).

(59) *Reg. S. Ben.*, cap. 53.

(60) KIESER, *Lorsch*, II, 1909, p. 30; D. GRENIER, *Histoire de la ville et du comté de Corbie*, Paris, 1910, p. 80-82; FALK, *Die Sorge für die Peregrini und pauperes in den alten Klöstern (Hist. pol. Blätter*, t. CXIV, 1894, p. 340-350); HUGO KRAMER, *Milde Stiftungen in Fulda (Fuldaer Geschichtsblätter*, t. V, 1906, p. 97-108, 122-126). Numeroose sono le carte di donazione per assicurare l'ospitalità nei monasteri; esse contengono talvolta elogi significativi sulla pratica di questi doveri sociali (vedere *Monumenta boica*, t. X, p. 247, 467; t. XI, p. 173, 175, 234; t. XII, p. 354; t. XIII, p. 221). Per Lobbes vedere un diploma del 1101 (Vos, *Lobbes, son abbaye, son chapitre*,

Lovanio, 1866, t. II, p. 444-445). Sugli ospedali nel Medio-evo vedere W. SCHÖNFELD, *Die Xenodochien in Italien und Frankreich im frühen M. A.* (*Zeitschrift der Savigny-Stiftung*, Kan. Abteil, XII, 1922, p. 1-54), e lo studio di Mons. LESNE già citato alla nota 54.

(61) Ecco, fra molti, alcuni notevoli esempi. Spesso le donazioni fatte ai monasteri sottintendevano uno scopo; così esse costituirono per il donatore, talvolta, il diritto all'ospitalità (J. LAURENT; *Cartul. de l'abbaye de Molesme*, t. II, p. 66). Il diritto di soggiorno da parte dei principi e dei signori era il più oneroso (D. GRENIER, *Histoire de l'abbaye de Corbie*, p. 374-375; *Histoire de l'abbaye de Jumièges*, t. I, p. 359). Fu necessario che il papa Gregorio IX dichiarasse il 3 aprile 1234 che a Corbia l'ospitalità si offriva gratuitamente (D. GRENIER, p. 384). Abusi sono constatati da TOMMASO DI CANTIMPRÉ (*Lib. apum.*, lib. II, c. 12), a Erfurt (NICOL. DE SIEGEN, *Chronic. eccles.*, ediz. Wegele, Jena, 1855, p. 387), a Maillezais, che gli avvocati consideravano come un albergo (LACURIE, *Hist. de l'abbaye de Maillezais*, Fontenay-le-Comte, 1882, p. 33-34, 44-46, 50, 56, 58), a Garsten (*Studien und Mitteil. aus dem Benedictiner-Orden*, 1881, t. I, p. 237), a Melk nel 1280 (*Mitteil. aus dem Vatikan Archiv*, t. II, p. 187) e nel XVI ad Anchin, S. Ghisleno, S. Martino di Tournai, S. Amando (POULLET, *Correspondance de Granvelle*, t. III, p. 304-305).

(62) Epitaffio di S. Gebhardo (*Acta Sanct.*, t. IV, Jun. app., p. 40\*; MGH., t. XI, p. 27).

(63) D. L. GOUGAUD, *L'oeuvre des Scotti dans l'Europe continentale, fin VI s.* (*Revue d'hist. eccl.*, t. IX, 1903, p. 21-37, 257-277).

(64) Ricette nei sacramentari a S. Amand (L. DELISLE, *Anciens Sacramentaires*, p. 111); a S. Vaast o Corbia (ib., p. 395); trattati e ricette nei manoscritti di Lyra (*Catal. gen. des manuscrits des départ.*, t. II, p. 407, 415, 425, 434, 435), di Bec (p. 437), di S. Martino di Seez (p. 504), di Vendôme (t. III, p. 423-426, 450, 453), di Auxerre (t. VI, p. 14-15), ecc.

(65) Ep. 167 (JAFFE, *Mon. Corb.*, p. 279).

(66) Piano del IX sec. (MABILLON, *Annales*, t. II, p. 571).

(67) VALAFRIDO STRABO, *Hortulus* (Pat. lat. 114, col. 1121-1130).

(68) Lettere del sec. XII (PEZ, *Thesaurus anecd. noviss.*, t. III, P. III, col. 642-643).

(69) Mirac. S. Vedasti, II, 10 (GHESQUIÈRE, *Act. SS. Belgii*, t. II, p. 76).

(70) LUPO DI FERRIÈRES, ep. 72 (MGH., *Epist.*, t. VI, p. 68).

(71) MABILLON, *Annales*, t. IV, p. 529.

- (72) MABILLON, *Acta Sanct. O. S. B. Saec. VI, P. I.*, p. 364.
- (73) MABILLON, *Annales*, t. IV, pag. 366; *Chronique de S. Bénigne de Dijon*, Ed. Bougaud, p. 157-158, 177.
- (74) CHEVALIER, *Cartulaire de Noyers*, Tours, 1872, n. 121, p. 146.
- (75) L. MAÎTRE, *Cartul. de Ste-Croix de Quimperlé*, Paris, 1896, p. 193.
- (76) *Miracula SS. Pauli, Clari et Cyriaci* (*Anal. Boll.*, t. XII, p. 402).
- (77) L. DUVAL, *La médecine à S. Evroul au XI s.*, Argenton, 1912.
- (78) *The Pinchbeck Register*, ed. Fr. Hervey. Brighton, 1925, t. II, p. 288, 289.
- (79) G. M. BELLINI, *Notizie storiche del celebre monastero benedettino di S. Giovanni in Venere*. Lanciano, 1887, p. 26 (secondo i necrologi dell' XI secolo).
- (80) PIETRO IL VENERABILE, *De miraculis*, I, 5 (P. L., 189, col. 837).
- (81) Vedere ROBERTO OFNER, *Die Pflge der Medizin im Benediktiner Orden (Studien und Mittheil aus dem Benediktiner-Orden*, 1883, t. I, p. 89-102); D. WILLIBRORD VAN HETEREN, *Geneeskunde en Ziekenverpleging in de voormalige Benedictijner Kloosters*, in *Jaarboekje van Alberdingk Thijm*, 1895, 44 p.; e in LITTRÉ (*Études sur les barbares*, Paris, 1869) le « recherches sur la médecine au début du Moyen-âge, du sixième au onzième siècle » (p. 242-279) a proposito dei lavori di M. DAREMBERG. Vedere VIRG. PENSUTI, *Sulla medicina e sulla ospitalità nel medio evo anteriormente al 1000* (*Atti del congresso internazionale di scienze storiche*, Roma, 1903, t. XIII, p. 71-80); L. DUBREUIL-CHAMBARDEL, *Études sur la médecine en France du XI et XII siècle*. Les médecins dans l'Ouest de la France aux XI et XII siècles. Paris, 1914; I. SCHUSTER, *L'imperiale abbazia di Farfa*, Roma, 1921, p. 93; C. BRUNNER, *Ueber medizin und Krankenpflege im M. A. in Schweizerischen Landen*, Zürich, 1922, p. 14-59.
- (82) F. SCHUBIGER-HARTMANN, *Die hl. Hildegard, eine Aerztin des XII. Jahrh.* (*Schweiz. Rundschau*, t. VIII, 1907-1903, p. 19-35); L. GEISENHEYMER, *Physica der hl. Hildegardis vom Bingen* (*Sitzungsber. des Naturhist. Ver. der preuss. Rheinlande und Westfalens*, 1911, Bonn, 1912); E. WASMANN, *Die hl. Hildegard von Bingen als Naturforscherin* (*Festschrift G. v. Hertling*, Kempten, 1913, p. 457-475); *Medical Women in the Middle Ages* (*Catholic Medical Guardian*, 1926, t. IV, p. 129-134); H. FISCHER, *Die hl. Hildegard von Bingen. Die erste deutsche Naturforscherin und Aerztin. Ihr Leben und Werk*, Monaco, 1927.
- (83) *The Herbal of Apuleius Barbarus from the early twelfth cen-*

*tury manuscript in the abbey of Bury St. Edmunds*. Described by R. T. Gunther, Oxford, 1926.

(84) D. U. BERLIÈRE, *L'Ascèse bénédictine des origines à la fin du XII siècle*. Maredsous, 1927, p. 169-185.

(85) MONTALEMBERT, *Moines d'Occident*, t. V, p. 33.

(86) Vedi precedentemente cap. II.

(87) TONI BUCHERER, *Benedikt Biscop als Pionier römischchristlicher Kultur bei den Angelsachsen*. Diss. Heidelberg, 1923.

(88) J. M. CLARK, *The abbey of St. Gall*. Cambridge, 1926, p. 55-70.

(89) Alcuino, ep. 41 (MGH. *Epist.*, t. IV, p. 84).

(90) « Diligens diligebam in sacratissimo pectore vestro quod in me vos velle invenire intellegebam » scriverà più tardi Alcuino (Epist. 229; MGH., *Epist.* t. IV, p. 378). Vedere H. BASTGEN, *Alkuin und Karl der Grosse in ihren wissenschaftlichen und kirchenpolitischen Anschauungen* (*Hist. Jahrbuch*, t. XXXII, 1911, p. 809-825), e l'opera classica di HAUCK; G. B. MULLINGER, *The schools of Charles the Great and the restoration of education in the 9th century*, New-York, 1911. È stata posta in rilievo una certa rivalità di Alcuino a proposito degli Irlandesi che eran penetrati nella Corte di Carlo Magno (C. GRADARA, *I « pueri aegyptiaci » di Alcuino in Roma e l'Oriente*, V, 1915, p. 83-87).

(91) Ep. 280 (MGH., *Epist.* t. IV, p. 437); cfr. W. SCHULTZE, *Die Bedeutung der iroschottischen Mönche für die Erhaltung und Fortpflanzung der mittelalterl. Wissenschaft* (*Centralblatt f. Bibliothekswesen*, t. VI, p. 185-198, 233-241, 281-298); W. LEVISON, *Die Iren und die Fränkische Kirche* (*Hist. Zeitschrift*, t. CIX, 1912, p. 1-22).

(92) J. FREUNDGEN, *Alcuins pädagogische Schriften*. Paderborn, 1906; H. DITSCHHEID, *Alkuins Leben für den religiösen Unterricht* (Wissenschaftl. Beilage zum Jahresberichte des Kaiserin-Augusta-Gymnasiums zu Coblenz, Ostern, 1902, Coblenz, 1902).

(93) ERNA PATZELT, *Die Karolingische Renaissance; Beiträge zur Gesch. der Kultur des frühen M. A.*, Vienne, 1924; R. STACHNIK, *Die Bildung des Weltklerus im Frankenreiche bis auf Ludwig den Frommen*, Paderborn, 1926.

(94) H. LÉVY-BRUHL, *Les élections abbatiales en France*. I. Époque franque, Paris, 1913, p. 121-192; K. VOIGT, *Die karolingische Klosterpolitik und der Niedergang des westfränkischen Königtums*, Stuttgart, 1917, p. 44-82.

(95) K. STOSIEK, *Das Verhältnis Karls des Grossen zur Klosterordnung mit besonderer Rücksicht auf die regula Benedicti*, Greiswald, 1909, p. 19-20, 30-31, 43.

(96) Can. 45 (MANSI, *Concil.*, t. 14, col. 740).

(97) Capitulare monasticum dell'817, n. 45 (MGH. *Capitularia*, t. I, p. 346).

(98) « Plenus nempe caritate, ex diversis locis in suo coenobio susceptos alebat clericos ac monachos, quibus magistrum preponens, sacris imbuebat sensibus » (*Vita*, n. 20 (al. 31), MGH., XV, 208). Lo stesso si legge nella vita di Guglielmo, abate di S. Benigno di Digione: « Interea cernens vigilantissimus pater quoniam non solum illo in loco (Fécamp), sed etiam per totam Galliam, in plebeis maxime scientiam psallendi ac legendi deficere et annullari clericis, instituit scholas sacri ministerii, quibus pro Dei amore assidui instarent fratres hujus officii docti, ubi siquidem gratis largiretur cunctis doctrinae beneficium ad coenobia sibi commissa confluentibus, nullusque qui ad haec vellet accedere prohiberetur: quin potius tam servis quam liberis, divitibus cum egenis, uniformae charitatis impenderetur documentum. Plures etiam ex ipsis, ex coenobiis, utpote rerum tenues, accipiebant victum » (*Vita Guillelmi*, n. 14).

(99) Vedere il nostro studio: *Écoles claustrales au Moyen-Age* (*Bull. de la Classe des Lettres de l'Académie royale de Belgique*, 1921, p. 550-572).

(100) Sull'estensione data all'ufficio liturgico e all'introduzione di devozioni particolari, quale l'ufficio dei morti, l'ufficio dei Santi, pratiche che si possono far risalire a S. Benedetto d'Aniano o alla sua epoca, e sulla maniera con la quale furono accettate dagli ordini religiosi, vedi EDM. BISHOP, *On the origin of the prymer* (Early English Text Society's publications, orig. series, n. 109, 1897, p. 11-38; e *Liturgica historica*, Oxford, 1918, p. 211-237); PAUL LEJAY, *Les accroissements de l'office quotidien* (*Revue du clergé français*, t. XI, 15 sett. 1904, p. 113-141); D. U. BERLIÈRE, *L'ascèse bénédictine*, Maredsous, 1927, p. 46-51.

(101) *Epist.* I. (MGH., *Epist.*, t. VI, p. 7).

(102) Sulle scuole esterne vedere il nostro articolo, *Les écoles abbatiales au moyen-âge* (*Messenger des fidèles*, t. VI, 1889, p. 499-511); L. MAÎTRE, *Les écoles épiscopales et monastiques de l'Occident*. Paris, 1866; AUG. DRANE, *Christian schools and scholars*. Londra, 1881; nuova ediz. curata da W. GUMBLEY O. P. Londra, 1924; H. SCHONLAU, *Geschichtliche Notizen über die Volksschulen vom IX bis XIV Jahrh. gesammelt*, Paderborn, 1885; G. V. DETTEN, *Ueber die Schulen von Hildesheim, Paderborn, Münster und Corvey*, Paderborn, 1893; M. SCHOENGEN, *Geschiedenis van het onderwijs in Ne-*

derland, Amsterdam, 1911-1912, p. 1-96; G. C. COULTON, *Monastic schools in the Middle Ages (Contemporary Review, t. CIII, 1913, p. 818-828, e Medieval Studies, n. 10. Londra, 1913)*; G. BAUMERT, *Die Entstehung der mittelalterlichen Klosterschulen und ihr Verhältnis zum klassischen Altertum (Jahresbericht der Oberrealschule zu Delitzsch, 1911-1912, 1912-1913)*; W. WOLFF, *Die Entwicklung des Unterrichtswesens in Hessen-Cassel vom 8 bis zum 19 Jahrh. Cassel, 1911*; P. BEDA DANZER, *Zur Frage der sog. Externenschulen in den mittelalterl. Klöstern (Stud. und Mitt. zur Gesch. des Bened. Ordens, t. XXXIV, 1913, p. 137-142)*; G. H. HOERLE, *Frühmittelalterliche Mönchs- und Klerikerbildung in Italien, Friburgo in Br., 1914*; G. MANACORDA, *Storia delle scuole in Italia, Palermo, 1914*; A. E. LEACH, *The schools of medieval England, Londra, 1915*; U. BERLIÈRE, *Écoles claustrales au Moyen-Age (Bull. de la Classe des Lettres de l'Acad. royale de Belgique, 1922, p. 550-572)*; J. M. CLARK, *The abbey of S. Gall as a centre of literature and art. Cambridge, 1926, p. 91-124. Sulla scuola di Reichenau, v. M. HARTIG, Die Klosterschule und ihre Männer (Die Kultur der Abtei Reichenau, p. 619-644).*

(103) W. BURGER, *Hrabanus Maurus der Begründer der theolog. Studien in Deutschland (Der Katholik, 1902, p. 51-69, 122-135).*

(104) J. B. HABLITZEL, *Hrabanus Maurus. Ein Beitrag zur Geschichte der mittelalterlichen Exegese, Friburgo in Br., 1906.*

(105) E. DÜMLER (MGH., *Epist.*, t. V, parte 2<sup>a</sup>, p. 379).

(106) DIETRICH TÜRNU, *Rabanus Maurus der Praeceptor Germaniae. Ein Beitrag zur Gesch. der Pädagogie des M. A., Monaco, 1900.*

(107) Tale è il rimprovero che si può rivolgere a W. B. ASPINWALL, *Les écoles épiscopales et monastiques de l'ancienne province ecclésiastique de Sens du VI au XII s., Paris, 1904.*

(108) D. GRENIER, *Hist. de l'abbaye de Corbie, Amiens, 1910, p. 214-266*; VITA GUILLELMI DIVION., n. 14; BERLIÈRE, *Écoles claustrales*, p. 560-564.

(109) Verso il 1116 i monaci di Noyers, in cambio di una donazione, si assumono l'incarico di educare il figlio di David Montel, di fargli poi « litteras discere » o « insinuare » dal prete della cappella di Gençay ovvero dai monaci di Sérigny o di Gençay; egli potrà quindi, se lo vuole, entrare nel monastero. (C. CHEVALIER, *Cartulaire de Noyers. Tours, 1872, n. 403, p. 449*; BERLIÈRE, *Écoles claustrales*, p. 554, 560).

(110) J. KEMPF, *Froumund von Tegernsee. Progr. des K. Ludwigs-Gymm. in München... 1899-1900. Monaco, 1900*; E. DÜMLER, *Ueber*

den Mönch Otloh von St. Emmeram (Sitzungsber. der Akad. der Wiss. zu Berlin, t. XLVIII, 1895, p. 1071-1102).

(110 bis) Vedere il bel lavoro di CH. H. HASKINS, *The Renaissance of the twelfth Century*, Cambridge, 1927.

(111) *Neues Archiv*, t. XXX, p. 618-619.

(112) K. KOLBE, *Die Verdienste des Bischofs Wolfgang von Regensburg um das Bildungswesen Süddeutschlands*. Breslau, 1894; D. U. BERLIÈRE, *St. Wolfgang év. de Ratisbonne (Revue bénéd., 1894, t. XI, p. 464-471)*; HAUCK, t. III, p. 935. Vedere specialmente HASKINS, *The Renaissance*, p. 93-277.

(113) P. v. WINTERFELD, *Die Dichterschule St. Gallens und der Reichenau unter den Karolingern und Ottonen (N. Jahrbücher f. d. klass. Altertum, 1900, p. 341-361)*; A. BERGMANN, *Die Dichtung der Reichenau im M. A. (Die Kulturarbeit der Abtei Reichenau, p. 711-755)*.

(114) J. GMELCH, *Die Kompositionen der hl. Hildegard*. Düsseldorf, 1913; L. BRONARSKI, *Die Lieder der hl. Hildegard. Ein Beitrag zur Gesch. der geistlichen Musik des M. A.*, Zurigo, 1922.

(115) Vedere per il Belgio L. LAVROYE, *Note sur la musique au pays de Liège aux X, XI e XII siècles*. (Annales du XXI Congrès (Liège, 1909) de la Fédération archéol. de Belgique, t. II, p. 746-751), e ANT. AUDA, *L'école liégeoise au XII s. L'office de St-Trudon (Tribune de Saint-Gervais, 1911, p. 11-19, 33-37, 63-66, 88-92, 147-155)*; dello stesso, *L'école musicale liégeoise au X siècle (Mém. de l'Académie royale de Belgique. Classe des Beaux-Arts, 8<sup>e</sup>, t. II, fasc. I), Bruxelles, 1923*; A. LEGRIS, *L'école normande de chant liturgique (Revue du chant grégorien, VII, 1922, p. 88-99)*; per Reichenau, v. R. MOLITOR, *Die Musik in der Reichenau (Die Kulturarbeit der Abtei Reichenau, p. 802-820)*; CL. BLUME, *Reichenau und die Marianischen Antiphonen (ib., p. 821-825)*; per S. Gallo, D. R. VAN DOREN, *Étude sur l'influence musicale de l'abbaye de St-Gall (VIII au XI s.) Lovanio, 1925*; J. M. CLARK, *The abbey of St. Gall, Cambridge, 1926, p. 202-258*. Si esalta l'ingegno di Guarniero, abate di Rebaix verso il 1130 (*Bull. Soc. hist. de Paris, VII, p. 30-31*).

(116) S. HARVEY GEM, *An Anglo-Saxon abbot. Aelfric of Eynsham*. Londra, 1912; RUD. BROTANEK, *Zwei Homilien des Aelfric...* (Texte und Untersuchungen zur alt-englischen Lit. und K. G.) Halle, 1913.

(117) P. TH. HOFFMANN, *Der mittelalterliche Mensch*. Gotha, 1922.

(118) J. STEFFEN, *Ueber die Münchener Notkerhandschrift des 14. Jahrh.* Diss. Greifswald, 1900; KRUSZEWSKI, *Die St. Gallener Handschrift der Notkerschen Psalmenübersetzung*. Aix-la-Capelle (Karls-gynnas. Progr.), 1899; J. KLAPPER, *Das St. Galler Spiel von der*

*Kindheit Jesu. Untersuch. u. Texte.* Diss. Breslau, 1904; HAUCK, t. III, p. 967-968; F. R. ALBERT, *Die Geschichte der Predigt in Deutschland.* Gütersloh, 1893, t. II, p. 126, 133, 182-189; H. AMSTAD, *Notker B. und die Schule von St. Gallen. Ein Zeit- und Lebensbild.* (4. Jahresbericht über die Lehr- und Erziehungsanstalt der VV. Kapuziner... in Appenzell); J. M. CLARK, *The abbey of St. Gall.*, Cambridge, 1926, p. 230-258.

(119) E. SCHRÖTER, *Walahfrids deutsche Glossierung zu den biblischen Büchern Genesis bis Regum II und der althochdeutsche Tatian.* Halle, 1926; TH. LÄNGIN, *Altalemantische Sprachquellen aus der Reichenau*, p. 684-702.

(120) ALF. HILLSCHER, *Die Verfasserfrage im althochdeutschen Tatian* (Jahresber. des Marien-Gymnas. in Posen, 1901).

(121) C. PFEIFFER, *Otfrid der Dichter der Evangelienharmonie im Gewande seiner Zeit. Eine Literar- und Kulturgeschichtliche Studie*, Göttingen, 1905.

(122) R. HEINRICHS, *Der Heliand und Haimo von Halberstadt*, Cleve, 1916; N. SCHEID, *Haimo von Halberstadt, der Dichter des Heliand? (Stimmen der Zeit, 1916-17, t. XCII, p. 587-590).*

(123) J. BÉDIER, *Les Legendes épiques*, Paris, 1914-1921.

(124) EZIO LEVI, *Troveri ed abbazia* (*Archivio storico Italiano*, 1925, p. 45-81). Vi si suppone che il monastero di Cuxa sia il luogo di origine della canzone provenzale di santa Fede verso il 1060, ma senza addurre prove positive di questa ipotesi.

(125) J. A. ENDRES, *Forschungen zur Gesch. der frühmittelalterlichen Philosophie (Beiträge zur Gesch. der Philosophie des M. A., XVII)*, Münster, 1915; GRABMANN, *Die Geschichte der scholastischen Methode*, I, Friburgo, 1909, p. 225-234, 258-339; R. POOLE, *Illustration of the history of medieval thought and learning*, 2<sup>a</sup> ediz., Londra, 1920.

(126) PICAVET, *Gerbert, un pape philosophe d'après l'histoire et d'après la légende*, Paris, 1897; U. CHEVALIER, *Gerbert le premier pape français (La France chrétienne dans l'histoire)*, Paris, 1896, p. 133-147; B. LEFEBVRE, *Notes d'histoire des mathématiques.* Antiquité et Moyen-Age, Louvain, 1920).

(127) Reg. Magistri, cap. 50; Reg. Aureliani, c. 32; Reg. Ferreoli, c. II; Reg. Grimlaici, c. 38.

(128) *Epist.* 30 (MGH. *Epist.* III, p. 281-282).

(129) *Vita*, n. 1 (MGH., *Script. rer. merov.* t. II, p. 456).

(130) J. M. CLARK, *The abbey of St. Gall*, Cambridge, 1926, p. 273-284, 298-304.

(131) P. LEHMANN, *Die mittelalterliche Bibliothek* (Die Kultur der Abtei Reichenau, p. 645-656); K. PREISENDANZ, *Aus Bücherei und Schreibstube der Reichenau* (ib., p. 657-683).

(132) P. LEHMANN, *Fuldaer Studien* (Sitzungsber der Bayer. Akad. der Wiss, 1925, n. 3); sul catalogo del Vat. pal. lat., vedere P. LEHMANN (*Bok*, p. 47-57); P. VIRG. REDLICH, *Zur Fuldaer Bibliotheks und Geistesgesch.* (*Studien zur Gesch. des Bened. Ord.*, 43, 1925, p. 189-205).

(133) C. HÖFLER, *Der Epistolarcodex des Klosters Reinhardsbrunn*, saec. XII (*Archiv. f. Kunde oesterr. Gesch.*, t. V, 1850, p. 20, 25, 28-29, 38-39, 44, 46, 49, 55, 63) MGH. *Epist.*, V, p. 340-343, 430; *Neues Archiv*, XXII, p. 776-777.

(134) A. S. Benigno di Digione (CHOMTON, *Histoire de St. Bénigne de Dijon*, Dijon, 1900, p. 134); a Corbia (WIBALD, *Epist.* 208, JAFFE, *Bibliot. rer. Germ.*, I, p. 328; P. LEHMANN, *Corveyer Studien in Abhandl. der Bayer. Akad. der Wiss. Philol. hist. Kl.* XXXVI, Monaco, 1919, p. 19); a S. Père di Chartres (*Bibl. École chartes*, 3<sup>e</sup> ser., t. V, p. 270); a Chiaravalle (*Bibl. École chartes*, 5<sup>e</sup> ser., t. I, p. 419).

(135) MGH. *Epist.*, V, 339, 440; PHILIPPUS DE ELEMOS (*Hist. litt. de la France*, t. XIV, p. 172).

(136) OTTO LERCHE, *Das älteste Ausleiherverzeichnis einer deutschen Bibliothek* (*Centralblatt f. Bibliothekswesen*, t. XXVII, p. 441-450). Notizie sui prestiti (*Catal. gen. mss. Dép.*, I, p. XX, 32, 34, 141; II, p. 518; *Bibl. École chartes*, t. 63, 1902, p. 489).

(137) E. A. SAVAGE, *Old english libraries. The making, collection and use of books during the middle ages*. Londra, 1912; D. LEISTLE, *Ueber Klosterbibliotheken des M. A.* (*Stud. und. Mitteil. zur Gesch. des Bened. Ordens*, 1915, t. XLVI, p. 197-228, 357-377); K. LÖFFLER, *Deutsche Klosterbibliotheken*, 2<sup>a</sup> ediz., Bonn., 1922; M. R. JAMES, *Wanderings and Homes of Manuscripts* (Helps for Students, n. 17); CH. HASKINS, *The Renaissance of the XII Century*, p. 70-92).

(138) D. U. BERLIÈRE, *Un bibliophile du XI siècle. Loup de Ferrières* (*Bull. de la Soc. des Bibliophiles belges séant à Mons.*, t. I, 1912, p. 175-188).

(139) L. DELISLE, *Recherches sur l'ancienne bibliothèque de Corbie* (*Bibl. École des chartes*, 5<sup>e</sup> ser., t. I, 1860, p. 392-439-498-515; *Mèm. de l'Acad. des Inscriptions*, 24, 1, 1861, p. 266-342).

(140) *Epist.* 44 (P. L. 139, vol. 214).

(141) *Chronique de S. Bénigne de Dijon*, éd. Bougaud. Dijon, 1875, p. 137, 192; CHOMTON, *Histoire de l'église de St. Bénigne de Dijon*. Dijon, 1900, p. 134.

Sul monaco amanuense di Flavigni, v. L. DELISLE, *Virgile copié au Xe siècle par le moine Rahingus* (*Mél. d'archéol. et d'hist.*, t. VI, p. 239-250); vedere J. DE GHELLINCK (*Revue d'hist. eccl.*, t. XXIII, 1922, p. 273-278).

Nel XII secolo vediamo che i monasteri normanni fanno scrivere i libri in Inghilterra (DELISLE, *Sacramentaires*, p. 215, 220); notiamo che il necrologio di Pontlevoy segnala il nome di un monaco di Marmoutier rilegatore del XII secolo. (*Obituaires de la prov. de Sens.*, t. II, p. 216).

(142) A Vendôme nel 1156 (*Catal. gen. mss. Dép.*, t. III, p. 393-594, 421); a S. Benigno di Dijon (*ib.*, t. V, p. V-VI); a Marmoutier (MARTÈNE, *Hist. de l'abbaye de Marmoutier*, II, p. 150); a Corbia (D. GRENIER, *Hist. de l'abbaye et du comté de Corbie*, Paris, 1910, p. 328-329; L. DELISLE, *Recherches sur la bibl. de Corbie* (*Bibl. École des Chartes*, 5<sup>a</sup> serie, t. I, p. 417-418); a S. Père di Chartres (GUÉRARD, *Cartulaire de St. Père*, Paris, 1840, t. II, p. 393; MABILLON, *Annales*, t. VI, p. 164, 651; *Gall. christ.*, t. VIII, col. 1225). Vedere inoltre *Bibliot. Floriacens.*, I, 409-412; *Serapeum*, 1844, t. V, p. 23-25; DELISLE, *Cabinet des manuscrits*, t. VI, p. 402-404.

(143) E. A. LOEW, *The Beneventan Script. A History of the South Italian Minuscule*. Oxford, 1914.

(144) *Sur la critique des textes* (*Le Correspondant*, 10 maggio 1920, p. 406).

(145) *ib.*, p. 408.

(146) *ib.*, p. 409. Vedere HASKINS, *The Renaissance of the XII Century*, Cambridge, 1927, p. 93-126.

(147) A. MICHEL, *Histoire de l'art*, t. I, p. 643.

(148) Il P. MICHAEL S. J. ha confutato un'asserzione più volte ripetuta negli ultimi tempi, cioè che gli architetti dell'arte romanica fossero quasi tutti laici (*Zeitschrift f. Kathol. Theologie*, t. XXXII, 1908, p. 210-229; t. XXXIII, 1909, p. 373-383; t. XXXIV, p. 241-256; *Geschichte des deutschen Volkes*, t. V, p. 16-26). Mi si è già data l'occasione di completare la lista degli architetti monaci: l'architetto inviato al vescovo Frotario di Toul da un abbate (ep. II, ap. MGH., *Epist.*, t. V, p. 284), gli architetti d'Hirsau, Gauzone di Baume, Ezelone di Cluny, Radulfo di S. Jouin-de-Marnes (*Revue bénédictine*, Bull. d'hist. bénéd., oct. 1908, p. 112), Vulgrino, monaco di Marmoutier (*Bull. Monumental*, 4<sup>a</sup> serie, t. II, p. 623-625); verso il 972 un chierico di Hornbach (*Mirac. S. Pirmini*, n. 6, Act. SS., t. II, nov., p. 51); Deodato, monaco di Conques nell'XI sec. (*Cartul. de Conques*, n. 50; *Miracula S. Fidei*, IV, 21, ediz. Bouillet,

*Ste. Foy*, Rodez, 1900, p. 581); a Novalesa, il monaco Bruningo che ricostruisce e amplifica l'abside di S. Andrea di Torino, sotto l'abate Gozone (*Chron. Novalic.* in Cipolla, *Monum. Novalicensia vetustiora*, Roma, 1901, t. II, p. 267). Vedere ANTHYME ST. PAUL, *Du rôle des moines dans l'architecture du Moyen Age*, esaminato da JULES MOMMÉJA (*Bull. de la Soc. Archéol. de Tarn-et-Garonne*, 1862, p. 169-187); R. DE LASTEYRIE, *L'architecture religieuse en France à l'époque romane. Ses origines, son développement*, Paris, 1912, p. 236-237; V. MORTET, *Recueil de textes relatifs à l'histoire de l'architecture et à la condition des architectes en France, au moyen-âge, XI-XII s.*, Paris, 1911; LEFÈVRE-PONTALIS, *Répertoire des architectes, maçons, sculpteurs, charpentiers et ouvriers français au XI et au XII siècle* (*Bull. monumental*, t. LXXV, 1911, p. 423-468, specialmente p. 426-427); C. ENLART, *Manuel d'archéologie française depuis les temps Mérovingiens jusqu'à la Renaissance*, t. I, 2<sup>a</sup> ed., parte I, Paris, 1919, p. 66.

(149) *Histoire générale de l'art en France*, Paris, Hachette, 1915, p. 11-15.

(150) G. HAGER, *Zur Geschichte der abendländischer Klosteranlage* (*Zeitschrift f. christl. Kunst*, 1901, p. 97-106, 139-146, 167-186, 193-204), che completa e corregge J. v. SCHLOSSER, *Abendländische Klosteranlage des früheren Mittelalters*, Vienna, 1889.

(151) G. WEISE, *Zur Architektur und Plastik des früheren Mittelalters*, Leipzig, 1916 (specialmente per Lorsch, Petersberg vicino a Fulda, Schlüchtern, Reichenau).

(152) A. GAYET, *L'art byzantin d'après les monuments de l'Italie, de l'Istrie et de la Dalmatie*, III. Ravenna et Pompose, Saint Vital et l'abbaye des Bénédictins. Paris, 1907; M. BUCHNER, *Einhard als Künstler*, Strasburgo, 1919.

(153) MICHEL, *Histoire de l'art*, t. I, parte 1<sup>a</sup>, p. 443-444.

(154) LEMAIRE, *Les origines du style gothique en Brabant*, Louvain, 1906, t. I, p. 78; L. GILLET, *Histoire des arts*, Paris, 1923, e nell'*Hist. de la nation française* di G. HANOTAUX, t. XI, Paris, 1922.

(155) A. K. PORTER, *Lombardic Architecture*, Londres, 1917; CORRADO RICCI, *L'architettura romanica in Italia*, Stuttgart, 1927; sull'influsso esercitato dal Mezzogiorno e più tardi dalla Normandia, v. R. HAMANN, *Deutsche und französische Kunst im M. A. I. Süd französische Protorenaissance und ihre Ausbreitung in Deutschland*, Marburg, 1922; E. GALL, *Die gotische Baukunst in Frankreich und Deutschland*, Leipzig.

(156) E. REINHART, *Die Cluniacenser Architektur in der Schweiz*

vom X bis XIII Jahrh., Zurich, 1904. Sulla chiesa cluniacense di S. Severino in Condroz, vedi *Bull. de la Comm. d'art et d'archéol.*, Bruxelles, 1892, p. 322-325; V. TERRET, *Cluny centre et foyer artistique de la sculpture bourguignonne au XII s.* (*Annal. de l'Acad. de Mâcon*, t. XV, II, p. 1-32). L'esistenza di una scuola cluniacense d'architettura è stata negata dal Quicherat, da R. de Lasteyrie, Anthime St. Paul (v. C. ENLART, in *Moyen-Age*, t. VII, 1894, p. 58-59); G. T. RIVORIA, *L'Architecture des Bénédictins en Bourgogne au XI s.* (*Annal. de l'Acad. de Mâcon*, Millénaire de Cluny, t. I, 1910, p. 389-392); G. V. LUECKEN, *Die Anfänge der burgundischen Schule*. Ein Beitrag zum Aufleben der Antike in der Baukunst des 12 Jahrh. Bâle, 1922. Sull'architettura in Alvernia XI-XII secolo, vedi BOUILLET, *Sainte Foy*, Rodez, 1900, p. 126-128.

(157) RAYM. REY, *La cathédrale de Cahors et les origines de l'architecture à coupoles en Aquitaine*, Paris, s. d., p. 184-185.

(158) LEFÈVRE-PONTALIS, *Influence architecturale de la basilique de St. Martin de Tours et des abbayes bénédictines* (*Bull. archéol. du Comité des travaux hist. et scientif.*, 1907, p. XXXVII-XXXVIII).

(159) A. MAYEUR, *Les grands portails du XII siècle et les Bénédictins de Tiron* (*Revue Mabillon*, t. II, 1906, p. 97-122).

(160) BERNARD, *Monographie de l'église et de l'abbaye de St. George de Boscherville*, Paris, 1899. Vedi E. GALL, *Neue Beiträge zur Geschichte vom "Werden der Gothik"*, (*Monatshefte f. Kunstwissenschaft*, 1911, p. 309-323) a proposito delle abbazie di Lessay e della Trinità di Caen.

(161) G. BOULT in *Bulletin Monumental*, 4° ser., t. IV, p. 81-93.

(162) O. H. BAER, *Die Hirsauer Bauschule. Studien zur Baugeschichte des XI und XII Jahrh.*, Friburgo en Br. Mohr, 1897; HAUCK, t. III, p. 918-924; FR. SCHWAEBL, *Die vorkarolingische Basilika St. Emmeram in Regensburg*, Ratisbona, 1919, p. 52 e seg.; H. KUNZE, *Die Kirchliche Reformbewegung des 12 Jahr him Gebiet der mittleren Elbe und ihr Einfluss auf die Baukunst* (*Sachsen und Anhalt*, I, 1925, p. 388-476; AD. METTLER, *Mittelalterliche Klosterkirchen und Klöster der Hirsauer und Zisterzienser in Württemberg*, Stuttgart, 1927, p. 11-65.

(163) W. EFFMANN, *Die Karolingisch-Ottonischen Bauten zu Werden*. Strassbourg, 1899; 2ª parte, Berlin, 1922; CENTULA-ST. RIQUIER, *Eine Untersuchung zur Geschichte der kirchlichen Baukunst in der Karolingerzeit*. Münster, 1912; R. MARTIN DU GARD, *L'abbaye de Jumièges. Étude archéologique des ruines*, Montdidier, 1909; P. GOUT, *Le Mont St. Michel. Étude archéologique et architecturale*

des monuments, Paris, 1910; A. SCHMARZOW, *Kompositionsgesetze in der Kunst des M. A.*, Leipzig, 1915.

(164) Per S. Gallo, vedere J. EBERSOLT, *Miniatures irlandaises à sujets iconographiques (Revue archéol., 1921, t. XIII)*.

(165) AM. BOINET, *La miniature Carolingienne. Son origine, ses développements*, Paris, 1913; H. ZIMMERMANN, *Vorkarolingische Miniaturen*, Berlin, 1916. PH. LAUER, *La réforme carolingienne de l'écriture latine et l'école calligraphique de Corbie (Mémoires présentés par divers savants à l'Acad. des Inscriptions et Belles Lettres, t. XIII)*; dello stesso, *Recherches sur l'écriture de Corbie dite Lombardique (Bull. philol. et hist. du Comité des Travaux hist., 1924, p. 59-68)*; WIHL. KÖHLER, *Turonische Handschriften aus der zeit Alkuins. Mittelalterl. Handschriften. Festgabe H. Degering*, Leipzig, 1926, p. 172-180).

(166) A. M. FRIEND, *Carolingian Art in the abbey of St. Denis (Art Studies, 1923, p. 67-75)*; dello stesso, *Two manuscripts of the school of St. Denis (Journal of mediaeval studies, Speculum, 1926, p. 59-70)*.

(167) H. EHL, *Die Ottonische Kölner Buchmalerei*, Bonn, 1922; ALB. BOECKLER, *Beiträge zur Romanischen Kölner Buchmalerei (Festgabe H. Degering, p. 15-28)*.

(168) FR. LANDSBERGER, *Der St. Galler Folchart-Psalter. Eine Initialenstudie*, St. Gall, 1912. AD. MERTON, *Die Buchmalerei in St. Gallen vom neunten bis zum elften Jahrh.* Leipzig, 1923.

(169) MICHEL, *Histoire de l'art*, t. I, p. 305-334.

(170) N. RODOLICO, *Genesi e svolgimento della scrittura longobardo-Casinese (Archivio storico lombardo, ser. V, t. XXVII, 1901, p. 315-333)*.

(171) Vedere l'*Archivio paleografico italiano*; P. D'ANCONA, *La miniature italienne du X au XVI s.*, Parigi.

(172) CH. OURSEL in *Mém. de la Comm. des Antiq. de la Côte d'or*, 1924, p. 113-140.

(173) CH. OURSEL, *La miniature du XII siècle à l'abbaye de Cîteaux*, Dijon.

(174) Ib.

(175) E. H. ZIMMERMANN, *Die Fuldaer Buchmalerei in Karolingischer und Ottonischer Zeit*, Vienna, 1910.

(176) H. WÖLFFLIN, *Die Bamberger Apokalypse. Eine Reichenauer Bilderhandschrift vom Jahre 1000*, 2<sup>a</sup> ed., Monaco, 1921.

(177) F. X. KRAUS, *Die Miniaturen des Codex Egberti in der Stadtbibliothek zu Trier*, Friburgo in Br., 1884; *Die Ada-Handschrift*,

Leipzig, 1889; W. VÖGE, *Eine deutsche Malerschule um die Wende des ersten Jahrtausendes*, Treviri, 1891.

(178) MICHEL, *Histoire de l'art*, t. I, p. 711-723; A. SCHMIDT, *Die Miniaturen des Gerokodex. Ein Reichenauer Evangelistar des 10 Jahrh.*, Leipzig, 1924; ALB. BOECKLER, *Die Reichenauer Buchmalerei (Die Kulturarbeit der Abtei. Reichenau)*, p. 956-998).

(179) MICHEL, p. 723-732; SWARZENSKI, *Die Regensburger Buchmalerei des 10 und 11 Jahrh.*, Leipzig, 1901; ENDRES (*Hist. pol. Blätter*, t. CXXVII, 1901, p. 892-904). Per la Baviera vedere anche G. HAGER, *Bauthätigkeit und Kunstpflege im Kloster Wessobrunn*, Monaco, 1894; G. LEIDINGER, *Meisterwerke der Buchmalerei aus Handschriften der bayer Staatsbibliothek*, Monaco, 1920; E. F. BAUGE, *Eine bayerische Malerschule des 11 und 12 Jahrh.*, Monaco, 1923; A. BOECKLER, *Die Regensburger Prüfeninger Buchmalerei des XII und XIII Jahrh.*, Monaco, 1924.

(180) MICHEL, t. I, p. 733-737.

(181) F. PHILIPPI, *Die Helmarshäuser Künstler Rogger und Hermann (Abhandl. über Corveyer Geschichtsschreibung, 2ª serie)*, Münster, 1916, p. 139-170); v. AD. GOLDSCHMIDT, *Der Albani-Psalter in Hildesheim und seine Beziehung zur symbolischen Kirchenskulptur des 12 Jahrh.*, Berlin, 1895.

(182) Il ms. lat. 13067 di Monaco è un antico salterio del priorato di Hastière (*Revue bénéd.*, t. IX, 1892, p. 109-112). Segnaliamo anche che l'amanuense della bibbia di Stavelot è lo stesso di quella di Lobbes e che bisogna vedere in lui un monaco di Lobbes (J. WARICHEZ, *L'abbaye de Lobbes*, Louvain, 1909, p. 304-312).

(183) Sullo studio di Winchester sotto l'abate Aelfstano, vedere JOHN GAGE, *The Benedictional of S. Aethelwood*, Londra, 1832; O. HAMBURGER, *Die Anfänge der Malschule von W. im 10 Jahrh.*, Leipzig, 1912; su quelli di Bury, S. Edmond e di S. Albans, vedere: ERIC G. MILLAR, *English illuminated manuscripts from the tenth to the thirteenth Century*. Bruxelles, 1926.

(184) W. NEUSS, *Die Katalanische Bibelillustration um die Wende des ersten Jahrtausends und die altspanische Buchmalerei*, Bonn, 1922, p. 139.

(185) MICHEL, t. I, p. 711-724. Artisti a S. Gallo (*Epist. Ermenrici nei MGH.*, *Epist.*, t. V, p. 565); a Toul sotto il vescovo Froptario (*ib.*, p. 284, 292-293).

(186) *Neues Archiv.*, t. XXII, p. 374-378.

(187) REINERUS, *De ineptiis cujusdam idiotae* (MGH., t. XX, p. 597).

(188) G. KURTH, *Le peintre Jean* (*Bull. de l'Institut. archéol. lié-*

geois, t. XXXIII, 1903, p. 220-239) e *Notger de Liège*, 1905, t. I, p. 319-321.

(189) EL. MAILLARD, *L'Église de St. Savin sur Gartempe*, Paris, 1926.

(190) F. X. WETZEL, *Die Wissenschaft und Kunst im Kloster St. Gallen im 9. und 10. Jahrh.* Lindau, 1877; J. M. CLARK, *The abbey of St. Gall*, Cambridge, 1926, p. 125-164.

(191) Le pitture di Reichenau hanno dato luogo a parecchi lavori del Beyerle, del Künstle e del Kraus, sui quali può leggersi la critica fattane da Giov. Sauer (*Hist. pol. Blätter*, t. CXXX, 1902, p. 358-364). Vedere specialmente K. KÜNSTLE, *Die Kunst des Klosters Reichenau im IX und X Jahrh. und der neuentdeckte Karolingische Gemäldezyklus zu Goldbach bei Ueberlingen*, Friburgo in Br., 1909, e A. BRINZINGER, *Die Wandgemälde der Reichenauer Malerschule in Oberzell, Niederzell, Burgfelden und Goldbach* (*Arch. f. christl. Kunst*, 1911, p. 4-9, 33-37, 41-45, 61-63, 68-70, 79-82, 88-91); dello stesso, *Das Alter der Kirchen in Reichenau* (*Schriften des Ver. f. Gesch. des Bodensees*, XLVI, p. 166-175); A. MARIGNAN, *Les fresques des églises de Reichenau. Les bronzes de la cathédrale de Hildesheim* (*Studien zur deutschen Kunstgesch.* 169), Strassbourg, 1913; J. SAUER, *Die Monumentalmalerei der Reichenau* (*Die Kulturarbeit der Abtei Reichenau*, 902-955).

(192) Lo studio dei titoli sembra confermare questa ipotesi (K. STRECKER, in *Neues Archiv*, t. XLIV, 1922, p. 247-351).

(193) H. CORNELL, *Biblia pauperum*, Stockholm, 1925.

(194) Pitture nei priorati di Berzé e Charlieu (*Congrès archéol. de France*, Moulins-Nevers, 1913. Paris, 1914, p. 256; v. 91-93).

(195) Nel suo trattato *Diversarum artium schedula* (BERGER, *Beiträge zur Entwicklungsgeschichte der Maltechnik*, Monaco, 1897, t. III, p. 41); *Theophili presbyteri et monachi libri III seu diversarum artium schedula*. Pubblicato e tradotto dal conte CH. DE L'ESCALOPIER, Paris, Techener, 1843; v. *Bibl. École chartes*, t. V, 1843-44, p. 176-187). Un complemento relativo alla fusione del vetro (cap. 12-15) è stato pubblicato nelle *Studien und Mitt. aus dem Benediktiner und Cisterc. Orden*, t. I, p. 329-331. L'attribuzione della schedula a Roggero è messa in dubbio da F. PHILIPPI (*Abhandlungen über Corveyer Geschichtsschreibung*, 2° serie, Münster, 1916, p. 159-163) che vede in quest'opera la traduzione latina di un'opera bizantina rimaneggiata in Germania.

(196) ANT. MUÑOZ, *Le miniature del "Chronicon Vulturense"*, (*Bollet. dell'Istituto Storico Italiano*, 1909, p. 75-90). Vedere AMB.

AMELLI, *Miniature sacre e profane dell'anno 1023 illustranti l'Enciclopedia Medioevale di Rabano Mauro*, Monte Cassino, 1896.

(197) KRAUS, *Die Wandgemälde von S. Angelo in Formis*, Berlino, 1893; A. MARIGNAN, *Les fresques de l'église de Sant'Angelo in Formis (Le Moyen-Age)*, 1911, p. 1-44, 73-110, 137-174; PASQUALE PARENTE, *La monumentale chiesa di S. Angelo in Formis (Arte e storia)*, t. XXX, 1911, p. 105-108, 331-339; t. XXXI, 1912, p. 20-24, 112-121, 274-278; dello stesso, *La basilica di S. Angelo in Formis presso Capua e l'arte del secolo XI*, Capua, 1912. Sugli affreschi di Vallerano dei secoli X-XI, vedere A. BERTINI-CALOSSO, *Gli affreschi della Grotta del Salvatore presso Vallerano (Archivio della R. Società Romana di Storia Patria)*, t. XXX, 1907, p. 182-241) e su quelli dell'oratorio di S. Martino a Farfa, D. ILDELFONSO SCHUSTER, *Della basilica di S. Martino e di alcuni ricordi Farfensi (Nuovo Bulletino di Archeol. cristiana)*, VIII, 1902, p. 47-54).

(198) BEDA, *Vita SS. abbatum monast. in Wiramuntha et Girvum*. (P. L., t. 94, col. 718).

(199) *Neues Archiv*, t. XXX, p. 124; v. HAUCK, K. G., t. III, p. 425-429).

(200) E. MALE, *L'art religieux du XII siècle*, p. 152.

(201) *Chron. S. Flor. Salmur. (Recueil des hist. des Gaules)*, t. XIV, p. 507; DU CANGE, s. v. cortina, dorsalia, ecc.

(202) Dr. SEPP, *Ursprung der Glasmalerei-Kunst im Kloster Tegernsee*, Monaco, 1878; MICHEL, *Histoire de l'art*, t. I, p. 783-786; J. BÜCHI, *Ueber die Glasmalerei...* (*Thurgauische Beiträge zur vaterl. Geschichte*, XXX, 1890, p. 5-41); IOS. L. FISCHER, *Handbuch der Glasmalerei*, Leipzig, 1914.

(203) *Chronique de Saint Ubert, dite Cantatorium*, ediz. K. Hanquet, p. 50. Del monaco Valerio di S. Melania di Rennes nell'XI secolo è detto: « vir subtilis ingenii et cum multarum rerum utili peritia operandi etiam vitreas fenestras non mediocrem habens scientiam » (*Anal. Boll.*, t. IX, p. 440) A S. Benigno di Digione, sotto l'abate Guglielmo, si deve segnalare un'antica vetreria (*Chronique*, ediz. Bougaud, p. 143).

(204) LAMPRECHT, *Deutsches Wirtschaftsleben im M. A.*, t. I, p. 849-851.

(205) MICHEL, *Histoire de l'art*, t. I, p. 819-825.

(206) G. HUMANN, *Zur Beurtheilung mittelalterlicher Kunstwerke in Bezug auf ihre zeitliche und örtliche Entstehung*, Berlin, 1902; v. G. FAGNIEZ, *Documents relatifs à l'histoire de l'industrie et du commerce en France*, t. I, Paris, 1893, p. 34-35.

(207) MICHEL, p. 825.

(208) Sull'influsso artistico esercitato da Cluny, vedere L. GILLET, *Hist. de la nation française*, t. XI, Paris, 1922; J. VIREY, *Paray-le Monial et les églises du Brionnais*, Paris, 1926.

(209) EM. MÂLE, *L'art religieux du XII siècle en France*, Paris, 1922, p. 378, 381.

(210) A. KINGSLEY PORTER, *Romanesque sculpture of the pilgrimage roads*, Boston, 1923.

(211) MÂLE, p. 151.

(212) A. MICHEL, *Journal des débats polit. et littér.*, 12 gennaio 1923, p. 82-84.

(213) MAX CREUTZ, *Die Anfänge des monumentales Stiles in Norddeutschland*, Colonia, 1910; MICHEL, t. I, p. 851-854; A. FUCHS, *Die Tragaltäre des Rogerus in Paderborn*, 1916; F. PHILIPPI, *Abhandlungen über Corveyer Geschichtsschreibung*, 2ª serie, Münster, 1916, p. 130-167; HERM. BEENTREM, *Romanische Skulptur in Deutschland*, XI-XII Jahrh. Leipzig.

(214) SUGER, *De administr. sua*, c. 32, éd. Lecoy de la Marche, p. 196.

(215) MICHEL, t. I, p. 816. Sull'influsso esercitato dall'abbazia di Tirone sul lavoro degli smalti, vedi *Revue Mabillon*, t. II, 1906, p. 97-122.

(216) Sull'oreficeria a Cluny, v. CUCHERAT, *Cluny*, p. 133-134; SACKUR, t. II, p. 409; sulla scultura, vedere V. TERRET, *La sculpture bourguignonne aux XII e XIII s. Ses origines et ses sources d'inspiration. Cluny*. Paris, 1914; *Bull. monum.*, 2ª serie, t. V, p. 286-297.

(217) Per Reichenau, v. K. GRÖBER, *Reichenauer Plastik bis zum Ausgang des M. A. (Die Kulturarbeit der Abtei Reichenau, p. 872-901)*.

(218) PEZ, *Thesaur. Anecd.*, t. VI, P. I, col. p. 239.

(218 bis) *Archivio stor. ital.*, ser. V, 21-22, 1919, p. 64-65.

(219) Ep. 32 (MGH., *Epist.*, t. VI, p. 30, e 96 (ib., p. 85)). Nel XII secolo l'abate di Reinhardsbrunn domanda a quello di Bursfeld « fratrem ad cataractas in nostro aque ductu faciendas ad tempus non longum »; (C. HÖFLER, *Epistolarcodex von Reinhardsbrunn nell'Archiv. f. Kunde oesterr. Gesch.*, t. V, p. 58).

(221) MGH., t. XV, p. 177.

(222) Vita Bened. Anian. n. 17 (al 26) (ib., t. XV, p. 206).

(223) BOUILLET, *Sainte Foy*. Rodez, 1900, p. 159.

(224) ORDERICO VITALE, III, 17.

(225) Ib., II, 94.

(226) DEHAISNES, *Histoire de l'art*, p. 367.

(227) CHALLE, *Odoranne de Sens, écrivain et artiste du XI siècle* (*Bull. monum.*, 3<sup>e</sup> série, t. III, p. 156-158). Al monaco Giacomo si attribuiscono le sculture dell'ambone di Casauria nel XII secolo (*Rivista Abruzzesse di scienze, lettere ed arti*, 1913, p. 351-352, 477-485).

(228) ESCALLIER, *L'abbaye d'Anchin*. Lille, 1852, p. 176.

(229) *Chronique de Saint-Hubert dite Cantatorium*, éd. Hanquet, p. 24-25.

(230) Vedere E. SACKUR, *Die Cluniazenser*, t. II, p. 394-400; LADEWIG, *Poppo von Stablo*, Berlino, 1883.

(231) Sulle opere d'arte dei monasteri belgi vedere HELBIG e BRASSINNE, *L'art mosan*, t. I, 1906; RAPH. LIGTENBERG, *Die romanische Steinplastik in den nordlichen Niederlanden*, I. La Haye, 1914, e gli articoli interessanti, nonostante le loro lacune ed alcune inesattezze, di D. WILLIBROD VAN HETEREN, *Kunstenars en Kunstwerken in de belgische Benedictijnenkloosters van de 10<sup>e</sup> tot het midden der 13<sup>e</sup> eeuw* (*Dietsche Warande*, 1888, p. 347-359, 463-485; 1890, p. 241-260, 351-382; 1891, p. 351-357, 511-522, 551-577); F. BAIX, *Etude sur l'abbaye et principauté de Stavelot-Malmedy*. Charleroi, 1924, p. 188-189; M. DEVIGNE, *La sculpture mosane du XII au XVII siècle*, Bruxelles, 1927.

(232) MICHEL, t. I, p. 762.

(233) D. U. BERLIÈRE, *Les confraternités monastiques au Moyen-Age* (*Revue liturg. et monast.*, XI, 1926, p. 134-142); K. BAYERLE, *Das Reichenauer Verbrüderungsbuch als Quelle der Kloostergeschichte* (*Die Kulturarbeit der Abtei Reichenau*, p. 1107-1217).

(234) Sulla dottrina spirituale di S. Gregorio, vedere D. DOREILLAC, *S. Grégoire, pape, et la vie contemplative* in *Bull. de S. Martin et de S. Benoît*, 1918, p. 103-108; 1919, p. 32-35; e sopra tutto D. C. BUTLER, *Western Mysticism, the teaching of SS. Augustin, Gregory and Bernard on Contemplation and the contemplative Life*, Londres, 1922.

(235) P. DANIEL FEULING, *Benediktiner und Bildung* (*Bened. Monatschrift*, t. I, 1919, p. 2-15, 143-153); J. DUTILLEUL, *L'idéal monastique au Moyen-Age d'après les témoignages du temps* (*Études*, 20 juillet, 1920, p. 129-155); D. U. BERLIÈRE, *L'ascèse bénédictine des origines à la fin du XII siècle*, Maredsous, 1927.

## NOTE AL QUARTO CAPITOLO

(1) Sulla abbazia di Cluny e la riforma di cui essa fu il centro, confr. LORAIN, *Essai historique sur l'abbaye de Cluny*, Dijon, 1889; CUCHERAT, *Cluny au XI siècle. Son influence religieuse, intellectuelle et politique*, Lyon, 1851; PIGNOT, *Histoire de l'ordre de Cluny*, Paris, 1868, 3 vol.; N. GREEVEN, *Die Wirksamkeit der Cluniacenser auf kirchlichem und politischen Gebiet im XI Jahrh*, Wesel, 1870; E. SACKUR, *Die Cluniacenser in ihrer kirchlichen und allgemeingeschichtlichen Wirksamkeit bis zur Mitte des elften Jahrh*, Halle, 1892-94, 2 vol.; CHAUMONT, *Histoire de Cluny*, 2. ed., Paris, 1911; Mgr. BAUDRILLART, *Cluny et la Papauté*, Paris 1910; E. TOMEK, *Studien zur Reform der deutschen Klöster im XI Jahrh*, I Teil. Die Frühreform, Vienna, 1910; BONAV. EGGER, *Geschichte der Cluniacenserklöster in der Westschweiz bis zum Auftreten der Cisterzienser*, Fribourg, 1907; D. W. LEWIS, *The history of the Church in France A. D. 950-1000*, Londra, 1926; G. SCHNÜRER, *Kirche und Kultur im M. A.*, Paderborn, 1926, t. II, p. 181-207; D. A. DU BOURG, *St. Odon*, Paris, 1905; P. LEO KOLMER, *Odo, der erste Cluniacenser Magister*, Deggendorf, 1913; L. I. OGERDIAS, *Histoire de S. Mayol, abbé de Cluny*, Moulins, 1877; D. ODILON RINGHOLZ, *Der hl. Abt Odilo in seinem Leben und Wirken*, Brunn, 1895; JARDET, *S. Odilon, sa vie, son temps, ses oeuvres*, Lyon, 1905; D. ALB. L'HUILLIER, *Vie de S. Hugues, abbé de Cluny*, Solesmes, 1888; L. M. SMITH, *The early history of the monastery of Cluny*, Oxford, Univ. Press., 1920. — Sulla portata dei privilegi accordati a Cluny, vedere G. SCHREIBER, *Kurie und Kloster im 12 Jahrh*. Stuttgart, 1910; G. LETONNELIER, *L'abbaye exempte de Cluny et le St. Siège*. Etude sur le développement de l'exemption clunisienne des origines jusqu'à la fin du XIII siècle (*Arch. de la France monastique*, XXII; Ligugé, 1923).

(2) E. LESNE, *Les origines du droit de régale. Evêché et abbaye en régale à l'époque carolingienne* (*Nouv. Revue hist. de droit*, 1921, p. 51-52).

(3) G. KALLEN, *Der Säkularisationsgedanke in seiner Auswirkung*

auf die Entwicklung der mittelalterlichen Kirchenverfassung (*Histor. Jahrbuch*, 44, 1924, p. 197-210).

(4) H. LÉVY-BRUHL, *Les élections abbatiales en France*, I. Époque franque, Paris, 1913, p. 190-195; K. VOIGT, *Die Karolingische Klosterpolitik und der Niedergang des Westfränkischen Königstums. Laien-äbte und Klosterinhaber*, Stuttgart, 1917; Mgr. LESNE, *Histoire de la propriété ecclésiastique en France*, t. II. *La propriété ecclésiastique et les droits régaliens à l'époque carolingienne*, Lille, 1922.

(5) U. BERLIÈRE, *Documents inédits pour servir à l'hist. eccl. de la Belgique*, t. I, Bruges, 1894, p. 100-101.

(6) MICHEL, *Histoire de l'Art*, t. I, p. 637-638.

(7) HAUCK, *Kirchengeschichte Deutschlands*, t. II, 1890, p. 529-533.

(8) In *Matthaeum*, praef. Lib. I, n. 3.

(9) *Neues Archiv*, t. XXX, p. 629.

(10) *Epist.*, I, 28 (P. L., t. 189, col. 128).

(11) RUPERTUS, *De altaris officio*, c. 4 (P. L., 170, col. 513-514).

(12) D. BRUNO ALBERS, *Le plus ancien coutumier de Cluny (Revue bénédictine*, t. XX, 1903, p. 174-184); *Untersuchungen zu den ältesten Mönchsgewohnheiten. Ein Beitrag zur Benediktinerordensgeschichte der X-XII Jahrh.*, Monaco, 1905; D. U. BERLIÈRE, *Les coutumiers monastiques (Revue bénédict.*, t. XIII, 1906, p. 260-267); TOMMEK, t. I, p. 173-297; V. MORTET, *Note sur la date de rédaction des Coutumes de Cluny dites de Farfa (Millénaire de Cluny, Mâcon, 1910, t. I, p. 142-145)*; D. U. BERLIÈRE, *Coutumiers monastiques (Revue bénéd.*, XXIX, 1912, p. 357-367).

(13) SACKUR et TOMMEK, l. c.; HAUCK, *Kirchengeschichte Deutschlands*, t. III, 1896, p. 441-515; PIRENNE, *Histoire de Belgique*, 2<sup>e</sup> ed., Bruxelles, 1902, t. I, p. 74-89.

(14) TH. SYMONS, *The Monastic reforms of King Edgar (Downside Review*, janv. 1921, p. 38-51), e *The Regularis Concordia (ib.*, 1922, p. 15-30); ARM. ROBINSON, *The times of S. Dunstan*, Londres, 1923.

(15) *Flodoardo, ad ann 942 (MGH., t. III, p. 389)*; *Hist. litt. de la France*, t. VI, p. 233; PIGNOT, t. I, p. 193.

(16) CHEVALLIER, *Le Ven. Guillaume, abbé de St. Bénigne de Dijon*, Dijon, 1875; CHOMTON, *Hist. de l'église de St. Bénigne de Dijon*, Dijon, 1900; M. CHAUME, *Les origines paternelles de S. Guillaume de Volpiano (Revue Mabillon*, 14, 1924, p. 68-77).

(17) *Artior regulae disciplina (Vita Wolfgangi di Otloh, in MGH., t. IV, p. 530)*.

(18) P. ODILO RINGHOLZ, *Des Benediktinerstiftes Einsiedeln Tä-*

tigkeit für die Reform deutscher Klöster vor dem Abte Wilhelm von Hirschau (*Studien und Mitteil. aus dem Bened. und Cist. Orden*, 1886, t. VII, p. 50-79, 269-292); *Geschichte des fürstlichen Benedictinerstiftes Einsiedeln*, Einsiedeln, 1904, t. I, p. 670-684.

(19) F. M. STENTON, *The early history of the abbey of Abingdon*. Oxford, 1913, p. 6-7; D. THOM. SYMONDS, *The monastic reform of King Edgar* (*Downside Review*, XL, 1921, p. 38-51).

(20) Vedere a proposito del tomo IV delle *Consuetudines monasticae* di D. BR. ALBERS il nostro studio: *Coutumiers monastiques* (*Révue bénéd.*, XXIX, 1912, p. 357-367).

(21) A. BRACKMANN, *Studien und Vorarbeiten zur Germania Pontificia*, I. Die Kurie und die Salzburger Kirchenprovinz. Berlin, 1912.

(22) Versi 145, 161-163.

(23) A. J. MACDONALD, *Lanfranc. A study of his life, work and writings*. Oxford, 1926, p. 126-190; J. ARMITAGE ROBINSON, *Lanfranc's Monastic Constitutions* (*The Journal of Theological Studies*, X, 1909, p. 375-388).

(24) ERN. SEMICHON, *La Paix et la Trêve de Dieu*, Paris, 1857 (v. *Bibl. de l'École des Chartes*, 4<sup>e</sup> serie, t. IV, p. 294-302); S. HERZBERG-FRÄNKEL, *Die ältesten Land-und Gottesfrieden in Deutschland* (*Forsch. zur deutschen Gesch.*, t. XXIII, 1882, p. 117-163); L. HUBERTI, *Gottesfrieden und Landfrieden*, I. Die Friedensordnungen in Frankreich. Ansbach, 1892; v. *Le Moyen-Age*, t. V, p. 202-206; *Revue histor.*, t. 49, p. 403-408; G. C. W. GOERRIS, *De denkebeelden over oorlog en de bemoeiingen voor vrede in de elfde eeuw*. Nimègue, 1912.

(25) FRANKE, *Romuald von Kamaldoli und seine Reformtätigkeit zur Zeit Ottos III.* Berlin, 1913, p. 86-107; J. SCHNITZER, *Peter Delfin*. Monaco, 1926, p. 1-34.

(26) Sull'introduzione della riforma di Cluny in Spagna, vedere M. ROBIN, *Bernard de la Sauvetat, abbé de Sahagun* (*École nat. des Chartes*. Position des thèses, 1907, p. 161-165).

(27) D. LÉON GUILLOREAU, *Les prieurés anglais de l'Ordre de Cluny* (*Millenaire de Cluny*. Mâcon, 1910, t. I, p. 291-373; *Revue Mabillon*, t. VIII, 1912, p. 1-42).

(28) K. VOGT, *Die Klosterimmunität seit dem Investiturstreit*. Weimar, 1913, p. 15-21, 220-223; A. WAAS, *Vogtei und Bede in der deutschen Kaiserzeit*, I, Berlin, 1919.

(29) E. HAUVILLER, *Ulrich von Cluny. Ein biographischer Beitrag zur Geschichte der Cluniacenser in 11 Jahrh.* Münster, 1896.

(30) Su Hirschau, vedi KERKER, *Wilhelm der selige, Abt von Hir-*

*schau und Erneuerer des süddeutschen Klosterwesens zur Zeit Gregors VII.* Tübingen, 1863; AD. HELMSDÖRFER, *Forschungen zur Gesch. des Abtes Wilhelm von Hirschau.* Göttingen, 1874; PAUL GISEKE, *Ausbreitung der Hirschauer Regel durch die Klöster Deutschlands.* Halle, 1877, e *Die Hirschauer während des Investiturstreites.* Gotha, 1883; M. WITTEN, *Der sel. Wilhelm, Abt von Hirsau. Ein Lebensbild aus dem Investiturstreit.* Bonn, 1890; BR. ALBERS, *Hirsau und seine Gründungen von 1073 an (Festschrift zum 1100 jähr. Jubiläum des Campo Santo in Roma,* 1897, p. 115-129); W. SÜSSMANN, *Forschungen zur Geschichte des Klosters Hirschau, 1065-1105.* Halle, 1903; HAUCK, *Kirchengeschichte Deutschlands*, t. III, p. 859-870.

(31) A. BRACKMANN, *Die Anfänge von Hirsau (Papsttum und Kaisertum im M. A.)* Monaco, 1926, p. 215-232).

(32) VOGT, p. 46-63.

## NOTE AL QUINTO CAPITOLO

(1) La questione delle investiture ha offerto lo spunto ad una copiosissima letteratura. Segnerò, oltre l'opera dello HAUCK già ricordata, A. CAUCHIE, *La querelle des investitures dans les diocèses de Liège et de Cambrai*, Louvain, 1890-1891, 2 vol.; MIRBT, *Die Publizistik im Zeitalter Gregors VII*, Leipzig, 1894; A. SOLMI, *Stato e Chiesa secondo gli scritti politici da Carlomagno fino al Concordato di Worms (800-1122)*, Modena, 1901, e l'analisi completa e dettagliata che ne ha dato il professore CAUCHIE in *Revue d'hist. eccl.*, t. V, 1904, p. 573-598, ove si troverà la bibliografia del soggetto; ANT. SCHARNAGL, *Der Begriff der Investitur in den Quellen und der Literatur des Investiturstreites*, Stuttgart, 1908; JOS. SCHMIDLIN, *Das Investiturstreitproblem* (*Archiv f. kath. Kirchenrecht*, t. LXXXVII, 1907, p. 87-102); B. MONOD, *Essai sur les rapports de Pascal II avec Philippe I*, Paris, 1907; SCHÄFER, *Zur Beurteilung des Wormser Concordats* (*Philos. und histor. Abhandl. der preuss. Akad. der Wissenschaften*, 1905); e l'interessante studio: *Bauriss des Planes den Papst Gregor VII während seines Pontifikats befolgte* (*Hist. polit. Blätter*, t. XXXVI, p. 514-537, 621-643); W. SCHWARZ, *Der Investiturstreit in Frankreich* (*Zeitschrift f. K. G.*, 42, 1923, p. 255-43, 1924, p. 92-150); J. GAY, *Les Papes du XI s. et la chrétienté*, Paris, 1826; G. SCHNÜRER, *Kirche und Kultur*, t. II, p. 218-243; ELIE VOOSSEN, *Papauté et pouvoir civil à l'époque de Grégoire VII*, Geubloux, 1927.

(2) AUG. FLICHE, *Le Cardinal Humbert de Moyenmoutier. Étude sur les origines de la réforme grégorienne* (*Revue histor.*, t. CXIX, mai 1915, p. 41-76); A. FLICHE, *La réforme grégorienne*, t. I, p. 111-116; ANT. MICHEL, *Humbert und Kerullarios*, I, Paderborn, 1925.

(3) A. BRACKMANN, *Die Erneuerung der Kaiserwürde im Jahre 800* (*Geschichtl. Studien f. A. Hauck*, Leipzig, 1916). Soltanto più tardi Einardo parlerà degli scrupoli del suo maestro (HALPHEN, *Études critiques sur l'hist. de Charlemagne*, Paris, 1921, p. 223-238).

(4) K. VOIGT, *Die Karolingische Klosterpolitik und der Nieder-*

*gang des Westfränkischen Königtums*. Laienäbte und Klosterinhaber, Stuttgart, 1917.

(5) E. LESNE, *Les origines du droit de régale*. Évêché et abbaye en régale: l'époque carolingienne (*Nouvelle revue histor. de droit français et étranger*, XLV, 1921, p. 1-52).

(6) STEINACKER, *Geschichtliche Notwendigkeit deutscher Politik* (*Hist. pol. Blätter*, 1921, I, p. 31-46).

(7) Vedere FRÉD. O. VOIGT, *Die Klosterpolitik der salischen Kaiser und Könige mit besonderer Berücksichtigung Heinrichs IV bis zum Jahre 1077*, Leipzig, 1888; JOH. POLZIN, *Die Abtswhalen in den Reichsabteien von 1024-1056*, Greifswald, 1908; HAUCK, *Kirchengeschichte Deutschlands*, t. III, p. 447-448.

(8) AD. HOFMEISTER, *Studien über Otto von Freising* (*Neues Archiv*, t. XXXVII, 1911, p. 101-107).

(9) A. CAUCHIE, *La querelle des investitures*, I, p. LXXXII-LXXXVIII; P. FOURNIER, *Le Décret de Burchard de Worms* (*Revue d'hist. ecclés.*, XII, 1891, p. 461-463).

(10) A. J. CARLYLE, *A History of Mediaval Political Theory of the West*, t. IV, Londres, 1922.

(11) Vedere ANG. FLICHE, *La réforme grégorienne*, t. I. *La formation des idées grégoriennes*, t. II. Grégoire VII. Louvain. 1924-1925, 2 vol.; ER. CASPAR, *Gregor VII in seinen Briefen* (*Hist. Zeitschrift*, 130, 1924, p. 1-30).

(12) P. FOURNIER, *Le décret de Buchard de Worms* (*Revue d'hist. eccl.*, 1911, p. 622, 674).

(13) L'influsso delle idee agostiniane sulla letteratura del movimento gregoriano è stato posto in luce e dimostrato, talvolta con una certa esagerazione e ristrettezza di idee, nei lavori di E. BERNHEIM e dei suoi scolari. Segnalerò l'opera di E. BERNHEIM, *Mittelalterliche Zeitanschauungen in ihrem Einfluss auf Politik- und Geschichtsschreibung*, I. Tübingen, 1918; B. GAFFREV, *Der liber de unitate ecclesiae conservanda im Lichte mittelalterlichen Zeitanschauungen*. Berlin, 1921; J. LANGE, *Das Staatensystem Gregors VII auf Grund des Augustinischen Begriffs von der « libertas ecclesiae »*. Greifswald, 1915; vedere specialmente la grande opera di FLICHE e B. SCHMEIDLER, *Kaiser Heinrich IV und seine Helfer im Investiturstreit*. Leipzig, 1927.

(14) Vedere la critica di FR. PANGERL a proposito delle idee enunciate da G. SCHNÜRER (*Zeitschrift f. Kath. Theol.* 51, 1927, p. 425-427).

(15) Se veramente Ildebrando ha potuto abitare Cluny, come

crede il TANGL, dalla fine dell'autunno 1047 e durante l'anno 1048, il racconto di Bonizone, che ce lo mostra tra i famigliari di Leone IX in compagnia dell'abate Ugo di Cluny a Besançon, riceverebbe un'inattesa conferma e quest'ipotesi getterebbe una nuova luce sui rapporti del Papa riformatore con l'abbazia di Cluny. (M. TANGL, *Gregor VII jüdischer Herkunft* (*Neues Archiv.*, t. XXXI, p. 161-179) articolo diretto contro P. FEDELE (*Archivio della Rom. soc. di storia patria*, t. XXVII, p. 339-340; XXVIII, p. 487-491). Ma l'incontro a Besançon è un fatto controverso, per la ragione molto semplice che essendo morto S. Odilone, abate di Cluny, a Souvigny nella notte dal 31 dicembre al 1° gennaio, non si ebbe il nuovo abate, S. Ugo, se non il 18 gennaio; ora Leone IX lasciò Toul subito dopo Natale e quindi non potè certo incontrare lungo il suo viaggio nessun abate di Cluny (A. FLICHE, *Hildebrand nel Le Moyen-Age*, XXX, 1919, p. 89).

(16) H. FEIERABEND, *Die politische Stellung der deutschen Reichsabteien während des Investiturstreits*. Breslau, 1913.

Nulla appare più suggestivo dello spirito di opposizione a Cluny che compenetra i Casus di Eccheardo di S. Gallo: J. HEIDEMANN, *Studien zu Ekkehard IV. Casus S. Galli* (*Forschungen zur deutschen Gesch.*, t. VIII, p. 97-98, 213).

(17) H. HIRSCH, *Die Klosterimmunität seit dem Investiturstreit*. Weimar, 1913; J. LANGE, *Das Staatensystem Gregor VII auf Grund des Augustinischen Begriffs von der « Libertas ecclesiae »*. Diss. Greifswald, 1915.

(18) B. MESSING, *Papst Gregors VII Verhältniss zu den Klöstern*. Greifswald, 1907; K. KORBE, *Die Stellung Papst Urbans II und Papst Paschalis II zu den Klöstern*. Greifswald, 1910.

(19) L. M. SMITH, *Cluny and Gregor VII* (*The English histor. Review*, janv. 1911, p. 20-23).

(20) Mgr. BAUDRILLART, *Cluny et la Papauté*, p. 10.

(21) H. OTTO, *Heinrich IV in Canossa* (*Hist. Jahrbuch*, XXXVII, 1916, p. 284).

(22) JAFFÉ-LÖWENFELD, 5154; *Bull. Cluniac.*, p. 21; L'HUILLIER, *Saint Hugues*, p. 305-306.

(23) Vedi L. COMPAIN, *Étude sur Geoffroy de Vendôme*, Paris, 1891.

(24) A. GROSS, *Der « romanus legatus » nach der Auffassung Gregors VII*. Halle, 1901; J. MASSIMO, *Gregor VII im Verhältniss zu seinen Legaten*. Greifswald, 1907.

(25) FEIERABEND, *l. c.*

(26) P. FOURNIER, (*Le Moyen-Age*, t. XXXII, 1921, p. 237-238).

(27) J. P. WHITNEY, *Gregor VII* (*English hist. Rev.*, 1919, t. XXXIV, p. 129-151).

(28) AUG. FLICHE, *L'élection d'Urbain II* (*Moyen-Age*, 28, 1916, p. 356-394); dello stesso, *Le pontificat de Victor III* (*Revue d'hist. eccl.*, 20, 1924, p. 387-412).

(29) A. HOFMEISTER, *Das Wormser Konkordat. Zum Streite um seine Bedeutung*. Jena, 1915; R. KROHN, *Der päpstliche Kanzler Johannes von Gaeta* (Geladius II). Berlin, 1918.

(30) Lettera del 1098 (*Bibl. Cluniac.*, col. 520).

(31) Lettera ai monaci di S. Egidio. (P. L., t. 163, col. 416).

(32) Lettera del 22 febbraio 1120 (ROBERT, *Bullaire*, t. I, p. 209).

(33) Lib. VI, ep. 4 (P. L., 144, col. 374-378); ep. 5 (col. 378-386); vedere PIETRO IL VENERABILE, *De Mirac.* I, 9 (P. L., 189, col. 872); GUGLIELMO DI MALMESBURY, *De gestis. pontif. Angl.* (P. L., 179, col. 1520).

(34) *Ad Rodbertum, regem*, Versi 115, 147, 156.

(35) IMBART DE LA TOUR (*Millénaire de Cluny*, p. 40).

(36) Quando nel 1145 il vescovo Attone di Troyes si ritirò a Cluny, il priore di S. Giacomo di Sens, Pietro, scrisse al vescovo « caputio beati Benedicti feliciter laureato », queste parole che riassumono l'ideale cluniacense: pace e gioia: « Summam namque felicitatem esse quis ambigat in hac vita prosequenda perpetua vita Cluniacensi vita vivere quam constat ab antiquo Domino complacere? In hac sancti patres Odo, Maiolus, Odilo, Hugo mirifice floruerunt... In hac domo caritatis et leticie collocaris sub apostolo Petro, sub abbate Petro... » (ROSE, *Verzeichnis der latein. Handschriften der Bibl. zu Berlin*. Berlin, 1893, t. I, p. 411; *Gall. christ.* t. XII, Instr., 266).

(37) Vedere E. SACKUR, *Die Cluniacenser in ihrer kirchlichen und allgemeineschichtlichen Wirksamkeit*. Halle, 1894, I, II, p. 327-405; R. GRAHAM, *The intellectual influence of english monasteries between the tenth and the twelfth centuries* (*Transactions of the R. Hist. Soc.* N. S. XVII, p. 23-65); della stessa, *The relation of Cluny to some movements of monastic reform* (*Journal of theol. Studies*, 1914, p. 180-195).

(38) Sull'influsso esercitato da Cluny, vedere le opere già citate nel capitolo precedente, in modo speciale quelle del TERRET, del MALE e del GILLET.

## NOTE AL SESTO CAPITOLO

(1) I principali lavori relativi all'Ordine di Cistercio sono: PH. GUIGNARD, *Les monuments primitifs de la Règle cistercienne*, Dijon, 1878; L. JANAUSCHEK, *Originum Cisterciensium*, t. I, Vienne, 1877; dello stesso, *Der Cistercienser Orden. Historische Skizze*, Brünn, 1884; H. D'ARBOIS DE JUBAINVILLE, *Études sur l'état intérieur des abbayes Cisterciennes et principalement de Clairvaux au XII et XIII siècles*, Paris, 1858; *Annales de l'abbaye d'Aiguebelle*, Valence, 1863, 2 vol. in 8°; FR. WINTER, *Die Cistercienser des nordöstlichen Deutschlands*, Gotha, 1868-1871, 3 vol.; A. HAUCK, *Kirchengeschichte Deutschlands*, t. IV, 1903, p. 321-338 (l'autore sembra che abbia una certa ostilità contro Cistercio); *Breve storia dell'Ordine Cisterciense* per un monaco di Thymadeuc, Roma, 1898; E. VACANDARD, *Vie de S. Bernard, abbé de Clairvaux*, Paris, 1895, 2 vol., 4<sup>e</sup> éd., 1910; M. ENGLISH, *De Cistercienser hervorming* (Het Biekerkorf, 1911, t. XXII, p. 186-191, 241-247, 257-265, 289-294, 305-315, 324-329); GAB. MEIER, *Der hl. Bernard und der Orden von Zisterz*, Ratisbonna, 1914; *De h. Bernardus en zijne orde vooral in Nederland*, Zundert, 1914; EL. MAIRE, *Les Cisterciens en France*, Paris, 1921; G. C. COULTON, *Five centuries of religion*, vol. I, *St. Bernard, his predecessors and successors, 1000-1200*, A. D. Cambridge, 1923. Sul lavoro di JOH. JAEGER, *Klosterleben im M. A. Ein Kulturbild aus der Glanzperiode des Cistercienser-Ordens*, Wüzburg, 190- (traduzione pura e semplice, senza che il lettore ne sia avvertito, di una parte dell'opera di ARBOIS DE JUBAINVILLE) vedere *Cistercienser-Chronik*, 1904, p. 320.

(2) P. GREGOR MÜLLER, *Die Gründung der Abtei Cîteaux (Cistercienser-Chronik*, 1898, p. 1-9, 33-46, 65-76, 97-105); dello stesso, *Cîteaux unter dem Abte Alberich, 1099-1109 (Cistercienser-Chronik*, 1909, p. 1-12, 41-50, 75-83, 109-118, 140-153); *Cîteaux vom Jahre 1109 bis 1119 (ib., 1916, p. 1-8, 31-38, 56-62, 86-91, 117-122, 135-142, 161-166, 186-192, 211-216, 227-230; dello stesso, Vom Cistercienser-Orden (Cistensier Chronik, 1925-1927), eccellente riassunto*

della storia dell'ordine di Cistercio; W. A. PARKER-MASON, *The beginnings of the Cistercian Order (Transactions of the royal histor. Society, 1907, p. 169-207)*; ALICE M. COOKE, *A study in twelfth century religious revival and reform (Bull. of the John Rylands library, Manchester, IX, 1925, p. 139-176)*.

(3) Lo studio di GISEKE, *Ueber den Gegensatz der Cluniacenser und Cistercienser (Jahrbuch des Pädagogiums zum Kloster U. L. F. in Magdeburg, 1886)* tratta solamente delle opposizioni d'indole materiale fra Cluny e Cistercio. Vedere il nostro studio, *Les origines de Cîteaux et l'Ordre bénédictin au XII siècle (Revue d'histoire ecclési., t. I, 1900, p. 448-471; t. II, 1901, p. 253-290)*. C. A. WILKENS, *Petrus der ehrwürdige, Abt von Cluny, Leipzig, 1857*; DEMINUID, *Pierre le Vénérable, on la vie et l'influence monastique au XII siècle, Paris, 1905*.

(4) P. GREGOR MÜLLER, *Die Entstehung der Charta Charitatis (Cistercienser-Chronik, 1897, p. 19-24, 57-61)*; *Das Exordium parvum (ib., 1897, p. 311-315, 341-350, 371-378)*.

(5) BERLIÈRE, *Les origines de Cîteaux, p. 455-456*.

(6) *Vita*, n. 6 (*Acta Sanct.*, t. II, Aug., p. 557).

(7) *Dialogus inter Cluniacensem monachum et Cisterciensem (MARTÈNE, Thesaur. Anecd., t. V, col. 1571-1654)* composto fra il 1137 e il 1165.

(8) *Dial.*, IV, 68, 72, 90; V, 33.

(9) Sull'essenzione nell'Ordine cisterciense, vedere A. HUFNER, *Das Rechtsinstitut der klösterlichen Exemption in der abendländischen Kirche (Archiv. f. Kathol. K. R., 1906)* e soprattutto G. SCHREIBER, *Kurie und Kloster im 12 Jahrh.*, Stuttgart, 1910, 2 vol. e *Studien zur Exemptionsgesch. der Cisterzienser (Zeitschrift der Savigny-Stiftung, XXXV, Kanon. Abt. IV, 1914, p. 74-116)*.

(10) SCHREIBER, t. I, p. 83-91, 138-141.

(11) A. SCHULTE, *Der Adel und die deutsche Kirche im M. A.*, 2<sup>a</sup> ed., Stuttgart, 1922; U. BERLIÈRE, *Le recrutement dans les monastères bénédictins aux XIII et XIV s. (Mémoires de l'Acad. royale de Belgique, Bruxelles, 1924, p. 14-26)*.

(12) Sulla soppressione dei villaggi o il loro spostamento, vedere WINTER, t. I, p. 263; HAUCK, t. IV, p. 336, n. 2; e per il villaggio d'Aulne, la carta del vescovo Enrico di Liegi nel 1158 (DEVILLERS, *Description analyt. de cartulaires et de chartriers*, t. I, 1865, p. 248).

(13) « Si autem necessitas loci aut paupertas exegerit ut ad fruges colligendas per se occupentur, non contristentur... » (cap. 48).

(14) *Le millénaire de Cluny. Souvenirs religieux et littéraires*, 1910. Paris, Lethielleux, 1910, p. 34.

(15) U. STUTZ, *Die Cistercienser wider Gratians Dekret (Zeitschrift der Savigny-Stiftung, XL, Kan. Abteil., IX, 1919, p. 63-98)*.

(16) D. A. WILMART, *L'ancienne bibliothèque de Clairvaux (Mém. de la Soc. archéol. de l'Aube, 1917)*; D'ARBOIS DE JUBAINVILLE, p. 58-62).

(17) C. OURSEL, *La miniature du XII siècle à l'abbaye de Cîteaux*, Dijon, 1926, fol.

(18) V. MORTET, *Hugue de Fouilloi, Pierre le Chautre, Alexander Neckam et les critiques dirigées, au XII siècle, contre le luxe des constructions (Mélanges d'histoire... Ch. Bémont, Paris, 1913, p. 105-137)*.

(19) Sulla storia economica dell'Ordine Cisterciense, vedere K. LAMPRECHT, *Deutsches Wirtschaftsleben im M. A.*; P. E. MICHAEL S. J., *Geschichte des deutschen Volkes während des dreizehnten Jahrhunderts*, t. I, Friburgo, 1897, passim; t. II, 1899, p. 64-67; G. UHLHORN, *Die Kulturthätigkeit der Cisterzienser in Niedersachsen (Zeitschrift des Vereins f. Niedersachsen, t. LII, 1890, p. 86-110)*; dello stesso, *Der Einfluss der Wirtschaftlichen Verhältnisse auf die Entwicklung des Mönchtums im M. A. (Zeitschrift f. K. G., t. XIV, 1893, p. 347-403)*; W. THOMA, *Die colonisatorische Thätigkeit des Klosters Leubus im 12. u. 13. Jahrh.*, Leipzig, 1894; E. HOFFMANN, O. Cist., *Die Entwicklung der Wirtschaftsprinzipien im Cisterzienser-Orden während der 12 und 13 Jahrh (Histor. Jahrbuch, t. XXXI, 1910, p. 699-727)*; L. DOLBERG, *Cistercienser-Mönche und Converse als Landwirte und Arbeiter (Studien und Mitteil. aus dem Benediktiner und Cister-Orden, t. XIII, 1892, p. 216-228, 360-367, 503-512)*; E. HOFFMANN, *Das Konverseninstitut des Cistercienserordens*, Friburgo, 1905; e per il Belgio specialmente E. DE MOREAU, *L'abbaye de Villers-en-Brabant aux XII et XIII siècles. Étude d'histoire religieuse et économique*, Bruxelles, 1909, e A. HEINS e V. FRIS, *Les granges monumentales des anciennes abbayes des Dunes et de Ter Doest (Bulletin de la Soc. d'hist. et d'archéol. de Gand, t. XIII, 1905, p. 65-109)*.

(20) H. ZEISS, *Zur Frage der Kaiserlichen Zisterziensensvogtei (Histor. Jahrbuch, 46, 1926, p. 594-601)*.

(21) MGR. WILLI, vescovo di Limburgo O. Cist., *Cistercienser Päpste, Kardinäle und Bischöfe (Cistercienser Chronik, XXIII, 1911, p. 225-227, 263-272, 294-312, 323-339, 355-390; t. XXIV, 1912, p. 9-15, 36-52, 73-86)*, Bregenz, 1912.

(22) P. OPLADEN, *Die Stellung der deutschen Könige zu den Orden im dreizehnten Jahrh.*, Bonn, 1908, p. 3-5, 11-13, 20-24, 84-87; WINTER, t. II, p. 166-168.

(23) G. UHLHORN, *Die Kulturthätigkeit der Cisterzienser in Niedersachsen (Zeitschrift des histor. Vereins f. Niedersachsen, 1890, p. 84-110)*; R. SEBICHT, *Die Cistercienser und die niederländischen Colonisten der Goldnen Aue*, Diss. Halle, 1887; W. HOPPE, *Kloster Zinna, Ein Beitrag zur Gesch. des ostdeutschen Koloniallandes und des Cistercienserordens*, Leipzig, 1914; RUD. OHLE, *Bedeutung der Zisterzienser für die Besiedelung der Mark Brandenburg*, Prenzlau, 1922; G. WELLSTEIN, *Die granen Mönche als Träger deutscher Kultur im Osten (Ostdeutsche Monatschrift, 1925, p. 117-131)*; TOUTANT, *La vie économiques dans le Vercors méridional et ses abords, d'après le cartulaire de l'abbaye de Léoncel (1137-1790)*, nella *Revue de géographie alpine*, Grenoble, 1922, p. 547-607.

(24) H. MUGGENTHALER, *Kolonieatorische und Wirtschaftliche Tätigkeit eines deutschen Zisterzienser Klosters im 12 und 13 Jahrh.* Herausgeg. von M. Dörbel und G. Leidinger, Monaco, 1924.

(25) U. STUTZ, *Die Cisterzienser wider Gratians Dekret (Zeitschrift der Savigny-Stiftung f. Rechtsgesch. Kan. Abt., IX, 1919, p. 63-98)*; CLÉM. BLUME S. I., *Salve Caput cruentatum und die Hymnendichtung der Cistercienser (Liter. Beilage der Kölnischen Volkszeitung, 1909, 29 aprile, p. 129-131; vedere Cistercienser-Chronik, 1909, p. 256)*. Si possono citare nel XII secolo le poesie di Goffredo del Giardino, monaco di Bonpont a Guarino di Vaucelles (L. DELISLE, *Cabinet des manuscrits*, t. I, p. 534-536; *Revue des Bibliothèques*, t. XIX, 1909, p. 176-177) e di Giovanni di Grandprè, monaco d'Igny. (*Catalogue des livres manuscrits... de Boulogne-sur-mer.*, 1<sup>re</sup> partie, 1844, n. 140, p. 127-128).

(26) A. SCHÖNBACH, *Ueber Gutolf von Heiligenkreuz (Sitzungsber der Wiener Akad. der Wissenschaften, Philos. histor. Kl. CL, 1905)*; W. GLOECKL, *Der Mönch Gutolf von Heiligenkreuz und seine Werke (Studien und Mitteil. zur Gesch. des Bened., Ordens, XXXVII, 1916, p. 628-631)*.

(27) *Chronic. Villar (MARTÈNE, Thes. Anecd., t. III, col. 1924-1925; MGH., XXV, p. 210)*.

(28) H. DENIFLE, *Das erste Studienhaus der Benediktiner an der Universität Paris (Archiv für Litt. und K. G. des M. A., t. I, p. 570-683)*; D. U. BERLIÈRE, *Les collèges bénédictins aux Universités du Moyen-âge (Revue bénédictine, t. X, 1893, p. 145-158)*; *Les origines de Cîteaux*, p. 277-283.

- (29) GUIGNARD, *Monuments*, p. XI; reiterata proibizione al capitolo generale del 1134.
- (30) L. DE LACGER, *La Règle mitigée de Cîteaux au XII siècle*. A proposito di Ardorel en Albigeois (*Bull. de littérat. ecclès*, 1922, p. 186-211).
- (31) JAFFE-LÖWENFELD, n. 13847.
- (32) *Ib.*, n. 12412.
- (33) G. SCHEIBER, *Kurie und Kloster*, t. II, p. 256-258.
- (34) E. DE MOREAU, *L'abbaye de Villers-en Brabant*, Bruxelles, 1909, p. 167-169.
- (35) D'ARBOIS DE JUBAINVILLE, p. 279, 293-295.
- (36) CAUVET, *Étude historique sur l'abbaye de Frontfroide*, Paris, 1875, p. 118-121.
- (37) THOMA, *Die colonisatorische Thätigkeit des Klosters Leubus*, Leipzig, 1894, p. 17-25.
- (38) WINTER, t. I, p. 124-127.
- (39) *Pat. lat.*, t. 200, col 1004.
- (40) *Dial.* VII, 40; XII, 25.
- (41) Alessandro III, 6 giugno 1178-79 (WIEDERHOLD, *Papsturkunden in Frankreich nelle Nachrichten von der Gesellsch. der Wiss. zu Göttingen*, 1908, p. 404).
- (42) *Chron. Villar.*, l. c.
- (43) W. MEYER, *Zwei Gedichte*, l. c.
- (44) G. MOLteni, *Il contratto di massaria in alcuni fondi durante il secolo XIII*, Pavia, 1914.
- (45) L. DOLBERG, *Die Cistercienser beim Mahle, Servitien und Piantien* (*Studien und Mitteil. aus dem Benedict. und Cisterc. Orden*, t. XVII, p. 609-629).
- (46) Sull'architettura cisterciense vedere SHARPE, *The architecture of the Cistercians*, Londres, 1875; P. HERMANN-RÜTTIMAN, *O. Cist., Der Bau und Kunstbetrieb der Cistercienser unter dem Einflusse der Ordensgesetzgebung im 12 und 13 Jahrh*, Bregenz, 1911; J. SAUR, *Der Cisterzienserorden und die deutsche Kunst des M. A. besonders in Hinsicht auf die Generalkapitelverordnungen vom 12-14 Jahrh* (*Stud. und Mitteil., zur Gesch. des Bened. Ordens*, 1913, p. 475-522); S. CURMAN, *Cistercienserordens Byggnad konst; I. Kyrkoplanen*, Stockholm, 1912; L. BÉGULE, *L'abbaye de Fontenay et l'architecture cistercienne*, Paris, 1913; H. ROSE, *Die Baukunst der Cisterzienser*, Monaco, 1916; AD. METTLER, *Mittelalterliche Klosterkirchen und Klöster der Hirsauer und Zisterzienser in Württemberg*, Stuttgart, 1927, p. 66-139, e per il Belgio specialmente il canonico

MAERE, *Étude archéologique sur l'église abbatiale et le monastère de Villers* (in E. DE MOREAU, *L'abbaye de Villers*, p. 289-335); P. CLEMEN e C. GURLITT, *Die Klosterbauten der Cistercienser in Belgien*, Berlin, 1916.

---



## INDICE

PREAMBOLO . . . . .	Pag. 5
PREFAZIONE . . . . .	» 7
I. - Le origini del monachismo . . . . .	» 13
II. - L'apostolato monastico . . . . .	» 35
III. - La missione civilizzatrice del monachismo . . . . .	» 72
IV. - Cluny e la riforma monastica . . . . .	» 132
V. - Cluny e la lotta delle investiture . . . . .	» 157
VI. - L'Ordine Cisterciense . . . . .	» 186
Note al Primo Capitolo . . . . .	» 221
Note al Secondo Capitolo . . . . .	» 231
Note al Terzo Capitolo . . . . .	» 241
Note al Quarto Capitolo . . . . .	» 266
Note al Quinto Capitolo . . . . .	» 270
Note al Sesto Capitolo . . . . .	» 274

---







B.P. de Soria



61182806  
DR 7942



URSMER BEHLIÈRE

O. S. B.

L' ORDINE  
MONASTICO

DALLE ORIGINI  
AL SECOLO XII

DR

7942