

Francesco Salvestrini

*La prova del fuoco. Vita religiosa e identità cittadina nella tradizione del monachesimo fiorentino (seconda metà del secolo XI)*

1. La tradizione letteraria e la documentazione coeve, unitamente alla memorialistica erudita e alla storiografia ecclesiastica di epoca successiva, hanno evidenziato come la storia del cristianesimo fiorentino a cavallo fra XI e XII secolo sia stata improntata, in larga misura, dall'azione moralizzatrice di alcuni monaci benedettini, figure che condizionarono anche i modelli della santità<sup>1</sup>. Sappiamo, inoltre, che Firenze fu uno tra i centri principali della riforma ecclesiastica di orientamento imperiale almeno dalla Pentecoste del 1055, anno nel quale il pontefice Vittore II (1055-57) convocò una sinodo che riunì in città oltre un centinaio di prelati e da cui uscì una ferma condanna della simonia, del nicolaismo e delle altre piaghe che allora gravavano il corpo della Chiesa<sup>2</sup>.

Scopo del presente contributo è il tentativo di evidenziare il ruolo svolto dagli ambienti regolari nel delinearsi della coscienza religiosa e dell'identità civica fiorentine durante questo difficile ma cruciale periodo. Particolare attenzione verrà prestata alle dinamiche innescate dal nuovo cenobitismo che in seguito farà capo all'abbazia di Vallombrosa, guida della lotta contro la corruzione del clero. Al riguardo si proporrà una nuova lettura della celebre prova del fuoco voluta da tali monaci presso il chiostro di Settimo (1068), un episodio che assurse a simbolo della riforma ecclesiastica ben oltre i confini delle diocesi toscane. Si analizzeranno, dell'evento, le caratteristiche e le implicazioni, sia alla luce della cultura monastica e clericale, sia nell'ottica di una definizione dell'identità municipale, allorché il popolo dei fedeli fu chiamato per la prima volta a giudicare la condotta e la moralità del proprio vescovo. In questo senso cercheremo anche di confrontare ciò che venne emergendo dal contesto locale con quanto si verificò negli stessi anni a Milano, dati gli stretti rapporti che il monachesimo fiorentino instaurò con alcuni esponenti della pataria lombarda.

2. Prima, però, di passare all'esame degli eventi occorre fornire alcuni ragguagli circa il contesto ecclesiologico, la compagine religiosa e l'ambiente sociale in cui essi presero forma. A Firenze si trovavano già nel IX secolo antichi istituti di perfezione e dipendenze di importanti cenobi padani quali Nonantola, San

Pietro in Ciel d'Oro di Pavia e San Zeno di Verona<sup>3</sup>. Tuttavia il monachesimo si stagliò con nettezza nel panorama storico della città medievale soprattutto dagli ultimi decenni del secolo X. La sua affermazione fu determinata dal favore della corte marchionale – soprattutto all'epoca del marchese Ugo (ca. 950-1001) –, nonché dall'episcopato di orientamento filoimperiale.

Ugo e sua madre Willa fondarono e protessero numerose istituzioni regolari. Fra queste emerse senza dubbio la Badia Fiorentina (Santa Maria), sorta lungo il perimetro orientale delle mura urbane (978) e in seguito nobilitata dal sepolcro del marchese<sup>4</sup>. Sulla base di schemi collaudati<sup>5</sup>, il vertice politico della Tuscia trovò nei chiostri un saldo punto di riferimento per la difesa delle sue prerogative. Essendo, infatti, privo di eredi, Ugo fece di alcune abbazie regie i nuclei di consistenti proprietà fondiarie, in grado di contrastare l'erosione del proprio allodio e quella del fisco di pertinenza marchionale ad opera dell'emergente aristocrazia dei *comites*<sup>6</sup>. D'altro canto la promozione di una perfetta vita monastica conferì al *dominus* i tratti del novello Salomone e del perfetto principe cristiano che in seguito gli furono riconosciuti dalla retorica di Pier Damiani<sup>7</sup>. La Badia divenne, quindi, fin dalle sue origini, la prima fondazione monastica intesa come deposito memoriale delle tradizioni politiche e religiose locali, centro di culto e di assistenza (si pensi all'ospedale attivo presso l'edificio)<sup>8</sup>, nonché elemento fondamentale per l'autocoscienza cittadina.

Ma, come dicevamo, il monachesimo si avvalse anche dell'appoggio vescovile. Il presule Ildebrando (1008-24), prelado filoimperiale alla ricerca di autonomia dall'autorità del margravio<sup>9</sup>, dette origine al monastero suburbano di San Miniato al Monte (1018), che venne così a delinearci come un particolare tipo di *Eigenkloster*<sup>10</sup>. Che l'intento di tale pastore fosse quello di avvicinarsi alle istanze dell'aristocrazia devota al martire Miniato<sup>11</sup>, oppure che egli mirasse a consolidare il proprio ruolo di fronte alla crescita della città e all'abbraccio soffocante dei ceti eminenti urbani attraverso l'erezione di una nuova cattedrale<sup>12</sup>, appare comunque chiaro come il rafforzamento dell'episcopio, che si avviava a subire attacchi e forme di delegittimazione, potesse passare efficacemente dalla dotazione di un monastero<sup>13</sup>.

3. Tuttavia, se l'azione delle autorità laiche ed ecclesiastiche impresse un nuovo impulso alla vita regolare seguendo schemi sostanzialmente tradizionali, le peculiarità del monachesimo fiorentino non tardarono a manifestarsi nel più intenso rapporto che alcuni suoi esponenti portatori di radicali istanze religiose instaurarono, nel tempo, con la collettività cittadina. Risulta di particolare interesse la figura dell'eremita Teuzzone, vissuto fra X e XI secolo presso la Badia Fiorentina, di cui era stato monaco. Forse in rotta col proprio abate (stando ai suoi detrattori), ma implicitamente col suo consenso (è, infatti, interessante il tentativo di dialogo che il superiore cercò di instaurare con lui per il tramite di

Pier Damiani), Teuzzone aveva scelto la vita solitaria, sia pure all'interno dello spazio abitato<sup>14</sup>. Occorre subito precisare che di questo personaggio ci parlano due testimonianze diametralmente opposte. Nella *Vita* di Giovanni Gualberto dettata da Andrea di Strumi (ca. 1092) Teuzzone è definito «magnum et famosissimum senem»<sup>15</sup>; e l'autore precisa come egli godesse di un notevole seguito popolare. Fu proprio in considerazione della sua fama che Giovanni, monaco di San Miniato ormai in contrasto col proprio superiore per il peccato di simonia di cui quest'ultimo si era macchiato, si rivolse a lui come a un padre spirituale, e da lui fu esortato ad accusare pubblicamente sia l'abate Uberto che il vescovo Attone (ca. 1032-36) per aver acquisito col denaro le loro dignità. Il fatto che, come riferisce l'agiografo, Teuzzone si sia spinto fino a provocare indirettamente lo sdegno dei cittadini, i quali non credettero alle denunce di Giovanni esposte loro dai banchi dell'affollato Mercato Vecchio<sup>16</sup>, nulla toglie all'ammirazione che quell'uomo di santa vita suscitava nella comunità laicale fiorentina<sup>17</sup>.

Di segno ben diverso risultano due lettere composte da Pier Damiani, la numero 44 dell'edizione Reindel, databile al periodo 1055-57, indirizzata a Teuzzone, e la numero 45 inviata intorno al 1055 al clero e al popolo fiorentino<sup>18</sup>. In esse il celebre cardinale dimostrò di non aver accolto l'ossimorico accostamento di «urbici eremitae, forenses videlicet solitarii», e valutò la scelta compiuta da Teuzzone come un atto di disprezzo verso i suoi stessi confratelli. Ricorrendo a un'esortazione retorica che non possiamo escludere ricalcasse un dialogo reale, Pier Damiani rimproverò al religioso di essersi accostato di rado ai sacramenti e di non averlo fatto tramite i sacerdoti del monastero cui apparteneva. Egli, inoltre, censurò l'eremita, così come farà in seguito con i seguaci di Giovanni Gualberto, per la mancanza di discrezione, di ubbidienza e di umiltà<sup>19</sup>.

Una rilettura di questi testi suggerisce che le critiche avanzate dal priore di Fonte Avellana fossero soprattutto il frutto della sua preoccupazione circa il consenso di cui Teuzzone godeva all'epoca in città. Anche qualora vi fosse un effettivo contrasto tra l'abate della Badia e il monaco fuoriuscito, non è detto che l'intera comunità regolare censurasse il comportamento di quel singolare eremita. Non è neppure da escludere che il giudizio del locale superiore non coincidesse del tutto con quello di Pier Damiani, considerato il fatto che proprio la presenza di Teuzzone aveva garantito al monastero prestigio e notorietà. Basti ricordare in proposito la donazione compiuta nel 1038 dall'imperatore Corrado II in favore del cenobio «pro Dei amore animaeque nostrae remedio et pro orationibus Teuzonis ceterorumque fratrum», che non evidenzia alcun dissidio fra il solitario e la comunità<sup>20</sup>.

L'ammirazione e la devozione verso questo personaggio dovettero permanere anche negli anni successivi. Se ciò non fosse, quando il dissidio tra i riformatori e il marchese, alleato del nuovo vescovo Pietro Mezzabarba, si fece più serrato, ossia a partire grosso modo dai tardi anni Cinquanta, forse le due autori-

tà non avrebbero esitato ad eliminare una così scomoda figura, come cercarono di fare (stando sempre agli agiografi del Gualberto) in rapporto a quest'ultimo, con il celebre assalto al monastero di San Salvi<sup>21</sup>. Per altro verso l'immagine di Teuzzone quale emerge dalle fonti di parte monastica appare meno sovversiva rispetto a quella descritta e condannata da Pier Damiani. Infatti l'Anonimo biografo di Giovanni Gualberto (primo secolo XII), la cui testimonianza risulta per certi aspetti più vicina ai fatti narrati e meno ideologicamente connotata di quella che fornisce il patarino Andrea di Strumi, lascia intendere che Teuzzone non aveva consigliato al giovane transfuga di San Miniato di denunciare pubblicamente la condotta del proprio abate, bensì di adoperarsi affinché la comunità lo allontanasse. Solo di fronte all'impossibilità di conseguire questo obiettivo Giovanni e i suoi seguaci avrebbero dovuto lasciare il loro chiostro, rompendo platealmente il voto di stabilità<sup>22</sup>. Inoltre l'altro biografo antico del Gualberto, Attone da Pistoia, riferisce come Teuzzone avesse esortato i confratelli ormai riuniti nelle selve di Vallombrosa affinché conferissero a Giovanni il titolo di abate, favorendo in questo modo la normalizzazione della loro esperienza<sup>23</sup>.

Per altro verso, ammesso che Teuzzone possa essere ritenuto e si considerasse lui stesso un eremita sul modello dei padri del deserto – cosa di cui le fonti non ci danno notizia<sup>24</sup> –, egli non costituiva l'unico esempio di solitario ritiratosi nei recessi dei contesti urbani. Basti ricordare, con riferimento ai secoli in esame, il siciliano Simeone († 1035), pellegrino fra Oriente e Occidente, che finì i suoi giorni come recluso nella *Porta Nigra* di Treviri<sup>25</sup>; oppure il venerabile Gualfardo († 1127), vissuto per un periodo in prossimità del monastero vallombrosano della Santissima Trinità di Verona<sup>26</sup>.

Al di là delle censure avanzate da Pier Damiani, l'esame dei testi fa emergere un personaggio all'avanguardia nel movimento riformatore fiorentino; movimento che non esitò a fare della scelta monastica ed eremitica occasioni concrete di edificazione per i laici. In questo senso Teuzzone, padre spirituale di Giovanni Gualberto, incarnava quella che sarebbe presto diventata la forma più estrema e allo stesso tempo più sentita della religiosità cittadina, pronta a denunciare la corruzione del clero non di fronte alla cattedrale, espressione del vertice ecclesiastico, bensì sulla pubblica piazza che ospitava il periodico mercato. Teuzzone fu eremita fiorentino vicino ai fiorentini («cunctis salubria dabat monita et salutifera nemini negabat consilia») <sup>27</sup>. Il solitario urbano emerge dalle fonti coi connotati del saggio al servizio della comunità, che accettava di buon grado la mortificazione e la penitenza non mirando esclusivamente alla remissione dei propri peccati, ma al fine di garantire la salvezza dei fedeli.

Oltre a Teuzzone l'ambiente monastico fiorentino espresse un altro personaggio destinato ad incidere profondamente sulle scelte compiute da Giovanni Gualberto. Si trattava di Guarino abate di Settimo (superiore fra 1011 e 1034), che scagliò i suoi strali contro il vescovo Ildebrando per essere quest'ultimo am-

mogliato e simoniaco. Anche Guarino costituisce un elemento nuovo nel panorama dei religiosi locali, in virtù del suo impegno diretto contro la corruzione della Chiesa. Le accuse che egli rivolse alla curia fiorentina appaiono più esplicite dalle pagine di Andrea di Strumi; laddove la testimonianza dell'Anonimo e quella di Attone da Pistoia sottolineano maggiormente come il nucleo dei riformatori mai indulgesse in comportamenti che potevano essere interpretati quali aperte violazioni della disciplina canonica<sup>28</sup>. In ogni caso Guarino presenta alcuni tratti che ritroveremo fra i rigoristi della generazione successiva, ossia il coraggio della denuncia, la grande attenzione alla dimensione etico-religiosa, l'organizzazione e la difesa delle comunità regolari.

Quest'ultimo dato emerge con chiarezza dai privilegi che l'imperatore Enrico III (1047) e i pontefici Benedetto VIII (testo perduto composto fra 1012 e 1024) e Leone IX (1049) concessero al monastero di Settimo, garantendo ad esso un'ampia esenzione dall'autorità dell'ordinario diocesano<sup>29</sup>; ed è attestato dalla protezione che offrì il conte Guglielmo Bulgaro dei Cadolingi (ca. 1034-75), patrono di Settimo, definito da Andrea di Strumi «catholicus [...] adiutor»<sup>30</sup>. Ricordiamo, infine, che il legame di Guarino coi successivi protagonisti del movimento riformatore venne accentuato dall'anonimo agiografo di Giovanni Gualberto, forse un monaco vissuto nel cenobio di Guarino, il quale volle sottolineare come gli eremiti Paolo e Guntelmo trovati da Giovanni presso il sito di Acquabella, laddove egli fondò la comunità di Vallombrosa, provenissero da Settimo col consenso del loro abate<sup>31</sup>.

4. Ma è tempo di giungere a quelli che abbiamo definito i protagonisti della riforma ecclesiastica cittadina, e quindi, in primo luogo, a Giovanni Gualberto (fine sec. X-1073). Stando agli agiografi questo religioso, forse proveniente da una famiglia della media aristocrazia rurale, prese i voti nel monastero di San Miniato a seguito di un semioforo miracolo indotto dal perdono che, rompendo il susseguirsi della faida familiare, egli aveva accordato all'assassino di un suo congiunto<sup>32</sup>. Possiamo al riguardo precisare che tale circostanza, lungi dal configurarsi come un semplice *topos* agiografico, può aver costituito il frutto di un compromesso tra la volontà del giovane *miles* e quella di suo padre. Quest'ultimo, infatti, forse accolse la clausura cercata dal figlio perché essa si compiva in un monastero prestigioso cui il ceto signorile era particolarmente devoto.

La vicenda di Giovanni a Firenze e la lotta da lui intrapresa fra 1065 e 1068 contro l'eresia simoniaca incarnata dal presule Pietro Mezzabarba (ca. 1062-68) risulta ben nota ed è stata ampiamente analizzata da un'importante storiografia<sup>33</sup>. Non è, quindi, il caso di ripercorrerla in dettaglio. Ci limitiamo a sottolinearne alcuni elementi forse non evidenziati a sufficienza dalla messe di studi finora condotti. In primo luogo, sebbene la battaglia dei monaci riformatori sia stata combattuta contro un episcopato di parte imperiale, Giovanni e i suoi se-

guaci non disdegnarono l'appoggio del sovrano e dei signori a lui variamente legati. Corrado II (imperatore dal 1027 al 1039) e il figlio Enrico, di passaggio a Firenze, avevano guardato con favore alla piccola comunità rifugiata nel folto delle selve di Vallombrosa, ed avevano inviato un vescovo del loro seguito a consacrare la mensa del suo semplice altare<sup>34</sup>. Occorre, quindi, non disgiungere in via pregiudiziale l'azione riformatrice di Giovanni e dei suoi alleati da quella intrapresa a Firenze per opera del clero cittadino e dei potentati laici protettori dei monasteri. Lo scontro avverrà sul piano del giudizio morale e religioso, ma non avrà implicazioni di carattere strettamente politico.

In seconda istanza vorrei precisare come appaia forse improprio indicare il transfuga di San Miniato ed i suoi primi *sodales* col termine normalmente in uso di 'Vallombrosani'. È ben vero che almeno dal 1037 Giovanni aveva fondato nella *Vallis Ymbrosa*, a circa venti chilometri da Firenze, una comunità cenobitica. Tuttavia il gruppo di radicali che in seguito capeggiò la rivolta contro il vescovo accusato di simonia non viene identificato nelle fonti coeve con riferimento esplicito al luogo di provenienza. Infatti il più antico impiego del termine 'vallombrosano' come aggettivo qualificante una fondazione monastica che riconosceva il magistero di Giovanni Gualberto risale, per quello che la documentazione ha finora restituito, solo al 1084, e non si riferisce all'ambiente fiorentino, bensì al monastero di Forcole presso Pistoia<sup>35</sup>.

Ricordiamo, infine, che l'accusa di simonia rivolta al vescovo Pietro di origine pavese da Giovanni e dai suoi seguaci, con l'appoggio di quella parte dei canonici fiorentini che si era distaccata dal presule per il suo atteggiamento spregiudicato verso i beni del capitolo – ad esempio con l'alienazione della chiesa cittadina di San Procolo che apparteneva alla mensa canonica<sup>36</sup> –, fu avanzata a più riprese e con un crescendo di intensità che denotano la volontà perseguita dai religiosi di ottenere in via preliminare l'assenso della Santa Sede. Giovanni, come aveva a suo tempo ben sottolineato il Miccoli, mirava alla purezza del clero in virtù del grande rispetto con cui guardava ai ministri del culto e alla loro funzione di indispensabile intermediazione soteriologica («circa omnes ecclesiasticos gradus reverentiam semper habuit, ut nullatenus aliquando potuerit cogi nec etiam hostiarius fuit»)<sup>37</sup>. Quanto egli fosse uomo della tradizione desideroso di veder sempre legittimate le proprie scelte lo dimostra il fatto che accettò di essere eletto abate di Vallombrosa, nonché *archimandrita* dei monasteri da lui riformati<sup>38</sup>.

Il primo passo verso l'accusa del vescovo fu pertanto compiuto in occasione della sinodo romana del 1067, durante la quale Rodolfo, seguace di Giovanni, illustrò di fronte al pontefice riformatore Alessandro II (1061-73) le convinzioni dei suoi confratelli circa l'invalidità dei sacramenti amministrati da sacerdoti simoniaci. Come è noto i monaci fiorentini subirono l'aperta censura di Pier Damiani e di molti altri illustri prelati. Lo stesso Alessandro non accolse le loro rigide posizioni passibili di derive donatiste<sup>39</sup>, impose ai religiosi, richiamandosi

al canone del concilio di Calcedonia, di non lasciare la clausura, e autorizzò l'azione nel secolo solo al fine di favorire l'ingresso dei laici nella vita regolare<sup>40</sup>. Fu dopo il fallimento di tale appello e in seguito all'irrigidimento della Sede Apostolica che Giovanni decise di ricorrere ad uno strumento più efficace per raggiungere l'obiettivo della deposizione del presule, ossia a quella prova del fuoco tenutasi, secondo la tradizione, il 13 febbraio del 1068 presso il monastero di Settimo, allora vicinissimo alle istanze dei rigoristi; una prova che Rodolfo aveva proposto a Roma ma che Alessandro II aveva decisamente ruscata.

Fatte dunque queste premesse, veniamo ad osservare più da vicino la 'sfida' che i riformatori proposero ai fedeli, ossia: qualora Pietro, poi appellato Igneo<sup>41</sup>, discepolo di Giovanni, avesse attraversato indenne una pira ardente, i monaci avrebbero 'dimostrato' la veridicità delle loro accuse e quindi la colpevolezza di Pietro Mezzabarba, da loro ormai ritenuto indegno pastore di Firenze. L'episodio è riferito da varie fonti. La principale di esse risulta la lettera che il *clerus et populus florentinus* diressero al pontefice per informarlo circa l'esito della prova. Questo testo sembra configurarsi come una risposta alle epistole che i fiorentini avevano ricevuto da Pier Damiani nel 1055 e nel 1067 (anno del suo ritorno a Firenze), con le quali egli aveva cercato di convincerli che lo sradicamento della piaga simoniaca doveva essere condotto nel seno e dal seno della Chiesa, e che i sacramenti impartiti da sacerdoti simoniaci, concubinari o nicolaiti non perdevano per questo la loro intrinseca validità<sup>42</sup>.

La lettera dei fiorentini è riportata per esteso in due delle *Vitae* di Giovanni Gualberto, ossia nella più antica, redatta da Andrea di Strumi, e in quella di Attone da Pistoia<sup>43</sup>, nonché in alcuni codici miscellanei dei secoli XII-XIII accuratamente escussi dal Miccoli, il quale sottolineava come questi fossero di provenienza soprattutto francese, forse a causa della lunga presenza di Pietro Igneo come cardinale in tale paese. Sempre Miccoli ha evidenziato che l'epistola non menziona il nome di Pietro e che l'identificazione di questi col protagonista della prova di Settimo compare solo in alcune intitolazioni e nella vita di Gregorio VII composta da Paolo di Bernried. I differenti esemplari della lettera sembrano essere derivati da almeno tre antigrafie, a loro volta generatori di autonome tradizioni, ossia la *Vita* di Andrea di Strumi, nella quale forse confluì la stesura conservata presso la comunità di Vallombrosa, l'esemplare giunto alla curia pontificia, e quello depositato presso il capitolo della cattedrale fiorentina. Tali 'copie', al di là delle possibili forme di interdipendenza, dettero comunque vita a due diversi 'aspetti' – per usare la terminologia di Miccoli – di trasmissione del testo, uno definibile 'vallombrosano' ed uno esterno alla famiglia regolare, rappresentato dai codici che hanno conservato la lettera isolatamente segnalandola per lo più come *miraculum* di Pietro Igneo<sup>44</sup>. L'episodio narrato destò un grande interesse e fu largamente conosciuto. Lo ritroviamo, infatti, citato da Desiderio di Montecassino<sup>45</sup> e, in riferimento alla deposizione di Pietro Mezzabarba, da Bernoldo di Costanza<sup>46</sup>.

Non intendiamo tornare sulla questione relativa alla fondatezza e alla veridicità delle accuse formulate dai monaci contro il presule, questione anch'essa largamente discussa dalla storiografia<sup>47</sup>. Quelle che ci interessano sono piuttosto le modalità attraverso le quali i religiosi ottennero lo scopo di dimostrarla e, soprattutto, quali poterono essere le fonti di ispirazione per l'operato di Giovanni e dei suoi consiglieri. L'evento è stato talora interpretato come un'ordalia, ossia una prova del fuoco di tradizione classica e germanica; scelta compiuta in aperta sfida alle decretali pseudoisidoriane che non consentivano ai fedeli di giudicare i propri pastori. Andava in questo senso, ad esempio, la lettura di Robert Davidsohn<sup>48</sup>. Il Quilici, dal canto suo, sembrava accogliere questa interpretazione, pur accentuandone il significato religioso<sup>49</sup>. Giovanni Miccoli, Sofia Boesch, Giovanni Spinelli, Nicolangelo D'Acunto, Paolo Golinelli e Anna Benvenuti – solo per richiamare gli autori che più di altri hanno dedicato pagine all'episodio in questione – non si sono dilungati sulla natura della prova, preferendo illustrare e interpretare nel dettaglio il rilievo di quelli che furono i suoi drammatici effetti<sup>50</sup>. Resta dunque da chiarire, a mio avviso, quale sia stata la matrice culturale dell'operato monastico e quali le ragioni che spinsero Giovanni a scegliere questa particolare azione dimostrativa. Dobbiamo al riguardo precisare che, sebbene nessuna sinodo si fosse fino ad allora pronunciata contro il ricorso all'ordalia nella risoluzione dei casi giudiziari, e per quanto le collezioni canoniche, come il *Decretum* di Burcardo di Worms (composto fra il 1008 e il 1012), la contemplassero, fino almeno dal IX secolo la Chiesa non ne aveva incoraggiato l'impiego<sup>51</sup>. Alessandro II – lo abbiamo già osservato – la rigettò, come già implicitamente aveva fatto in una lettera del 1063, riservando al pontefice il diritto di giudicare i ministri colpevoli<sup>52</sup>. Successivamente essa venne confermata come pratica illecita da Graziano, nonché, in via definitiva, da Innocenzo III nel XVIII canone del Concilio lateranense IV (1215)<sup>53</sup>. Data la difficile posizione in cui Giovanni Gualberto e i suoi seguaci vennero a trovarsi dopo la sinodo romana del 1067, esposti alla censura della Santa Sede ed attaccati da alcuni dei suoi ministri più stimati, appare poco probabile che essi accettassero di sollevare il popolo fiorentino tentando rozzamente il giudizio di Dio. Giovanni sapeva di compiere un'azione dirompente, qualcosa che violava non solo l'ingiudicabilità dei vescovi, ma la stessa tradizione patristica per cui solo nell'unità col proprio pastore la comunità dei fedeli si ricongiungeva a Cristo. Egli era ben consapevole di avere pochi alleati come Umberto da Silva Candida<sup>54</sup> o Ildebrando di Sovana, il solo, novello Gamaliele, che aveva parlato in favore dei suoi seguaci nell'assise romana<sup>55</sup>. Per di più Pietro Mezzabarba, al pari degli altri vescovi toscani, dipendeva dalla provincia ecclesiastica dell'Urbe, agiva da una posizione di forza grazie alla protezione del marchese e aveva cercato di consolidare il proprio prestigio favorendo alcuni importanti enti ecclesiastici cittadini, per esempio tramite la cessione della chiesa di San Procolo al superiore della Badia Fiorentina



(1065), con un contributo alla riedificazione dell'ospedale dipendente dalla medesima, e attraverso la fondazione, sull'esempio del predecessore Ildebrando e con l'appoggio della media aristocrazia rurale, del monastero femminile di San Pier Maggiore, che ricevette la protezione apostolica e divenne uno dei più significativi chiostrì di giurisdizione episcopale. E tutto questo, sebbene fosse stato in origine vicino all'imperatore e forse dalla parte dell'antipapa Cadalo<sup>56</sup>. Inoltre, il fatto che avesse versato del denaro per ottenere la sua dignità costituiva un dato all'epoca quasi normale e non censurato dal popolo dei fedeli.

Le ragioni della scelta compiuta da Giovanni devono, pertanto, essere cercate altrove rispetto alla pur consolidata tradizione delle ordalie, ossia nel richiamo a un modello legittimante molto più nobile della semplice prassi giudiziaria. Tale modello, a mio avviso, poteva essere solo la Sacra Scrittura; alla quale, del resto, rinviava la contrapposizione semantica tra Simon Pietro e il corrotto Simon Mago, laddove l'apostolo illuminava l'operato di Pietro Igneo, contrapponendosi a colui che indegnamente portava il suo nome e altrettanto indegnamente sedeva sul soglio episcopale<sup>57</sup>.

Per meglio chiarire questa diversa interpretazione occorre rifarsi alla cultura di Giovanni e a quella dei chierici fiorentini che lo appoggiarono nella sua lotta contro il presule simoniacò. La *Vita* dettata da Andrea di Strumi afferma che il transfuga di San Miniato non aveva ricevuto alcuna particolare formazione («in scius litterarum et quasi idiota erat»). Tuttavia il biografo riferisce anche come il futuro santo avesse compensato questa sua giovanile impreparazione con l'ascolto incessante della Sacra Scrittura. Costretto, infatti, al riposo da una infermità, «die noctuque sanctos coram se fatiebat libros legere, ut peritissimus divinae legis et divinarum sententiarum efficeretur»<sup>58</sup>. Per altro verso sempre lo Strumense racconta che Itta, badessa del monastero di Sant'Ilario in Alfiano (Valdarno superiore), la quale aveva concesso a Giovanni l'uso del «loco solitario» su cui sorse il primitivo insediamento vallombrosano<sup>59</sup>, fece pervenire ai santi uomini alcuni libri, forse una Bibbia e i testi liturgici necessari all'ufficiatura («librorum et victuum quantulumcumque subsidium») <sup>60</sup>. Non è da escludere che l'insieme di tali opere abbia costituito il nucleo originario della 'biblioteca' vallombrosana. Ad esso si aggiunsero pochi codici provenienti dalle abbazie benedettine che avevano aderito alla riforma gualbertiana, come in primo luogo San Michele Arcangelo a Passignano in Chianti, che nella seconda metà dell'XI secolo inviò libri a Vallombrosa e agli inizi del successivo procurò alcuni manoscritti alla comunità dipendente di San Michele a Poggio San Donato in Siena<sup>61</sup>. Qualora, poi, sia da attribuire all'epoca di Giovanni l'*exemplar* della raccolta di preghiere attribuita al IX secolo e all'ambiente di Nonantola, copia che va sotto il nome di *Manuale precum sancti Ioannis Gualberti*<sup>62</sup>, appare chiaro che il fondatore di Vallombrosa si era dotato di alcuni scritti devozionali a suo parere necessari per una corretta *lectio divina*<sup>63</sup>. Va infine sottolineata la pur margina-

le testimonianze offerte dall'annalista Bertoldo di Reichenau, che nel riferire i suddetti fatti fiorentini parla di «scriptis quibusdam publice protestati» da parte dei monaci, ossia di una campagna di predicazione attuata dai medesimi anche tramite alcuni scritti i quali, nell'opinione di D'Acunto, potrebbero essere identificati con l'*Adversus simoniacos* di Umberto da Silva Candida o con altre opere da questo derivate; tutti elementi che fanno pensare ad una buona preparazione da parte di Giovanni e degli altri radicali fiorentini<sup>64</sup>.

Studi recenti condotti da Donatella Frioli sullo *scriptorium* e sulla più antica biblioteca di Vallombrosa hanno accertato la presenza in essa di opere consuete per la tradizione monastica, come i *Moralia in Iob* e le *Homiliae in Evangelia* di Gregorio Magno<sup>65</sup>, alcuni esemplari dell'esegesi biblica agostiniana<sup>66</sup> e ambrosiana, Cassiano, vari omeliari patristici, *Vitae* di santi orientali, testi delle regole antiche (fra cui la *Regula pastoralis* di Gregorio Magno, la 'regola' basiliana, la poco diffusa *Regula Pauli et Stephani* e il *Preceptum* di Agostino), oltre a un codice del tardo secolo XI contenente l'*ordo romanus* unito a frammenti ed estratti da Cromazio di Aquileia, Venanzio Fortunato, Isidoro di Siviglia, Rabano Mauro, Amalario di Metz, Alcuino e Walafrido Strabone. La Frioli ha anche sottolineato – e questo dato risulta per noi particolarmente significativo – che presso il primitivo insediamento si trovavano la *Expositio in Daniele* di Girolamo e una copia del *Decretum* di Burcardo di Worms in uno dei più antichi esemplari toscani<sup>67</sup>. Questa seconda opera, cui la critica riconosce un grande rilievo per l'ambiente dei riformatori<sup>68</sup>, figurava anche nella raccolta libraria voluta a Fonte Avellana da Pier Damiani<sup>69</sup>. Occorre ricordare come tale collezione canonistica contempli due brani tratti dal *Prognosticum futuri saeculi* di Giuliano arcivescovo di Toledo (VII sec.), nel secolo XI attribuito a Isidoro di Siviglia<sup>70</sup>. Tali *excerpta* presentano un evidente richiamo al passo di Daniele relativo ai tre fanciulli Sadrac, Mesac e Abdènego gettati nella fornace per volontà di Nabucodònosor e salvati dall'angelo di Dio perché pronti a morire tra le fiamme piuttosto che rinnegare la loro fede nell'Eterno (Dn 3,13-97)<sup>71</sup>. Dunque dalla lettura dell'ermeneutica girolamiana<sup>72</sup> e da quella del *Decretum* ispirata ai fanciulli *in camino ardenti*, ossia, in buona sostanza, dal libro di Daniele, Giovanni avrebbe potuto trarre argomenti, magari con l'aiuto dei chierici fiorentini che si erano distaccati dall'obbedienza di Pietro Mezzabarba, per l'immagine dei giusti che non subiscono l'ingiuria del fuoco quando questo è privato da Dio della sua potenza distruttrice<sup>73</sup>. L'ipotesi del riferimento alla storia haggadica veterotestamentaria viene poi avvalorata dall'esplicito richiamo a questo passo contenuto nella lettera del clero e popolo fiorentino, allorché essa evoca Pietro Igneo («sacerdos et monachus») il quale, prima di attraversare il rogo in preghiera, invoca il Padre affinché lo conservi «illesum sine aliqua combustionis macula [...] sicut quondam illesos salvasti tres pueros in camino ignis ardentis»<sup>74</sup>. La stessa citazione figura in Desiderio da Montecassino<sup>75</sup>.

Possiamo aggiungere che, sebbene l'epistola presenti la prova come *Dei iudicium*, essa non evidenzia, se non in minima parte, riferimenti alle formule più di frequente impiegate, a partire almeno dal V secolo, per la composizione degli *iudicia Dei*, come ad esempio l'espressione *iudicare aequitatem*, così come i richiami alla rimozione, per il corretto giudizio, di ogni presenza diabolica o magica<sup>76</sup>, oppure l'invocazione della pietà divina nei confronti dell'accusato. In realtà il passo dei tre fanciulli figura in alcuni formulari, come l'orazione tradita dal *codex Paris. Lat. 11589* del secolo X, ma nel contesto di una preghiera pronunciata a favore dell'eventuale innocente calunniato e sottoposto alla prova del ferro rovente, ossia in riferimento a circostanze molto diverse rispetto a quelle descritte nell'epistola fiorentina<sup>77</sup>. Qui, del resto, Pietro Igneo non è l'accusato, ma lo strumento di cui la Provvidenza si serve allo scopo di far trionfare la conoscenza della verità<sup>78</sup>; e il ricorso non è al ferro incandescente, bensì direttamente al fuoco, elemento primordiale che forse più di ogni altro evocava con immediatezza l'immagine dei monaci, definiti da Pietro il Venerabile figli della luce<sup>79</sup>. Per di più la lettera non contiene riferimenti ad altri passi biblici, come ad esempio il rovetto ardente (Es 3,2), la colonna luminosa che guidava gli ebrei nella notte (Es 13,21; 14,24) o l'effondersi dello Spirito sugli apostoli il giorno di Pentecoste in forma di lingue di fuoco (At 2,1-4), che risultano più ricorrenti nelle raccolte degli *iudicia Dei*<sup>80</sup>. In altre parole la prova, quale ci viene raccontata dalla lettera, manifesta solo parzialmente i caratteri formali dell'ordalia. Essa non fu del tutto estranea a tale modello, interiorizzato dalla società del tempo. Ritengo, tuttavia, che non abbia avuto in quella tradizione il proprio fondamento. Alla base dell'azione condotta dai monaci vi fu un diretto e più originale approccio al testo biblico, evocato dai religiosi per raggiungere uno scopo diverso, indubbiamente più alto della 'verità giudiziaria'.

Sebbene il suo nome non venga menzionato nelle fonti, Giovanni Gualberto è il protagonista dell'episodio («certamen monachorum contra simoniacam heresim»), e gli agiografi che riportano il testo dell'epistola accostano questi fatti ad altre immagini della sua vita, laddove egli appare costantemente ispirato da Dio e per questo in grado di controllare gli elementi (il fuoco, come l'aria e l'acqua). Si pensi, per esempio, alla punizione inferta al citato Rodolfo, colpevole di aver costruito un monastero troppo sontuoso e bello a Moscheta, le cui strutture furono colpite da un'alluvione; oppure alla tempesta invocata da Giovanni al fine di non raggiungere papa Leone (Stefano secondo Attone) di cui non apprezzava la tiepida difesa della disciplina ecclesiastica; oppure ancora la pioggia che sventò il tentativo del suo rapimento da parte della marchesa Beatrice di Toscana; senza contare la crismomimetica pesca dei lucci in uno stagno d'acqua morta e il comando al vento di soffiare per consentire ai confratelli di ricevere un po' di frescura<sup>81</sup>.

Inoltre è possibile avanzare anche un'altra ipotesi per spiegare le ragioni del riferimento scritturistico. Abbiamo detto che la prova del fuoco si configurò, al-

meno in parte, come una risposta alle missive di Pier Damiani. Non è dunque implausibile che Giovanni e i canonici fiorentini suoi alleati abbiano voluto far vedere al cardinale e alla scettica curia romana che sui campi di Settimo si era verificato qualcosa di simile a quanto alcuni decenni avanti Dio aveva concesso a Bonifacio, ossia Bruno di Querfurt, discepolo di Romualdo da Ravenna, a sua volta riferimento ideale e spirituale del giovane Pier Damiani, allorché il prelado sassone aveva seduto illeso tra le fiamme con la sua cattedra vescovile di fronte al principe pagano Nethimer signore delle terre del Baltico, il quale, novello Nabucodònosor, aveva fatto erigere una pira per sfidare la potenza dell'Altissimo<sup>82</sup>. In fondo i monaci dimostravano di aver appreso la lezione e le strategie di Teuzzone che, alle censure oppostegli da Pier Damiani aveva risposto ricordandogli l'apostolato e la vicinanza ai fedeli che sempre Romualdo aveva perseguito<sup>83</sup>.

In ogni caso l'accostamento al libro di Daniele trova a mio avviso conferma nel tenore di vari passi che compongono l'epistola. Essa, infatti, fa capire che la prova allestita nella prima settimana di Quaresima non era stata resa necessaria allo scopo di sancire chi, fra i monaci e il vescovo, avesse ragione, ma perché la presenza di un pastore simoniacò avrebbe provocato la dannazione dell'intera città. Il testo lascia intendere come i regolari non avessero incitato allo 'sciopero liturgico' (una difesa del loro operato e dell'ecclésiàlità' di Giovanni necessaria nel clima incandescente di quegli anni). Erano stati i fiorentini ad astenersi spontaneamente dai sacramenti che impartiva un clero corrotto ed eretico, in piena saldatura fra il piano disciplinare e quello dogmatico. Giovanni e i suoi alleati avevano agito con prudenza e per impulso divino («signa enim et mirabilia Dominus noster in nobis fecit»)<sup>84</sup>. La lettera sottolinea in più punti come fossero stati il clero e il popolo fiorentino a richiedere al Mezzabarba la prova quale atto di riconciliazione con Dio che aveva distolto il Suo sguardo dalla città dominata da Simon Mago.

I monaci offrirono il loro aiuto e accettarono di compiere un gesto che non potevano lasciare ai chierici, vincolati all'obbedienza verso il loro superiore. Questi ultimi, infatti, si limitarono ad esortare il vescovo affinché si sottoponesse a un giudizio che non promanava da loro ma dal Signore («nec tibi [al presule] meum [del rappresentante del clero] molestum sit iter, quia te hodie qualis sis sententia Dei recte ostendet»)<sup>85</sup>. Quando poi la folla si raccolse presso Settimo, nelle plaghe acquitrinose della piana prossima al corso dell'Arno, la 'regia' dell'evento passò completamente ai monaci, che rivolsero alla moltitudine una serie di domande retoriche: «perché siete venuti?». I fedeli chiesero di essere illuminati e risposero «ut copioso probetur igne quod de Papiensi Petro dicitis». Dunque l'accusa fu avanzata dai monaci, ma il popolo astante invocò, ispirato da Dio, la prova del fuoco; e furono i fedeli che elevarono le due pire («duae strues lignorum») attraverso le quali «monachus intraturus»<sup>86</sup>.

Possiamo dunque immaginare i fatti di Settimo come una vera e propria sinassi liturgica (Miccoli parlava di «sacra rappresentazione»)<sup>87</sup>, profondamente

connotata dalla simbologia della Croce<sup>88</sup>. Si pensi, in proposito, alla menzione del crocifisso dipinto accompagnato da dodici ceri e condotto da un confratello di fronte alla pira; o a Pietro che, nel nome della Croce, dopo aver celebrato la messa, benedice solennemente il fuoco purificatore e lo invoca affinché tenga lontana dal gregge la lebbra simoniaca, delitto a paragone del quale gli altri sono nulla<sup>89</sup>. Non è, infine, da escludere che i passi tratti dal libro di Daniele siano stati letti proprio nel corso degli eventi («interea fiunt pro hac re psalmodiae letaniae supplicationes»)<sup>90</sup>.

La diretta ispirazione scritturistica emerge, a mio avviso, da vari brani dell'epistola. Come i tre fanciulli rifiutarono il culto idolatrico imposto dall'arroganza e dall'empietà del tiranno, così i monaci si opponevano all'eresia simoniaca difesa dal marchese. La superbia punita del vescovo appariva, poi, la stessa di Nabucodònosor; e la cieca fiducia di Pietro, pronto ad attraversare il cammino ardente, richiamava quella dei *pueri*, certi della protezione divina. Inoltre la descrizione dei tre giovani che «passeggiavano in mezzo alle fiamme, lodando Dio» (Dn 3,24) mentre il fuoco non osava toccare i loro corpi, i loro capelli e i loro abiti («in loro non era odor di fuoco», Dn 3,94) si avvicinava a quella di Pietro, il quale

[...] con animo intrepido e con volto ilare, con passo lento e solenne [attraversava il rogo] rimanendo illeso nel corpo e in tutto ciò che portava con sé, [poiché] le fiamme [...] radunandosi e alzandosi tutt'intorno, penetravano come nella bianca tunica di lino e, riempiendola, la gonfiavano, ma, immemori della loro natura, non potevano arrecarle nessuna bruciatura [la carne e i peli dei suoi piedi, così come i suoi capelli restavano intatti, sicché non si sentiva neppure] l'odore del fuoco<sup>91</sup>.

Se la fornace biblica assumeva i connotati di un altare preposto agli olocausti, la pira di Settimo diventava tempio del sacrificio compiuto da Pietro.

Per altro verso, la preghiera di Azaria (Abdènego) in mezzo alle fiamme, che evocava Gerusalemme sottomessa per i suoi peccati a un sovrano empio e scellerato (Dn 3,26-45)<sup>92</sup>, orazione volta ad implorare il Signore affinché non abbandonasse i propri figli incapaci di tributarGli dall'esilio il culto dovuto, potevano essere intesi come precisi riferimenti alla Firenze marchionale condotta sulla via della perdizione dai suoi ministri e dal suo pastore. Infine la gloria dei tre fanciulli scampati alle fiamme (Dn 3,95-97) richiamava il giusto Pietro che «in virtute Ihesu Christi mirabiliter ignem pertransiit»<sup>93</sup>, e quindi il trionfo dei monaci sui loro avversari, preparando l'intervento del pontefice, che fu obbligato, onde evitare un eccessivo discredito dell'autorità gerarchica fiorentina, ad accogliere l'esito della prova e a deporre il presule incriminato<sup>94</sup>.

Il fuoco sembra divenire, nel racconto, metafora di Dio stesso, della Sua forza e della Sua grazia<sup>95</sup>, e sancisce la piena legittimità di quanto operato dai regolari, i quali, come vedremo, cercheranno di ripetere le gesta anche in altre

occasioni<sup>96</sup>. La prova del fuoco, divenuta ierofanica cerimonia lustrale ed esegesi della Sacra Pagina disvelatrice della verità, pare aver acquisito un nuovo rilievo. Essa, intesa non come azione giudiziaria, ma quale sublime espressione della volontà divina, verrà in seguito celebrata – solo per fare due esempi – allo scopo di confermare la validità di alcune ordinazioni sacerdotali impartite dall'antipapa Clemente III durante lo scontro fra Gregoriani e Vibertisti alla fine del secolo XI, oppure, in epoca ancora più tarda, da San Francesco, che ammansì il fuoco col segno della Croce, impedì alle fiamme di corrodere il cappuccio del suo confratello, lo pregò affinché non gli arrecasse dolore quando dovè subire una cauterizzazione, e invocò il dominio di Dio su quell'elemento distruttore quale atto di sfida ai 'sacerdoti' del sultano<sup>97</sup>.

La chiave di lettura che abbiamo proposto può aiutare a spiegare e a giustificare il dirompende impatto che la prova ebbe sulla compagine religiosa ed ecclesiastica fiorentina. I fatti apparvero talmente sconvolgenti che un cronista come Bertoldo di Reichenau li ripercorse cercando di sottolineare l'accordo di Giovanni col pontefice e arrivando a sostenere che l'episodio si era svolto col consenso di quest'ultimo<sup>98</sup>; mentre Bernoldo di Costanza li ricondusse unicamente alla facoltà pontificia di deporre i presuli indegni<sup>99</sup>. L'azione dei monaci apparve tollerabile solo perché aveva assunto i connotati di una battaglia per la verità combattuta da Cristo stesso (cfr. 1 Gv 5,6), a prescindere dalle sottili argomentazioni degli intellettuali circa la giustificazione delle ordinazioni simoniache o intorno alla distinzione tra chierici uxorati e concubinari. Giovanni, grazie all'intervento celeste, poteva ormai dimostrare di non aver violato le norme canoniche, anche perché nessun laico era stato chiamato a svolgere un ruolo che non fosse quello di semplice comparsa nella lotta contro il vescovo, mentre l'unico colpevole, macchiato dalla piaga dell'eresia simoniaca, risultava Pietro Mezzabarba, insediatosi illecitamente sulla cattedra episcopale<sup>100</sup>.

Infine la cittadinanza fiorentina acquisì da tali eventi una più forte coscienza di sé che forse è stato azzardato collegare direttamente all'embrionale progettualità la quale, nell'arco di alcuni decenni, condusse alle prime forme dell'autogoverno comunale<sup>101</sup>, ma che certamente determinò un'evoluzione di grande momento nel rapporto fra i potenti della città e del territorio, col successivo rafforzamento di quell'aristocrazia comitale schieratasi ufficialmente, sia pure in via strumentale, dalla parte dei riformatori nemici del presule sconfitto, e che condizionò profondamente il potere marchionale, nonché l'autorità e il prestigio del vescovo<sup>102</sup>.

5. La prova del fuoco sancì il successo dei religiosi più intransigenti e favorì l'affermazione del monachesimo vallombrosano a partire dalle diocesi della Tuscia settentrionale (in particolare Firenze, Fiesole e Pistoia)<sup>103</sup>. Nella memoria degli agiografi gli eventi fiorentini si configurarono come l'esito di nobilissime premesse

che il movimento riformatore aveva espresso con minor fortuna anche in altre realtà dell'Italia medievale, soprattutto attraverso l'azione dei patarini lombardi<sup>104</sup>. Le strette connessioni fra le istanze promosse da una parte del clero e del popolo milanese e quelle perseguite da Giovanni Gualberto sono, non diversamente dai fatti di Settimo, circostanze ben note in sede storiografica<sup>105</sup>. La consonanza dei due movimenti si nutre delle stesse istanze religiose, comportò identiche forme di accorata denuncia e prevede un analogo ruolo riservato ai fedeli laici<sup>106</sup>. I legami della città toscana con l'ambiente padano, annunciati fin dall'età di Ambrogio, venuto a consacrare la prima metropolitana fiorentina e ad unire le sedi del Nord e del Centro Italia nella lotta contro l'eresia ariana<sup>107</sup>, furono riproposti dal partito riformatore combattendo la nuova piaga dell'eresia simoniaca.

Per comprendere le ragioni che portarono al contatto diretto tra le citate realtà geografiche ed ecclesiali occorre ricordare quanto a suo tempo sottolineato da Cinzio Violante e da altri studiosi, ossia che il monachesimo ambrosiano partecipò ben poco, salvo alcune eccezioni evidenziate da Giorgio Picasso, al movimento promosso dagli esponenti della pataria<sup>108</sup>. Il rapporto diretto tra le due punte del partito riformatore è in primo luogo testimoniato dall'emblematica figura di Andrea di Strumi, che abbiamo già ricordato come biografo di Giovanni Gualberto. Egli, presbitero di possibile origine parmense nato nei primi decenni del secolo XI e forse ordinato simoniacamente, canonico a Milano agli inizi degli anni Sessanta, quindi convertito al rigorismo dell'ambiente patarinico e seguace del chierico riformatore Arialdo, narrò anche la vita e l'uccisione di quest'ultimo, a seguito della richiesta avanzatagli da Rodolfo, successore di Giovanni alla guida dei 'Vallombrosani' (1073-76). Di lui sappiamo poco, e quel poco lo ricaviamo soprattutto da alcune lettere che scambiò con un prete patarino di nome Siro, parimenti seguace di Arialdo. Tale esigua corrispondenza risulta estranea alla sua opera agiografica, ma è stata accorpata ad essa a livello di trasmissione codicologica; ed è da queste lettere che ci viene rivelato come egli in seguito aderisse al nuovo monachesimo toscano. Infatti nel 1085 l'agiografo lombardo compare quale abate di San Fedele di Strumi in Casentino e per l'ultima volta, sempre nella documentazione di questo monastero vallombrosano, figura l'8 giugno 1100, mentre nel gennaio 1106 abbiamo testimonianza di un altro superiore, per cui è nel torno di questi sei anni che deve essere collocata la sua morte<sup>109</sup>.

Andrea non solo narrò la vicenda biografica del riformatore milanese subito dopo la scomparsa del suo compagno e successore Erlembaldo († 1075), ossia nel momento in cui si pensava che la lotta dei radicali milanesi fosse condannata all'estinzione e che occorresse preservarne il ricordo, ma celebrò Arialdo in quanto fulgido campione di passione martiriale da additare quale esempio ai figli spirituali di Giovanni Gualberto<sup>110</sup>. In tal senso egli presentò Giovanni e la famiglia monastica che ne aveva raccolto il testimone come eredi ideali dei riformatori padani<sup>111</sup>. Pertanto è proprio Andrea che riferisce il modo in cui l'abate

di Vallombrosa entrò in contatto coi seguaci del chierico ambrosiano. Egli spiega, infatti, come alcuni devoti milanesi, cremonesi e piacentini si fossero rivolti al monaco fiorentino per avere il suo aiuto nella difficile lotta che stavano conducendo contro la corruzione delle chiese cittadine<sup>112</sup>. Vi sono posizioni diverse fra gli studiosi circa il periodo in cui l'abate toscano, su richiesta degli stessi fedeli lombardi, avrebbe inviato nella città insubre e forse anche in altre comunità alcuni sacerdoti non simoniaci e non nicolaiti per sostituire il corrotto clero locale e assicurare, così, il conforto dei sacramenti all'accoglienza dei fedeli che ne era rimasta priva. Soprattutto si è discusso se questo intervento di Giovanni fosse stato antecedente o posteriore alla prova di Settimo. La testimonianza di Andrea lascia intendere che fra i chierici partiti dalla Tuscia ve ne fossero alcuni di origine padana giunti a Vallombrosa forse in un periodo anteriore all'assassinio di Arialdo e ordinati dal vescovo Rodolfo di Todi, un amico di Giovanni destinato a succedere per un breve periodo al Mezzabarba come pastore di Firenze<sup>113</sup>. Quindi non è escluso che i contatti tra i riformatori milanesi e quelli fiorentini risalissero ad un periodo precedente, magari agli inizi degli anni Sessanta, e che del primo gruppo di lombardi giunti in Toscana facesse parte lo stesso Andrea.

Se si accoglie, come ritengo giusto, l'opinione di coloro che sostengono possibili alcune relazioni tra i riformatori del Nord e quelli toscani già durante gli anni in cui Arialdo era ancora in vita e iniziava a predicare contro la compravendita delle dignità ecclesiastiche (1060-61)<sup>114</sup>, subito dopo la legazione a Milano di Pier Damiani (1059)<sup>115</sup>, viene da pensare che proprio sul terreno della prima lotta alla simonia sia maturato l'incontro fra le due esperienze radicali, forse grazie alla mediazione di Umberto da Silva Candida. In questa prospettiva la richiesta di aiuto ai monaci toscani non nascerebbe dalla ricerca di un rifugio per i confusi testimoni del martirio di Arialdo, ma sarebbe il frutto dell'azione caritativa di quest'ultimo, che cercò nell'unico luogo in cui era certo di trovare ministri non simoniaci, non nicolaiti o non concubinari e neppure ordinati da vescovi indegni, i sacerdoti da far giungere per il bene dei propri concittadini; una richiesta fatta in nome della salvezza dei milanesi cui con spirito di carità degno del suo interlocutore rispose prontamente l'abate di Vallombrosa.

Certamente sull'aiuto prestato dai radicali fiorentini incise anche il fatto che il clero padano nemico di Arialdo aveva dato appoggio al vescovo Pietro Mezzabarba fino almeno dai primi anni Sessanta, quando egli si era avvicinato alla corte tedesca e ad essa aveva versato il denaro necessario alla sua elezione; senza contare che nella sinodo quaresimale del 1067 proprio da un vescovo lombardo di parte imperiale, Rainaldo di Como, era giunta una delle principali censure alle denunce presentate dai seguaci del Gualberto<sup>116</sup>. Questi elementi sembrano trovare espressione narrativa nel parallelismo che l'autore introduce fra gli episodi salienti della vita di Giovanni e quelli relativi alla vicenda di Arialdo. Sia a Milano che a Firenze, infatti, vi erano presuli accusati di simonia (Guido



da Velate e il Mezzabarba). In entrambe le città i riformatori fecero appello al popolo e i fedeli risposero alla loro chiamata. I fatti, poi, si disposero in netta continuità cronologica: nel 1066 Arialdo subì il martirio e il suo corpo fu gettato nelle acque del Lago Maggiore. Durante lo stesso anno Pietro Mezzabarba e il marchese Goffredo cercarono inutilmente di far uccidere Giovanni assalendo i monaci riuniti nel chiostro fiorentino di San Salvi. Nel 1068 la prova di Settimo realizzò a Firenze quanto non era stato possibile fare a Milano, ossia cacciare definitivamente il pastore indegno<sup>117</sup>.

Ma vi sono anche altre importanti coincidenze. L'agiografo sembra voler evidenziare, a difesa dei due santi uomini dalle accuse avanzate contro di loro, la piena consonanza delle azioni che essi compirono con la lettera della Sacra Scrittura e con le tradizioni della Chiesa romana. Non a caso sottolinea come entrambi i riformatori avessero inteso ristabilire la consuetudine relativa alla celebrazione della veglia pasquale nella notte e non durante il pomeriggio della vigilia, secondo quanto, in dissonanza con gli usi d'età patristica, si era ormai generalizzato sia a Milano che a Firenze<sup>118</sup>. Del resto Giovanni e Arialdo erano stati chiamati ad affrontare l'opposizione della folla sobillata dai loro avversari: per primo il fiorentino, cacciato dai concittadini dopo la sua denuncia del vescovo Attone e dell'abate di San Miniato; per secondo il milanese, abbandonato dai fedeli e tradito da alcuni membri del clero ambrosiano. I due personaggi avevano presentato delle differenze, soprattutto perché uno era monaco e l'altro chierico. Tuttavia entrambi avevano saputo aggiungere qualcosa al loro status, ossia la sublime aspirazione al martirio, la ricerca e il trionfo della verità, la lotta per la riforma fino al sacrificio della vita.

Infine occorre gettare uno sguardo sulla più volte richiamata simbologia della Croce. Infatti il simbolo trinitario, che diverrà contrassegno identificativo (insieme alla cosiddetta 'gruccia')<sup>119</sup> dell'iconografia di Giovanni Gualberto, più di ogni altro richiamava l'impegno indefesso contro l'eresia simoniaca, la quale offendeva l'onnipotenza della terza Persona. Non a caso esso ricorreva anche presso i patarini, sulla scia della rinnovata attenzione posta alla festa dell'esaltazione della Croce, introdotta nel calendario liturgico ambrosiano a partire dal 1053<sup>120</sup>.

6. Andrea di Strumi non menziona le ripercussioni di carattere teologico ed ecclesiologico che produssero le scelte compiute dai riformatori, né ovviamente ricorda quanto la prova del fuoco si sia in seguito rivelata un'arma a doppio taglio per quelli stessi religiosi che l'avevano invocata. Infatti il tentativo forse compiuto da Pietro Igneo di ripeterla contro il vescovo fiesolano Transmundo, reo di essersi dissociato dalla condanna inferta al collega fiorentino, si risolse con l'assoluzione del presule garantita proprio dal 'giudizio' delle fiamme<sup>121</sup>. D'altro canto Andrea non accennò neppure alla progressiva perdita di incisività che lo strumento evidenziò quando i monaci cercarono di dirigerlo contro Pietro epi-

scopo lucchese, parimenti accusato di simonia (1084)<sup>122</sup>, o addirittura contro Daiberto, arcivescovo di Pisa e poi patriarca della Gerusalemme liberata<sup>123</sup> protetto da papa Urbano II, dato che per questi casi i roghi non vennero neppure accesi. I Vallombrosani stessi (dopo il 1080, circa, possiamo definirli come tali) si erano ormai allontanati dal rigorismo delle origini. In rapporto a Pietro, vescovo vallombrosano di Pistoia, insediato in tale sede da Matilde di Canossa con metodi che richiamavano quelli usati dal marchese Goffredo, appare chiaro che gli intransigenti monaci fiorentini avevano accolto in pieno le strategie della *Reichskirche* (al punto che la posizione di tale presule dovette essere regolarizzata nel 1088 da Urbano II tramite una riordinazione)<sup>124</sup>.

Resta il fatto che la predicazione e l'azione a favore del laicato, coronata dal grande evento costituito dalla prova del fuoco, conferirono ai riformatori un prestigio duraturo. Questo fu senza dubbio garantito dall'appoggio di Gregorio VII e dalla fortunata coincidenza tra la vittoria di Settimo e la morte del marchese Goffredo (1069), che aprì la strada al favore incondizionato espresso da sua moglie Beatrice di Lorena e da Matilde di Canossa per i successori di Giovanni Gualberto. Tuttavia i monaci contarono soprattutto sulla loro capacità di inserirsi nell'ambiente urbano (fiorentino, milanese, pistoiese e poi di molte altre città dell'Italia comunale)<sup>125</sup>; capacità anticipatrice delle scelte compiute dai Mendicanti, che rese i Vallombrosani gli esponenti più significativi della tradizione benedettina presente a Firenze, ove sorsero, fra XI e XVI secolo, ben otto chiostri appartenenti a questa famiglia regolare<sup>126</sup>.

Appare, quindi, evidente quale impatto abbiano avuto la vicenda di Settimo e, in prospettiva più ampia, l'azione dei monaci riformatori sulla religiosità e sulla coscienza collettiva dei *cives* fiorentini. I fedeli furono spinti a deporre il loro pastore e ad invocare ministri non simoniaci. I regolari portarono la riforma in mezzo al popolo di Dio e di esso si servirono per farla trionfare condizionando la volontà delle gerarchie ecclesiastiche. La prova del fuoco, pertanto, non fu una spettacolare rievocazione di tradizioni giudiziarie da tempo diffuse e consolidate, bensì si configurò come uno strumento nuovo forgiato per il raggiungimento di due scopi sacrosanti, quali erano la riforma del clero e la salvezza dei fedeli.

Quanto, poi, longevo sia stato il rilievo dei Gualbertiani sulle sponde dell'Arno basti ad evidenziarlo il ruolo da essi svolto nello sviluppo della letteratura agiografica e omiletica locali, pur ampiamente permeate dalla cultura francescana e domenicana. Ne è un chiaro esempio il leggendario databile alla prima metà del Trecento<sup>127</sup> che riunisce in forma di epitome ventuno vite di santi per lo più toscani (diciannove), nonché legati in gran parte alle diocesi fiorentina (sei figure) e fiesolana (otto). La raccolta, come spiega l'estensore, fu realizzata al fine di produrre uno strumento utile alla predicazione nella cattedrale<sup>128</sup>. Secondo quanto sottolineato da Paolo Tomea e Antonella Degl'Innocenti<sup>129</sup>, che hanno analizzato il manoscritto, non si tratta di un leggendario tradizionale,

bensì di un compendio organico e per così dire programmatico rientrante nella ben nota tipologia delle *abbreviationes*, ossia dei leggendari abbreviati composti a fini omiletici e diffusi a partire dal secolo XIII soprattutto per impulso degli Ordini mendicanti. Sebbene l'autore del codice non sia noto con certezza, vari indizi sottolineati dagli studiosi e da chi scrive<sup>130</sup> suggeriscono che si trattasse di un monaco dell'Ordine gualbertiano<sup>131</sup>. Ebbene questo religioso dovette godere di una posizione eminente all'interno della basilica metropolitana, dato che a lui era stata affidata la predicazione del 25 maggio, giorno della festa del patrono Zanobi, e poiché fu lui a rielaborare anche la vita di quest'ultimo.

Sebbene il manoscritto citato risulti senza dubbio un masso erratico, appare indice importante dell'apporto che i Vallombrosani dettero al recupero della memoria agiografica cittadina, nonché alla 'legittimazione' di vecchie e nuove devozioni (verso alcuni eremiti, cellane o santi 'novellini') espresse dall'ormai compiuta civiltà comunale, lasciando in eredità al cristianesimo fiorentino il ricordo dei gloriosi fatti occorsi nel secolo XI, il cui rigore morale e l'elevazione spirituale incisero profondamente sulle stagioni successive.

## Note

<sup>1</sup> Cfr. P. Prezzolini, *Storia politico-religiosa del popolo fiorentino dai primi tempi fino a noi*, Firenze, Ducci, 1865, I, pp. 432-439, 480-496; G. Miccoli, *Pietro Igneo. Studi sull'età gregoriana*, Roma, Istituto storico italiano per il Medio Evo, 1960; W. Goetz, *Reformpapsttum, Adel und monastische Erneuerung in der Toscana*, in J. Fleckenstein (hrsg. von), *Investiturstreit und Reichsverfassung*, Sigmaringen, Thorbecke, 1973, pp. 205-239; Y. Milo, *Tuscany and the Dynamics of Church Reform in the Eleventh Century*, Ph.D., Stanford University, Stanford, Calif., 1979; Id., *Dissonance between Papal and Local Reform Interests in Pre-Gregorian Tuscany*, «Studi medievali», XX (1979), pp. 69-86, in particolare pp. 69-70; H. Leyser, *Hermits and the New Monasticism. A Study of Religious Communities in Western Europe 1000-1150*, London-New York, Macmillan, 1984, in particolare cap. 3; K. Elm, *La congregazione di Vallombrosa nello sviluppo della vita religiosa altomedievale*, in G. Monzio Compagnoni (a cura di), *I Vallombrosani nella società italiana dei secoli XI e XII*, Atti del I colloquio vallombrosano (Abbazia di Vallombrosa 1993), Vallombrosa, Edizioni Vallombrosa, 1995, pp. 13-33; 23-30; M. Ronzani, *Il monachesimo toscano del secolo XI: note storiografiche e proposte di ricerca*, in A. Rusconi (a cura di), *Guido d'Arezzo monaco pomposiano*, Atti dei convegni (Abbazia di Pomposa 1997, Arezzo 1998), Firenze, Olschki, 2000, pp. 21-53; O. Zumhagen, *Religiöse Konflikte und kommunale Entwicklung. Mailand, Cremona, Piacenza und Florenz zur Zeit der Pataria*, Köln-Weimar-Wien, Bohlau, 2002, pp. 93-201; K.G. Cushing, *Of Locustae and Dangerous Men: Peter Damian, the Vallombrosans, and Eleventh-century Reform*, «Church History», LXXIV (2005), pp. 740-757; M. Ronzani, *Pietro Mezzabarba e i suoi confratelli. Il reclutamento dei vescovi della "Tuscia" fra la morte di Enrico III e i primi anni del pontificato di Gregorio VII (1056-1078)*, in S. Balossino, G.B. Garbarino (a cura di), *L'organizzazione ecclesiastica nel tempo di San Guido. Istituzioni e territorio nel secolo XI*, Atti del convegno (Acqui Terme 2004), Acqui Terme, Impressioni Grafiche, 2007, pp. 139-186; E. Faini, *Firenze nell'età romanica (1000-1211). L'espansione urbana, lo sviluppo istituzionale, il rapporto con il territorio*, Firenze, Olschki, 2010, pp. 5-6. Cfr. anche M. Adriani, *Firenze sacra*, Firenze, Nardini, 1990, pp. 67-76; Ph.G. Jestice, *Wayward Monks*

and the Religious Revolution of the Eleventh Century, Leiden-New York-Köln, Brill, 1997, pp. 213-214; F. Salvestrini, *Religious Orders and Cities in Medieval Tuscany (Tenth to Fourteenth Centuries)*, forthcoming in *International Medieval Meeting* (Lleida-E 2011), «Imago Temporis. Medium Aevum».

<sup>2</sup> Cfr. A. Benvenuti, *San Giovanni Gualberto e Firenze, in I vallombrosani nella società italiana* cit., pp. 83-112: 99-100; W. Huschner, *Vittore II*, in *Enciclopedia dei papi*, Roma, Istituto della Enciclopedia italiana, 2008, II, pp. 162-166: 164.

<sup>3</sup> Cfr. B. Quilici, *La Chiesa di Firenze nell'Alto Medioevo*, in *Studi in memoria di A. V. Crocini*, Firenze, Le Monnier, 1938, pp. 7-87: 34, 49-50, 58; R. Vettori, *Lineamenti di storia religiosa fiorentina*, Firenze, Libreria editrice fiorentina, 1972, p. 42; E. Faini, *Firenze* cit., p. 292.

<sup>4</sup> A. Falce, *Il marchese Ugo di Toscana. Ricerche*, Firenze, Bemporad, 1921, pp. 48, 60, 70-71; G. Miccoli, *Chiesa gregoriana. Ricerche sulla Riforma del secolo XI*, Firenze, La Nuova Italia, 1966, nuova ed. a cura di A. Tilatti, Roma, Herder, 1999, pp. 48-54; M. Lopes Pegna, *Le più antiche chiese fiorentine*, Firenze, Libreria editrice Del Re, 1972, pp. 95-96; A. Guidotti (a cura di), *Ugo di Toscana*, Firenze, SP44, 1985; W. Kurze, *Scritti di storia toscana. Aspetti territoriali, diocesi, monasteri dai longobardi all'età comunale*, a cura di M. Marrocchi, Pistoia, Società pistoiese di Storia patria, 2008, p. 239. Cfr. anche A. Calamai, *Ugo di Toscana. Realtà e leggenda di un diplomatico alla fine del primo millennio*, Firenze, Semper, 2001, pp. 171-177. Si consideri, inoltre, la posizione più critica nei confronti dell'intento riformatore di fondatori e patroni laici espressa da O. Capitani, *Imperatori e monasteri nell'Italia centro-settentrionale (1049-1085)*, in *Il monachesimo e la riforma ecclesiastica*, Atti della settimana di studio (Mendola 1968), Milano, Vita e Pensiero, 1971, pp. 423-489: 433-436, 447 e da M. Ronzani, *Il monachesimo toscano* cit., pp. 23-24, 29-34, 48-53.

<sup>5</sup> G. Sergi, *L'aristocrazia della preghiera. Politica e scelte religiose nel medioevo italiano*, Roma, Donzelli, 1994, pp. 17-23.

<sup>6</sup> Cfr. in proposito N. D'Acunto, *L'età dell'obbedienza. Papato, Impero e poteri locali nel secolo XI*, Napoli, Liguori, 2007, pp. 11-12.

<sup>7</sup> *Die Briefe des Petrus Damiani*, hrsg. von K. Reindel, München, Monumenta Germaniae Historica, 1988, II, n. 68, pp. 289-297. Cfr. in proposito E. Sestan, *Il «Gran Barone» Ugo marchese di Toscana*, in *La Badia Fiorentina*, Firenze, Giunti, 1982, pp. 5-12: 10-11; N. D'Acunto, *I laici nella Chiesa e nella società secondo Pier Damiani. Ceti dominanti e riforma ecclesiastica nel secolo XI*, Roma, Istituto storico italiano per il Medio Evo, 1999, pp. 316-322, 324-326.

<sup>8</sup> *Le carte del monastero di S. Maria in Firenze (Badia)*, I: *secc. X-XI*, a cura di L. Schiaparelli, Roma, Ermanno Loescher, 1913, rist. anast. Roma, Istituto storico italiano per il Medio Evo, 1990, n. 35, pp. 86-93 (1031, novembre 2). Cfr. anche M. Adriani, *La Badia fiorentina. Appunti storico-religiosi*, in *La Badia Fiorentina* cit., pp. 15-46: 19.

<sup>9</sup> A. Benvenuti, *Fiesole: una diocesi tra smembramenti e rapine*, in *Vescovo e città nell'Alto Medioevo: quadri generali e realtà toscane*, Atti del convegno (Pistoia 1998), Pistoia, Centro italiano di Studi di Storia e d'Arte, 2001, pp. 203-239: 235; E. Faini, *Firenze* cit., pp. 234-238.

<sup>10</sup> Cfr. *Le carte del monastero di S. Miniato al Monte (secoli IX-XII)*, a cura di L. Mosiuci, Firenze, Olschki, 1990, *Introduzione*, pp. 5-6, e n. 5, pp. 67-76; M. Ronzani, *Il monachesimo toscano* cit., pp. 45-46.

<sup>11</sup> Cfr. G.W. Dameron, *The Cult of St. Minias and the Struggle for Power in the Diocese of Florence, 1011-24*, «The Journal of Medieval History», XIII (1987), pp. 125-141; Id., *Episcopal Power and Florentine Society 1000-1320*, London-Cambridge MA, Harvard University Press, 1991, pp. 32-34; F. Salvestrini, *Proprietà della terra e dinamismo del mercato fondiario nel basso Valdarno superiore (seconda metà dell'XI-prima metà del XIII secolo). Riflessi di un'evoluzione politica e sociale*, in G. Pinto, P. Pirillo (a cura di), *Lontano dalle città. Il Valdarno di Sopra nei secoli XII-XIII*, Atti del convegno (Montevarchi-Figline Valdarno 2001), Roma, Viella, 2005, pp. 141-189: 162-163.

<sup>12</sup> A. Benvenuti, «Secondo che raccontano le storie»: il mito delle origini cittadine nella Firenze comunale, in *Il senso della storia nella cultura medievale italiana (1100-1350)*, Atti del convegno (Pistoia 1993), Pistoia, Centro italiano di Studi di Storia e d'Arte, 1995, pp. 205-252: 239-240; Ead., *Il Bellum fesulanum e il mito delle origini fiorentine*, in M. Borgioli (a cura di), *Un archivio, una diocesi. Fiesole nel Medioevo e nell'età moderna*, Firenze, Olschki, 1996, pp. 23-39: 36-38. Cfr. in proposito anche il contributo di E. Faini nel presente volume.

<sup>13</sup> Cfr. M. Ronzani, *Il monachesimo toscano* cit., p. 25.

<sup>14</sup> G. Miccoli, *Pietro* cit., pp. 17-21; Ph.G. Justice, *Wayward Monks* cit., pp. 218-223; N. D'Acunto, *L'età* cit., pp. 93-94; U. Longo, *Pier Damiani versus Teuzone: due concezioni sull'eremitismo a confronto*, in A. Volpato (a cura di), *Monaci, ebrei, santi. Studi per Sofia Boesch Gajano*, Roma, Viella, 2008, pp. 63-77; E. Faini, *Firenze* cit., p. 4.

<sup>15</sup> *Andreae Strumensis Vita s. Iohannis Gualberti* (BHL 4397), edidit F. Baethgen, in *Monumenta Germaniae Historica, Scriptores*, XXX/2, Lipsiae, 1934, rist. anast. Stuttgart, Hiersemann-Kraus, 1976, pp. 1076-1104: cap. 8, p. 1081.

<sup>16</sup> *Strumensis Vita* cit., cap. 8, p. 1082. L'episodio, sul quale pesano dubbi circa l'effettiva autenticità o la sua natura di prefigurazione degli eventi di Settimo, potrebbe risalire al 1035 (cfr. R. Davidsohn, *Storia di Firenze*, trad. it. Firenze, Sansoni, 1956, I, p. 250; N. D'Acunto, *L'età* cit., p. 135).

<sup>17</sup> Cfr. B. Quilici, *Giovanni Gualberto e la sua riforma monastica*, Firenze, Bibliopolis, 1943, pp. 48-49; U. Longo, *Pier Damiani* cit., pp. 65-66. Cfr. anche A. Benvenuti, *San Giovanni Gualberto* cit., pp. 93-94.

<sup>18</sup> *Die Briefe des Petrus Damiani* cit., II, nn. 44 e 45, pp. 7-39. L'epistola 45 viene datata da P. Golinelli (*Indiscreta Sanctitas. Studi sui rapporti tra culti, poteri e società nel pieno Medioevo*, Roma, Istituto storico italiano per il Medio Evo, 1988, p. 167, cfr. anche p. 163), al 1067. Per N. D'Acunto (*L'età* cit., p. 87) e per il curatore dell'edizione sono entrambi degli anni Cinquanta. Cfr. in proposito anche S. Boesch Gajano, *Storia e tradizione vallombrosane*, in A. Degl'Innocenti (a cura di), *Vallombrosa. Memorie agiografiche e culto delle reliquie*, Roma, Viella, 2012 (prima ed. 1964), pp. 15-115: 57-61; P. Golinelli, *Indiscreta* cit., pp. 175, 182-184; N. D'Acunto, *I laici* cit., pp. 158-168; U. Longo, *Pier Damiani* cit., p. 64.

<sup>19</sup> Cfr. P. Golinelli, *Indiscreta* cit., pp. 163-165.

<sup>20</sup> *Le carte del monastero di S. Maria* cit., n. 42, p. 112. Cfr. P. Golinelli, *Indiscreta* cit., pp. 183-184; N. D'Acunto, *I laici* cit., p. 158; Id., *L'età* cit., p. 87. A lui si rivolse anche Enrico III di passaggio a Firenze, come ci informa l'agiografia gualbertiana (*Vita auctore Iohannis discipulo anonymo*, BHL 4399, in Baethgen, pp. 1104-1110: cap. 1, p. 1105).

<sup>21</sup> *Strumensis Vita* cit., capp. 70-72, pp. 1094-1095.

<sup>22</sup> *Vita auctore Iohannis discipulo anonymo* cit., cap. 1, p. 1105. Cfr. in proposito N. D'Acunto, *Un eremita in movimento. Il Romualdo di Pier Damiani*, in *San Romualdo. Storia, agiografia e spiritualità*, Verona, Gabrielli, 2002, pp. 97-129: 126-128.

<sup>23</sup> *Attonis Ep. Pistoriensis Vita altera S. Joannis Gualberti* (BHL 4398), in Baethgen, pp. 1076-1104: cap. 19, p. 1084. Cfr. S. Boesch Gajano, *Storia* cit., pp. 73-74; O. Capitani, *Attone*, in *Dizionario biografico degli italiani*, IV, Roma, Istituto della Enciclopedia italiana, 1962, pp. 560-563: 562.

<sup>24</sup> Cfr. in proposito S. Boesch Gajano, *Storia* cit., p. 57.

<sup>25</sup> É. Brouette, *Simeone di Treviri*, in *Bibliotheca Sanctorum*, XI, Roma, Città Nuova, 1968, coll. 1157-1160. Cfr. in proposito anche P. Golinelli, *Indiscreta* cit., pp. 177-178, 180.

<sup>26</sup> G. Monzio Compagnoni, *Il «rythmus» di Maginfredo di Astino e l'espansione vallombrosana in Italia settentrionale durante la prima età comunale*, «Rivista di storia della Chiesa in Italia», LI (1997), 2, pp. 341-420: 368-369. Cfr. anche P. Golinelli, *Antichi e nuovi culti cittadini al sorgere dei Comuni nel nord-Italia*, «Hagiographica», I (1994), pp. 159-180: 178. P. L'Hermite-Leclercq, *La réclusion dans le milieu urbain français au Moyen Âge*, in A. Vauchez (sous la dir. de), *Ermite de France et d'Italie (XI<sup>e</sup>-XV<sup>e</sup> siècle)*,

Actes du colloque (Siena 2000), Rome, École Française de Rome, 2003, pp. 155-173; A. Benvenuti, *Eremitismo urbano e reclusione in ambito cittadino: esempi italiani*, ivi, pp. 241-253; F. Salvestrini, 'Modelli' di eremitismo: dal monachesimo tardoantico all'esperienza francescana (III-XIII secolo), in N. Baldini (a cura di), *Altro monte non ha più santo il mondo. Storia, architettura ed arte alla Verna dalle origini al primo Quattrocento*, Atti del convegno (Sacro Convento della Verna 2011), Firenze, Ed. Studi Francescani, 2012, pp. 69-92: 79-82, 85-86.

<sup>27</sup> *Strumensis Vita* cit., cap. 8, p. 1081.

<sup>28</sup> L'accusa venne, infatti, rivolta da Guarino alla concubina del presule delegata a riceverlo, che egli apostrofò come «maledicta Zezabel» in riferimento non tanto all'empia moglie del re biblico Achab (1 Re 16,31; 18,4; 2 Re 9,22), ma forse alla profetessa citata nell'Apocalisse quale seduttrice dei servi di Dio (Ap 2,20), dichiarandola degna di essere arsa viva per aver profanato col suo corpo una creatura consacrata al ministero sacerdotale (*Vita auctore Iohannis discipulo anonymo* cit., cap. 2, p. 1105). Cfr. in proposito G. Spinelli, G. Rossi (a cura di), *Alle origini di Vallombrosa. Giovanni Gualberto nella società dell'XI secolo*, Novara, Europia, 1984, p. 23; G. Cremascoli, *Le Vitæ latine di Giovanni Gualberto. Analisi dell'ars scribendi*, in *I Vallombrosani nella società italiana* cit., pp. 159-177: 163-164; E. Faini, *Firenze* cit., p. 236.

<sup>29</sup> *Vita auctore Iohannis discipulo anonymo* cit., cap. 2, p. 1105; R. Pescaglini Monti, *I conti Cadolingi e le origini dell'abbazia di San Salvatore di Settimo*, in A. Guidotti con G. Cirri (a cura di), *Dalle abbazie, l'Europa. I nuovi germogli del seme benedettino nel passaggio tra primo e secondo millennio (secc. X-XII)*, Atti del convegno (Badia a Settimo 1999), Firenze, Maschietto, pp. 283-301: 294; M. Ronzani, *Il monachesimo toscano* cit., pp. 38-41.

<sup>30</sup> *Strumensis Vita* cit., cap. 76, p. 1100. Cfr. anche *Vita auctore Iohannis discipulo anonymo* cit., cap. 4, p. 1106. Sull'appoggio dei Cadolingi al primo movimento gualbertiano rinvio a F. Salvestrini, *I conti Cadolingi e le origini del monachesimo vallombrosano*, in *I Cadolingi, Scandicci e la viabilità francigena*, Atti del convegno (Badia a Settimo 2010), «De strata Francigena. Studi e ricerche sulle vie di pellegrinaggio nel Medioevo», XVIII (2010), 2, pp. 71-80.

<sup>31</sup> *Strumensis Vita* cit., cap. 10, p. 1082; *Vita Iohannis Gualberti auctore discipulo eius anonymo* cit., 3, p. 1105.

<sup>32</sup> Attonis Ep. Pistoriensis *Vita altera* cit., cap. 2, p. 1080.

<sup>33</sup> Rinvio in proposito alla disamina di questa letteratura che ho condotto in F. Salvestrini, *Disciplina caritatis. Il monachesimo vallombrosano tra medioevo e prima età moderna*, Roma, Viella, 2008, pp. 161-165.

<sup>34</sup> *Strumensis Vita* cit., cap. 23, p. 1086.

<sup>35</sup> Cfr. F. Salvestrini, *Disciplina* cit., p. 210.

<sup>36</sup> Cfr. G. Miccoli, *Pietro* cit., pp. 13-14, 24-27; N. D'Acunto, *L'età* cit., pp. 101-109, 121-123, 145; e anche E. Faini, *Firenze* cit., pp. 241-242.

<sup>37</sup> *Strumensis Vita* cit., cap. 24, p. 1086. Cfr. G. Miccoli, *Pietro* cit., pp. 8-9; S. Boesch Gajano, *Storia* cit., p. 79; D'Acunto, *L'età* cit., pp. 140-141.

<sup>38</sup> Cfr. F. Salvestrini, *Disciplina* cit., pp. 196, 219-220.

<sup>39</sup> *Strumensis Vita* cit., cap. 73, p. 1095.

<sup>40</sup> *Monachis [...] intra claustrum morari precipimus [...] nisi forte quis, de suae animae salute sollicitus, ut eorum habitum assumat, eos intra claustrum consulere voluerit* (Alexandri II papae epistolae et diplomata, in *Patrologia Latina*, 146, Parisiis, Apud J.-P. Migne, 1853, n. CXX, col. 1406). Della sinodo romana ci parlano solo le biografie di Giovanni, riferendo come in quell'occasione Pier Damiani, opponendosi ai metodi di lotta impiegati dai monaci fiorentini, enunciò la celebre definizione: «locustae, quae depascuntur viriditatem sanctae ecclesiae» (cfr. *Vita Iohannis Gualberti auctore discipulo eius anonymo* cit., cap. 5, pp. 1106-1107).

<sup>41</sup> Sui cui scarni dati biografici anteriori all'evento di Settimo rinvio ovviamente a G. Miccoli, *Pietro* cit., pp. 1-3.

<sup>42</sup> *Die Briefe des Petrus Damiani* cit., II, n. 45, pp. 34-39; III, n. 146, pp. 531-542.

<sup>43</sup> *Strumensis Vita* cit., cap. 75, pp. 1096-1099; cfr. anche p. 1078. Si veda, inoltre, R. Davidsohn, *Forschungen zur älteren Geschichte von Florenz*, Berlin, Mittler und Sohn, 1896, pp. 55-60: 58 (Anonimo della Nazionale, che definì la prova «ignis examen»).

<sup>44</sup> Cfr. *Strumensis Vita* cit., p. 1078; G. Miccoli, *Pietro* cit., pp. 139-146.

<sup>45</sup> *Desiderii Dialogi de miraculis sancti Benedicti*, edidit G. Schwartz, A. Hofmeister, in *Monumenta Germaniae Historica, Scriptores XXX/2*, Lipsiae, 1934, rist. anast. Stuttgart, Hiersemann-Kraus, 1976, pp. 1111-1151: lib. III, cap. 4, pp. 1146-1148.

<sup>46</sup> *Libelli Bernaldi presbyteri monachi*, XII, *De solutione iuramentorum*, in *Monumenta Germaniae Historica, Libelli de lite imperatorum et pontificum saeculis XI. et XII. conscripti*, II, Hannoverae, Impensis Bibliopolii Hahniani, 1892, pp. 146-149.

<sup>47</sup> Rinvio in proposito a quanto osservano N. D'Acunto, *I laici* cit., p. 169; Id., *L'età* cit., pp. 101-102; M. Ronzani, *Il monachesimo toscano* cit., pp. 48-53; Id., *Pietro Mezzabarba* cit., pp. 145-147, 148-155, 158-159.

<sup>48</sup> R. Davidsohn, *Storia* cit., I, pp. 350-356; cfr. anche Id., *Forschungen* cit., pp. 50-54.

<sup>49</sup> B. Quilici, *Giovanni* cit., pp. 100-103.

<sup>50</sup> Hanno parlato di 'ordalia': L.F. Smith, *A Vallombrosan Inscription*, «*Speculum*», XXI (1946), 4, pp. 496-497; Ph.G. Jestice, *Wayward Monks* cit., pp. 238, 241; P. Golinelli, *I Vallombrosani e i movimenti patarinici*, in *I Vallombrosani nella società italiana* cit., pp. 35-56: 55; N. D'Acunto, *L'età* cit., pp. 120, 145; A. Benvenuti, *San Giovanni Gualberto* cit., p. 107; M. Ronzani, *Il monachesimo toscano* cit., p. 50; Id., *Pietro Mezzabarba* cit., pp. 145, 150, 158, 159, 163, 164; E. Faini, *Firenze* cit., p. 5. Ho usato tale definizione in F. Salvestrini, *Santa Maria di Vallombrosa. Patrimonio e vita economica di un grande monastero medievale*, Firenze, Olschki, 1998, p. 3 e in *Disciplina* cit., p. 11. Al contrario non ricorre mai a questo termine Miccoli, che preferisce impiegare la denominazione «prova del fuoco» o «giudizio di Dio».

<sup>51</sup> Cfr. F. Patetta, *Le ordalie. Studio di storia del diritto e scienza del diritto comparato*, Torino, Bocca, 1890, pp. 322-385; J. Gaudemet, *Les ordalies au Moyen Âge: doctrine, législation et pratique canoniques*, in Id., *La société ecclésiastique dans l'Occident médiéval*, London, Variorum, 1980, pp. 99-135: 105-111; C. Morris, *Judicium Dei. The Social and Political Significance of the Ordeal in the Eleventh Century*, «*Studies in Church History*», XII (1975), pp. 95-111; Ch.M. Radding, *Superstition to Science: Nature, Fortune, and the Passing of the Medieval Ordeal*, «*The American Historical Review*», LXXXIV (1979), 4, pp. 945-969, in particolare 945-946, 965-969; D. Barthélémy, *Diversité des ordalies médiévales*, «*Revue historique*», CXII (1988), n. 280, pp. 3-25; F. Bougard, *Il fuoco come condanna e come sistema di prova giudiziaria*, in *Il fuoco nell'alto Medioevo*, Atti della settimana di studio (Spoleto 2012), in corso di stampa. Sulla matrice preromana e romana dell'ordalia in Gallia cfr. S. Kerneis, *Le chaudron des parjures. Rome, les barbares et l'ordalie*, in B. Lemesle (sous la dir. de), *La Preuve en Justice de l'Antiquité à nos jours*, Rennes, Presses Universitaires de Rennes, 2003, pp. 23-47. Cfr. quanto scrive riguardo a Roberto d'Arbrissel e alla sua 'prova del fuoco' come pratica penitenziale contro la pulsione della carne J. Dalarun, *La prova del fuoco. Vita e scandalo di un prete medievale*, trad. it., Roma-Bari, Laterza, 2001, prima ed. 1986, pp. 52-55.

<sup>52</sup> *Alexandri II papae epistolae et diplomata*, cit. XII, coll. 1289-1290. Cfr. N. D'Acunto, *L'età* cit., p. 145.

<sup>53</sup> Cfr. Gratiani *Concordia discordantium canonum* dist. XXV, pars III, n. 5; *Conciliorum Oecumenicorum Decreta*, a cura di G. Alberigo, G.L. Dossetti, P.P. Joannou, C. Leonardi, P. Prodi, consulenza di H. Jedin, Bologna, Ed. Dehoniane, 1991<sup>3</sup>, c. 18, p. 244. Cfr. anche J. Gaudemet, *Les ordalies* cit., p. 125; J.W. Baldwin, *The Intellectual Preparation for the Canon of 1215 against Ordeals*, «*Speculum*», XXXVI (1961), pp. 613-636; G. Ortalli, *Dall'ordalia al duello per punto d'onore*, in U. Israel, G. Ortalli (a cura di), *Il duello fra medioevo ed età moderna. Prospettive storico-culturali*, Roma, Viella, 2009, pp. 17-33: 17-20.

<sup>54</sup> Cfr. J.T. Gilchrist, *Cardinal Humbert of Silva-Candida, the Canon Law and Ecclesiastical Reform in the Eleventh Century*, «Zeitschrift der Savigny-Stiftung für Rechtsgeschichte. Kanonistische Abteilung», LVIII (1972), pp. 338-349.

<sup>55</sup> *Vita Iohannis Gualberti auctore discipulo eius anonymo* cit., cap. 5, p. 1107.

<sup>56</sup> Cfr. P. Pirillo, *Firenze: il vescovo e la città nell'Alto Medioevo*, in *Vescovo e città nell'Alto Medioevo* cit., pp. 179-201: 195; N. D'Acunto, *I laici* cit., pp. 168-170; M.E. Cortese, *Signori, castelli, città. L'aristocrazia del territorio fiorentino tra X e XII secolo*, Firenze, Olschki, 2007, pp. 42, 98-100, 356-364; G.E. Solberg, *Bild und Zeremoniell in San Pier Maggiore, Florenz*, in S. Weppelmann (hrsg. von), *Zeremoniell und Raum in der frühen italienischen Malerei*, Petersberg, Imhof, 2007, pp. 194-209; G. Ammannati, *La scrittura dei notai fiorentini nei secoli X e XI. Con un excursus su due documenti del notaio Lamberto (S. Pier Maggiore, 1067 febbraio 27; S. Maria di Rosano, 1045 febbraio 18)*, «Medioevo e Rinascimento», XXIII (2009), pp. 33-70: 62-67; M.C. Miller, K.L. Jasper, *The Foundation of the Monastery of San Pier Maggiore in Florence*, «Rivista di storia della Chiesa in Italia», LXIV (2010), 2, pp. 381-396. Sullo scisma di Cadalo si veda, per ultimo, G.M. Cantarella, *Pier Damiani e lo scisma di Cadalo*, in M. Tagliaferri (a cura di), *Pier Damiani l'eremita, il teologo, il riformatore (1007-2007)*, Atti del convegno (Firenze-Ravenna 2007), Bologna, EDB, 2009, pp. 233-257.

<sup>57</sup> Cfr. G. Miccoli, *Pietro* cit., pp. 147-149. Cfr. in proposito A. Benvenuti, *San Giovanni Gualberto* cit., pp. 105-107, 109.

<sup>58</sup> *Strumensis Vita* cit., cap. 32, p. 1087.

<sup>59</sup> La più recente edizione del relativo atto si trova in *Documenti per la storia dei conti Guidi in Toscana. Le origini e i primi secoli, 887-1164*, a cura di N. Rauty, Firenze, Olschki, 2003, n. XIII, pp. 314-316. Sulla donazione cfr. anche L. Eckenstein, *The Guidi and their Relations with Florence*, «The English Historical Review», XIV (1899), n. 54, I, pp. 235-249: 240-241; F. Salvestrini, *Santa Maria* cit., pp. 43-44; A. Benvenuti, *Sant'Ilario, Vallombrosa e Firenze*, in G. Monzio Compagnoni (a cura di), *L'Ordo Vallisumbrosæ tra XII e XIII secolo. Gli sviluppi istituzionali e culturali e l'espansione geografica (1101-1293)*, Atti del II colloquio vallombrosano (Abbazia di Vallombrosa 1996), Vallombrosa, Edizioni Vallombrosa, 1999, I, pp. 393-417: 395-398.

<sup>60</sup> *Strumensis Vita* cit., cap. 13, p. 1083.

<sup>61</sup> F. Salvestrini, *San Michele Arcangelo a Passignano nell'Ordo Vallisumbrosæ tra XI e XII secolo*, in P. Pirillo (a cura di), *Passignano in Val di Pesa. Un monastero e la sua storia, I: Una signoria sulle anime, sugli uomini, sulle comunità (dalle origini al sec. XIV)*, Firenze, Olschki, 2009, pp. 59-127: 126-127. Cfr. anche D. Frioli, *Alle origini di Vallombrosa: Giovanni Gualberto, la Regula Benedicti e il monaco Geremia*, in M. Rossi, G.M. Varanini (a cura di), *Chiesa, vita religiosa, società nel Medioevo italiano. Studi offerti a Giuseppina De Sandre Gasparini*, Roma, Herder, 2005, pp. 361-376, in particolare 364.

<sup>62</sup> *Manuale precum Sancti Iohannis Gualberti Vallisumbrosæ fundatoris*, edidit A. Salvini, Romæ, Typis Piae Societatis Sancti Pauli, 1933.

<sup>63</sup> Cfr. A. Wilmart, *Le manuel des prières de saint Jean Gualbert*, «Revue Bénédictine», XLVIII (1936), pp. 259-299; G. Miccoli, *Pietro* cit., pp. 8-9, nota 2. Data la matrice cluniacense del *Manuale precum*, trovo non del tutto implausibile l'ipotesi del Duvernay, desunta dalla precedente erudizione vallombrosana, circa la mediazione di Sant'Ellero nell'acquisizione di consuetudini cluniacensi da parte della primitiva Vallombrosa. Cfr. in proposito S. Boesch Gajano, *Storia* cit., p. 74.

<sup>64</sup> Bertholdi *Chronicon*, ad. a. 1067, in *Die Chroniken Bertholds von Reichenau und Bernolds von Konstanz 1054-1100*, hrsg. von I.S. Robinson, Monumenta Germaniae Historica, Scriptores rerum Germanicarum nova series, 14, Hannover, Hahnsche Buchhandlung, 2003, p. 204. Cfr. D'Acunto, *L'età* cit., pp. 112-113.

<sup>65</sup> Menzionati nelle *consuetudines* come *lectiones* previste per le celebrazioni del Natale e della Pasqua (*Corpus Consuetudinum Monasticarum*, moderante D.K. Hallinger, VII, Pars altera, *Consuetudines Cluniacensium antiquiores cum redactionibus deriva-*



tis, ed. D.K. Hallinger, 5. *Redactio Vallumbrosana, saec. XII*, rec. N. Vasaturo, comp. K. Hallinger, M. Wegener, C. Elvert, Siegburg, Schmitt, 1983, pp. 309-379: 337, 357). I più antichi esemplari vallombrosani dei *Moralia* sono: Firenze, Biblioteca Medicea Laurenziana, *Conventi Soppressi*, 316, 321, 330; delle *Homiliae*, ivi, 325. Per i volumi della Sacra Scrittura cfr. ivi, 338, 361.

<sup>66</sup> Ivi, 554, 557, 570.

<sup>67</sup> Rispettivamente ivi, 558; e Biblioteca Nazionale Centrale di Firenze, *Conventi Soppressi*, F.IV.255. Cfr. D. Frioli, *Lo scriptorium e la biblioteca di Vallombrosa. Prime ricognizioni*, in *L'Ordo Vallisumbrosae* cit., I, pp. 505-568: 507-508, 517, 526-527, 542. Cfr. anche Ead., *Alle origini* cit., pp. 367, 371, 373, 376; F. Salvestrini, *Disciplina* cit., p. 194. Il codice vallombrosano della Biblioteca Nazionale non figura nella tradizione manoscritta del *Decretum* raccolta da G. Fransen, *Le Décret de Burchard de Worms. Valeur du texte de l'édition. Essai de classement des manuscrits*, «Zeitschrift der Savigny-Stiftung für Rechtsgeschichte. Kanonistische Abteilung», LXIII (1977), pp. 1-19. La presenza a Vallombrosa di questo testo, che conteneva un'esplicita condanna del cosiddetto sciopero liturgico (Burchardi Wormaciensis episcopi *Decretorum libri XX*, in *Patrologia Latina* cit., 140, Parisiis 1880, lib. X, cap. 5, col. 963) la dice lunga, a mio avviso, anche sull'effettiva adesione di Giovanni a tale scelta estrema. Essa, del resto, viene ricondotta da Andrea di Strumi, persino in rapporto alla pataria, soprattutto al contesto di una separazione dei fedeli dai sacerdoti simoniaci ritenuti immondi secondo 2 Cor 6,14-18. In tal senso ottemperava a quanto stabilito dal canone III del concilio del 1059, rinviata a precedenti disposizioni di Leone IX e Stefano IX, in merito alla proibizione di celebrare messa per i chierici concubinari non uxorati, ossia in una continua ricerca di legittimazione scritturistica e normativa. Cfr. in proposito S. Vacca, *Prima sedes a nemine iudicatur. Genesi e sviluppo storico dell'assioma fino al Decreto di Graziano*, Roma, Gregoriana, 1993, p. 190; P. Golinelli, *I vallombrosani* cit., pp. 49-51; N. D'Acunto, *I laici* cit., pp. 92-94.

<sup>68</sup> Cfr. O. Capitani, *Tradizione ed interpretazione: dialettiche ecclesologiche del sec. XI*, Roma, Jouvence, 1990, pp. 31-32. Sulle fonti di Burcardo e sulla presenza del *Decretum* in ambiente monastico, G. Picasso, *Sacri canones et monastica regula. Disciplina canonica e vita monastica nella società medievale*, Milano, Vita e Pensiero, 2006, pp. 73, 375-376. Sulle collezioni canoniche monastiche cfr. T. Kölzer, *Mönchtum und Kirchenrecht. Bemerkungen zu monastischen Kanonensammlungen der vorgratianischen Zeit*, «Zeitschrift der Savigny-Stiftung für Rechtsgeschichte. Kanonistische Abteilung», LXIX (1983), pp. 121-142.

<sup>69</sup> Cfr. G. Picasso, *La tradizione libraria di Fonte Avellana*, in *Fonte Avellana nella società dei secoli XI e XII*, Atti del convegno (1978), Fonte Avellana, Arti Grafiche, 1979, pp. 345-366: 350-351.

<sup>70</sup> *Contra eos qui dicunt si post factum iudicium erit conflagratio mundi, ubi tunc esse potuerint sancti, qui non contingantur flamma incendii* (Burchardi Wormaciensis episcopi *Decretorum libri* cit., lib. XX, cap. 110, col. 1058). Cfr. Iuliani archiepiscopi Toletani *Prognosticum futuri saeculi*, edidit J.N. Hillgarth, Turnhout, Brepols, 1976, 3, 49, p. 117.

<sup>71</sup> Cfr. V. Hamp, *вѣ ('ěš)*, in G.J. Botterweck, H. Ringgren (a cura di), *Grande lessico dell'Antico Testamento*, ed. it., I, Brescia, Paideia, 1988, coll. 918-932: 930.

<sup>72</sup> *Hieronymi Commentarii in Daniele*, a cura di S. Cola, Roma, Città Nuova, 1966, Visione terza, pp. 52-65.

<sup>73</sup> Cfr. inoltre: «se dovrai passare in mezzo al fuoco non ti scotterai, la fiamma non ti potrà bruciare» (Is 43,2). «Il fuoco proverà la qualità dell'opera di ciascuno» (1 Cor 3,13). «Questo fuoco [...] non inghiottirà l'anima uscita da qui purificata, ma quella che da qui esce in peccato» (Giovanni Crisostomo, *La vera conversione*, a cura di C. Riggi, Roma, Città Nuova, 1980, *Omilia VI*, 3, p. 162).

<sup>74</sup> G. Miccoli, *Pietro* cit., p. 154; *Strumensis Vita* cit., cap. 75, p. 1098. Cfr. anche *Manuale precum Sancti Ioannis Gualberti* cit., p. 27: *ymnus videlicet quo tres dilecti pueri inter medias edaces flammis tripudiantes tulerunt, id est, Benedicite omnia opera domini*

*dominum*, pp. 26-27. Sulle fonti bibliche dei più antichi testi agiografici vallombrosani cfr. G. Cremascoli, *Le Vitae* cit., pp. 162-167.

<sup>75</sup> *Ut laetando miror et mirando laetor, quod mediocritatis nostrae tempore illud antiquum et gloriosum trium puerorum miraculum intueor, cum de camino aestuantis incendii integri et incorrupti toto corpore prodierunt* (Desiderii *Dialogi* cit., lib. III, cap. 4, p. 1148).

<sup>76</sup> Cfr. *Ordines iudiciorum Dei*, edidit K. Zeumer, Monumenta Germaniae Historica, *Legum sectio V*, Hannoverae, Impensis Bibliopolii Hahniani, 1886, pp. 601-726: n. I, pp. 638, 640; n. IV, p. 649. Cfr. in proposito A. Prosperi, *Giustizia bendata. Percorsi storici di un'immagine*, Torino, Einaudi, 2008, pp. 16-17, 26.

<sup>77</sup> *Tuam pietatem oramus, Domine, ut si de obiecto crimine innoxius est et immunis, sicut liberasti Iosep a fraterno odio et invidia, et eripuisti Susannam a falsa criminis suspitione, et tres pueros in camino ignis ardentis inlesos conservasti, ita inlesum et incolumem eum ab ardore huius igniti ferri custodire digneris* (*Ordines iudiciorum Dei* cit., n. II, p. 641). Gli altri riferimenti biblici sono: Gn 37,12; Dn 13,1-64. Per il ricorso al ferro rovente cfr. M.H. Kerr, R.D. Forsyth, M.J. Plyley, *Cold Water and Hot Iron: Trial by Ordeal in England*, «Journal of Interdisciplinary History», XXII (1992), 4, pp. 573-595, in particolare 579-582, 589-592.

<sup>78</sup> Secondo R. Bartlett, *Trial by Fire and Water. The Medieval Judicial Ordeal*, Oxford, Clarendon Press, 1986, p. 64, l'ordalia veniva «only used in the absence of a specific accuser against men [...] ill-famed, when clear evidence [was] lacking».

<sup>79</sup> Sui monaci come figli della luce cfr. J. Sonntag, *Tempus fugit? La circolarità monastica del tempo e il suo potenziale di rappresentazione simbolica*, in G. Andenna (a cura di), *Religiosità e civiltà. Le comunicazioni simboliche (secoli IX-XIII)*, Milano, Vita e Pensiero, 2009, pp. 221-242: 228-229. Per il rapporto tra fuoco e santità in ambiente monastico, U. Longo, «Come un ferro messo al fuoco». *Il fuoco, i santi e l'anima tra desiderio e purificazione*, in C.D. Fonseca, E. Fontanella, C. Strinati (a cura di), *Anima del Fuoco. Da Eraclito a Tiziano, da Previati a Plessi*, Milano, DNART, 2010, pp. 78-90.

<sup>80</sup> Per queste formule cfr. G. Cremascoli, *Sulle formule degli "Iudicia Dei"*, in L. Borgia, F. De Luca, P. Viti, R.M. Zaccaria (a cura di), *Studi in onore di Arnaldo D'Addario*, Lecce, Conte, 1995, II, pp. 353-365, in particolare 359-362.

<sup>81</sup> *Strumensis Vita* cit., capp. 28, 35, 38, 43, 45, pp. 1087-1090.

<sup>82</sup> *Historia de praedicatione episcopi Brunonis cum suis capellanis in Pruscia, et martirio eorum* (BHL 1471), edidit A. Bielowski, in Monumenta Poloniae Historica, I, Lwów, Academii Umiejętnoci, 1864, pp. 229-230.

<sup>83</sup> Cfr. in proposito N. D'Acunto, *Un eremita* cit., pp. 126-127.

<sup>84</sup> G. Miccoli, *Pietro* cit., p. 147.

<sup>85</sup> Cfr. *ivi*, p. 151.

<sup>86</sup> *Ivi*, pp. 151-152.

<sup>87</sup> *Ivi*, pp. 31-32.

<sup>88</sup> La Croce fu un riferimento costante nella vita di Giovanni. Infatti il Cristo crocifisso di San Miniato al Monte aveva annuito al gesto del perdono compiuto dal giovane cavaliere destinato alla vita monastica; e la Croce egli brandì di fronte al demonio, la visione del quale tormentava un confratello, per cacciare lo spirito maligno e dissolverlo in fumo (Attonis Ep. Pistoriensis *Vita altera* cit., cap. 3, p. 1080; *Strumensis Vita* cit., cap. 50, pp. 1090-1091).

<sup>89</sup> G. Miccoli, *Pietro* cit., pp. 152-154. Pietro «haec dicens et sanctae crucis se signaculo muniens per medias flammis constanter ingressus est» (Desiderii *Dialogi* cit., lib. III, cap. 4, p. 1147).

<sup>90</sup> G. Miccoli, *Pietro* cit., p. 152.

<sup>91</sup> *Ivi*, p. 155. Il fuoco immemore della sua natura e preservante gli indumenti intatti veniva posto in particolare rilievo nel commento a Daniele di Girolamo: «che fuoco sapiente! E com'è infallibile la potenza di Dio! I corpi sono stretti da lacci, bruciano i lacci e i corpi non riportano ustioni» (Hieronymi *Commentarii* cit., p. 63).

<sup>92</sup> Nel contesto storico della sacra pagina non Nabucodònosor, ma Antioco IV Epifane re dei Siri (cfr. *Daniele*, a cura di G. Bernini, Roma, Ed. Paoline, 1984, p. 136).

<sup>93</sup> G. Miccoli, *Pietro* cit., p. 155.

<sup>94</sup> Ivi, p. 5.

<sup>95</sup> Cfr. Zc 2,9.

<sup>96</sup> La ricerca della conferma da parte delle *auctoritates* è elemento ricorrente nella lettera del clero fiorentino, come dimostra il generico riferimento a Gregorio Magno («Gregorius, urbis praesul, ut ad suas verificandum properet sanctiones») e alla sua condanna della simonia (G. Miccoli, *Pietro* cit., pp. 34, 152-153).

<sup>97</sup> Cfr. in proposito F. Cardini, *Frate Foco. Dalla creatura ignis al serafino fiammeggiante*, in Id., *Nella presenza del soldan superba. Saggi francescani*, Spoleto, Centro italiano di Studi sull'Alto Medioevo, 2009, pp. 283-295: 289-292; C. Frugoni, *Francesco e la prova del fuoco*, «Studi francescani», CVIII (2011), 3-4, pp. 525-536; U. Longo, *A Saint of Damned Memory. Clement III, (Anti)Pope*, in U. Longo, L. Yawn (ed. by), *Framing Clement III, (Anti)Pope, 1080-1100*, «Reti medievali Rivista», XIII (2012), 1, p. 7.

<sup>98</sup> Bertholdi *Chronicon* cit., pp. 204-206. Cfr. In proposito anche quanto osservano Ph.G. Jestice, *Wayward Monks* cit., pp. 243-244 e N. D'Acunto, *L'età* cit., pp. 119-120, 144.

<sup>99</sup> *Libelli Bernaldi presbyteri monachi* cit., pp. 147, 149.

<sup>100</sup> Alla luce delle considerazioni fatte finora non mi sento di avallare il giudizio di Miccoli circa l'assenza di «una chiara dottrina ecclesiologica» per le rivendicazioni e le accuse dei monaci riformatori, mossi soprattutto «da una esasperata accentuazione delle caratteristiche di perfezione morale reclamate per chi fosse rivestito della *dignitas sacerdotale*» (*Pietro* cit., p. 15). Del resto il richiamo al testo biblico per superare o evidenziare la contraddittorietà di quello meramente canonistico era stato un metodo impiegato anche da Pier Damiani (cfr. N. D'Acunto, *I laici* cit., p. 90).

<sup>101</sup> Cfr. R. Davidsohn, *Storia* cit., I, pp. 431-432, 517; cfr. anche P. Villari, *I primi due secoli della storia di Firenze. Ricerche*, I, Firenze, Sansoni, 1893, pp. 67-71, 77. Si valuti in proposito lo scetticismo espresso da N. D'Acunto, *L'età* cit., p. 109.

<sup>102</sup> Sui limiti di un appoggio, comunque innegabile, concesso dalle famiglie comitali al movimento riformatore cfr. Y. Milo, *Political Opportunism in Guidi Tuscan Policy*, in *I ceti dirigenti dirigenti in Toscana nell'età precomunale*, Atti del convegno (Firenze 1978), Pisa, Pacini, 1981, pp. 207-221; N. D'Acunto, *L'età* cit., pp. 97-101; F. Salvestrini, *Disciplina* cit., pp. 303-326.

<sup>103</sup> Cfr. N. Vasaturo, *L'espansione della congregazione vallombrosana fino alla metà del secolo XII*, «Rivista di storia della Chiesa in Italia», XVI (1962), 3, pp. 456-485; F. Salvestrini, *Disciplina* cit., pp. 12, 366-371.

<sup>104</sup> Cfr. in proposito O. Capitani, *Introduzione*, in Id. (a cura di), *Medioevo ereticale*, Bologna, Il Mulino, 1983<sup>2</sup>, pp. 7-28: 11.

<sup>105</sup> Ho ripercorso e segnalato questa letteratura in F. Salvestrini, *Il monachesimo vallombrosano in Lombardia. Storia di una presenza e di una plurisecolare interazione*, in Id. (a cura di), *I Vallombrosani in Lombardia (XI-XVIII secolo)*, Milano-Lecco, ERSAF, 2011, pp. 3-51.

<sup>106</sup> Cfr. Ch. Dartmann, *Wunder als Argumente. Die Wunderberichte in der Historia Mediolanensis des sogenannten Landulf Senior und in der Vita Arialdi des Andrea von Strumi*, Frankfurt a.M., Lang, 2000.

<sup>107</sup> Cfr. E. Giannarelli, *Ambrogio a Firenze: cronaca di una visita*, in A. Benvenuti, F. Cardini, E. Giannarelli, con la collaborazione di F. Bandini (a cura di), *Le radici cristiane di Firenze*, Firenze, Alinea, 1994, pp. 33-43: 36-43; ivi si vedano anche M. Niccolucci Cortini, *Il flagello di Ambrogio: la memoria dell'ortodossia fiorentina*, pp. 45-75: 45-48, C. Nardi, *La fortuna di Ambrogio nelle memorie medioevali di Zanobi, vescovo di Firenze*, pp. 77-116 (in particolare 77-83, 99-102, 115-116) e A. Benvenuti, *San Lorenzo: la cattedrale negata*, pp. 117-133 (in particolare 122-124, 126-127).

<sup>108.</sup> C. Violante, *La pataria milanese e la riforma ecclesiastica*, I: *Le premesse (1045-1057)*, Roma, Istituto storico italiano per il Medio Evo, 1955; G. Picasso, *Monachesimo a Milano nel secolo XI*, in *Ricerche Storiche sulla Chiesa Ambrosiana*, nel XV centenario della nascita di San Benedetto (480-1980), «Archivio ambrosiano», IX (1980), pp. 30-54: 50-53; S. Boesch Gajano, *Giovanni Gualberto e la vita comune del clero nelle biografie di Andrea da Strumi e di Atto da Vallombrosa*, in *La vita comune del clero nei secoli XI e XII*, Atti della settimana di studio (Mendola 1959), Milano, Vita e Pensiero, 1962, II, pp. 228-235: 232-233.

<sup>109</sup> Cfr. G. Miccoli, *Per la storia della Pataria milanese*, in *Medioevo ereticale* cit., pp. 89-151: 92-94; S. Boesch Gajano, *Storia* cit., pp. 19-21, 26-27; M. Navoni, *Sant'Arialdo e San Giovanni Gualberto, Milano e Vallombrosa. La Vita Arialdi di Andrea di Strumi nel volgarizzamento di Giustiniano Marsili*, in G. Monzio Compagnoni (a cura di), «*In vice Iohannis primi abbatis*». *Saggi e contributi per il Millenario gualbertiano in onore del Rev.mo don Lorenzo Russo in occasione del xxv anniversario di ministero abbaziale*, Vallombrosa, Edizioni Vallombrosa, 2002, pp. 121-204: 122-123; A. Degl'Innocenti, *Da Andrea di Strumi a Sante da Perugia: l'agiografia su Giovanni Gualberto fino al XV secolo*, in *Vallombrosa. Memorie* cit., pp. 117-140: 119; F. Salvestrini, *Il monachesimo vallombrosano in Lombardia* cit., pp. 10-11.

<sup>110</sup> Cfr. P. Golinelli, *I vallombrosani* cit., p. 39.

<sup>111</sup> Cfr. S. Boesch Gajano, *Storia* cit., pp. 22-23; F. Salvestrini, *Il monachesimo vallombrosano in Lombardia* cit., pp. 13-14.

<sup>112</sup> Strumensis *Vita* cit., 68, p. 1094. Cfr. in proposito P. Golinelli, *I vallombrosani* cit., pp. 40-42; ed anche Id., *Indiscreta* cit., pp. 157 sgg. Per quanto riguarda la predicazione antisimoniaca in ambiente patarino cfr. C. Violante, *I laici nel movimento patarino*, in Id., *Studi sulla cristianità medioevale. Società, istituzioni, spiritualità*, raccolti da P. Zerbi, Milano, Vita e Pensiero, 1972, pp. 145-246.

<sup>113</sup> Cfr. A. Benvenuti, *San Giovanni Gualberto* cit., pp. 111-112; N. D'Acunto, *L'età* cit., pp. 141-142.

<sup>114</sup> P. Golinelli, *I vallombrosani* cit., pp. 41-42; Andrea da Strumi, *Arialdo. Passione del santo martire milanese* (BHL 673), a cura di M. Navoni, Milano, Jaca Book, 1994, *Introduzione*, p. 30; M. Navoni, *Sant'Arialdo* cit., pp. 129-131. Di opinione diversa G. Miccoli, *Per la storia* cit., pp. 134-135; S. Boesch Gajano, *Storia* cit., pp. 23-25.

<sup>115</sup> Sulla quale cfr. N. D'Acunto, *I laici* cit., pp. 143-154.

<sup>116</sup> Cfr. N. D'Acunto, *L'età* cit., p. 142.

<sup>117</sup> Cfr. S. Boesch Gajano, *Storia* cit., pp. 83-84; A. Degl'Innocenti, *Da Andrea* cit., p. 120; P. Golinelli, *I vallombrosani* cit., pp. 44-45; N. D'Acunto, *L'età* cit., p. 116; F. Salvestrini, *Il monachesimo vallombrosano in Lombardia* cit., pp. 12-14.

<sup>118</sup> Cfr. Strumensis, *Vita* cit., cap. 32, p. 1087; Andrea da Strumi, *Arialdo* cit., pp. 110-111, 204-205. Cfr. M. Navoni, *Sant'Arialdo* cit., pp. 127-128.

<sup>119</sup> Cioè il pastorale a tau, emblema della congregazione.

<sup>120</sup> Cfr. C. Violante, *I laici* cit., pp. 217-218; A. Lucioni, *L'età della pataria*, in A. Caprioli, A. Rimoldi, L. Vaccaro (a cura di), *Storia religiosa della Lombardia, Diocesi di Milano*, I, Brescia-Varese, la Scuola, 1990, pp. 167-194: 168-169.

<sup>121</sup> Cfr. P. Jaffé (edidit), *Regesta pontificum romanorum*, Berolini, Veit et Socius, 1851, p. 417, n. 3695, 5 marzo 1075; R. Davidsohn, *Storia* cit., I, pp. 369-370; A. Benvenuti, *San Giovanni Gualberto* cit., pp. 110-111. Dubbiosa in merito all'influenza vallombrosana sull'episodio e alla sua effettiva natura di prova del fuoco S. Boesch Gajano, *Storia* cit., pp. 27-28.

<sup>122</sup> Rangerii Lucensis *Vita metrica S. Anselmi lucensis episcopi*, ediderunt E. Sackvr, G. Schwartz, B. Schmeidler, in *Monumenta Germaniae Historica, Scriptores*, XXX/2, Lipsiae, 1934, rist. anast. Stuttgart, Hiersemann-Kraus, 1976, pp. 1152-1307: 1264. Cfr. S. Boesch Gajano, *Storia* cit., pp. 28-31; N. D'Acunto, *L'età* cit., pp. 149-150.

<sup>123</sup> S. Boesch Gajano, *Storia* cit., pp. 31-44; L. Carratori, B. Hamilton, *Daiberto*, in *Dizionario biografico degli italiani* cit., XXXI, 1985, pp. 679-684: 680; M. Ronzani, *Chiesa e «Civitas» di Pisa nella seconda metà del secolo XI. Dall'avvento del vescovo Guido all'elevazione di Daiberto a metropoli di Corsica (1060-1092)*, Pisa, Gisem, 1997, pp. 19-21, 229, 246; Id., *Vescovi e città a Pisa nei secoli X e XI*, in *Vescovo e città* cit., pp. 93-132: 132; N. D'Acunto, *L'età* cit., pp. 153-154.

<sup>124</sup> Cfr. in proposito N. D'Acunto, *L'età* cit., p. 152.

<sup>125</sup> Cfr. F. Salvestrini, *I Vallombrosani in Liguria. Storia di una presenza monastica fra XII e XVII secolo*, Roma, Viella, 2010; Id., *Il monachesimo vallombrosano e le città. Circolazione di culti, testi, modelli architettonici e sistemi organizzativi nell'Italia centro-settentrionale (secoli XII-XIV)*, in *Circolazione di uomini e scambi culturali tra città (Secoli XII-XIV)*, Atti del convegno (Pistoia 2011), Centro italiano di Studi di Storia e d'Arte, Roma, Viella, 2013, pp. 433-470; E. Sartoni, *Le fondazioni vallombrosane della regione Lombardia*. Repertorio, in *I Vallombrosani in Lombardia* cit., pp. 52-159.

<sup>126</sup> F. Salvestrini, *Forme della presenza benedettina nelle città comunali italiane: gli insediamenti vallombrosani a Firenze tra XI e XV secolo*, in C. Caby (a cura di), *Espaces monastiques et espaces urbains de l'Antiquité tardive à la fin du Moyen Âge*, Atti della tavola rotonda (Roma 2009), «Mélanges de l'École française de Rome-Moyen Âge», 124-1, 2012, <<http://mefrm.revues.org/327>>.

<sup>127</sup> Firenze, Biblioteca Medicea Laurenziana, Plut. XX.6. Cfr. *Un leggendario fiorentino del XIV secolo*, ed. critica a cura di A. Degl'Innocenti, Firenze, SISMEL, 1999.

<sup>128</sup> *Decrevi eius [di San Zanobi] legendam <scribere>, necnon aliorum plurium [sanctorum], rescatiss superfluis, corruptionibus summotis, aliquibus, non mutatis substantialibus, superadditis ad ornatum, que ipsius non dubitavi congruere sanctitati* (*Un leggendario* cit., *Prologus*, p. 3; cfr. anche ivi, *Introduzione*, pp. xv-xvii).

<sup>129</sup> P. Tomea, *Agiografia vallombrosana medioevale. Stato delle ricerche e prospettive di indagine*, in *L'Ordo Vallisumbrosæ* cit., I, pp. 419-446: 440-441; *Un leggendario* cit., *Introduzione*, pp. xv-xviii, xxxiii.

<sup>130</sup> Come ad esempio il fatto che il compilatore collochi fra le prime *Vitae* del compendio quella di Giovanni Gualberto, e soprattutto che egli menzioni due abati generali dell'Ordine, ossia Bernardo degli Uberti (ca. 1050-1133), primo codificatore delle *consuetudines* vallombrosane, consigliere di Matilde di Canossa e vescovo di Parma vissuto nella prima metà del secolo XII (*Un leggendario* cit., pp. 33-39. Su Bernardo cfr. ora F. Salvestrini, *Il monachesimo vallombrosano in Lombardia* cit., pp. 43-46); e poi Benigno († 1236), personaggio molto noto all'interno della congregazione, ma certamente figura di rilievo minore nell'ambito della Chiesa fiorentina del Trecento, che forse solo un Vallombrosano avrebbe pensato di inserire in una raccolta destinata ai sacerdoti della cattedrale (*Un leggendario* cit., pp. 101-106. Su Benigno, Archivio di Stato di Firenze, *Corporazioni religiose soppresse dal Governo francese*, 260, 243, ff. 52r.-53r.; F. Salvestrini, *San Michele* cit., pp. 118-124).

<sup>131</sup> Rinvio in proposito alla disamina della questione che ho condotto in F. Salvestrini, *'Furti' di identità e ambigue semantizzazioni agiografiche. Verdiana da Castelfiorentino santa vallombrosana*, in A. Bartolomei Romagnoli, U. Paoli, P. Piatti (a cura di), *Hagiologica. Studi per Réginald Grégoire*, Fabriano, Monastero San Silvestro Abate, 2012, II, pp. 1143-1185.

