

*Dalla campagna alla città: i nuovi luoghi della scienza e del potere **

MANLIO BELLOMO

Catedrático de Historia del Derecho. Universidad de Catania

Sono note da tempo le condizioni generali dell'Europa mediterranea nei secoli succedutisi alla caduta dell'Impero Romano d'Occidente. Ricerche recenti variamente orientate, inoltre, concorrono a definire più specifiche linee significative del vasto mondo della campagna e del ristretto ambiente della città fra il secolo VI e il secolo XII. Sono portati alla luce i profili del paesaggio agrario, la disseminazione delle corti e dei luoghi fortificati, il ricco tessuto dei villaggi rupestri, i monasteri isolati e gli eremi col loro stile di vita alla latina o alla greca, le abitudini necessitate dell'alimentazione quotidiana o dell'igiene, le sparse popolazioni marginali della foresta e dell'incolto.

Il quadro complessivo presenta un'immagine di forte presenza della campagna nella vita civile individuale e collettiva. E' la campagna a formare e ad esprimere lo stile di vita e la mentalità dell'uomo, per secoli. L'uomo è costretto ad affrontare prove assai difficili, nel confronto spesso drammatico con le carestie, con le epidemie, con i grandi disastri ciclici della natura.

L'uomo è ed appare legato alla terra: direi disperatamente attaccato ad un podere, ad un territorio, e non importa che si tratti di un suo podere o del suo territorio. E' legato alla terra per ubbidire o per comandare, ma lo è sempre, in ogni caso, come a fonte necessaria dell'esistenza.

Riconoscendo e ricostruendo processi così caratterizzati la storiografia ha concentrato la propria attenzione soprattutto sull'uomo ch'è soggetto ad un potere altrui. E' usuale l'espressione che designa l'uomo legato alla terra come "servo della gleba". Ma a guardar le cose da un più ampio angolo vi-

* Il presente articolo riproduce in parte una Relazione, da me letta nel corso di un «Seminario Internazionale» della «Commissione Nazionale Italiana dell'UNESCO» sul tema: «L'elaborazione del sapere tra IX e XIV secolo: esperienze nel mondo arabo e nell'area italiana» (Palermo, 2-4 dicembre 1992). La Relazione è pubblicata negli «Atti» del «Seminario», con un apparato bibliografico molto ridotto.

suale, tale espressione sembra inadeguata e limitativa. Il fenomeno che si vuole conoscere e rappresentare ha forse più profonde radici e più articolate ramificazioni.

Cominciamo col considerare l'individuo: colui che sta per sè, il *privus*, il privato, come avrebbero detto le fonti giuridiche romane.

Lo *status* del singolo è determinato, è fisso, è difficilmente modificabile, perché sono scarsi o inesistenti i canali della mobilità sociale: ma è immodificabile tanto nei confronti e nel rapporto con la terra, quanto nei confronti e nel rapporto con altri individui, siano gli altri di condizione superiore o inferiore, siano di pari condizione personale e familiare. Lo storico del diritto può osservare che gli spazi della libertà negoziale sono perciò estremamente esigui¹. Vediamo perché.

Anzitutto è difficile il trasferimento della terra da un proprietario ad un altro, poiché il soggetto è legato alla terra, e al più si può immaginare, ed è quanto in realtà accade, che un uomo si consegni con l'intera sua terra ad un monastero, donando per la salvezza della sua anima quanto possiede, ma rimanendo nel luogo in cui sempre ha vissuto: diremmo oggi, e accadeva allora anche questo, prendendo in affitto, a vario titolo giuridico (*precaria*, *livello*, *locatio ad longum tempus*, etc.), la terra donata, che fu sua ma poi è passata nella proprietà del monastero². In breve, sono rari i casi in cui si concludono contratti ad efficacia reale, traslativi di diritti reali.

In secondo luogo è difficile che un uomo così legato alla terra abbia la possibilità di contrattare il proprio lavoro, o di assumere obblighi per prestazioni di varia natura, determinate o almeno determinabili: cioè è difficile che vi siano le condizioni perché possano essere stipulati contratti obbligatori³. L'obbligazione infatti è innervata nelle condizioni personali del soggetto, è interna al suo *status*, è parte integrante della condizione giuridica della persona. Così l'obbligazione ha origine e norma non in atti negoziali liberamente voluti e liberamente riempiti di contenuto, ma ha origine e norma in un rapporto fra *status* personali di pari o di differente livello: il titolare di una *terra tributaria*, o manso, deve perciò una parte delle sue giornate lavorative, o intere giornate lavorative in alcune stagioni dell'anno, e le deve al titolare della *terra dominica*, o *dominicum*, o *sundrio*, non perché fra *massarius* e *dominus* sia mai intercorso un contratto obbligatorio, ma perché gli obblighi dell'uno e i diritti dell'altro sono la necessaria e ovvia proiezione delle due condizioni che vengono in contatto fra loro: la condizione del *massarius* che tiene e

¹ Su tali problemi, M. Bellomo, *Negozio giuridico. Storia. Diritto Intermedio*, in *Enciclopedia del Diritto*, vol. 27 (ed. Giuffrè, Milano), Roma 1977, pp. 922-925; M. Bellomo, *Società e istituzioni dal medioevo agli inizi dell'età moderna* (1.^a ed., Catania 1976), 7.^a ed., Roma 1994, ad indicem, sub voce «status».

² Sul punto, Bellomo, *Società e istituzioni...*, cit., pp. 220-223.

³ La situazione si modificherà radicalmente a cominciare dal secolo XII: cfr. M. Bellomo, *Il lavoro nel pensiero dei giuristi medievali. Proposte per una ricerca*, in *Lavorare nel Medioevo* (Centro Studi sulla Spiritualità Medievale, Todi), Perugia 1983, pp. 169-197.

lavora la *terra tributaria*, da un lato, e la condizione del signore, che tiene e sfrutta la *terra dominica*, dall'altro ⁴. Può valere un altro esempio. Una primizia di stagione viene offerta ad un vicino o ad un parente non perché si voglia donarla, ma perché è connesso con lo *status* di vicino o di parente dare o ricevere una primizia, segno valido, ad un tempo, di buoni rapporti di vicinato e di parentado, ma anche segno e proiezione dello *status* al quale si appartiene e al quale si sa di essere inevitabilmente legati per la vita intera.

Se spostiamo l'attenzione dall'individuo alla comunità rurale o alla comunità urbana nella quale l'individuo vive, quest'idea che fissa l'uomo alla sua sorte è altrettanto centrale e vitale.

Le comunità di villaggio, le comunità monastiche, le comunità inserite nelle città coagulano e si sviluppano in un modo tale ch'è necessario il coinvolgimento di tutti e di ciascuno: non si concepisce l'astratta rappresentanza della volontà comune, come non si concepisce una *universitas* (persona giuridica) che sia centro di imputazione di poteri, di diritti, di doveri e di obblighi distinti dai poteri e doveri, diritti e obblighi dei singoli. Se la comunità decide, decide all'unanimità: l'*unanimitas* difatti è la regola. Se la comunità deve manifestare all'esterno la propria volontà, devono avere voce coloro che di essa fanno parte: tutti, uomini e donne, vecchi e giovani, nessuno escluso ⁵.

Le due grandi immagini, dell'uomo singolo e della collettività in cui egli vive, segnano anche i profili del potere e della *civilis sapientia*, durante i secoli dell'alto medioevo.

Quanto più il singolo è inchiodato alla ruota della sua favorevole o avversa fortuna, tanto più il potere e il dovere sono pensati come fissi e immutabili. L'esempio massimo è dei principi che reggono il mondo, l'imperatore e il papa: quando legiferano, essi dichiarano che le loro leggi sono e saranno eterne, «in aeternum valiturae». La modificazione di una condizione personale non può essere avvenimento fisiologico, e non può verificarsi né per trattativa, né per predisposti canali istituzionali: essa può realizzarsi solamente con l'uso della forza, della violenza che distrugge e ricrea; ogni modificazione dello *status* dell'individuo è quindi, ed è vista, come fenomeno patologico.

Il signore di un territorio, perciò, pensa e crede che eterno sia il suo potere: eterno ben al di là della sua breve vita terrena. A tanto certamente lo inducono la rigidità dei rapporti sociali, la stratificazione fissa dei ceti, l'immutabilità delle condizioni di ciascun uomo assoggettato al suo potere: sul limite estremo, a tanto lo induce l'immutabilità della sua stessa condizione personale, di uomo che decide e comanda.

Se così si presenta e dispiega, se così si sperimenta e si esercita il potere, anche la *sapientia* ha e mostra caratteri di eternità: in ogni caso, almeno, aspira e tende all'eternità.

⁴ Bellomo, *Società e istituzioni...*, cit. (vd. *supra*, nt. 1), pp. 146-158.

⁵ Bellomo, *Società e istituzioni...*, cit. (vd. *supra*, nt. 1), pp. 166-170.

I temi di fondo, per chi professa l'arte del ragionare e dell'esprimersi, della dialettica e della retorica, sono i temi che toccano l'eternità dell'anima umana: di un'anima che si sa chiusa per poco tempo nella vicenda terrena di un corpo mortale, ma si sa anche destinata al premio supremo del paradiso o alla condanna atroce della perdizione nell'inferno. In questa prospettiva tutte le azioni umane devono essere guidate da una norma che deve avere per obiettivo la salvezza dell'anima. Il controllo sociale delle azioni umane si connette perciò e si consustanzia, nell'opera degli ecclesiastici, con le necessità ineludibili della vita eterna. Così il diritto non può distinguersi dalla teologia: il peccato è reato e il reato è peccato; il confessore che perdona ed assolve, il confessore che infligge la penitenza, è anche giudice terreno che svolge una funzione sociale, che sostiene, difende e concorre a restaurare l'ordine sociale turbato.

A questo punto del discorso mi pare utile ricapitolare e fissare i nuclei problematici principali che ho rapidamente presentato.

Vi è l'individuo legato alla terra, ma legato anche al tessuto dei rapporti umani in cui nasce e in cui opera e muore. Vi è la comunità alla quale l'individuo appartiene: una corte signorile o feudale; un villaggio rurale; un monastero; un quartiere cittadino, porta o chiesa presa a simbolo ed a centro esemplare del quartiere.

I poteri e i doveri sono simmetricamente e rigidamente determinati dalla condizione di chi si trova a comandare per sua sorte o per sua azione violenta, e dalla condizione di chi si trova a ubbidire per sua disgrazia o per sua ricerca di aiuto e di protezione.

La sapienza non è ancora scienza: è riflessione sulle cose umane, viste e considerate non per desiderio o per necessità di conoscenza, ma per misurare su di esse le probabilità e le aspettative della salvezza eterna dell'anima umana.

Percorriamo ora qualche passo per avvicinarci ad un'epoca nuova. Lasciamo i secoli dell'alto medioevo, lasciamo la lunga età avviata dai secoli v e vi, ed entriamo nel secolo xi.

Nel corso del secolo xi cominciano a manifestarsi i segni di un'accelerazione radicale, velocissima, di una trasformazione profonda di realtà materiali e di pensieri, in ogni campo della vita civile, secondo un processo di crescita e di sviluppo ch'è capace di autoalimentarsi, secondo un moto che spinge ma è spinto al contempo ⁶.

⁶ Il complesso fenomeno storico ha dato materia ad un notissimo libro di C. H. Haskins, *The Renaissance of the 12th Century*, Cleveland-New York 1958 (traduzione italiana di M. G. Dala, Bologna, 1972); l'espressione «rinascimento medievale» designa da tempo la grande svolta della civiltà europea, tra secolo xi e secolo xii; è nel titolo di un libro classico di F. Calasso, *Gli ordinamenti giuridici del rinascimento medievale*, 2.^a ed., Milano, 1949; vd., anche, Bellomo, *Società e istituzioni...*, cit., pp. 213 ss.; e il recente volume *Il secolo xi: una svolta?*, a cura di C. Violante J. Fried (Annali dell'Istituto Storico Italo-Germanico di Trento, Quaderno 35), Bologna, 1993.

Rapidamente i primi segni si fanno evidenti. Si tratta di fenomeni creativi, profondamente innovativi, che nel fatto travolgono o emarginano i vecchi modi di essere e di pensare.

Cambia tutto. La riforma gregoriana ristrutturata la Chiesa universale di Roma; la scrittura si accompagna e si diffonde accanto all'oralità; la città ricostruisce le mura cadenti o cadute, e per avere nuovi spazi si creano più larghe cerchia di mura; si erigono le splendide cattedrali di pietra; i palazzi stessi sono ora di solida pietra; il tessuto urbano ricerca la prospettiva e si snoda e si struttura per la comodità e per la sicurezza della vita associata. E c'è un fenomeno quanti altri mai sconvolgente: dalla trama e nella trama linguistica di un latino diventato per secoli rozzo e scorretto affiorano le prime parole delle lingue "volgari", dei tanti "volgari" che serpeggiano e s'affermano nelle parlate che nelle varie regioni d'Europa i popoli nuovi ora adoperano pur restando sotto il vecchio e non dismesso mantello di un latino ridiventato grammaticalmente corretto in un contesto che riflette le radici, le nervature, le architetture dei "volgari" parlati. Nei tremila anni di storia europea meglio conosciuta si compie un atto che non ha riscontro in altre epoche, se non forse nei secoli lontanissimi dell'impatto delle lingue italiche con la vincente lingua di Roma.

La città diventa il luogo eletto della civiltà europea: la città che si è ampliata, che ha un mercato, che conosce nuove arti e professioni, la città travolge i ritmi e le dimensioni del mondo rurale cui per secoli s'era adattata, essendo stata ad essi omogenea almeno dal secolo vi fino al secolo x.

La città è mondo diverso e differente dalla campagna. La *sapientia*, ch'era stata coltivata negli isolati monasteri o nelle più attive diocesi, ora si trova a doversi confrontare con la *scientia*: non vi è più solamente la riflessione sulla caducità delle cose terrene, sul destino fragile dell'uomo in terra, sull'eternità dell'anima, ma vi anche la conoscenza analitica e sistematica dell'esperienza e della vita, degli atti umani considerati nel contesto di una comunità da difendere nel suo ordine interno. Al centro dell'attenzione vi è non più, e non più solamente, la *civitas Dei*: vi è ora anche e principalmente la *civitas hominum*.

Si comprende perciò come, all'impatto, siano soprattutto gli ambienti monastici ad esprimere e a diffondere un'aspra condanna: nel confronto con la "città di Dio" questa "città degli uomini" appare come il luogo della perdizione e dell'infamia. V'è una letteratura specifica in materia, fiorente specialmente dal secolo xi fino al secolo xii. Qui basti qualche esempio.

Con Pietro Cellense siamo alla metà circa del secolo xii. Pietro esprime da un lato il rimpianto per un mondo di cui teme la scomparsa: «O beata —egli scrive— la scuola nella quale Cristo ammaestra i nostri cuori con la parola della sua virtù, dove senza studio e senza lezioni apprendiamo in qual modo dobbiamo vivere beatamente in eterno»⁷. Pietro prospetta però, da un

⁷ Pietro Cellense, *Epistolae*, 73 (PL, 202, coll. 519-520). Su questo brano, e sugli altri che

altro lato, una visione terrificante della città che corrompe e distrugge lo spirito: «O Parigi —egli esclama infatti—, quanto sei pronta a prendere e a distruggere le anime! In te le trame e le reti dei vizi, in te il barbaglio del male, in te la costellazione dell'inferno trafiggono i cuori degli stolti!»⁸ Così la città di Parigi, emblematicamente, appare come «la saetta dell'inferno»⁹.

Leggiamo altra più indulgente ma non meno dura rappresentazione della città. E' di Jacques de Vitry, l'ecclesiastico cittadino, che parla e scrive, ormai agli inizi del secolo XIII, ricordando i tempi lontani della sua giovinezza: «La città di Parigi, come molte altre, vagava nelle tenebre, avviluppata in crimini vari e deturpata da abbiezioni innumerevoli... Come capra scabbiosa e come morbida pecora corrompeva coll'esempio rovinoso molti degli ospiti che vi giungevano da ogni parte, e divorava i suoi abitanti e li trascinava con sé nel profondo. Dovunque, pubblicamente, prossime ai loro lupanari le meretrici attiravano gli studenti con inviti spudorati e aggressivi... E se ve n'erano che rifiutavano di entrare, esse a voce alta, dietro le spalle, li chiamavano sodomiti...»¹⁰.

Ma nello stesso secolo XII si levano voci differenti, che giudicano la città e i ceti in essa emergenti con un favore sconosciuto nei secoli precedenti.

Gero di Reichersberg, ad esempio, ammette, pur essendo monaco, che i mercanti cittadini non sono nocivi né sono distruttori di ricchezza, né intermediari che fan crescere i prezzi a danno dei proprietari terrieri: ritiene, infatti, che i mercanti sono utili, perché, riforniscono e arricchiscono i mercanti cittadini, offrono uno sbocco ai prodotti della campagna e creano proficui canali di compensazione fra territori più ricchi, o più fortunati per il favore di una stagione, e territori meno ricchi, o più sfortunati¹¹.

E' però negli ambienti canonicali che si attesta la difesa della città, delle sue scuole, delle nuove professioni fondate sulle scienze emergenti, sul diritto e sulla medicina soprattutto.

Il canonico Filippo di Harvengt è lapidario: «La santità senza la scienza può deviare e non brilla, e la scienza senza la santità scatena i vermi dei vizi e si degrada»¹². Filippo è un contemporaneo di Pietro Cellense: entrambi muoiono nel 1183. Ma i pensieri dei due intellettuali sono lo specchio e la testimonianza di due mondi opposti, diversi: il vecchio mondo scomparirà lentamente, nel tempo, attorno a Pietro Cellense e dopo la sua morte; il nuovo

seguono, vd. M. Bellomo, *Saggio sull'Università nell'età del diritto comune* (1.^a ed., Catania, 1979), 3.^a ed., Roma, 1994, pp. 28 ss.

⁸ Pietro Cellense, *op. cit.* (col. 519).

⁹ Pietro Cellense, *op. e loc. ult. cit.*

¹⁰ Jacques de Vitry, *Historia Occidentalis*, Cap. 7, *de statu parisiensis civitatis* (ed. a cura di J. F. Hinnenbusch (= Spicilegium Friburgense, 17), Fribourg 1972, pp. 90-91).

¹¹ Su questo aspetto del pensiero di Gerhoch (Gero) von Reichersberg cfr. A. M. Lazzarino Del Grosso, *Società e potere nella Germania del XII secolo. Gerhoch di Reichersberg*, Firenze, 1974, pp. 150-154.

¹² Filippo di Harvengt, *Epistolae*, 18 (PL, 203, coll. 157-160, specialmente col. 158B).

mondo, la nuova società, cittadina e vincente, l'ha vista, l'ha intuita, l'ha capita bene Filippo di Harvengt. Il rapporto fra la santità e la scienza è in lui chiarissimo, è esemplare: Filippo, come altri, non parla di *sapientia*, ma di *scientia*.

Le *scientiae* sono ora il diritto e la fisica, cioè la medicina. Lo sanno anche i giovani, che da queste scienze sono fortemente attirati. Essi lasciano, numerosi, la casa paterna e l'affetto materno e si spingono lontano, «per mare, per terras»¹³, come i pellegrini che fanno penitenza, per raggiungere le città dotte ove è possibile studiare diritto o medicina. E se ad un conservatore vescovo di Lodève, Raimondo di Rocosel, appaiono, ancora agli inizi del secolo XIII, come inutili errabondi che corrono il rischio di perdere l'anima e il corpo¹⁴, a Federico Barbarossa invece, già a metà del secolo XII, essi si presentano negli onorevoli panni di coloro che «si sono fatti pellegrini per amore della scienza»¹⁵. Certo è che nel secolo XII i giovani sanno pure che accanto al diritto e alla medicina vi sono i tradizionali campi della filosofia e della teologia, ora assurti anch'essi alla dignità di scienze. Ma un poeta anonimo documentato da un manoscritto di Oxford, interpretando i suoi tempi, fa dire ai giovani: «si vada a studiar fisica (cioè medicina), a studiar leggi, e non ad apprendere cose vane»¹⁶, con un evidente riferimento finale alla filosofia e alla teologia. Dunque i giovani hanno scelto: e scelgono in massa gli studi di giurisprudenza e di medicina.

Tanto sono trionfanti diritto e medicina da suscitare reazioni intrise di scherno e disprezzo. Walter di Châtillon, ad esempio, inclina a toni di rimpianto nella contemplazione di un panorama che gli appare desolante: «Una volta fiorivano le arti, ma da quando regnano le leggi le arti sono diventate inutili»¹⁷.

Dunque i giovani d'Europa hanno capito che i tempi sono cambiati. Lo stesso Walter di Chatillon ne interpreta i pensieri dominanti: «Senza i giuristi, né i principi né i prelati possono esistere»¹⁸. Per Nigellius Wireker i giuristi so-

¹³ Così lamenta Raimondo di Rocosel, *De certamine anime. Invectio contra goliardos*: l'edizione qui utilizzata, parziale e con traduzione francese a fronte, è a cura di O. Dobiache-Rojdestvensky, *Les Poésies des Goliards*, Paris, 1931, pp. 183-185. L'edizione integrale dell'*Invectio contra goliardos* è a cura di J. Werner, *Nachtrag zum "Certamen animae" des Raymundus de Rocosello*, in *Neues Archiv*, 36 (1911), pp. 550-556.

¹⁴ Raimondo di Rocosel, *op. e loc. cit.*

¹⁵ Federico I (Barbarossa), *Constitutio "Habita"* (ed. a cura di W. Stelzer, *Zum Scholarprivileg Friedrich Barbarossas (Authentica "Habita")*, in *Deutsches Archiv für Erforschung des Mittelalters*, 34 (1978), p. 165.

¹⁶ Oxford, Bodleian Libr., Rawl. C. 427, fol. 70ra: è citato da H. Kantorowicz, *An english Theologian's View of Roman Law: Pepo, Irnerius, Ralph Niger*, in *Medieval and Renaissance Studies*, 1 (1941: ma 1943), p. 246, nt. 37, ora in *Rechtshistorische Schriften*, a cura di H. Coing e G. Immel, Karlsruhe, 1970, p. 238, nt. 37. Sullo stesso tono, Accursio, gl. *ditissimi* ad Const. "Om-nem" [2] (ed. Venetiis, 1591): «dat Galenus opes, dat sanctio Iustiniana. Ex aliis paleas, ex istis collige grana.»

¹⁷ Walter di Châtillon (Gualterius de Castellione), *Poesia I*, strofa 17 (ed. a cura di K. Strecker, *Moralisch-Satirisch Gedichte Walters von Châtillon*, Berlin, 1929, p. 8).

¹⁸ Nigellius Wireker, *Contra curiales et officiales clericos tractatus* (ed. a cura di T. Wright, *The Anglo-Latin Satirical Poets and Epigrammatists of the twelfth Century*, I, London, 1872, p. 164).

no «i principi del secolo»¹⁹; essi sono i signori che seggono «non solo alla corte del re, ma anche nella casa del pontefice»²⁰.

Il diritto, come e più della medicina (cioè, fisica, nel linguaggio di quell'epoca), è veramente dilagante e trionfante. Diritto e medicina sono le scienze per le quali nascono, si moltiplicano, si sviluppano le scuole di Bologna e di Montpellier, dapprima, nel secolo XII, e poi di altre città che nel campo della giurisprudenza sono dotte o aspirano ad esserlo (Vicenza, Arezzo, Padova, Napoli, Vercelli, Toulouse, Orléans, Salamanca, Lerida, etc.).

Sono scienze difese e onorate. L'antico imperatore di Bisanzio, Giustiniano, ne aveva voluto tramandare un'immagine sacrale: del diritto infatti aveva ripetuto ch'era «disciplina santissima» (D. 50.13.1.5), «arte del bene e dell'equo» (D. 1.1.1); «costante e perpetua volontà che attribuisce a ciascuno il suo» (Inst. 1.1 pr.), «scienza del giusto e dell'ingiusto» (Inst. 1.1 pr.), e addirittura «cognizione delle cose divine ed umane» (Inst. 1.1 pr.). E tali brani, definizioni, i giuristi del secolo XII ritrovano nei riscoperti testi dei *Digesta* e delle *Institutiones*²¹.

Ma questa scienza che cerca una legittimazione di così alto livello fino a toccare le soglie delle «cose divine» è tuttavia e malgrado tutto una scienza avversata, specie in alcuni ambienti monastici, tanto quanto lo sono le città che la ospitano. San Bernardo, ad esempio, è sprezzante contro «coloro che vogliono imparare per vendere la loro scienza: per avere denaro, per avere potere»²². Il *magister* Maurizio di San Vittore condanna quanti «ricercano la sapienza non per diventare sapienti, ma per prostituirsi col denaro, per aver lode terrena o quattrini»²³.

Così, se da un lato la scienza del diritto è «res sanctissima», essa è dall'altro lato scienza che dà denaro e potere: soprattutto potere.

I nuovi luoghi della scienza, le scuole cittadine cioè, diventano anche i luoghi nei quali si formano coloro che dominando nella casa del principe accumulano ingenti ricchezze e acquisiscono enorme potere: «Soli regnano ora i giuristi, e questo modo li serve»²⁴, osserva il poeta.

¹⁹ Nigellius, *op. cit.* (ed. Wright, *cit.*, p. 184).

²⁰ Nigellius, *op. cit.* (ed. Wright, *cit.*, p. 187).

²¹ Queste definizioni della giurisprudenza si ritrovano accomunate nel «Sermo de legibus» che Piacentino tenne a Bologna, ad inizio di anno accademico (forse nel 1176), innanzi a tutti gli studenti di diritto della città. Il «Sermo» è percorso da una pungente ironia per il modo in cui presenta le più frequenti motivazioni di coloro che decidono di dedicarsi agli studi di giurisprudenza; il tono del discorso copre, ma al contempo esprime, la sentita e forte tensione morale del celebre giurista, che è all'apice della fama e dell'ammirazione dei giovani convenuti a Bologna per studiare diritto. Il «Sermo» è stato scoperto e edito da H. Kantorowicz, *The Poetical Sermon of a Mediaeval Jurist. Piacentinus and his "Sermo de legibus"*, in *Journal of the Warburg Institute*, 2 (1938), pp. 22-41, ora in *Rechtshistorische Schriften*, *cit.* (vd. *supra*, nt. 12), pp. 127-135.

²² San Bernardo, *In Canticum*. Sermo XXXVI (PL, 183, col. 968D).

²³ Maurizio di San Vittore (Magister Mauritius), *Sermo communis*, IV, *Quid est bonum Dei?* (ed. a cura di J. Chatillon, *Galeri a Sancto Victore et quorundam aliorum Sermones...*, Turnholt, 1975, p. 218).

²⁴ Walter di Châtillon, *Poesia I*, strofa 19 (ed. Strecker, *cit.*, p. 9).

Ma per quali vie, con quali strumenti operativi, con quali mezzi di convinzione i nuovi intellettuali fattisi giuristi riescono così tanto a dominare nella casa del principe e nelle città divenute popolose e ricchissime? Come mai i testi legislativi giustiniani, vecchi di cinque o sei secoli, riscoperti e restaurati, possono servire a realizzare queste nuove immense fortune? Come mai possono costituire il principio e il fine di un prestigio e di un potere di un livello altissimo, indiscusso perché divenuto indiscutibile?

La risposta, ovviamente, non è semplice, né può essere univoca, e perciò qui posso solo tentar di riconsiderare alcuni motivi sviluppati dalla storiografia contemporanea ²⁵.

La prima considerazione è connessa con una convinzione basilare, che si sviluppa, nel tempo, prima di tutto nel campo teologico, ma poi trapassa con naturalezza nel campo giuridico quando questo viene distinto, ma non separato, dal primo. Si è convinti, infatti, che ogni scienza debba essere “-scienza di un libro”. La sacralità della scrittura si esprime nel modo stesso di designare i Vangeli: questi sono appunto le “Sacre Scritture”. La esse maiuscola vuole sottolineare ed evidenziare l'unicità, la irripetibilità, della parola divina scritta nei libri della fede. Un fenomeno analogo si manifesta e si sviluppa quando i primi maestri del diritto, restaurando e dopo avere restaurato il testo delle leggi di Giustiniano, presentano questo testo come “il libro delle leggi”. Così, accanto ai libri della fede, si collocano i libri della legge. E questi ultimi ricevono dai primi come un'impronta di sacertà, per riflesso dell'ampiezza universale dei poteri di chi li ha prodotti, poteri che sono egualmente universali per l'imperatore come per il pontefice romano ²⁶.

Assicurato questo carattere “sacrale” ai *libri legales*, e presentati questi come sacri a somiglianza delle Sacre Scritture, se ne ha per connessione che i *libri legales* debbono essere pensati come eterni ²⁷. E pensando come eterni i *libri legales* se ne ha per altra evidente connessione che i cultori di questi libri delle leggi sono da riguardare allo stesso modo dei padri della Chiesa, allo stesso modo dei padri predicatori, allo stesso modo degli ecclesiastici che con diverse funzioni assolvono ai loro compiti sacri.

L'eternità e l'immutabilità impresse alle leggi di Giustiniano si riverberano sulla figura professionale del giurista, e poiché costui è diventato il

²⁵ Mi sono occupato specificamente e ripetutamente di tali interrogativi. Mi permetto perciò di rinviare a M. Bellomo, *Società e istituzioni...*, cit. (vd. *supra*, nt. 1), *passim*; M. Bellomo, *Una nuova figura di intellettuale: il giurista*, in *Il secolo XI: una svolta?*, cit. (vd. *supra*, nt. 6), pp. 237-256; M. Bellomo, *La scienza del diritto al tempo di Federico II*, in *Rivista Internazionale di Diritto Comune*, 3 (1992), pp. 173-196; M. Bellomo, *Der Text erklärt den Text. über die Anfänge des mittelalterlichen Jurisprudenz*, in *Rivista Internazionale di Diritto Comune*, 4 (1993), pp. 51-63.

²⁶ Questo aspetto del problema è sviluppato in Bellomo, *Der Text erklärt den Text...*, cit. (vd. *supra*, nt. 25).

²⁷ Per questa problematica, cfr. Bellomo, *La scienza del diritto...*, cit., (vd. *supra*, nt. 25).

culture di quelle leggi, egli è anche il protagonista di un'attività pensata come essenziale ed irrinunciabile.

Vi è inoltre un altro motivo di riflessione. Se le leggi di Giustiniano sono pensate come eterne, esse devono valere per ogni paese della terra conosciuta dai cristiani e per ogni tempo della storia umana. Ciò spinge all'unità dei popoli europei nel nome dell'unica cultura giuridica possibile²⁸. Sulle vie che portano alle città dotte è perciò naturale che si incontrino inglesi e francesi, tedeschi e spagnoli, siciliani e lombardi: tutti hanno una meta comune, perché tutti vogliono imparare a leggere e a capire i testi di Giustiniano, gli unici che assicurano un monopolio di conoscenza indispensabile per vivere nella casa del principe.

L'unità dei testi legislativi significa anche unità e uniformità dei programmi di studio universitario e dei processi mentali di formazione e divulgazione della nuova scienza: significa unità della cultura giuridica europea²⁹. E' un'unità così forte e marcata quale forse mai più l'Europa delle nazioni e degli Stati nazionali sarà capace di ritrovare e di rivivere.

E' noto, tuttavia, ed è anzi notissimo, che gli stessi secoli della grande rivoluzione scientifica (così molto bene li ha chiamati un grande storico americano, il Berman)³⁰, cioè i secoli che vanno dall'XI al XIII, sono anche i secoli della straordinaria moltiplicazione degli ordinamenti particolari e delle normative che tali ordinamenti producono come condizione ed essenza della loro stessa possibilità di vita. In una medesima città convivono le corporazioni di arti e mestieri, e le confraternite, e le "società delle armi", e le consorterie familiari, e al vertice di tutte, nel secolo XIII, anche il comune del podestà e il comune del popolo. Ciascuno di questi ordinamenti si dà norme di comportamento e di aggregazione. Appena un passo fuori dalla città ci si imbatte nelle signorie territoriali, o nelle signorie feudali. E appena giunti in una città vicina la disciplina dei rapporti interindividuali può esser del tutto differente: così che veramente accadevano i fatti più strani, perché un giovane ventenne poteva svegliarsi, al mattino, maggiorenne, ma percorsi pochi chilometri ed entrato in altra città doveva addormentarsi da minorene³¹.

²⁸ Motivo sviluppato in M. Bellomo, *L'Europa del diritto comune* (1.^a ed., Lausanne, 1988), 7.^a ed., Roma, 1994; in traduzione inglese, di L. Cochrane, col titolo *The Common Legal Past of Europe. 1000-1800*, Washington, 1994.

²⁹ Bellomo, *op. ult. cit.*

³⁰ H. J. Berman, *Law and Revolution. The formation of the Western Legal Tradition*, Cambridge (Massachusetts)-London, 1983.

³¹ L'osservazione è di E. Chenon, *Histoire générale de droit français public et privé des origines a 1815*, vol. 1, Paris, 1926, pp. 488 ss., ma è presentata all'interno di una valutazione storiografica di segno diametralmente opposto a quella qui espressa nel testo: come esempio e documento, cioè, di una irrecuperabile frammentazione e dispersione della vita giuridica dell'Europa medievale. Si tratta di una valutazione storiografica ancora oggi assai dura a morire, benché gli studi rinnovatori sul *ius commune*, inaugurati da Francesco Calasso (nella celebre prolusione di Catania del 1934), abbiano ripetutamente mostrato una differente possibilità di

Ebbene, al di là delle facili apparenze, questa infinita molteplicità di sistemi giuridici locali era sempre completata e inoltre confrontata e, per così dire, “misurata” sull’unità del sistema ricavato e costruito con i materiali delle leggi di Giustiniano. Mai come nei secoli dal XII al XV l’Europa è riuscita a costruire se stessa, la sua unità e la sua identità storica, proprio quando e proprio perché le popolazioni locali e i giuristi che operavano negli ordinamenti locali erano costretti ad utilizzare un metro comune per dare veste, per capire, per interpretare le normative più disparate. Ecco: c’era un metro, ch’era eguale per tutti. Esso era costituito dai fondamentali regimi giuridici incorporati nella compilazione giustiniana e pensati come irrinunciabili nella loro sostanza, anche se modificabili nelle parti marginali e accessorie; era inoltre costituito dalle parole tecniche, dai concetti, dalle “*variae causarum figurae*” incorporate nei libri eterni delle leggi di Giustiniano e ricavabili perciò da essi³². Non era possibile scrivere una norma sulla compravendita, ad esempio, quale che fosse il contenuto da dare ad essa, se non si conosceva e non si utilizzava la *figura* giuridica della compravendita. Non era possibile applicare una norma che imponeva qualche obbligo ad un cittadino, se nel tentativo di applicarla non si conosceva la figura giuridica della cittadinanza: e con la conseguenza che, richiamata la figura della cittadinanza così come essa era e doveva essere disegnata nei *libri legales*, diventava necessario richiamare pure, per applicarle, tutte le norme che nei *libri legales* costituivano il regime legale complessivo della cittadinanza³³.

ricostruzione storiografica, nel segno di un’unità spirituale, civile e culturale dell’intera Europa. Una totale disattenzione (o sostanziale incomprensione?) per il significato storico del *ius commune* si ritrova, ad esempio, in un recent (e per altri versi significativo) libro di H. Hattenhauer, *Europäische Rechtsgeschichte*, Heidelberg, 1992; è un limite gravissimo di impostazione, rilevato da più parti: P. Landau, *Europäische Rechtsgeschichte aus Kieler Sicht*, in *Rechtshistorisches Journal*, 12 (1993), pp. 166-191, osserva con sorpresa che, addirittura, «das Stichwort» *ius commune* «fehlt... auch im Register!» (p. 175); J. Müller, *Besprechung*, in *Deutsches Archiv*, 49.1 (1993), pp. 342-344: «...“Ius Commune” als Leitbegriff europäischer Rechtsgeschichte fehlt» (p. 343). Da altro punto di vista è insoddisfacente, perché informativo e privo di idee, E. Schrage (con la collaborazione di H. Dondorp), *Utrumque Ius. Eine Einführung in das Studium der Quellen des mittelalterlichen gelehrten Rechts*, Berlin, 1992 (dove è ancora presente l’espressione derivata da “das gelehrte Recht”, ora sottoposta ad acuta riconsiderazione critica da K. Pennington, *Learned Law, Droit Savant, Gelehrtes Recht: The Tyranny of a Concept*, in *Rivista Internazionale di Diritto Comune*, 5 (1994), pp. 197-209).

³² E’ questo il filo conduttore delle mie personali ricerche; ho avuto modo di esprimerlo sinteticamente nel mio libro *L’Europa del diritto comune*, cit. (vd. *supra*, nt. 28).

³³ Si può rileggere il brano in cui Baldo degli Ubaldi ricorda il pensiero del suo maestro, Bartolo da Sassoferrato: Baldo degli Ubaldi, *Comm.* in D.1.1.9, *de iustitia et iure*. l. *omnes populi*, nr. 74 (ed. Vanetiis 1586, fol. 14va): «Unde quaero, nunquid [per] ius commune interpretetur statuta? Dicit Bar(tolus) quod statuta a iure communi recipiunt interpretationem passivam, ut l. I. lex Falcidia infra. ad legem Falcidiam [D.35.2.1.2] Et ideo, si statutum dicit, quod B(artolus) sit civis, omnia iura loquentia de civibus habent in eo locum, l. quidam cum filium. infra. de verborum obligationibus [D.45.1.132]. Et si statutum dicit, quod valeat testamentum coram duobus testibus factum, omnes leges testamentariae habent locum. Et si statutum dicit, quod bannitus habeatur pro confesso et convicto, habebit locum lex, quae dicit quod confessus et convictus non appellet.»

Per secoli vi è dunque una stella polare immutabile, unica per ogni giurista di ogni terra e di ogni tempo; nella varietà infinita del firmamento normativo quella stella segna e indica sempre la via: con sicurezza, senza possibilità di dubbi o di sviamento.

La parabola si va così concludendo. Il diritto si è distinto dalla teologia e dall'etica, anche se non si è separato da queste. Chi ne ha piena padronanza «sa parlare... —ironizza Nigellius Wireker— una lingua nuova e sa usar parole lunghe sei piedi»³⁴. Il giurista adopera queste parole per formulare le leggi, e senza di lui il legislatore non riesce ad esprimersi, ad aver voce che possa essere udita o capita.

Nigellius Wireker può dare una rappresentazione plastica del potere dei giuristi. Immagina un giovane (è un asino, veramente, e si chiama Brunello) che, sprovveduto, è già sulla via per Bologna. Costui ha «sensus hebes» e «cervix predura», ebete e stupido diremmo, ma ha fantasia e non pone freno alla sua volontà di avventura. Immagina perciò, e già sogna per sè, un destino di gloria. A questo giovane ignorante e avventuroso il poeta fa dire: «Sarà stabile ciò che noi stabiliremo nella città, e le nostre stesse parole avranno valore di legge»³⁵.

Se ricordiamo quanto abbiamo detto a proposito dei contrastanti giudizi sulla città e sulla campagna, troviamo ora naturale che i medesimi ambienti cittadini siano vituperati da un lato come i luoghi tipici del vizio e del peccato, ma siano acclamati anche ed amati dall'altro lato come le ricche miniere dell'oro e del potere.

Eppure tutti sanno, da ogni parte, che nella città si commettono orrendi misfatti; lo sanno anche coloro che pur avendo «sensus hebes» e «cervix predura» aspirano al potere o gestiscono già il potere: ma costoro, questi ultimi, non hanno rimorso. Secondo le parole di Nigellius Wireker, essi sanno, essi ripetono a se stessi, trionfanti, che «la gloria finale purifica tutti i crimini»³⁶.

³⁴ Nigellius, *Contra curiales* (ed. Wright, *cit.*, p. 164).

³⁵ Nigellius, *Speculum stultorum* (ed. Wright, *cit.*, p. 53).

³⁶ Nigellius, *op. e loc. ult. cit.*