

... » 227
... » 231
... » 234
oli) » 235

BULLETTINO STORICO PISTOIESE

ANNO XCVIII
TERZA SERIE - XXXI



PISTOIA
SOCIETÀ PISTOIESE DI STORIA PATRIA
1996

BULLETTINO STORICO PISTOIESE

Pubblicazione annuale della Società pistoiese
di storia patria

ISSN: 0007-5809

Redazione e amministrazione:
Vicolo della Sapienza, 12 - 51100 Pistoia
Casella postale 339

Direttore responsabile: Enrico Coturri.

Direttore: Elena Vannucchi.

Segretaria: Aitanga Petrucciani

Comitato di redazione: Elena Biagini, Stefania Cabitza, Ferruccio Capecci,
Alberto Cipriani, Rodolfo Cocchi, Giampaolo Francesconi,
Marcella Giacomelli Romagnoli, Marco Gori, Federica Iacomelli,
Giovanni Millemaci, Francesco Neri, Giorgio Petracchi, Natale Rauty,
Vanna Vignali.

Autorizzazione del Tribunale di Pistoia n. 41 del 7 aprile 1953
L'abbonamento annuo alla rivista è di L. 30.000.

© 1996 Società pistoiese di storia patria

ELENA VANNUCCHI

Tradizione ed uso della *Institutio canonicorum Aquisgranensis* a Pistoia

LA INSTITUTIO CANONICORUM AQUISGRANENSIS

Come riferiscono con dovizia di particolari le fonti¹, nel terzo anno del regno di Ludovico il Pio venne convocato un grande concilio ad Aquisgrana per regolare in maniera definitiva la vita comune del clero.

Sin dai tempi più antichi gruppi religiosi avevano costituito comunità varie, ciascuna delle quali era organizzata con norme per lo più non scritte; pertanto l'iniziativa promossa dall'imperatore non fu nuova, né nuovo

¹ *Concilium Aquisgranense. Annum 816 (Institutio canonicorum Aquisgranensis)* (in seguito I.A.), in *Monumenta Germaniae Historica inde ab anno Christi quingentesimo ad annum millesimum et quingentesimum*, (d'ora in poi MGH), ed. *Societas aperiendis fontibus rerum Germanicarum Medii Aevi, Legum sectio III, Concilia II, Concilia aevi Karolini, II*, ed. A. Werminghoff, Hannover-Lipsia, Hahn, 1906, pp. 308-421. Si veda anche MGH, *Scriptorum*, II, ed. H. Pertz, Hannover, Hahn, 1937, 621 e sgg: *...imperator generalem habuit conventum Aquisgrani, in quo, quantum fervoris circa divinum cultum pectoris gestaret in arca, toto declaravit adnisi. Congregatis enim episcopis nobilissimoque Sanctae Ecclesiae clero, fecit componi ordinarique librum canonicae vitae normam gestantem, in quo totius illius ordinis perfectio continetur...* Cfr. anche il poema scritto da Ermoldo Nigello in onore di Ludovico (*In honorem Hludowici Christianissimi Caesaris Augusti* in MGH, *Poetae latini aevi Carolini*, rec. E. Duemmler, Berolini, Weidmann, 1884, ed. Nova lucis ope expressa, 1964, II, p. 33, (vv. 303-310): *Regula sancta patrum constringat in ordinem clerum,/ et populum societ lex veneranda patrum,/ et monachorum ordo Benedicti ordine crescat,/ moribus et vita pascua sancta petat./ Dives agat legem, pauper teneatur eadem,/ nec personarum sit locus atque modus./ Munera saeva locum nullis redimita metallis/ haud teneant, cedant dona maligna procul.* Debbo alla sollecitudine di Natale Rauty l'approccio a questo argomento; alla sua gentilezza la possibilità di avere a disposizione le copie della *Institutio Aquisgranensis* e della *Regula Chrodegangi*, che senz'altro hanno facilitato la realizzazione di questo studio.

l'argomento trattato²: sin dalle origini nella Chiesa cattolica si erano verificate forme di vita associata che da subito erano state oggetto di vari interventi relativi all'organizzazione ed alla regolamentazione. Fu, infatti, il Concilio di Seleucia del 410³ ad ordinare lo stile di vita dei chierici che, d'altra parte, già si erano organizzati in comunità. I primi autorevoli esempi di ordinamento della vita aggregata provengono dall'oriente e dall'esempio di sant'Agostino⁴. Ma il trascorrere dei tempi ed il mutare di costumi, varie e diverse esigenze di vita, la contingenza della realtà e la mancanza di una omogeneità di fondo nelle regole della vita comune provocarono un lento ma significativo allontanamento dai primitivi ideali di fratellanza, comunità e povertà, per cui più volte si cercò di tornare al pristino stile di vita e di costume; da molte parti si levarono voci di denuncia e di protesta per la mancata osservanza delle regole ecclesiastiche e per le confusioni nate dalla convivenza di chierici e monaci⁵. Un intervento decisivo fu imposto, alla metà del secolo VIII, dalla redazione di una regola⁶ proposta da Crodegango, vescovo di Metz che, grazie anche al

² Il riunirsi del clero intorno al vescovo aveva dato spontaneo inizio ad una vita comune. Già San Cipriano in una epistola descrisse l'uso da parte dei vescovi di riunire intorno a loro il clero cattedrale e di amministrare le entrate della cassa comune. (*Patrologiae cursus completus... omnium SS. Patrum, Doctorum, Scriptorumque ecclesiasticorum sive latinorum sive graecorum...*, Series latina, ed. J.P. Migne, Paris, 1844-1864, (in seguito P.L.), 4, 411; SAN CIPRIANO, *Epistulae*, 6, I. Non è comunque questo il luogo per una trattazione sul problema della vita comune del clero; per l'argomento si rimanda direttamente ai fondamentali studi del convegno della Mendola (*La vita comune del clero nei secoli XI e XII*, Atti della settimana di studio, Mendola, settembre 1959, Milano, 1962, («Miscellanea del centro di studi altomedievali»); Cfr. anche F. POGGIASPALLA, *La vita comune del clero. Dalle origini alla Riforma gregoriana*, Edizioni di storia e letteratura, Roma, 1968. Si esaminano qui solo i dati necessari per percorrere in modo brevissimo alcune vicende della formazione di comunità ecclesiastiche.

³ J.D. MANSI, *Sacrorum conciliorum nova et amplissima collectio*, Florentiae, 1759, 3, 1170, *Concilium Seleuciense*, a. 410, c. 15. In esso venne addirittura istituito un refettorio per il clero cattedrale al quale sovrintendeva un arcidiacono. Vi è anche notizia del fatto che gli ebdomadari, che non potevano abbandonare la cattedrale, si portavano il cibo dall'abitazione comune del clero e dormivano nel *diaconicum*.

⁴ POSSIDIO, *Vita S. Augustini*, (PL, 32, 37): *...et cum servis Dei vivere coepit, secundum modum et regulam sub sanctis Apostolis constitutam: maxime ut nemo quicquam proprium in illa societate haberet, sed eis essent omnia communia, et distribueretur unicuique sicut opus erat...*

⁵ *...dicunt quod propter Deum se tonsurassent, et modo res eorum vel pecunias habent, et nec sub manu episcopi sunt nec in monasterio vivunt.* (*Concilium Vernense*, a. 755, MGH, *Concilia*, II, 54). Proprio a questo proposito si trovano istruzioni precise sia nella regola di Crodegango sia in quella Aquisgranense: *ut canonici cucullas monachorum non induant* (*Chrodegangi Regula canonicorum*, (ed. D; c. LIII). (I.A., c. CXXV). Per le due edizioni della regola di Crodegango cfr. la successiva nota 6.

⁶ *Sancti Chrodegangi Metensis episcopi Regula Canonicorum*, accurante J. P. Migne, *Patrologiae tomus LXXXIX, secundum Dacherii recensionem* (coll. 1057-1095); *secundum recensionem Labbei* (coll. 1098-1120); Parigi, 1850. Nella raccolta sono presentate due varianti della regola, ciascuna delle quali sarà di volta in volta indicata con l'iniziale dell'editore: la prima (ed. D.) è quella dettata dal vescovo di Metz; la seconda (ed. L.) rappresenta la

favore di Pipino, intraprese per primo, in modo per così dire ufficiale, l'opera di disciplinare il clero della propria cattedrale che, come in molte parti dell'impero, non viveva secondo una regola e trascurava gli insegnamenti dei primi padri della chiesa⁷. Egli propose un ideale di vita simile a quello monastico, rivolto ai sacerdoti che, non intendendo ritirarsi a vita monastica, volevano agire nel mondo e nello stesso tempo fuggirne le insidie e dedicare la propria vita al servizio divino.

La regola di Crodegango si diffuse con grande rapidità, ma spesso le esigenze particolari delle diverse comunità portarono a piccole e varie modifiche consuetudinarie della regola originale, per cui videro la luce redazioni diverse fra di loro, tutte, per lo più, caratterizzate da forme più blande rispetto al modello.

Nell'anno 816, solo sessanta anni dopo la redazione della regola, malgrado che tutti i vescovi riuniti ad Aquisgrana dichiarassero di vivere col proprio clero in regime di comunità e di osservare le istruzioni di Crodegango⁸, era evidente che lo spirito iniziale della riforma si era affievolito e che era necessario un deciso intervento che, prendendo lo spunto dalla compilazione del vescovo di Metz, andasse però incontro alle mutate esigenze della realtà del clero.

All'apertura del concilio, dopo la deprecazione per i tempi ed i costumi corrotti ed in decadenza della Chiesa in generale, venne ribadita la fondamentale importanza della regola di San Benedetto per le comunità monastiche; per il clero e le comunità femminili fu invece deciso di redigere *duo codices*. La serie di *canones*, che assunse poi la denominazione di *Institutio canonicorum Aquisgranensis*, fu destinata a servire per la regolamentazione della vita del clero raccolto nelle canoniche. L'imperatore pose addirittura a disposizione dei padri conciliari le ampie possibilità di consultazione che la ricchissima biblioteca del palazzo offriva. I compilatori poterono così prendere le loro decisioni *eius* (di Ludovico) *videlicet liberalissima largitione copiam librorum prae manibus habentes*⁹. Le diretti-

redazione ad uso più comune e più diffusa, privata delle norme specifiche per la Chiesa di Metz, che invece erano presenti nella versione originale. Su Crodegango cfr. PAOLO DIACONO, *Gesta episcopi Metensis Ecclesiae* (PL., 95, 709).

⁷ *Si trecentorum decem et octo reliquorumque sanctorum Patrum, canonum auctoritas perduraret, et clerus atque episcopus secundum eorum rectitudinis normam viverent, superfluum videretur a nobis exiguis minimisque, super hac re tam ordinate disposita aliquid retractari, et quasi quidem novi aliquid dici...* Cfr. *Crodegangi Regula canonicorum*, (ed. D.), col. 1098).

⁸ *...plerique auxiliante Christo devote ac religiose cum sibi subiectis canonicam servient institutionem et in plerisque locis idem ordo plenissime servetur...* Cfr. I.A., *Prologus*, p. 313 (1-9).

⁹ Cfr. *Ibidem*, p. 313 (5-7).

ve dell'imperatore erano chiare, in quanto egli *iussit fieri regulam canonicis excerptam de diversis patrum scripturis, decrevitque eam observandam a canonicis, ut sicut monaci respiciunt ad librum regule sancti Benedicti, sic perlegant canonici inter se librum vite clericorum*¹⁰. La regola venne così compilata, *ex diversis doctorum sententiis*. Non contento, Ludovico di nuovo pose a disposizione il contenuto della biblioteca palatina, in modo che fosse fatta opera di comparazione con i decreti dei vescovi: *dedit ei* (ad Amalerius diacono che la tradizione antica stimò essere il compilatore¹¹) *imperator copiam librorum de palatio suo, ut ex ipsis ea, que viderentur congrua, escerperet, et ita cum decretis episcoporum qui ibi fuerunt, vita clericorum roborata est*¹².

È chiaro che l'imperatore, nel porre a disposizione le proprie risorse librerie, dava precise indicazioni di carattere dogmatico ai padri conciliari, i quali cercarono di combinare la rigidezza delle indicazioni del vescovo Crodegango con gli insegnamenti degli antichi padri della chiesa, armonizzando le necessità dei tempi con le indicazioni provenienti dalla grande tradizione della Chiesa dei primi secoli¹³.

L'intervento dell'imperatore nelle vicende ecclesiastiche non era certamente una novità¹⁴, ma risulta importante il fatto che, nel momento in cui si presentò una effettiva necessità di riorganizzare i quadri della Chiesa, essa venne sostenuta dalla corona, nel preciso intento di ribadire il proprio ruolo e la propria giurisdizione nelle vicende religiose. Il significato politico della nuova *Institutio Canoniconum Aquisgranensis* emerge chiaramente dalle modalità mediante le quali essa fu compilata e portata a termine: con essa l'imperatore non solo realizzava effettivamente una riorganizzazione dei quadri della Chiesa ma, sostenendo la riforma, veniva a proporsi come grande *defensor fidei*; la compilazione della norma, inoltre, rappresentava il raggiungimento di una situazione nella quale l'autorità regia poteva finalmente controllare, in modo quasi capillare, l'assetto dogmatico ed istituzionale delle organizzazioni ecclesiastiche. In questo caso,

¹⁰ Ademari Chronicon Cabannensis libro III, c. 2 (ed. Chavannon), p. 112.

¹¹ Cfr. I.A. p. 309, nota 1.

¹² Ademari Chronicon Cabannensis libro III, c. 2 (ed. Chavannon), p. 112.

¹³ Solo per una indicazione statistica, dei 145 capitoli della redazione originale 24 sono affini o ripresi dalla regola di Crodegango (capitoli n. 21, 28, 23, 33, 98-99, 117-122, 125-126, 129, 131, 133-135, 137-139, 141, 143); 23 sono originali (nn. 114-115, 117-118, 121-123, 125, 131-145); gli altri tratti da vari concili o dalle opere di padri della Chiesa, tra i quali Agostino (*Sermo de pastoribus*; *Sermo de vita clericorum*); Giuliano Pomerio (*De vita contemplativa*); Gerolamo (*Epistula ad Nepotianum*; *Epistula ad Paulinum*; *Epistula ad Rusticum*; *Epistula ad Heliodorum*; *Epistula ad Eustochium*).

¹⁴ Di grande incidenza l'azione di Pipino che sostenne l'opera riformatrice intrapresa da san Bonifacio. Cfr. MGH, *Concilia Karolini aevi*, I, 7.

inoltre, regolamentare la vita del clero eretto a vita comune significava controllare una serie di movimenti politici ed economici le cui vicende, in un regime diverso, sarebbero sfuggite al controllo del potere centrale. L'adozione della *Institutio Aquisgranensis*, infine, non solo sancì come norma quella che fino ad allora era stata una consuetudine, ma anche organizzò in modo uniforme e con valenza comune per il territorio di tutto l'impero la vita associata del clero, che poté così, specie quello cattedrale, assumere all'interno della città una definitiva identità di gruppo, una chiara configurazione sociale ed un preciso ruolo politico.

IL CODICE C 115

Il testo della *Institutio Aquisgranensis* ebbe grandissima diffusione e fu adottato dalla maggior parte delle comunità ecclesiastiche. Facendo, infatti, un rapido censimento delle redazioni giunte fino a noi, risulta facile verificare che essa era assai conosciuta ed utilizzata in ambito italico, come testimonia il numero delle copie rimaste (15 esemplari su un totale di 73 sicuramente provenienti dal territorio di tutto l'impero: oltre a quello Pistoiese se ne contano 5 a Firenze¹⁵, uno a Pisa¹⁶, 6 a Roma¹⁷, uno a Verona¹⁸ ed uno a Viterbo¹⁹).

A Pistoia la copia è conservata nell'Archivio Capitolare in un codice miscelaneo che reca sulla costola l'annotazione: *Marti[ro]logium antiquum et quaedam alia*²⁰. Il volume contiene, oltre al citato Martirologio, che è quello di Adone²¹, altri testi che, per quanto classificati come *quaedam alia*, appaiono di non minore importanza; fra questi la trascrizione della *Institutio canonicorum Aquisgranensis*²².

¹⁵ *Florentinus Laurentianus* XVI, 17 (sec. XII-XIII); *Florentinus Laurentianus Ashburnham* 66 (sec. XI); *Florentinus Magliabechiano* J. VIII, 2, (sec. XI *exeunte*); *Florentinus Laurentianus S. Crucis dext.* XXI, n. 12, (sec. XII-XIII); *Florentinus Riccardianus* 256 (K. 3.27) (sec. XI).

¹⁶ Pisa, Biblioteca Cateriniana, n. 49 (sec. IX-X).

¹⁷ Del gruppo i più antichi sono *Ottoboniano latino* 38 (secolo X); *Vaticano latino* 1339 (inizi del secolo XI).

¹⁸ *Veronensis* LXIV, (sec. XI).

¹⁹ *Viterbiensis Cathedralis*, sec. XIII.

²⁰ Archivio del Capitolo della cattedrale di Pistoia (in seguito ACP). Il codice, segnato C 115 (anticamente Ms. 162, già 32) è stato descritto, anche se con varie imperfezioni, in C.D. FONSECA, *Medioevo canonico*, Milano, Vita e Pensiero, 1970, pp. 171-175. S. FERRALI in «Buletino storico pistoiese» (in seguito BSP), LXXXVIII, 1971, pp. 51-53, segnala e corregge gli errori.

²¹ Il *Martyrologium* è edito in PL., 123, pp. 205-420: *Adonis Viennensis Archiepiscopi Martyrologium*. Nel C. 115: cc. 75^r (ma in realtà 74^r ripetuto per errore e non segnalato da Fonseca) - 152^r. Cfr. PL., 123, 183-202.

²² ACP, C 115, cc. 1^r-70^r, con interpolazioni alle cc. 11^r-14^v; 27^v.

Sulla datazione del codice, e in particolare sulla data della trascrizione della regola aquisgranense che costituisce una parte importante dell'esemplare pistoiese, sono state proposte varie ipotesi²³; le più recenti acquisizioni sembrano indicare che la trascrizione del testo possa situarsi entro il primo ventennio del XII secolo²⁴. Il volume intero dovette far parte fin dall'inizio del patrimonio della canonica pistoiese²⁵, anche se esso compare solo in un inventario del 1372²⁶, mentre non ve ne è traccia in quello più antico²⁷, redatto nella prima metà del secolo XII.

Nel codice pistoiese il testo normativo occupa le cc. 1^r-69^r, con interpolazioni di testi posteriori²⁸; esso è trascritto con ordine e precisione, con rari errori od omissioni; poche e di scarso conto sono le glosse marginali posteriori, che comunque sembrano non risalire cronologicamente oltre il secolo successivo; le iniziali sono eleganti, decorate a tre colori²⁹. La grafia risulta accurata e attribuibile a non più di due mani, una delle quali è stata definitivamente identificata³⁰ per quella di *Martinus*, notaro pistoiese atti-

²³ Il primo ad occuparsene fu F. A. ZACCARIA, in *Bibliotheca Pistoriensis a F. A. Zacharia Societatis Jesu Presbitero descripta, inque duos libros distributa*, Augustae Taurinorum, MDCCCLII, p. 15, che attribuì il codice pistoiese al IX-X secolo. Questa datazione fu contestata da Fonseca che propose la metà del secolo XI (FONSECA, *Medioevo Canonico*, p. 172), a sua volta contraddetto da Ferrali. (S. FERRALI, in BSP, LXXVIII, 1971, pp. 51-53), che la spostò al primo ventennio del secolo XII; più precisamente all'anno 1100 colloca la datazione K. BERG, *Miniature pistoiesi del XII secolo*, in *Il Romanico pistoiese nei suoi rapporti con l'arte romanica dell'Occidente*, Atti del I Convegno internazionale di Studi Medioevali di Storia e d'Arte, Pistoia, 1965, p. 43 sgg., basandosi su criteri paleografici. Per una revisione delle ipotesi di datazione cfr. anche E. VANNUCCHI, *Note patrimoniali e culto del ricordo in un codice dell'Archivio capitolare di Pistoia*, in BSP, XCVII, 1995, pp. 35-36 e note.

²⁴ *Ibidem*, pp. 32-36.

²⁵ All'Archivio del Capitolo di Pistoia fu annessa una biblioteca della quale resta un elenco che risale al 1123 e che fu pubblicato da S. FERRALI, *Vita di S. Atto monaco vallombrosano e vescovo di Pistoia*, Pistoia, 1954, p. 62 e sgg. Per una descrizione e storia della biblioteca capitolare cfr. S. ZAMPONI, *Commenti ad Aristotele nell'Archivio Capitolare di Pistoia*, «Atti e memorie dell'Accademia toscana di scienze e lettere la Colombaria», XLIII, nuova serie, XXIX, 1978, pp. 77-108. Si veda anche A. PACINI, *Valore documentario e storico dell'Archivio Capitolare del Duomo*, in «La Vita», LXII, 1984, n. 31 (2 settembre 1984) che riporta ampi brani di un manoscritto inedito dello Zdekauer, datato settembre 1888, in cui è tracciata una breve storia del Capitolo.

²⁶ G. BEANI, *La sacrestia di S. Zeno nell'inventario del 1372 per la prima volta edito ed illustrato*, Pistoia, Sinibuldiana, 1906, pp. 19-28. In un altro inventario redatto un secolo dopo il volume non è citato, ma poiché in quest'ultimo comparivano per la maggior parte libri donati da vari canonici negli anni dal 1300 in poi, può anche darsi che la mancata citazione dell'attuale C 115 significasse che esso era già di pertinenza della biblioteca capitolare (L. ZDEKAUER, *Un inventario della libreria capitolare di Pistoia del secolo XV*, in BSP, 1^a serie, IV, 1902, pp. 129-142).

²⁷ Cfr. G. SAVINO, *La libreria della cattedrale di San Zenone nel suo più antico inventario*, in BSP, LXXXIX, 1987, pp. 25-39.

²⁸ Per l'identificazione dei testi cfr. FONSECA, *Medioevo canonico*, pp. 173-174; cfr. anche la precedente nota 22.

²⁹ Cfr. BERG, *Miniature pistoiesi del XII secolo*, pp. 43 sgg..

³⁰ Cfr. SAVINO, *La libreria della cattedrale di San Zenone*, pp. 31-32.

ella trascrizione
importante del-
le più recenti
possa situarsi
o dovette far
se²⁵, anche se
ne è traccia
XII.

59^r, con inter-
recisione, con
osse marginali
mente oltre il
ri²⁹. La grafia
e quali è stata
pistoiese atti-

sis a F. A. Zacha-
tae Taurinorum,
tazione fu conte-
nitoriale, p. 172),
p. 51-53), che la
colloca la datazio-
suo i rapporti con
di Medioevali di
Per una revisione
del ricordo in un
e note.

la quale resta un
monaco vallom-
ne e storia della
vio Capitolare di
ombria», XLIII,
documentario e
31 (2 settembre
datato settembre

ma volta edito ed
edatto un secolo
la maggior parte
che la mancata
biblioteca capito-
o XV, in BSP, 1^a

più antico inventa-

pp. 173-174; cfr.

vo nel periodo tra il 1076 ed il 1105, anno nel quale, elevato alla dignità di proposto della canonica, cessò la sua attività di notaro, ma proseguì la sua opera come animatore di una scuola all'interno della canonica fino al 1116³¹.

Sulla tradizione della copia pistoiese non si hanno notizie, né possibilità di confronto; sembra comunque da escludere un passaggio, per così dire, diretto da ambito germanico, come invece si può supporre per altre opere, come ad esempio il *Pontificale moguntino*³², importante testo liturgico che pervenne alla canonica di San Zenone nel secolo XI. Unica certezza, come si è visto, è che il luogo di realizzazione fu Pistoia, e proprio all'interno di quella scuola scrittoria annessa alla Canonica di San Zenone. Dunque in questo ambiente di studio e di lavoro già dalla fine del secolo XI doveva fervere operoso il lavoro di copia e compilazione, se consideriamo i testi di certa o probabile attribuzione pistoiese che sono rimasti. Si tratta di opere varie: liturgiche, come il *Pontificale Moguntino* già citato; compilazioni come quella lista di prerogative papali che reca il titolo *Proprie auctoritates apostolice sedis*³³, affine al *Dictatus Papae*; collezioni canoniche come la raccolta che starebbe alla base del *Decretum Gratiani*³⁴.

Il testo della trascrizione della *regula*, però, non è completo: mancano, infatti, i capitoli 41-65, la cui espunzione risulta consapevole, se non volontaria, per il fatto che la numerazione sia dell'indice sia del testo non corrisponde a quella originale, ma segue la nuova sequenza creata dalla variazione del copista, per cui l'ultimo capitolo risulta essere il numero CXX anziché il CXLVI.

Poiché non è stato possibile, per lo meno finora, recuperare un origi-

³¹ Su *Martinus* si veda *Regesta Chartarum Pistoriensium* (in seguito RCP), *Canonica di San Zenone. Secolo XI*, ed. N. Rauty, Pistoia, Società pistoiese di storia patria, 1985, («Fonti storiche pistoiesi, 5»), pp. LIV-LV, e le introduzioni ai regesti nn. 201 e 202 e in RCP, *Canonica di San Zenone. Secolo XII*, ed. N. Rauty, Pistoia, Società pistoiese di storia patria, 1995, («Fonti storiche pistoiesi, 12»), p. XL, p. XXVII, ed il regesto n. 365 (1116 maggio, Pistoia), nel quale compare l'ultima notizia che lo riguarda.

³² Sul pontificale romano-germanico si vedano i volumi di M. ANDRIEU, *Les ordines romani du haut moyen âge*, I, Lovanio, 1931, II-IV, Lovanio, 1948-1961. Determinanti gli studi di C. VOGEL, *Le Pontifical Romano-germanique du X^e siècle*, in «Revue des Sciences Religieuses», XXXII, 1958, pp. 113-167, ulteriormente ampliati in C. VOGEL, R. ELZE, *Le Pontifical Romano-germanique du dixième siècle*, Città del Vaticano, 1963 alla cui collazione testuale si rimanda; infine C. VOGEL, *Introduction aux sources de l'histoire du culte chrétien au moyen âge*, Spoleto, 1966, p. 107-108.

³³ ACP, C. 135, f. 260^r. Il testo risulta la più antica redazione delle prerogative papali ed è stato datato entro l'anno 1124, prodotto molto probabilmente proprio a Pistoia. Cfr. H. MORDEK, «*Dictatus papae*» e «*proprie auctoritates apostolice sedis*». *Intorno all'idea del primato pontificio di Gregorio VII*, in «Rivista storica della Chiesa in Italia», XXVIII, 1974, pp. 1-22.

³⁴ ACP, C. 135.

nale che possa essere stato di modello per il codice pistoiese, si può supporre che la mancanza dei capitoli 41-65, che del resto non propongono problematiche particolarmente interessanti³⁵, sia dovuta ad una lacuna del testo che fece da campione. Sono invece stati mantenuti i due capitoli 115 e 122³⁶, eliminati invece in molte altre sillogi coeve, sulla scia dell'entusiasmo pauperistico e dell'ideale di un ritorno alla Chiesa delle origini, il cui più alto rappresentante fu Ildebrando di Soana che denunciò proprio questa parte della *Institutio Aquisgranensis* al Sinodo del 1059³⁷.

I CAPITOLI 115 E 122

I due canoni oggetto di discussione riguardano un atteggiamento non rigido nei confronti della possibilità per i canonici di possedere beni personali (c. 115) ed una regolamentazione blanda in materia alimentare (c. 122). Il capitolo 115 precisa che i canonici non debbono essere da meno dei monaci nell'evitare i peccati e nel perseguire il bene, per quanto sia loro concesso un tenore di vita meno rigoroso.

Il distacco dai beni terreni proveniva dall'influsso del monachesimo orientale, e l'ideale di comunione e di povertà professato da Agostino fu portato in Italia da vescovi e sacerdoti africani in fuga per le persecuzioni vandaliche. Nei secoli che seguirono, l'aggregazione del clero è attestata in varie forme più o meno complesse, in quanto le esigenze di vita pratica non sempre poterono consentire una perfetta osservanza delle regole agostiniane di rinuncia ai beni, e dovette verificarsi in qualche comunità una situazione variamente composita. In alcuni casi, infatti, risultano tre gruppi di canonici: coloro che ancora mantenevano beni di proprietà, coloro che invece facevano dono di tutti i loro averi alla comunità ed i nullatenenti che vivevano usufruendo delle rendite e del patrimonio comune³⁸. Evidentemente, più che di rilassamento, si deve parlare di adattamento diverso alla istituzione della vita comune. È anche palese che il mantenimento di beni propri in qualche modo poteva consentire agli appartenenti

³⁵ Si tratta, tra gli altri, di capitoli sulla mobilità dei chierici (cc. XLII-XLV); di ordine disciplinare (cc. XLVIII-LVIII); contro l'avidità (c. LXI), sul divieto di esercitare l'usura (c. LXII) e di recarsi *in tabernis* (c. LX).

³⁶ Nella copia pistoiese corrispondono ai capitoli LXXXVIII e XCVI.

³⁷ Sul mantenimento dei due capitoli nella redazione pistoiese cfr. più avanti pp. 22-23.

³⁸ Cfr. MANSI, II, 140; *Concilium Toletanum* (a. 675), XI, c. 2.

alle classi sociali più abbienti una sorta di predominio all'interno della comunità canonica³⁹.

È in questa variegata realtà che si inserì la grande riforma formulata da Crodegango, che trasse ispirazione dalle varie testimonianze dei padri della Chiesa, dalle Sacre Scritture, dai decreti dei concili e dalla regola di san Benedetto. Per quanto il legislatore esigesse e proponesse ideali di vita ferrei e caratterizzati da un serio rigore morale, tuttavia si nota in esso una lungimiranza particolare; Crodegango annota infatti che, *quia nostris temporibus persuaderi non potest, saltem vel hoc consenciamus, ut ad aliquantulum cumque similitudinem conversationis eorum nostros animus contrahamus*⁴⁰. Ancora una facilitazione propone il canone 31: *et si omnia relinquere non possumus sic ad usum tantum nostra teneamus*⁴¹. Anche nella comunità progettata da Crodegango c'era posto per chierici che conservavano il loro patrimonio di cui, comunque, come ordina il vescovo di Metz, al momento della morte facevano dono alla comunità con regolare atto notarile.

La consapevolezza derivante dalla difficoltà di conformarsi al perfetto ideale di vita proposto dagli apostoli e da una riflessione sulle reali capacità dell'uomo di vivere il confronto con il Cristo rende attualissimo l'atteggiamento del vescovo tedesco riguardo a speciali problematiche, e ne sottolineano la capacità di leggere i propri tempi e di adeguare alle reali possibilità dell'uomo un ideale di vita dedicato alla Chiesa. Crodegango, dunque, nella sua opera di riformatore, comprese perfettamente l'inagibilità della formula agostiniana nella sua completezza, ma fu sempre volto a sottolineare l'importanza di tendere sempre a quell'ideale di perfezione costituito dagli insegnamenti dell'ipponate⁴², ispirandosi ai quali derivò

³⁹ Un problema in questo senso è impostato come interessante ipotesi di lavoro in H. KELLER, *Le istituzioni ecclesiastiche della «societas christiana» dei secoli XI-XII. Diocesi, pievi, parrocchie*, in Atti della sesta settimana internazionale di studio, Milano, 1-7 settembre 1974, «Miscellanea del centro di studi medievali», VIII, Vita e Pensiero, Milano, 1977, pp. 136-183. Occorrerebbe una indagine sulla origine e sulla connotazione sociale ed economica che caratterizzò il clero cattedrale di questo periodo per determinare l'influenza che tali componenti ebbero sullo sviluppo politico e demografico e sui mutamenti sociali e culturali all'interno delle città.

⁴⁰ *Chrodegangi Regula canonicorum*, (ed. L.), c. 31 (col. 1114).

⁴¹ *Ibidem*, c. 31 (col. 1114).

⁴² Il vescovo di Metz in qualche modo «aggirò» il problema che gli si pose prepotentemente: l'esigenza di conciliare le norme di vita apostoliche e la realtà pratica di cui ebbe netta coscienza. Nella sua regola, infatti, stabilì che i canonici, pur potendo utilizzare l'usufrutto dei propri beni, tuttavia ne cedessero il possesso alla comunità. In tal modo diveniva effettivo il distacco dai beni materiali raccomandato da Agostino... *non ad heredum nostrorum carnalium, atque parentum, sed ad Ecclesiam cui Deo auctore in comune deservimus, de cuius rei stipendia habemus, loco hereditario relinquamus* (*Chrodegangi Regula canonicorum*, (ed. L.), c. 31 (col. 1114-1115)).

l'impulso di disporre precise norme per la vita comune, in un tentativo di avvicinamento allo *status perfectionis* agostiniano.

È proprio la lezione del vescovo di Metz che guidò, insieme alle altre fonti ecclesiastiche, il compito dei riformatori aquisgranensi, che ereditarono un atteggiamento di maggior comprensione e di adattamento alle esigenze dei tempi, fermi restando l'ideale e costante intento in *cavendis vitiis et amplectendis virtutibus*⁴³, e l'ammonimento alla perfezione evangelica, che imponeva di spogliarsi dei beni terreni e di cercare solo Dio come eredità.

È poi evidente che in una situazione di disagio generale della Chiesa, nel tentativo di regolamentare i costumi, ma anche nell'intento di non inasprire certe situazioni che si erano create con la consuetudine di vita, si cercò di indicare quale fosse la via della perfezione, senza negare che certe possibilità materiali *in sacris canonibus illis* (cioè ai canonici) *prohibitum non legitur*. Del resto anche l'istanza pressante delle comunità dei primi tempi fu l'esigenza di interpretare lo spirito e non la *littera* degli insegnamenti del Cristo.

Una ulteriore osservazione giustifica, in qualche modo, la condotta tollerante dei padri conciliari: si tratta di quella fondamentale linea di discriminare tra monaci e canonici che giustificava in pieno una certa dissimiglianza di stile di vita e la maggiore o minore rigidità delle norme. Se i monaci, *distractis atque renuntiatis patrimoniis sua Christo dedere*, i canonici, invece, devono condurre una missione tra il popolo ed affrontare necessità anche di ordine economico. Se questi ultimi sono in grado di provvedere al proprio sostentamento ed evitare di usufruire *ecclesie sumptibus*, è giusto che debbano farlo; i monaci, invece, poiché hanno rinunciato a tutto devono usufruire dei beni della chiesa a buon diritto (*merito de facultatibus ecclesiae subsidium accipiunt temporale*). Del resto questo ordinamento rientra nel piano provvidenziale di Dio per l'uomo: *Unusquisque enim proprium donum habet a Deo*⁴⁴.

L'intento ed il rigore morale a cui comunque è ispirata la compilazione aquisgranense sono chiariti nel successivo capitolo 120, in cui si diffida i chierici dal divenire *divitiarum sectatores*, ed in cui viene disciplinata la possibilità di usufruire delle rendite della chiesa in percentuale rispetto alla propria situazione economica: coloro che possiedono del proprio si contentino di ricevere dalla chiesa *cibum et potum et partes belemosina-*

⁴³ I.A. c. 115, p. 397.

⁴⁴ Corinzi, 1, 7, 7.

rum, e di ciò siano soddisfatti; né debbono *plus accipere*, per non danneggiare *pauperes*. Più che una distinzione di carattere sociale, come è stato affermato⁴⁵, appare chiaro l'intento di non creare turbative all'interno della congregazione, facendo in modo da garantire a tutti i chierici il dignitoso sostentamento, ma anche tenendo di conto le ricchezze personali di chi, una volta defunto, avrebbe con i propri beni arrecato vantaggi economici alla congregazione stessa. È evidente la volontà di regolare la vita sociale all'interno delle comunità in modo da eliminare disparità di trattamento, pur mantenendo in qualche modo una sorta di gerarchia che, garantita da maggiori possibilità economiche, si rivelava distintiva ai fini della creazione di precisi quadri dei funzionari ecclesiastici.

Il capitolo 122 stabilisce in modo preciso la quantità di cibo e di bevanda che i canonici hanno il permesso di consumare. La prima dichiarazione, di particolare importanza, precisa che le indicazioni quantitative debbono essere le medesime per tutte le comunità, a prescindere da situazioni geografiche o di risorse della terra. Viene indicata la misura di quattro libbre di pane al giorno per ognuno. Per la definizione della quantità di vino, vengono invece stabilite indicazioni diverse a seconda della capacità produttiva del luogo: cinque libbre di vino, *si regio vini ferax*, tre libbre di vino e tre di birra *si vero vinifera plene non fuerit*, ed una libbra di vino e cinque libbre di birra *si penitus vini ferax non fuerit*. Viene inoltre precisato che queste quantità sono indicate per canoniche con grandi possedimenti terrieri (*tria aut quattuor aut certe octo et eo amplius milia mansi*). Se invece i beni fossero di entità più modesta (calcolata *mille aut mille quingentos vel certe duo milia mansos*) allora, secondo un criterio analogo a quanto stabilito in precedenza rispetto alla produttività dei luoghi, i canonici dovrebbero avere quattro libbre di vino nel primo caso; due di vino e tre di bevande diverse nel secondo e quattro di bevanda non meglio identificata ed una di vino nel terzo caso. Infine in canoniche con scarsi possedimenti (*ducentos aut trecentos mansos*) i fratelli potranno usufruire di tre libbre di birra ed una di vino; nel caso di scarsa produzione viticola si propongono tre libbre di birra e, se ve ne è la possibilità, una di vino. Seguono altre dettagliate istruzioni per comunità nelle quali manchi del tutto produzione di vino⁴⁶. Ancora una volta segue un'esortazione rivolta a quei canonici che, possedendo beni propri, siano ispirati da amor

⁴⁵ POGGIASPALLA, *Vita comune del clero*, p. 107.

⁴⁶ Anche nella regola di san Benedetto veniva concessa *unam heminam vini*, con la possibilità per l'abate di aumentare la dose se le circostanze lo permettessero (*Sancti Benedicti regula monasteriorum*, ed. Schuster, Torino, 1942, c. 38).

di carità e facciano parte dei loro averi ai fratelli poveri. Ultima interessante precisazione che giustifica l'esigenza di uniformare *mensuram*: malgrado si attesti la presenza di un *publicum pondus metallisque inditum*, viene specificato che per libbra si intende una quantità di non più di dodici oncie⁴⁷.

Prima di proporre ipotesi circa la presenza, o, meglio, il mantenimento di questi due capitoli nella versione capitolare della regola, è necessario precisare alcune notizie sulla canonica pistoiese.

LA CANONICA PISTOIESE E L'ADOZIONE DELLA *REGULA AQUISGRANENSIS*

Le fonti documentarie pistoiesi forniscono la prima notizia riguardo ad un collegio di canonici organizzato in una congregazione già costituita saldamente⁴⁸, e forse già ordinata a vita comune, in una *cartula offertionis* dell'anno 923⁴⁹ che il conte Cunerad rilasciò in favore della *ecclesia SS. Zenonis Rufini et Felicis*, ma anche *ad illi canonici, qui ad illa canonica de ipsa ecclesia sunt ordinati*. Poco più di cinquanta anni più tardi un'altra notizia conferma come una pratica di vita canonica già complessa ed articolata fosse ormai consolidata a Pistoia: in una concessione di livello da parte della canonica stessa, infatti, sottoscrivono vari canonici, ciascuno indicato con il grado gerarchico (*prepositus, diaconus et subdiaconus*) e con l'ordine sacro (*presbiter, clericus*)⁵⁰.

⁴⁷ N. RAUTY, *La coltivazione della vite nel territorio pistoiese nell'alto medioevo*, BSP, XC, 1988, p. 20 e sgg., annota che la produzione del vino nelle vigne degli enti ecclesiastici serviva solo in piccola parte alle esigenze del culto, mentre una quantità assai maggiore era usata per la mensa comune dei canonici o dei monaci. Viene anche rilevato che le bevande sostitutive, citate nella *Institutio Aquisgranensis*, dovevano essere sconosciute a Pistoia, come sembra indicare l'errore del copista che per tre volte scrisse *libras cervisce* al posto di *libras cervisae*. Viene infine valutata la capacità produttiva della canonica di San Zenone, tale da farla rientrare nella categoria delle canoniche dotate di *ducentos aut trecentos mansos*, che prevedeva la distribuzione giornaliera di due libbre di vino, circa 2/3 di litro, integrata con un'altra libbra *si facultas suppetit*. La quantità di vino risulta nettamente superiore a quella concessa nella regola di san Benedetto, che è di 1/4 di litro, e di quella stabilita nella regola di Crodegango (tre calici *ad sextam* e due *ad coenam* per i *presbyteri*; a scalare per gli ordini inferiori) (*Chrodegangi regula canonicorum*, (ed. L.), c. XXIII col. 1110). A tal proposito vale ricordare un atto stipulato dal proposto della Canonica di San Zenone che concesse in *tenimentum* sette poderi in vari luoghi, escludendo però parte del vino prodotto in un podere della valle della Bure, che si erano riservati i canonici per il loro uso, nella misura di *duas sacmas caballarias bonas*. Cfr. RCP, *Canonica di San Zenone. Secolo XI*, n. 205 (1083 febbraio 15), p. 165.

⁴⁸ N. RAUTY, *Storia di Pistoia. I. Dall'alto Medioevo all'età precomunale. (406-1105)*, Firenze, Le Monnier, 1988, p. 185, sostiene che la canonica pistoiese si debba riferire al periodo carolingio, quando gli imperatori favorirono la diffusione della regola di Crodegango (che Rauty crede fosse quella osservata nel primo collegio).

⁴⁹ RCP, *Alto Medioevo. 493-1000*, Pistoia, Società pistoiese di storia patria, 1973, («Fonti storiche pistoiesi», 2) n. 59, (923 settembre, Pistoia), p. 46.

⁵⁰ *Ibidem*, n. 96 (1981 aprile, Pistoia), pp. 79-80.

ma interessante
m: malgrado si
z, viene specifi-
dodici oncie⁴⁷.
lio, il manteni-
regola, è neces-

QUISGRANENSIS

otizia riguardo
e già costituita
rtula offertionis
ella ecclesia SS.
illa canonica de
i tardi un'altra
complessa ed
sione di livello
monici, ciascu-
subdiaconus) e

to medioevo, BSP,
li enti ecclesiastici
assai maggiore era
to che le bevande
riute a Pistoia, co-
ervisce al posto di
a di San Zenone,
aut trecentos man-
circa 2/3 di litro,
risulta nettamente
li litro, e di quella
per i presbyteri; a
L.), c. XXIII col.
i Canonica di San
do però parte del
anonici per il loro
an Zenone. Secolo

unale. (406-1105),
i debba riferire al
gola di Crodegan-

oria patria, 1973,

In questo periodo non abbiamo ulteriori notizie circa la canonica pistoiese, né vi sono sicure attestazioni di vita comune precedenti al secolo X⁵¹. Ma è forse possibile sostenere che in qualche modo una pratica di vita comune fosse stata attivata a Pistoia ancora prima dell'inizio del secolo X, nel periodo carolingio, forse nel quadro del programma imperiale di diffusione della *Regula* di Crodegango. A sostegno di questa ipotesi compare un diploma di Corrado II, emesso nel 1038 proprio a Pistoia, nel quale l'imperatore conferma *canonicis in episcopatu Sancte Pistoriensi Ecclesie ad honorem Sancti Zenonis constructe servientibus* privilegi ed immunità già precedentemente concessi da Ottone II⁵².

Ma leggendo ancora la scarsa documentazione afferente a questo periodo non si può escludere che in tempi addirittura precedenti a quelli carolingi, anche se in modo embrionale, come in altre realtà cittadine, esistesse un gruppo di ecclesiastici riuniti intorno al vescovo in una confraterna vita ad imitazione di quella apostolica. Nella parte finale della *charta repromissionis* sottoscritta dal vescovo pistoiese Giovanni del 21 maggio 700⁵³, nel sottolineare la promessa formale di mantenere gli impegni legati alla propria elezione alla cattedra vescovile, Giovanni dichiara di aver confermato e sottoscritto il suo impegno *manevus meis vel sacerdotum meorum*. Niente può escludere che tale indicazione si possa adattare ad una congregazione religiosa le cui caratteristiche corrispondessero alle pratiche iniziali di vita comune.

Un'altra testimonianza interessante è l'ipotesi, ancora tutta da dimostrare, che nei primi tempi la cattedrale di Pistoia fosse suburbana e che essa si potesse identificare con la pieve di Sant'Andrea, dalle origini antichissime, come dimostra l'orientamento non ad est, come le chiese alto-medievali, ma ad ovest, come quelle paleocristiane⁵⁴. Gli scavi condotti nell'area della chiesa in occasione di restauri negli anni Sessanta, la cui

⁵¹ Cfr. RAUTY, *Storia di Pistoia*, p. 187 e p. 222. Cfr. anche RCP, *Canonica. Secolo XI*, p. XXIX, nota 94.

⁵² MGH, II, *Conradi II Diplomata*, pp. 353-354, n. 256, 1038 febbraio Pistoia.

⁵³ RAUTY, *Storia di Pistoia*, pp. 93-98, in particolare pp. 98-102.

⁵⁴ Cfr. RAUTY, *Storia di Pistoia*, p. 58, nota 14 e pp. sgg., con la suggestiva discussione sul ruolo della chiesa di Sant'Andrea come primitiva cattedrale. Si veda anche N. RAUTY, *L'antico palazzo dei vescovi a Pistoia. I. Storia e restauro*, Firenze, Leo S. Olschki, 1981, p. 76, nota 53; C. VIOLANTE, C.D. FONSECA, *Ubicazione e dedizione delle cattedrali dalle origini al periodo romanico nelle città dell'Italia centro-settentrionale*, in *Il romanico pistoiese nei suoi rapporti con l'arte romanica dell'Occidente*, Atti del I Convegno di studi medioevali di Storia e d'Arte, Pistoia-Montecatini Terme, (27 settembre-3 ottobre 1964), p. 344, ipotizzano la possibilità di una doppia cattedrale a Pistoia e lo spostamento della stessa nel centro urbano, fatti che spesso coincisero con una riorganizzazione delle comunità canonicali per meglio coordinare la *cura animarum*.

documentazione, purtroppo è esigua e non del tutto esaurientemente precisa⁵⁵, hanno rivelato che nella chiesa altomedievale esisteva un coro per i canonici⁵⁶. Dunque, se si ipotizza che nelle prime vicende della Chiesa pistoiese la pieve di Sant'Andrea avesse svolto le funzioni di cattedrale, e che ad essa avesse fatto riferimento una figura vescovile, la presenza del coro rivelata dagli scavi attesterebbe anche la presenza di una attività associata dei canonici⁵⁷.

Comunque sia, sicuramente a partire dal terzo decennio del X secolo esisteva, in stretta relazione con la chiesa cattedrale, una comunità che viveva seguendo una regola di vita comune. Se si può affermare con una certa sicurezza che, a partire dalla seconda metà del secolo XII essa osservasse le norme dettate nella *Institutio Aquisgranensis*, trascritta in un codice la cui datazione risale a quegli anni⁵⁸, non si hanno invece notizie su quale norma di vita fosse conformata la primitiva organizzazione canonica pistoiese. Le ipotesi hanno in questo caso campo aperto: forse più difficile supporre che fosse utilizzata la regola di Crodegango, che ebbe modesta diffusione in ambito e territorio italico; può invece essere un indizio importante la presenza di un'antica copia della regola di san Benedetto, le cui caratteristiche scritte sembrano indicare una datazione intorno al pieno secolo XI⁵⁹. Dunque, come altre comunità, anche quella

⁵⁵ Cfr. A. SECCHI, *Restauro ai monumenti romanici pistoiesi*, in *Il Romanico*, p. 106.

⁵⁶ Cfr. *Ibidem*, tav. XXXVI, tav. XXVI, fig. 8.

⁵⁷ In realtà la questione non solo è complicata, ma anche non del tutto chiara. RAUTY, *Storia di Pistoia*, p. 60, nota 50, segnala che, a causa degli imperfetti rilievi grafici, la ricostruzione del Secchi non è di comprensibile lettura; nota, inoltre, che le dimensioni del coro indicherebbero una struttura attribuibile ad età romanica più che altomedievale. Per una definitiva decodifica sarebbero necessarie serie e circostanziate indagini archeologiche.

⁵⁸ Cfr. le precedenti note 23-24.

⁵⁹ ACP, C 77. È un codice miscelaneo rimaneggiato più volte e malamente, tanto che la regola di san Benedetto risulta fascicolata in modo errato: il testo, infatti, è compreso tra le cc. 23'-62", ma l'*Incipit* si trova a c. 55' (*Incipiunt capitula regule Sancti Benedicti abbatis*). Non è affatto inusuale l'utilizzo della regola di san Benedetto da parte delle comunità canoniche, poiché fu solo con il Concilio di Aquisgrana che venne impostata problematicamente la differenza di ordine, di categoria e di stile di vita tra monaci e canonici e solo successivamente si chiarirà il concetto. Su questo cfr. anche la precedente nota 5. Del resto nell'Archivio Capitolare di Pistoia, tutti prodotti intorno al XII secolo, si trovano anche un *Liber claustralis*, che contiene una serie di regole per la vita monastica, di cui per ora non è facile reperire una identificazione (C 72); una regola di sant'Agostino in un codice miscelaneo contenente scritti di sant'Agostino e di sant'Ambrogio, (C 105: *SS. Ambrosii et Augustini opuscula*, cc. non numerate); una serie di collazioni di Angilgrammo (C 101: *Capituli ex Graecis et Latinis canonibus et synodis romanis atque decretis praesulum ac principum romanorum sparsis collecta sunt a Engilgrammo*). Una precoce attestazione dell'utilizzo della regola benedettina in ambiente pistoiese proviene da un documento dell'VIII secolo, in cui Aivaldu presbiter de monasterio S. Silvestris qui est sito prope muro civitatis Pistoriae dona monasterio S. Bartholomei monasteria beatissimorum Silvestris atque S. Angeli qui est sito locus qui appellatur Monticunule prope flubio Neore, con la prescrizione che entrambi i monasteri siano governati *sicut regula sancti Benedicti*. (Cfr. RCP, *Alto Medioevo*, 493-1000,

ntemente pre-
un coro per i
e della Chiesa
li cattedrale; e
a presenza del
li una attività

o del X secolo
comunità che
mare con una
XII essa osser-
tta in un codi-
rece notizie su
azione canoni-
erto: forse più
ngo, che ebbe
rece essere un
la di san Bene-
a datazione in-
, anche quella

Romanico, p. 106.

itto chiara. RAUTY,
i rilievi grafici, la
le dimensioni del
altomedievale. Per
gini archeologiche.

malamente, tanto
infatti, è compreso
le *Sancti Benedicti*
parte delle comu-
ipostata problema-
i e canonici e solo
e nota 5. Del resto
i trovano anche un
i cui per ora non è
un codice miscella-
mbrosii et Augusti-
(C 101: *Capituli ex*
ac principum roma-
utilizzo della rego-
VIII secolo, in cui
atis *Pistoriae* dona
Angeli qui est sito
ne che entrambi i
ledioevo, 493-1000,

pistoiese forse utilizzò la regola benedettina fino a quando, diffusasi ed impostasi la *Institutio Aquisgranensis*, che fu conosciuta nella nostra penisola intorno alla fine del secolo X, anche il capitolo pistoiese provvide a far trascrivere il testo.

Anche se non risulta chiara la provenienza del modello, copiato come si è visto dal notaro Martino, tuttavia la conservazione nell'esemplare pistoiese dei due capitoli incriminati da Ildebrando nel Sinodo Laterano del 1059 ha una propria ragione di essere; anzi, proprio questa peculiarità coinvolge pienamente la discussione sul concetto di ripristino della vita comune, fino quasi ad una confutazione di esso.

La storiografia, infatti, ha generalmente teso a dimostrare come il Concilio di Aquisgrana fosse stato organizzato esclusivamente per sanare i mali della istituzione canonica; nella stessa ottica la grande diffusione della regola è stata interpretata come una testimonianza certa di un nuovo fervore di vita ed il segnale preciso di un ripristino della vita comune⁶⁰. In realtà, però, se si tiene conto che nella stessa occasione venne riformata anche la vita monastica⁶¹, il Concilio di Aquisgrana può essere considerato come uno dei numerosi interventi imperiali di controllo sulla gerarchia ecclesiastica che, nell'ambito della dinastia carolingia, costituirono parte integrante della politica di controllo e di coesione della monarchia franca⁶².

Anche per Pistoia la maggior parte degli autori propende per l'ipotesi di un ripristino della vita comune, la più documentata delle quali, basata su una indagine capillare⁶³ condotta sulle carte della canonica del secolo XI, ha dimostrato che tra gli anni 1050 e 1070 vi fu una crisi generale della Chiesa pistoiese. È in questo lasso di tempo, infatti, che si verificarono contemporaneamente la vacanza della sede vescovile e la mancanza del

Pistoia, Società pistoiese di storia patria, 1973 («Fonti storiche, 2»), n. 9 (764 luglio 9, Pistoia), p. 9.

⁶⁰ Parlano di ripresa della vita canonica e di ripristino FONSECA, *Vita comune del clero*, p. 175 e RAUTY, *Storia di Pistoia*, pp. 222-228; RCP, *Canonica di San Zenone. Secolo XII*, p. XXVI.

⁶¹ Cfr. MGH, *Concilia*, tomo III, *Legum sectio III*, p. 464, n. 40. *Multa monasteria erant quae quodam regulariter fuerunt instituta, set paulatim tepesciente rigore regularis pene deperierat ordo*. Al concilio parteciparono, alla presenza di Ludovico, abati e monaci in moltitudine. I lavori verterono su tre punti: la riforma della regola benedettina, la costituzione dell'elezione degli abati regolari, e *de servitio monasteriorum*.

⁶² Solo per una indicazione basti ricordare il Capitolare di Pipino nel 782 (MGH, *Capitularia*, I, 191); di Carlo Magno nel 789 (*ibidem*, I, 60); e dell'802 (*ibidem*, *Capitularia*, I, 96); il Concilio di Parigi nell'809 (MGH, *Concilia*, II, 626-627); di Aquisgrana nell'836 (*ibidem*, *Concilia*, II, 708); di Magonza nell'874 (*ibidem*, *Concilia*, II, 179); il Capitolare di Lotario nell'832 (*ibidem*, *Capitularia*, II, 179); il Concilio di Pavia nell'876 (*ibidem*, *Concilia*, II, 102).

⁶³ Cfr. RCP, *Canonica. Secolo XI*, pp. XXI-XXV.

proposto a capo della canonica. In seguito, molto probabilmente come conseguenza dello spirito della riforma avviata da Niccolò II, anche la Chiesa pistoiese poté uscire dal disagio e risollevarsi. Ne sarebbero prova, a partire dall'anno 1061⁶⁴ (un solo anno dalla conclusione del sinodo laterano), la frequenza delle attestazioni di vita comune dei *fratres canonici*. È a partire da questo momento, infatti, che la documentazione descrive con maggior precisione le caratteristiche dell'aggregazione canonica: *illi canonici qui cotidie simul dormiunt et reficiunt in predicta canonica*⁶⁵, oppure *illi presbiteri et diaconi seu clerici qui canonico ordine comunem vitam ducunt*⁶⁶.

Ma se non escludiamo altre attestazioni, forse meno precise, ma comunque chiaramente indicative della persistenza di una vita aggregata, anche se mancano le precise affermazioni di convivenza e commensalità, potremmo affermare che la vita comune è testimoniata almeno trenta anni prima della data stabilita del 1061⁶⁷. Se infatti può apparire piuttosto vaga una indicazione di *presbiteri et diaconi qui in ipsa ecclesia Sancti Zenonis officium Dei pro tempore faciunt*, per cui si intende chiaramente l'attività all'interno dell'istituzione, ma non è possibile supporre un regime di vita comune, sembra invece assumere una valenza diversa l'esortazione contenuta nell'escatocollo di una *cartula offertionis* dell'anno 1034. Vi è aggiunto, infatti, un patto per il quale si *umquam in tempore ipse episcopus, qui est in episcopatu S. Zenonis, retulerit aut contenderit a predicta canonica vel ad illam congregationem omnia que superius leguntur*, il documento rimarrà nullo⁶⁸. Ancora più significativa appare la citazione, all'interno della canonica, di una *sancta congregazione*⁶⁹, che già a partire dal 1012, risulta

⁶⁴ Il primo documento citato è in RCP, *Canonica. Secolo XI*, n. 131 (1061 gennaio 28).

⁶⁵ *Ibidem*, nn. 134, 138, 172.

⁶⁶ *Ibidem*, nn. 153, 154, 155, 156, 158, 168, 177, 102, 107, 219, 232, 244, 247, 251, 251, 255, 258, 260, 262, 265, 279, 280, 286, 287, 291, 292, 298.

⁶⁷ YORAM MYLO, *From imperial egemony to the Commune: Reform in Pistoia's Cathedral Chapter and his political impact*, in *Istituzioni ecclesiastiche della Toscana Medievale*, Galatina, Congedo 1980, pp. 87-107, afferma che il capitolo di Pistoia aderì al movimento di riforma della Chiesa avviato da Niccolò II e portato poi alle estreme conseguenze da Gregorio VII, indicando con la data del 1061 il momento di inizio nel quale i canonici avevano adottato la regola della vita comune. L'autore, inoltre, sostiene che l'espressione *comunitas fratrum*, che compare nelle carte già alla metà del sec. X (958), indica solo comunità di tipo ecclesiastico ma non l'adozione della vita comune. Come, però, ha già dimostrato RAUTY, *Palazzo*, p. 45 e nota 19, nei documenti medievali il termine *fratres* ha spesso un preciso riferimento ad una comunità di tipo monastico. Del resto una identica espressione si trova nella formula di professione trascritta in coda alla *Institutio Aquisgranensis* nel codice pistoiese: *usum et sumptum fratrum canonicorum* (ACP, C 115, c. 69^v).

⁶⁸ RCP, *Canonica. Secolo XI*, n. 62 (1034 aprile).

⁶⁹ *Ibidem*, n. 61 (1033 settembre 1-1034 marzo 25).

bilmente come
lò II, anche la
rebbero prova,
one del sinodo
i *fratres canonici*
azione descrive
e canonica: *illi*
*canonica*⁶⁵, op-
e *comunem vita*

precise, ma co-
vita aggregata,
commensalità,
eno trenta anni
e piuttosto vaga
Sancti Zenonis
mente l'attività
regime di vita
ortazione conte-
34. Vi è aggiun-
e *episcopus, qui*
cta canonika vel
cumento rimar-
dell'interno della
dal 1012, risulta

131 (1061 gennaio)

132, 244, 247, 251,

in Pistoia's Cathe-
Toscana Medievale,
deri al movimento
ne conseguenze da
el quale i canonici
e che l'espressione
(958), indica solo
ome, però, ha già
termine *fratres* ha
resto una identica
Institutio Aquisgra-
P, C 115, c. 69").

composta da *archipresbiter et prepositus, archidiaconus, cantor, primicerio cum omnis aliis presbiteris qui sunt canonici in ipsa ecclesia ordinati*⁷⁰. Altre indicazioni, forse meno precise, costellano comunque i documenti degli anni 30-50 del X secolo⁷¹. Poiché si tratta di atti di carattere patrimoniale, la chiamata in causa non solo della canonica come istituzione, ma anche dei canonici, può suggerire un interesse generale e comunitario negli affari economici trattati. Anche le stesse formule di ammonimento a non intervenire negativamente nelle vicende patrimoniali citano continuamente ambedue gli elementi fondamentali dell'istituto: ente e persone.

Proprio in una di queste espressioni, usata in una bolla del 1094 inviata da papa Urbano II alla canonica pistoiese, è stato ravvisato indice sicuro di decadenza; ma il richiamo *ut nemini liceat canonicos eorumque successores a vitae canonicae communione distrahere*⁷² non può significare in maniera sicura una situazione di crisi della canonica pistoiese. Poiché questo rimane un unico esempio del genere, considerarlo determinante può anche risultare eccessivo; manca una molteplicità di esempi che, almeno su base statistica, potrebbe giungere a conclusioni accettabili. In mancanza di ciò un'esortazione di tal sorta rientra in un quadro di cristallizzazione di formule per scongiurare il pericolo, evidentemente frequente, di intromissioni esterne negli affari della canonica.

Se, comunque, non si può negare l'esattezza dell'analisi che indica una flessione nella vita interna della canonica nel ventennio 1050-1070, è però possibile proporre anche una interpretazione nella quale la crisi risulta una carenza, per così dire, gestionale, riferibile ad una circostanza nella quale vennero, per coincidenza, a mancare ambedue i punti massimi di riferimento della gerarchia ecclesiastica, sia a livello di clero cattedrale (il proposto), sia cittadino (il vescovo). In un frangente del genere, se risultava più complicata la gestione ecclesiastica cittadina, si può invece immaginare che nella canonica, in cui già si viveva in comunità e nella quale si seguivano certe regole, l'attività e la consuetudine di *routine* permettessero una sopravvivenza modesta, quasi in sordina, ma comunque su binari ben definiti.

Se dunque inseriamo la copia e l'utilizzo della *Institutio Aquisgranensis* entro un quadro di normalità, nella quale all'interno della canonica si trascrivevano regole e scritti ecclesiastici importanti per il culto e per la

⁷⁰ *Ibidem*, n. 40 (1012 gennaio).

⁷¹ *Ibidem*, (nn. 63, 69, 70, 77, 90, 97, 101, 116 (*ipsa canonica et aliis canonici qui modo ordinati sunt*); nn. 85, 105 (*canonica et custodes ipsius ipsi canonici*)).

⁷² Archivio di Stato di Firenze, *Capitolo di Pistoia*, 1094 dicembre 19.

vita, con l'avvicendamento dei nuovi testi proposti dalle autorità, ad altri ormai superati (in questo caso la regola di san Benedetto o, forse di Crodegango, se vi fu), allora appare consequenziale la trascrizione della compilazione aquisgranense; nella stessa normalità vicende interne o fattori esterni potevano di volta in volta creare diverse realtà di crisi, come quella osservata per gli anni centrali del secolo XI. In questa ottica, allora, anche il fatto che nella redazione pistoiese fossero conservati i due famosi capitoli assume un diverso significato. Intanto, stabilita come decisamente probabile la datazione della trascrizione della regola entro il primo ventennio del sec. XII, la data del Sinodo lateranense (1059) appare abbastanza lontana come stimolo ad una ripresa della vita comune. Inoltre, nel corso dello stesso Sinodo, le fervide istanze riformatrici, secondo le quali questi due capitoli tradivano i principi della Chiesa delle origini, *pauper et humilis*, non vennero accolte dalla gerarchia dei vescovi riuniti, che ritennero più opportuno mantenere l'originario indirizzo, pur implicitamente accettando possibilità di trasgressione e di allontanamento dagli insegnamenti proposti⁷³, ma con la consapevolezza di assumere un atteggiamento di comprensione nei confronti del clero canonico⁷⁴, e nella certezza di fedeltà alle indicazioni dei padri della Chiesa⁷⁵. Furono comunque ribaditi con forza i concetti di vita comune e di condivisione dei beni, in una realtà tesa alla perfezione apostolica⁷⁶.

Dunque l'espunzione operata dalla maggior parte delle comunità in periodi immediatamente successivi alla grande risonanza delle tesi di Ildebrando risultò arbitraria ed in qualche modo venne a costituire una via alternativa a quella della Chiesa ufficiale che, evidentemente, preferì mantenere lo *status quo*, in cui lievi trasgressioni non intaccavano lo spirito e, soprattutto, la realtà sicura e definita a cui ci si riferiva, attenendosi ad un testo approvato. È dunque in minoranza, e con atteggiamenti a carattere

⁷³ Si accenna solo al contrasto tra le correnti eremitiche e il cenobitismo tradizionale che furono alla base della contestazione della regola aquisgranense. Per un quadro d'insieme cfr. C. VIOLANTE, *Prospettive ed ipotesi di lavoro*, in *La vita comune del clero*, I, pp. 8-9.

⁷⁴ Sulle proposte di Ildebrando e sulle discussioni nel Sinodo sull'opportunità di eliminare i due capitoli incriminati cfr. A. WERMINGHOFF, *Die Beschlüsse des Aachener Konzils in Jahre 816*, in «Neues Archiv. des Geselleschaft, für ältere deutsche Geschichtstunde», XXVII, 1902, pp. 669-675, che edita in maniera più corretta il testo già pubblicato da MABILLON, *Annales Ordinis Sancti Benedicti*, Parigi, 1707, IV, 748-750.

⁷⁵ *Regulam canonicam ex Patrum traditione habemus et reveremur*. Così Sigiberto di Gembloux, in *Leodiensium epistula ad Paschalem papam* (MGH, *Libelli de lite*, II, 459).

⁷⁶ *Et statuimus ut... qui eisdem praedecessori Nostro obediunt, castitatem servaverunt, iuxta ecclesias quibus ordinati sunt, sicut oportet regulares clericos, simul manducant et dormiant, et quidquid eis ab ecclesiis venit, communiter habeant. Et rogantes monemus, ut apostolicam, communem scilicet, vitam summo opere pervenire studeant.* (Mansi, 19, 98).

torità, ad altri
 , forse di Cro-
 one della com-
 terne o fattori
 si, come quella
 a, allora, anche
 famosi capito-
 cisamente pro-
 imo ventennio
 re abbastanza
 oltre, nel corso
 le quali questi
pauper et humi-
 che ritennero
 tamente accet-
 i insegnamenti
 eggiamento di
 certezza di fe-
 unque ribaditi
 i beni, in una

le comunità in
 lle tesi di Ilde-
 tituire una via
 e, preferì man-
 io lo spirito e,
 nendosi ad un
 nti a carattere

tismo tradizionale
 n quadro d'insie-
clero, I, pp. 8-9.
 ll'opportunità di
esse des Aachener
 che Geschichtstun-
 già pubblicato da

Così Sigiberto di
de lite, II, 459).
stitatem servave-
nul manducent et
ites monemus, ut
 anzi, 19, 98).

oltranzista, che alcune comunità seguirono le indicazioni dei dissenzienti⁷⁷ del Sinodo; a Pistoia, invece sembra che si continuasse a seguire e ad aderire manifestamente non solo allo spirito, ma anche alla *littera* del Concilio Aquisgranense⁷⁸. Non sembra giusto che si debba identificare per forza questo atteggiamento come una decisa ed aperta presa di posizione contro le forze innovatrici e pauperistiche di Ildebrando⁷⁹ e dei suoi seguaci, ma forse nella realtà ecclesiastica e politica pistoiese mancarono quei dati e quelle fondamentali e particolari situazioni che favorirono invece altrove una più accentuata spinta riformistica.

⁷⁷ Si ricorda l'opera di PIER DAMIANI (*Contra clericos regulares proprietarios*, (PL, 145, 481-490); di BONIZONE DI SUTRI (*Liber de vita christiana*, ed. Perels, Berlino, 1930, c. 77); i collegamenti con il movimento dei patari (C. VIOLANTE, *La pataria milanese e la riforma ecclesiastica*, Roma, 1955).

⁷⁸ Sembra ribadire questa ipotesi il fatto che nel cod. C 115 (c. 69^o), in coda alla trascrizione della *Institutio Aquisgranensis* è trascritta la formula di promissione che i canonici dovevano pronunciare nell'atto di essere accolti nella comunità: *Offero atque trado meipsum catholice Ecclesie...secundum regulam canonicam fidelem servitutum pallium altaris manibus involutis cum oblatione mearumque rerum datione ad usum et sumptum fratrum canonicorum ibidem pro tempore deservientium*.

⁷⁹ VIOLANTE (*Prospettive di lavoro*, pp. 9-13) sottolinea che la riforma fu favorita anche per uscire dal sistema feudale della *Eigenkirche*, la chiesa privata, e per ricondurre le comunità religiose non solo alle strutture ecclesiastiche tradizionali, ma anche sotto la supremazia giuridica della chiesa ordinaria. Non appare comunque questo il caso di Pistoia, nella quale la chiesa privata appare un istituto prettamente longobardico ed altofeudale.