

**UNIVERSITA' DEGLI STUDI DI BERGAMO**  
**TESI DI DOTTORATO IN ANTROPOLOGIA ED EPISTEMOLOGIA**  
**DELLA COMPLESSITA' - XXVI CICLO**  
**STO/05 STORIA DELLA SCIENZA**  
**Dott.ssa Alessandra Feroldi**

**La luce e lo stile gotico:  
una nuova modalità di organizzazione dello spazio  
sacro, una nuova visione dell'uomo e del rapporto con  
Dio.**

**Le relazioni tra arte, religione e scienza nel passaggio dal XII al  
XIII secolo**

**Relatore: Prof. Enrico Giannetto**



**Ringrazio Enrico per i consigli, i suggerimenti e l'appoggio con i quali mi ha sempre sostenuta in questi tre anni di studi e riflessioni.**



## INDICE

**PREFAZIONE** pp. 9-11

**INTRODUZIONE** pp. 13-42

**Capitolo primo L'ALTO MEDIOEVO: IL CONTESTO STORICO E RELIGIOSO**  
**pp. 43-102**

1. L'Europa nell'alto Medioevo
  - 1.1. Il mondo romano-germanico
  - 1.2. Economia e società
    - 1.2.1. Il sistema feudale
      - 1.2.1.1. Il feudo
      - 1.2.1.2. La signoria fondiaria
      - 1.2.1.3. L'incastellamento
      - 1.2.1.4. La signoria ecclesiastica
      - 1.2.1.5. L'uomo nell'alto medioevo
      - 1.2.1.6. Le relazioni tra gli uomini
  - 1.3. Forme di religiosità
    - 1.3.1. L'affermazione del cristianesimo
    - 1.3.2. La nascita del monachesimo
    - 1.3.3. La riforma carolingia
    - 1.3.4. Dialettica e ricorsività tra cultura elitaria e cultura popolare
    - 1.3.5. Le élite religiose: vivacità culturale e ricchezza di interpretazioni del simbolismo cristiano
    - 1.3.6. La Riforma
  - 1.4. Il tempo e lo spazio

**Capitolo secondo L'APOGEO DEL MEDIOEVO: LA RINASCITA EUROPEA DEL XII SECOLO** pp. 103-209

1. L'Europa nei secoli XII-XIII
  - 1.1. La monarchia francese
  - 1.2. La monarchia inglese
  - 1.3. La Spagna
  - 1.4. Il Regno di Sicilia e la fine della dinastia normanna
  - 1.5. I Comuni
  - 1.6. L'Impero e le vicende italiane

2. La rivoluzione economica
  - 2.1. L'incremento demografico, l'arretramento dell'incolto e le innovazioni agricole
  - 2.2. Le trasformazioni sociali del basso medioevo: l'affermazione del patrilineaggio, la famiglia monogamica e la condizione femminile
  - 2.3. La nobiltà
  - 2.4. Il clero
  - 2.5. La borghesia
  - 2.6. Il popolo
3. Le città
  - 3.1. L'urbanesimo dopo l'XI secolo
  - 3.2. La rinascita culturale
    - 3.2.1. La cultura signorile
    - 3.2.2. Le Università
      - 3.2.2.1. La Scolastica
4. Forme di religiosità
  - 4.1. La religione cattolico-romana
  - 4.2. Gli eretici medievali
    - 4.2.1. I confini labili tra ortodossia ed eterodossia
    - 4.2.2. Il dualismo cataro
    - 4.2.3. La ricorsività tra cultura alta e cultura popolare: Valdesio e l'ideale evangelico
    - 4.2.4. La ricorsività tra cultura alta e cultura popolare: Ugo Speroni e Amalrico di Bene
    - 4.2.5. La religione popolare
    - 4.2.6. La ricorsività tra cultura alta e popolare: il culto dei santi e delle reliquie
5. Spazio e tempo

**Capitolo terzo: FILOSOFIA, TEOLOGIA E SCIENZA DOPO IL MILLE pp. 211-304**

1. Premessa
2. Filosofia e scienza nel XII-XIII secolo
  - 2.1. L'ottica
3. La via della conoscenza mistica
  - 3.1. La formazione monastica
  - 3.2. Le corrispondenze mistiche
4. La via della conoscenza razionale
  - 4.1. Gerberto d'Aurillac: il papa dell'anno Mille
  - 4.2. Il contributo di Tommaso d'Aquino alla storia della scienza
5. L'influenza delle implicazioni religiose: Teodorico di Chartres e Roberto Grossatesta

- 5.1. Teodorico di Chartres
- 5.2. Roberto Grossatesta (1168-1253)
  - 5.2.1. La luce nelle opere di Grossatesta
  - 5.2.2. *De luce*
  - 5.2.3. *De lineis, angulis et figuris seu de fractionibus et reflexionibus radiorum* (1230-33)
  - 5.2.4. *De iride seu de iride et speculo* (1230-33)
  - 5.2.4. La classificazione delle scienze
  - 5.2.5. Circolarità cultura alta/popolare: le Arti e l'alchimia (*De artibus liberalibus*)
  - 5.2.6. Il metodo sperimentale
  - 5.2.7. Il problema della conoscenza
  - 5.2.8. Il sistema delle credenze e il confronto con la tradizione cristiana
  - 5.2.9. Grossatesta, Crombie e la scienza sperimentale

**Capitolo quarto: DAL ROMANICO AL GOTICO, DAL BUIO ALLA LUCE? pp. 305-387**

- 1. La luce nell'arte
- 2. La cattedrale gotica
  - 2.1. Il sapere tecnico, l'arte del costruire
  - 2.2. Le vetrate gotiche
    - 2.2.1. I soggetti
  - 2.3. Saint Denis
    - 2.3.1. Suger, abate di Saint Denis
    - 2.3.2. Saint Denis oggi
  - 2.4. Chartres
  - 2.5. Percezione e rappresentazione

**Capitolo quinto: L'EPISTEMOLOGIA DELLA COMPLESSITA': LETTURA TRANSDISCIPLINARE DEL MOMENTO STORICO DI PASSAGGIO DALL'ALTO AL BASSO MEDIOEVO, DAL ROMANICO AL GOTICO, DAL BUIO ALLA LUCE pp. 389-440**

- 1. La luce nei testi sacri
  - 1.1. Le *Confessioni* di Agostino
  - 1.2. L'ascesi di Massimo il Confessore (580-663)
  - 1.3. Le tenebre di Dionigi e la luce di Giovanni Scoto Eriugena

- 1.4. *Credo ut intelligam*
- 1.5. La dottrina islamica dell'emanazione: da Al-Farabi a Roberto Grossatesta e la scuola di Oxford
- 1.6. La dottrina dell'illuminazione di Bonaventura da Bagnoregio
- 2. L'apparato iconografico tra storia, filosofia, religione e arte: le cattedrali gotiche
  - 2.1. Il pluralismo religioso e le alternative teologico-costruttive
  - 2.2. L'arte come strumento di propaganda antiereticale
  - 2.3. I legami tra storia, filosofia scolastica e architettura gotica
    - 2.3.1. Architettura gotica e filosofia scolastica: nuove prospettive

**BIBLIOGRAFIA pp. 443-447**



## PREFAZIONE

La presente ricerca, costituita fundamentalmente da un'analisi interdisciplinare comparata di un determinato periodo storico, il XII-XIII secolo, in uno di quei momenti affascinanti di transizione in cui dalle ceneri di un mondo, quello antico, ne nasce uno nuovo, sotto certi aspetti legato a quello precedente sotto altri originale ed innovativo, si basa sull'intreccio tra contributi provenienti da discipline diverse, nel tentativo di fornire una lettura complessa di un momento storico determinante per il mondo occidentale: il passaggio dall'alto al basso medioevo e la rinascita europea. Seppur si sia sempre indicato convenzionalmente l'anno Mille come confine tra i due periodi, il seguente studio si è focalizzato sui secoli XII-XIII, quando è possibile effettivamente cogliere i frutti di una società rinata con i tempi di allora, ben più dilatati di quelli attuali.

In tal senso, maggiore attenzione è stata posta alle relazioni tra gli elementi in gioco, più che alle loro caratteristiche prese isolatamente, in una visione sistemica che, proprio per tale natura, si muove in modo fluido tra storia, storia dell'arte, storia delle religioni e storia della scienza, con approfondimenti imprescindibili di natura filosofica e teologica. Gli eventi storici sono osservati ed analizzati tenendo in considerazione la società - vista a sua volta come una rete tra ceti differenti, quindi con caratteristiche, motivazioni ed aspettative spesso divergenti - la cultura e soprattutto la religiosità medievali; il passaggio dal movimento architettonico ed artistico romanico a quello gotico nell'ambito di un periodo di rinascita e rinnovamento, nei suoi legami con il potere laico ed ecclesiastico ma anche come espressione di una nuova visione dell'uomo e del suo rapporto con Dio in un momento di forte fermento religioso; lo scienziato è considerato portatore di una sua visione del mondo e dell'uomo, a sua volta influenzata dal contesto di nascita, formazione e collocamento professionale, fino al più ampio quadro politico nel quale si muove.

Filo conduttore della ricerca risulta essere la luce, tradizionale metafora utilizzata per indicare il profondo cambiamento che l'Europa visse dopo il Mille, quando, superando un periodo di crisi, diede il via ad una rinascita estesa ai campi principali del vivere e del pensare, in realtà tema trasversale, antico e polisemico, difficilmente riconducibile a periodi o concetti precisi.

Incursioni di nuove popolazioni, violenza, povertà ed epidemie lasciarono il posto ad un consistente incremento demografico e ad un notevole sviluppo economico e commerciale, testimoniato dalla rinascita delle città, delle scuole, di un dibattito culturale e religioso alimentato dal nuovo sapere fornito dalle traduzioni della scienza araba e greca. In un periodo come quello

medievale, dove tracciare i confini tra arte, religione e scienza risulta pressoché impossibile, può avvenire che, definendo questioni teologiche fondamentali per l'ortodossia cattolica, si scoprono i significati della luce, espressione della potenza di Dio, sia tramite l'interpretazione di numerosi passi scritturali che ne sottolineano l'importanza, sia esplorando problemi quali la natura della luce stessa e il processo della visione, compiendo passi importanti nell'ambito dell'ottica, quindi della scienza, fino a proporre timidamente la necessità di un'osservazione della realtà e di una verifica sperimentale delle teorie formulate, come avviene nel caso del vescovo di Lincoln Roberto Grossatesta (1168-1253), individuato dallo storico della scienza Crombie quale fondatore del metodo sperimentale.

L'architettura, scienza di per sé già complessa, risulta essere, in questo periodo di passaggio, il tessuto connettivo utile a collegare discipline diverse proprio perché nell'organizzazione dello spazio sacro si rintracciano le principali dinamiche del rapporto complesso tra i diversi ceti, tra i laici e gli ecclesiastici, tra il potere temporale e quello spirituale, tra la cultura dei dotti, elitaria, e quella popolare. Il passaggio da edifici sacri sobri, compatti, isolati decisamente dall'esterno e bui, come quelli romanici, alle cattedrali gotiche, sempre più decorate ed originali, con superfici murarie sottili, un largo uso delle vetrate che mettono in comunicazione interno ed esterno e, soprattutto, un accentuato verticalismo, esprime indubbiamente la transizione verso un mondo meno insicuro e più prospero, una maggiore fiducia nelle possibilità umane, un nuovo slancio verso Dio, che irrompe negli edifici sotto forma di luce scintillante e colorata.

Senza luce non è possibile vedere, ecco perché essa è stata in genere definita, in ambito mitologico, religioso o letterario, come ciò che permette di sfuggire al buio che intimorisce e, metaforicamente, all'ignoranza, alla non conoscenza; la luce ci consente di vedere il mondo che ci circonda, attraverso meccanismi al tempo in gran parte ancora sconosciuti, ma anche, tramite *l'illuminazione interiore*, di dare un senso a tale mondo e alla nostra esistenza.

Per l'uomo medievale, il significato della vita si trova nella speranza della felicità, cioè della salvezza nell'aldilà, e nella consapevolezza che l'esistenza di ogni individuo si inserisce in un ordine superiore e giusto, quello creato da Dio, immaginato come una luce abbagliante, un punto matematico attorno al quale ruotano velocissimi nove cerchi di fuoco, meno luminosi e meno veloci mano a mano che si allontanano dal centro. Nessuno meglio di Dante Alighieri, nel XIII secolo, ha saputo dare forma e concretezza all'immaginario religioso popolare medievale in un'opera letteraria, *La Divina Commedia*, nella quale racconta il suo viaggio dall'Inferno al Purgatorio al Paradiso, cioè dal peccato all'espiazione alla salvezza, individuale e collettiva; nella sua *commedia*, come un regista, popola il mondo ultraterreno di personaggi veri, reali, umani o divini, ma anche di creature

mostruose o angeliche, tutte ugualmente importanti per il credente che cerca di comportarsi in modo correttamente cristiano e desidera avere delle risposte sul senso della vita e del mondo. E quando Dante giunge, nel suo viaggio nell'aldilà, alla meta finale, la visione di Dio in Paradiso, lo immagina proprio come un lago di luce nel quale le anime salve possono specchiarsi godendo della beatitudine eterna:

“Poi, come gente stata sotto larve,  
che pare altro che prima, se si sveste  
la sembianza non sua in che disparve,  
così mi si cambiò in maggior feste  
li fiori e le faville, sì ch'io vidi  
ambo le corti del ciel manifeste.  
O isplendor di Dio, per cu'io vidi  
l'alto trionfo del regno verace  
dammi virtù a dir com'io il vidi!  
Lume è là su che visibile face  
lo creatore a quella creatura  
che solo in lui vedere ha la sua pace.  
E' si distende in circular figura,  
in tanto che la sua circonferenza  
sarebbe al sol troppo larga cintura.  
Fassi di raggio tutta sua parvenza  
reflesso al sommo del mobile primo,  
che prende quindi vivere e potenza.  
E come clivo in acqua di suo imo  
si specchia, quasi per vedersi addorno,  
quando è nel verde e ne' fioretti opimo,  
sì, soprastando al lume intorno intorno,  
vidi specchiarsi in più di mille soglie  
quanto di noi là su ha fatto ritorno”.

*Paradiso, XXX, 91-114*

Alessandra Feroldi

Vorrei ringraziare la Prof.ssa Sonia Maffei e il Prof. Frank Martin per le indicazioni fornitemi in ambito architettonico ed artistico.

Ringrazio infine il Prof. Richard Davies, paziente interlocutore di dubbi e perplessità, per la disponibilità al confronto, con lui sempre arricchente, e per la sua capacità di mettere ordine nel mondo complesso delle idee.



## INTRODUZIONE

### **Il contesto storico-religioso**

Il Medioevo, solitamente riferito al millennio tra il V e il XV secolo, come evoca il termine stesso, indica il periodo compreso tra la disgregazione dell'Impero romano, con la conseguente fine dell'unità del mondo mediterraneo, e la scoperta dell'America, cioè la nascita di un dinamismo conquistatore orientato intorno all'Atlantico. Risulta comunque estremamente riduttivo leggere questa lunga ed importante fase storica esclusivamente come un periodo buio, di transizione dalla fine del mondo antico alla nascita del mondo moderno, caratterizzato da un lunga crisi, durata dal V fino all'XI secolo, e da una netta ripresa economica e demografica, evidente dal XII secolo, nella quale trovare le origini di quella che sarà poi la caratteristica principale dell'età moderna, cioè la nascita delle grandi monarchie nazionali europee. In questa transizione dall'età antica all'età moderna, infatti, si realizzò ben più che un semplice spostamento di asse geografico dal Mediterraneo all'Europa continentale prima all'Atlantico poi; dopo la forte crisi conseguente al crollo delle istituzioni romane, il mondo latino-germanico andò indubbiamente disgregandosi politicamente, ma anche assestandosi socialmente e, in concomitanza con la ripresa economica e demografica del XII sec., diede vita a nuove forme di organizzazione del potere meno incoerenti, riutilizzando contemporaneamente gli aspetti più importanti della cultura antica ereditati attraverso l'Alto Medioevo soprattutto grazie alle istituzioni ecclesiastiche, fondamentali nella conservazione della cultura in secoli dove il titolo imperiale aveva un valore poco più che formale.

In Europa il passaggio dall'Alto al Basso Medioevo, collocato convenzionalmente intorno all'anno Mille, con le ovvie differenze legate ai contesti politici, sociali e culturali delle istituzioni allora presenti, rappresenta indubbiamente un momento importante se non fondamentale della storia medievale per svariati motivi, *in primis* l'emergenza, dopo un periodo di crisi, di un mondo e di idee nuovi. Nella trasformazione delle strutture del potere dall'alto al basso medioevo è possibile trovare una logica interna: una nuova aristocrazia militare ed ecclesiastica, convivente per secoli con un potere regio debole e dall'estensione geografica effettiva assai limitata, trasformò il sistema a propria immagine e suddivise il territorio in sfere di dominazione a base fondiaria. Si trattò comunque di un discorso ben più complesso, perché la conoscenza dell'attività dei gruppi egemonici non può prescindere dalla considerazione delle attività e delle condizioni di vita di tutte quelle popolazioni che non subirono semplicemente in astratto le decisioni dei ceti dirigenti, ma contribuirono a renderle tali attivamente o passivamente; purtroppo, le fonti a disposizione per lo studio degli strati sociali più vasti sono esigue ma non bisogna dimenticare che sia in ambito

politico che religioso e culturale, nonostante l'egemonia degli strati sociali dirigenti, ogni iniziativa così come ogni riflessione teorica, non può esimersi dal considerare il problema del consenso delle masse e della necessaria esistenza di gruppi che si dedicavano all'attività produttiva, indispensabile ad alimentare il sistema stesso costruito dalle classi superiori.

L'Alto Medioevo (V-XI sec.), caratterizzato da una crisi politica ed economica generalizzata, rimane ancora oggi, nonostante il gran numero di studi ad esso dedicati, un periodo in gran parte oscuro, soprattutto per la scarsità di fonti relativa ad alcuni aspetti importanti quali ad esempio l'entità precisa della popolazione europea e l'andamento demografico in secoli in cui si susseguirono incessanti e ricorrenti epidemie di peste, tanto che è possibile parlare solo di un netto spopolamento nel primo Medioevo, mentre si può essere più precisi per il periodo successivo all'XI secolo, quando compaiono documenti di interesse demografico attendibili.

Le grandi epidemie si intrecciarono con eventi diversi, come le guerre tra bizantini e goti in Italia e le migrazioni barbariche, inserendosi in un clima di insicurezza e angoscia e aumentando la certezza diffusa negli uomini dell'imminenza di una catastrofe, della fine del mondo e della seconda venuta di Cristo. Anche il paesaggio sembrava testimoniare la crisi del mondo attuale: il territorio incolto crebbe ovunque in seguito ad un intenso spopolamento e l'antico *ager* romano fu sostituito da una vegetazione selvaggia, disorganizzandosi nel pascolo brado e nel *saltus*. I fiumi brevi ed impetuosi, non più canalizzati dai contadini, strariparono ogni autunno nelle pianure, stagnando e moltiplicando le zone malariche. Con una popolazione sempre meno numerosa e soggetta ad evidenti processi di degrado del territorio, l'Europa si riempì di boschi, paludi e brughiere che vennero ad aggiungersi alle imponenti masse boschive selvagge, ad esempio in Renania e nella Germania centro-orientale. E dove le terre erano coltivate i rendimenti erano estremamente bassi a causa della scarsità di concimi naturali e di animali da traino.

L'uomo medievale appare assillato dalla mancanza di cibo, dalle carestie, e duramente colpito dalle diverse epidemie che in questi secoli imperversavano in Europa. Eppure egli si sentiva vicino ad una natura meno asservita; il paesaggio rurale, dominato dall'incolto, trasmetteva un senso di solitudine e di sconforto di fronte a forze superiori imprevedibili che tenevano nelle loro mani il destino degli esseri viventi. Il territorio era popolato di bestie feroci, il lavoro duro, le notti buie e fredde, anche nei castelli, l'igiene pessima; la vita degli adulti era breve e l'alta mortalità infantile contribuiva a rendere familiare l'immagine della morte.

Se ci spostiamo ad un livello di analisi superiore alle mere condizioni fisiche di esistenza, e osserviamo il sistema sociale nel suo complesso, ci rendiamo immediatamente conto della presenza di un dualismo linguistico e culturale, *dialogico e ricorsivo* direbbe Morin, tra due gruppi umani, i

ceti dirigenti, laici ed ecclesiastici, detentori del potere e della cultura, e le masse popolari, analfabete: ogni riflessione - storica, filosofica, teologica, letteraria o artistica - seppur avvenuta nell'ambito di un piccolo gruppo di uomini colti che scrivevano in latino, venne proposta dialogando continuamente con la cultura popolare, sia veicolando il sistema delle idee e delle credenze, in larga parte attraverso pratiche religiose e liturgiche, sia facendo larghe concessioni alle tradizioni in genere di origine rurale, assorbendone suggestioni e ricorrenze con finalità di inquadramento delle popolazioni tramite la diffusione di nuove strutture di potere.

Il dialogo tra questi due sistemi culturali si ritrova anche in ambito religioso ed architettonico: seppur in un quadro di netta separazione tra laici ed ecclesiastici, per cui solo ai secondi è permesso di occuparsi di questioni teologiche e di officiare le funzioni religiose, separazione ribadita nelle modalità di organizzazione dello spazio negli edifici sacri - più o meno isolati dall'esterno, dal mondo terreno peccaminoso (e quindi più o meno luminosi), e con un'articolazione interna degli ambienti funzionale a ribadire la distanza tra clero e fedeli - la religiosità dei ceti egemonici comunicava con il cristianesimo rituale delle masse, e le antiche pratiche politeiste, dominate dal bisogno di forze magiche e divine operanti nella quotidianità, vennero sostituite esteriormente, conservando però i motivi ispiratori.

A ciò si intersecò la costante e significativa funzione educativa che l'apparato iconografico degli edifici sacri, scultoreo e pittorico, esercitò sulle masse analfabete; attraverso le figure sacre e gli eventi rappresentati, il clero, che deteneva il controllo assoluto delle modalità di espressione dell'arte sacra, trasmetteva, mediante immagini di forte impatto emotivo, una visione precisa dell'uomo e del suo rapporto con Dio: la vita di Cristo, il suo sacrificio, i primi martiri e santi (con largo spazio dedicato ai miracoli, altra concessione al soprannaturale di origine popolare), gli episodi tratti dal Vecchio Testamento rimandavano a valori legati alla figura del buon cristiano, chiamato fondamentalmente a svolgere il proprio ruolo nella vita terrena, in attesa della salvezza futura in quella ultraterrena, dopo la seconda venuta di Cristo.

Dire che il popolo medievale è un popolo di credenti è dunque corretto se si individua il giusto significato del termine *credente* nel medioevo, cioè di *persona che crede* fermamente nell'esistenza di forze soprannaturali che dominano il mondo ed ha una visione dell'uomo e dell'universo riconducibile alla teologia e all'escatologia cristiane. Ma, come sostengono molti storici, tra cui Bloch (1939) e Merlo (1981), sarebbe sbagliato attribuire ai credenti un credo uniforme. Non solo il cattolicesimo non aveva definito pienamente la sua dogmatica, ed era minacciato da esperienze religiose generalmente ispirate ai principi di povertà e carità, dai quali la Chiesa ufficiale, ricca e potente, appariva ormai ben lontana, ma era penetrato imperfettamente

nelle masse, soprattutto nelle campagne.

Dal V al X secolo la crescente interazione tra le iniziative dei ceti egemonici e la vita delle popolazioni è riconducibile all'impegno della gerarchia ecclesiastica, sostenuta dal potere politico, nel completare la cristianizzazione degli ambienti rurali e dei barbari; la religione dotta dell'alto clero e la religione popolare, che si diffuse negli strati superiori del laicato e negli strati inferiori del clero, interagirono influenzandosi reciprocamente: la gerarchia ecclesiastica impose l'accettazione delle forme liturgiche ufficiali, ma consentì l'introduzione nella religione stessa di elementi tipici della cultura popolare come il culto delle immagini e delle reliquie e l'importanza della visitazione di luoghi sacri e dei pellegrinaggi. Il dialogo complesso tra queste due sfere portò al carattere prevalentemente rituale dell'esperienza religiosa dei popoli del mondo latino-germanico, in un ambito però di netta separazione tra clero officiante e fedeli che assistono.

L'esperienza religiosa della fine dell'età altomedievale era dunque estremamente diversificata, sia per il colore popolare delle credenze trasmesse dalle élite culturali, sia per la ricchezza di interpretazioni del simbolismo cristiano che animava il dibattito sulle principali questioni teologiche affrontate in questo periodo. Nel mondo ecclesiastico nacquero movimenti ed esperienze diversi, che si distinsero sul piano istituzionale ed abbracciarono forme e consuetudini specifiche. Si pensi ad esempio al movimento cluniacense, ispirato alla riforma monastica realizzata da Benedetto d'Aniane in età carolingia, nel quale la tradizione liturgica ottenne uno spazio così ampio che la vita dei monaci era dedicata in gran parte alla recitazione collettiva dei salmi. Cluny esemplificava anche un altro aspetto della religiosità altomedievale: modello di vita ascetica e pietà religiosa, l'abbazia amministrò proficuamente le donazioni che nei secoli aumentarono e si difese militarmente da quella aristocrazia dalla quale venivano reclutati gran parte dei suoi monaci.

Sempre in ambito religioso altri cambiamenti furono legati alla posizione assunta dalla Chiesa cattolico-romana all'inizio del basso medioevo di fronte alla propria perdita di credibilità, causata *in primis* dalla larga diffusione di pratiche immorali quali il nepotismo, il concubinato e la commercializzazione delle cariche ecclesiastiche; in modo ambivalente, da un lato essa diventò intransigente e repressiva verso qualunque movimento di dissenso religioso, dall'altro decise di combattere i movimenti ereticali con le loro stesse armi, riconoscendo nuovi ordini religiosi che nella povertà e nella predicazione trovarono le loro dimensioni principali, ad esempio i francescani. La ricerca eresiologica ha individuato come periodo centrale della diffusione di movimenti religiosi eterodossi solo un secolo, dal XII al XIII, poiché anche se prima e dopo tale periodo si sono manifestati fenomeni ereticali importanti, essi risultano estranei alla "dialettica che ha come poli, da un lato, il moltiplicarsi delle esperienze religiose in mille direzioni e, d'altro lato, il crescere



dell'intolleranza ecclesiastica verso ogni forma di autonomia, in coerenza con una volontà di inquadramento complessivo di ogni aspetto della vita degli uomini".<sup>1</sup> Gli eretici furono indubbiamente sconfitti ma le esperienze di religiosità critiche del periodo sono una preziosa testimonianza dell'esistenza di una forma di cristianesimo più antico ed originario, basato su un rapporto intimo ed armonioso tra uomo e natura, dove la fede viene ricondotta ad una scelta personale e si concretizza, in molti casi, in una vita ispirata a quella di Cristo e all'amore per il prossimo.

La dissoluzione dell'Impero creato da Carlo Magno (768-814) venne affrettata dalle invasioni dei popoli nordici e dalle incursioni dei musulmani; come dall'incontro tra latini e barbari nel V secolo era nato un mondo nuovo, e, dopo fasi di incontro con le popolazioni nomadi e seminomadi, caratterizzato da lotte violente, si era giunti in alcuni casi ad un'integrazione foriera di importanti sviluppi futuri, ad esempio con i Franchi, così nel IX-X secolo le invasioni di Normanni, Ungari e Saraceni costrinsero ancora una volta l'Europa a confrontarsi con la diversità - a soccombere di fronte alla superiorità militare di popolazioni provenienti dal Centro e Nord Europa e dall'Africa araba, che devastarono i territori per un secolo e mezzo - ed infine a trovare un nuovo equilibrio.

I Normanni, che si stanziarono nel nord della Francia, in Inghilterra e nell'Italia meridionale, assimilarono rapidamente i principali aspetti della realtà politica, economica e sociale del vecchio mondo carolingio e, nel giro di un secolo, realizzarono un'evoluzione paradigmatica: dapprima dediti solo alla razzia, cominciarono poi a stanziarsi nei territori invasi, ad esempio in Francia ed in Inghilterra, e le primitive forme politiche si trasformarono in monarchiche.

L'Europa imparò a difendersi dagli invasori costruendo numerosi castelli; nati con funzioni difensive, essi si evolsero contemporaneamente alla dissoluzione del potere pubblico: i feudi diventarono possessi ereditari, lo strato superiore dei vassalli nobiltà di sangue. Già a partire dall'XI secolo le città mediterranee italiane erano in grado di contrastare il dominio musulmano del Mediterraneo, mentre Ottone I di Sassonia aveva sconfitto gli Ungari nella Battaglia di Lechfeld nel 955.

Il lungo periodo di crisi iniziato con il crollo dell'Impero romano, dunque, si concluse intorno all'anno Mille ma le angosce e le incertezze, date da più di cento anni di guerre ricorrenti e devastanti, continuarono per ancora una generazione. L'uomo non aveva più paura delle popolazioni barbariche o dei Vichinghi, che erano stati pericoli concreti, ma temeva l'imminenza di una catastrofe generale, nella quale il ruolo principale veniva svolto da entità soprannaturali, come il

---

<sup>1</sup> MERLO G.G. (1989), *Eretici ed eresie medievali*, Il Mulino, Bologna, p. 7

diavolo, che induceva l'uomo al peccato, e Dio, che avrebbe punito i colpevoli. La religiosità popolare era ancora intrisa di magia e superstizioni, si pensi all'importanza attribuita al culto dei santi e delle reliquie, mentre la chiesa ufficiale non appariva più in grado di fornire delle risposte al desiderio di salvezza della gente sia agli alti livelli, con vescovi ed abati impegnati in occupazioni di tipo politico o economico, quindi ben lontani dal comprendere lo spirito e la religiosità popolari, sia ai bassi, con parroci di campagna ignoranti che non padroneggiavano più il latino.

Per questi motivi, alla fine del X secolo, nacque un vasto movimento di riforma, che coinvolse diversi rappresentanti politici e religiosi e proseguì per più di un secolo, sviluppandosi in più direzioni: nelle città, dove il cristianesimo era più radicato, si chiese l'abolizione di pratiche immorali come corruzione e concubinato, al fine di purificare una chiesa corrotta ai vertici ed ignorante alla base, e tali forze si incontrarono con quelle presenti all'interno della chiesa stessa, che mal tolleravano la decadenza morale dei rappresentanti di Dio e ritenevano opportuno il ritorno ad una forma di religiosità più autentica, in genere meno mondana.

In realtà, la riforma si intrecciò con il problema politico delle investiture, cioè delle nomine ecclesiastiche, complicato dalla confusione tra potere laico ed ecclesiastico, al punto che nel movimento nacquero due tendenze in parte contrastanti: l'una tentava di sottrarre l'elezione papale all'imperatore e di limitare l'ingerenza dei laici nelle nomine ecclesiastiche, in linea con l'evoluzione monarchica del papato; l'altra predicava il ritorno a forme più pure di cristianesimo, ad esempio l'eremitismo o il monachesimo delle origini. Papa Gregorio VII (1073-1085), con energia e determinazione, vietò le investiture laiche ed iniziò una dura lotta contro l'imperatore Enrico IV, facendo prevalere la prima tendenza e rivendicando la superiorità del potere spirituale su quello temporale. La lotta tra Impero e Papato si protrasse a lungo e si concluse solo il secolo successivo con il Concordato di Worms (1122) tra Callisto II ed Enrico V, in base al quale l'imperatore rinunciò all'investitura pastorale dei vescovi.

La Chiesa si trovò quindi ad affrontare nello stesso periodo l'Impero e tutti quei movimenti religiosi che confluirono nella riforma, nati principalmente nelle città, dove la crescita economica e la comparsa di nuovi ceti avevano favorito lo sviluppo di idee innovative. All'interno di un quadro di rinnovamento religioso e spirituale qualcuno attaccò direttamente le istituzioni ecclesiastiche, mettendone in dubbio fondatezza e validità e abbracciando posizioni più radicali. Uomini indignati verso la Chiesa predicarono che non c'era nessun bisogno di legarsi alle cose esteriori materiali, che la fede era un atto intimo e personale, quindi i sacramenti, il culto dei santi, delle reliquie e della croce non avevano alcun valore. La Chiesa, di fronte a questi pericoli, reagì in modo ambivalente: a volte cercò di assorbire le contestazioni, a volte operò la più dura repressione, ad esempio contro i

catari di Albi, che rifiutavano i sacramenti e contro i quali venne condotta una sanguinosa crociata guidata da Simone di Monfort all'inizio del XIII secolo.

Eppure, nonostante le tensioni politiche, sociali e religiose, comparvero in questo periodo, finite le incursioni e gli scontri violenti, i segni della ripresa: la popolazione cominciò a crescere, i centri urbani dimostrarono nuova vivacità, la foresta arretrò a favore dell'arativo e i commerci ripresero.

La società feudale protagonista della rinascita che si realizzò dopo il Mille si era evoluta ed era diventata più complessa: nonostante la trasformazione dell'ordinamento pubblico in un sistema di dominazioni territoriali e protezioni signorili, l'idea di una supremazia regia non era scomparsa, anzi, dal XII secolo riprese forza e riuscì ad esercitare un potere effettivo ed unitario. E il fondamento dell'autorità regia rimase nell'ambito della cultura ecclesiastica, che aveva reso visibili i confini del mondo latino con il sistema territoriale delle chiese e che svolgeva un ruolo fondamentale nella consacrazione ufficiale di sovrani e imperatori. Solo il re, infatti, riceveva un particolare riconoscimento religioso come supremo garante di giustizia e di pace, in un quadro provvidenziale.

Se Carlo Magno era stato attento a tenere separati ordinamento pubblico ed ecclesiastico, istituendo per entrambi il controllo di funzionari regi, con il tempo l'influenza dell'episcopato e delle grandi abbazie crebbe, portando all'autonomia di molti enti ecclesiastici e all'incorporamento di intere città nella giurisdizione temporale dei vescovi. A ciò contribuì non poco l'istituto dell'immunità a profitto delle chiese importanti, in base alla quale esse e le loro terre rimanevano escluse dall'amministrazione pubblica comitale. Forse fu proprio per questo motivo, nonostante la decadenza morale del Papato nell' XI-XII secolo e la sua perdita di credibilità, che la Chiesa intervenne nella vita delle popolazioni cercando di arginare le violenze commesse dall'aristocrazia guerriera, con i movimenti “per la pace di Dio” e “per la tregua di Dio”, che sospendevano l'uso della violenza, e rimandavano a valori religiosi quali la difesa dei deboli e degli oppressi, sottraendo certi spazi (chiese, abbazie e cimiteri) e tempi (feste religiose, giorni della Passione di Cristo) alle lotte feudali, anche se nel basso Medioevo la turbolenza dei *militēs* continuò a provocare comunque instabilità ai vertici della società. La Chiesa agì anche investendo di nuovo significato la figura del cavaliere, sacralizzando un mestiere profano come quello delle armi e cercando di incanalare l'aggressività sociale verso obiettivi di riordinamento interno, in un contesto di dissoluzione dell'ordinamento pubblico, e di espansione esterna della cattolicità, si pensi ad esempio ad eventi quali la *Reconquista* spagnola e le Crociate.

La struttura aristocratico militare rimase dunque centrale per tutto il Medioevo, fino a

quando, tra XII e XIII secolo, l'aristocrazia si definì come ceto chiuso a base ereditaria, trasformandosi in nobiltà. L'assestamento di questo ceto signorile, mosso dalla volontà di affermazione di gruppi parentali a base fondiaria, portò al rafforzamento dei legami di consanguineità e alla comparsa di una coscienza genealogica. Tale processo fu indubbiamente favorito anche dalla necessità di definirsi istituzionalmente e giuridicamente nei confronti di ceti in ascesa, *in primis* la borghesia cittadina.

In tutta Europa esistevano al tempo gruppi di consanguinei per i quali due erano i legami fondamentali, posti sullo stesso piano e sentiti con eguale forza e convinzione: la relazione di parentela e quella di vassallaggio. Secondo i cronisti del tempo, la potenza di un barone era determinata dal numero di castelli, dalle ricchezze, dai vassalli e dai parenti. La forza del legame di sangue e della solidarietà del lignaggio è testimoniata dalla persistenza nel basso Medioevo dell'istituto della vendetta privata; la violenza generata senza sosta dai vincoli familiari costituì una delle principali cause della turbolenza sociale di questo periodo.

D'altra parte, non furono pacifiche nemmeno le relazioni interne ai gruppi parentali: le lotte intestine, i tradimenti e le uccisioni furono altrettanto frequenti e cruenti di quelli che avvennero nell'ambito della lotta per il potere tra famiglie concorrenti nelle rinate città.

Per molti aspetti, l'uomo del 1200 circa, assomiglia al suo antenato delle generazioni precedenti: lo stesso spirito di violenza, gli stessi bruschi sbalzi d'umore, la stessa preoccupazione del soprannaturale, ancora accresciuta forse, per quanto concerne l'ossessione delle presenze diaboliche, dal dualismo diffuso, sin nelle sfere ortodosse, dalla vicinanza delle eresie manichee, allora tanto in auge. Su due punti, tuttavia, differisce profondamente. E' più colto e più cosciente di sé<sup>2</sup>.

Il passaggio dall'alto al basso Medioevo rappresentò per l'Europa un momento di rinascita economica, culturale e religiosa. L'incontro con il mondo islamico e bizantino consentì un ampliamento dell'orizzonte delle conoscenze, soprattutto nell'ambito della riflessione filosofica e scientifica dei Greci e degli Arabi, ora conosciuti in Occidente. Il moltiplicarsi delle traduzioni, e i rinnovati commerci, che favorirono la circolazione delle idee e dei testi, furono il frutto di una forte curiosità intellettuale verso conoscenze ignote in Europa, nonostante alcune resistenze dovute ad evidenti inconciliabilità con il sistema di pensiero cristiano ancora in definizione.

Nel XII secolo il risveglio culturale fu favorito non solo dalle numerose traduzioni, ma anche dai progressi dell'istruzione e dalla nascita di una letteratura in lingua volgare che rivalutò la dimensione individuale, con una tendenza all'introspezione. L'apertura al passato, rivissuto con gli occhi del presente, portò alla tendenza a riscoprire la tradizione nella sua autenticità: in ambito

---

2 BLOCH M. (1939), *La società feudale*, Piccola Biblioteca Einaudi, Torino, p. 126

letterario con la latinità, in ambito religioso con il ritorno alle origini, a forme di cristianesimo più antiche o alle prime regole. Si assistette ad un incremento delle occasioni di incontro tra ecclesiastici e laici attraverso la diffusione della predicazione di eremiti, monaci itineranti, canonici e chierici; tramite l'opera di questi religiosi, i laici poterono conoscere letture differenti che condussero ad una religiosità più consapevole. Essi, interpretando alla lettera i Vangeli e imitando la vita degli apostoli, rivendicarono la possibilità di vivere in modo più diretto il rapporto con Dio e, contemporaneamente, mostrarono il loro dissenso per la corruzione e l'incoerenza della gerarchia ecclesiastica.

Simbolo per eccellenza della rinascita europea, la città, dopo il Mille, non fu solo il luogo dove si sviluppò il connubio tra vescovo e centro urbano, dove nacquero nuovi ceti e movimenti religiosi alternativi e dove ricomparvero le scuole, ma in alcune zone europee, ad esempio in Italia e in Francia, essa approfittò in modo particolarmente vantaggioso della generale fase di espansione dell'Occidente e della rivitalizzazione della circolazione monetaria, raggiungendo un grado di autonomia politica che si può considerare inversamente proporzionale al grado di efficienza dei poteri tradizionali.

All'interno della struttura signorile nacque il movimento comunale, espressione di un'ulteriore complessificazione delle istituzioni politiche, oltre che del dinamismo dei ceti eminenti urbani, in possesso di mezzi economici da investire non solo in operazioni commerciali e finanziarie ma anche in iniziative politiche e militari. Dal XIII secolo si può dire che i centri urbani erano ormai diffusi in tutta Europa: la loro crescita demografica fu accompagnata da una crescente importanza economica, a sua volta legata alla ripresa dei commerci locali e internazionali. Nell'autonomia raggiunta attraverso l'istituzione comunale, le collettività urbane, presentandosi come forza in grado di agire anche politicamente, si opposero al dominio signorile laico ed ecclesiastico e raggiunsero forme di autogoverno.

Superata la fase di convivenza con il potere vescovile, il mondo comunale venne attraversato da tensioni derivate principalmente dall'eterogeneità dei gruppi sociali protagonisti della vita politica cittadina. Le consorterie nobiliari divennero più numerose e potenti, sia per la crescita demografica sia per l'immigrazione della piccola nobiltà dalla campagna; esse mantennero lo stile di vita cavalleresco-militare nel centro urbano e diritti di banno nella campagna ed evolsero in fazioni politiche, talvolta con proprie magistrature, concorrendo per la conquista del potere cittadino con il ceto dei grandi mercanti e cambiatori.

Il popolo, infine, costituiva un gruppo disomogeneo, la composizione sociale variava da città a città, ed includeva al suo interno individui che avevano contribuito allo sviluppo economico e

commerciale, accumulando a volte discrete ricchezze, ma anche persone che vivevano in precarie condizioni; la sua forza politica risultò sia dall'azione delle corporazioni delle arti e dei mestieri, sorte con finalità professionali ed economiche ma con un'importanza politica crescente, sia dalla presenza armata nei rioni attraverso la quale arginò le lotte tra le consorterie nobiliari. Esso, ben presto, chiese la partecipazione attiva alla vita politica del comune ma non in tutte le città, ad esempio in quelle italiane, le famiglie di origine "popolare" riuscirono ad accedere al massimo livello delle magistrature cittadine; ciò che invece accomunò i centri urbani del Duecento furono frequenti e sanguinose lotte interne. L'istituzione comunale non riuscì a tradursi in un'organizzazione politica stabile e duratura proprio a causa delle tensioni tra diversi ceti; a questa fragilità contribuì il rapporto con il territorio, seppur nell'ambito non di una frattura, sia per l'immigrazione di nuove forze dalla campagna, sia per la persistenza nel contado di forze politico-militari autonome.

La città medievale si connotò non solo per il dinamismo politico, sociale ed economico ma anche come luogo di incontro tra popoli, lingue e culture diverse e, in quanto tale, centro di produzione, incontro e scambio di idee ed esperienze. Proprio nei centri urbani si concentrarono dal XII secolo le scuole monastiche e cattedrali, che diedero vita alla rinascita dell'istruzione, e le prime università, ampliando le possibilità di diffusione e di rinnovamento del sapere e della cultura. Monaci e chierici diffusero nell'aristocrazia militare la passione per la letteratura e la musica, nel corso del XII secolo il cavaliere divenne un letterato e il modello cavalleresco-nobiliare si arricchì del possesso di strumenti culturali. A questo modello guardarono non solo i nobili ma anche i nuovi ceti emergenti cittadini, nati dalla fusione tra mercanti, artigiani, piccoli proprietari terrieri, giudici e notai; essi imitarono i costumi di vita cavallereschi e ne assunsero il sentimento dinastico. La nobiltà cittadina, proprio in quanto nata grazie alle possibilità di arricchimento fornite dal possesso di specifiche competenze professionali, acquisì consapevolezza dell'importanza dell'istruzione: leggere, scrivere e far di conto divennero la base per tecniche commerciali e finanziarie più complesse, con finalità eminentemente pratiche, ma contemporaneamente, negli stessi ceti, segno di vivacità intellettuale, si assistette all'apertura verso un sapere più teorico e astratto.

Lo sviluppo economico e la mobilità sociale spinsero i ceti dirigenti urbani verso una definizione più precisa della propria identità, anche sotto l'aspetto culturale; ciò avvenne sia attingendo alla tradizione, quindi a modelli preesistenti, sia attraverso la formulazione di nuove prospettive e nuove idee. La nascita e lo sviluppo di una cultura laica alternativa a quella ecclesiastica rispecchiò la frattura politica-religiosa che in molte città si realizzò tra chiesa e ceti dirigenti; la decadenza del Papato, la lotta per le investiture e la distanza dalla popolazione resero

difficili i rapporti tra ecclesiastici e laici, aggravati da contrasti di potere, portando in alcuni casi il ceto dirigente urbano ad aderire a forme di religiosità diversa, se non a veri e propri movimenti ereticali.

Nel passaggio dall'alto al basso medioevo anche le istituzioni ecclesiastiche si evolsero affrontando prima la forte crisi di credibilità e la nascita di nuovi movimenti religiosi, a volte eresie, poi le rivendicazioni imperiali, o delle nascenti monarchie nazionali, che nel processo di costruzione di dominazioni territoriali stabili lottarono contro i privilegi ecclesiastici. L'atteggiamento del papato romano fu ambivalente e oscillò tra protezione e repressione: se da un lato infatti la possibilità di una Chiesa povera basata sui valori del cristianesimo originario apparve ben presto irrealizzabile - gli stessi ordini religiosi nuovi nati in questo periodo con una regola fondata sui valori della povertà e carità si arricchirono presto grazie alle donazioni e dovettero affrontare il problema di come amministrare enormi estensioni di terreno - ben più pericolosa era l'idea diffusa da alcuni predicatori secondo cui il cristianesimo era un'esperienza prima di tutto interiore con la quale entrava in contrasto l'immagine della Chiesa cattolico-romana, caratterizzata da un'esteriorità volta a destare stupore e meraviglia. Era convinzione diffusa che non dovesse esistere una barriera netta tra clero e laici perché gli ecclesiastici non possedevano un carattere sacrale, anzi, nel caso si comportassero in modo indegno, i sacramenti da loro amministrati perdevano ogni valore.

Definire il termine eresia nel medioevo richiede accortezza perché essa si configura come disobbedienza al sistema ufficiale della Chiesa cattolico-romana, più che come contrapposizione religiosa ed ideologica tra la chiesa cristiana e nuovi movimenti religiosi che, anzi, in molti casi si collocarono nel seno dell'ortodossia e della fedeltà ai testi sacri.

In tale prospettiva, dunque, l'approfondimento dello studio dei movimenti ereticali risulta particolarmente significativo per comprendere più a fondo la religiosità medievale del XII-XIII secolo poiché questi predicatori considerati eterodossi dalla Chiesa si mossero in realtà, nella maggior parte dei casi, nella scia dell'ortodossia e trovarono un largo consenso popolare per l'adozione di uno stile di vita più conforme agli ideali evangelici, in ciò lontano dalla ricchezza e dalla corruzione della gerarchia ecclesiastica. Le idee di Arnaldo da Brescia, arso come eretico nel 1155, non furono molto diverse da quelle di alcuni riformatori ecclesiastici, ad esempio Bernardo di Clairvaux, ma ciò che decise la sua fine fu la mancanza di compatibilità con il sistema ufficiale. Molti altri movimenti basati sul pauperismo nacquero e si diffusero in questo periodo cruciale ma quasi tutti finirono per essere repressi da una Chiesa che, superata la crisi data dalla forte perdita di credibilità, decise di ribadire la propria funzione di unica intermediaria tra l'uomo e Dio. Le

condanne e i roghi, dunque, aumentarono progressivamente e per chiunque aspirasse a forme di religiosità diversa rimase solo la devozione privata e personale, la rinuncia ad ogni intervento pubblico. L'ambiente ecclesiastico aveva però compreso la necessità manifestata dal popolo di una religiosità e di una predicazione diversa dai ritualismi del clero ufficiale, più semplice e diretta, e fu in questa direzione che si riconobbero nuovi ordini religiosi più vicini all'evangelismo popolare. Il punto di forza dei predicatori che tanti problemi avevano creato al Papato stava nel loro carattere concretamente esemplare: vivevano in povertà, esercitavano la predicazione dei valori evangelici e praticavano lo spontaneo amore per il Prossimo.

Il primo di questi nuovi ordini, riconosciuto nel 1216, fu quello del prete castigliano Domenico di Guzman (1170-1221), che in Linguadoca ebbe modo di vedere le violenze dei baroni francesi contro i catari, maturando l'idea dell'inutilità delle crociate contro gli infedeli, in realtà veri e propri stermini. La Chiesa, per Domenico, doveva imparare a parlare al popolo con il linguaggio semplice della predicazione, non con un ritualismo freddo e poco comprensibile.

Più originale fu il fondatore del secondo ordine nato in questi anni, Francesco d'Assisi (1182-1228), figlio di un mercante che abbandonò l'agiatezza per vivere nella povertà e conquistò larga fama per la sua predicazione semplice e diretta, basata sull'idea della stretta comunione tra tutte le forme di vita. Sebbene laico, riuscì ad ottenere prima l'autorizzazione alla predicazione, testimonianza in questo caso della saggezza del pontefice, che seppe riconoscere sia il suo carisma sia l'assoluta mancanza di pericolosità del suo messaggio religioso; poi il riconoscimento del suo ordine, costituito da un gran numero di fratelli che egli chiamò minori, ricchi solo di umiltà e semplicità.

I due nuovi ordini mendicanti, domenicani e francescani, così definiti in quanto avrebbero dovuto mantenersi solo con le offerte della gente, divennero il tramite efficace tra i vertici della gerarchie ecclesiastiche e i fedeli e consentirono alla Chiesa di riacquistare credibilità ma, nonostante il comune valore dato alla predicazione, seguirono strade diverse: i francescani, posti di fronte al problema dell'arricchimento dell'ordine, vissero profonde lacerazioni interne, mentre i domenicani acquisirono un ruolo fondamentale nella repressione dell'eresia attraverso il tribunale dell'Inquisizione, dal 1254 autorizzato addirittura a praticare la tortura per ottenere le confessioni.

Attraverso questi strumenti - il movimento di riforma, la condanna delle eresie e l'autorizzazione di nuovi ordini - i vertici ecclesiastici cercarono di conformare la popolazione bassomedievale a decisioni normative universalmente valide, fondamentalmente eliminando la vivacità e la ricchezza delle sperimentazioni nei diversi campi dell'esperienza; l'affermazione



gregoriana “*catholicus non habeatur qui non concordat Romanae ecclesiae*”<sup>3</sup> divenne criterio giuridico e teologico per definire l'ortodossia: non ci fu reale confronto con le altre esperienze religiose ma venne esclusivamente ribadita la supremazia del papato come unico detentore delle questioni riguardanti la fede.

Il papato dei secoli XIII-XIV divenne sempre più intollerante verso ogni forma di disobbedienza, politica o religiosa, estendendo il termine eretico a tutte le manifestazioni di un'opinione critica. Eliminati gli eretici ed emarginati i movimenti religiosi a carattere pauperistico-evangelico, la Chiesa chiuse un lungo periodo di lotta per l'affermazione del proprio potere, non solo spirituale ma anche temporale, iniziato nell'XI secolo con energia da Gregorio VII e conclusosi nel XIII secolo ribadendo l'egemonia della monarchia papale e la sua supremazia politico-giurisdizionale. D'altronde, i legami tra il sistema di potere ecclesiastico e quello politico erano ormai strettissimi da secoli; si pensi, ad esempio, come già visto, alle relazioni tra vescovi e sovrani o all'importanza che aveva per il potere laico la possibilità di poter influire sulle nomine ecclesiastiche, alle quali erano associati diritti e benefici importanti, così come utile risultava all'organizzazione ecclesiastica, dotata di potere ma priva di una forza armata, avere qualcuno che garantisse il rispetto delle norme comportamentali e delle credenze religiose.

Fra le due gerarchie, politica ed ecclesiastica, vi fu solidarietà, non priva di momenti di crisi, nel governo e nell'inquadramento delle popolazioni; lo scontro tra papato e impero aveva portato il papa a sostituire l'imperatore nel governo della cristianità ma si trattò di una vittoria di breve durata. Già si affacciavano all'orizzonte nuove realtà politiche ed istituzionali: le monarchie nazionali.

### **Il contesto culturale e artistico**

Il passaggio da alto a basso medioevo ebbe caratteristiche importanti anche in ambito culturale, artistico e scientifico, proprio perché la rinascita delle città, e di un sistema d'istruzione, la ripresa dei commerci e le traduzioni della scienza antica greca e araba, consentirono sia il confronto con un passato sconosciuto, sia l'elaborazione e la circolazione di nuove idee.

Fino all'XI secolo la cultura medievale si era identificata con la Chiesa, per il ruolo fondamentale raggiunto nell'organizzazione e nel controllo delle popolazioni e perché gli ecclesiastici facevano parte di quella minoranza della popolazione che sapeva leggere e scrivere. La cultura laica, legata essenzialmente alle figure dei sovrani, si muoveva ancora nella sfera della cristianità, ma dal XII secolo comparvero nuovi ceti e nuovi centri di produzione del sapere, espressioni di una società più complessa, che diedero vita a forme culturali di natura diversa, seppur

---

<sup>3</sup> GREGORII VII *Registrum*, a.c. Di E. Caspar, i, Berlin 1920, p.207, nr.55a (MONUMENTA GERMANIAE HISTORICA, *Epistulae selectae*, II)

più o meno intrecciate alla sfera religiosa. Tre grandi correnti culturali - nobile, borghese ed universitaria - si incontrarono, ed attorno ad esse se ne mosse una quarta, quella popolare.

La letteratura cavalleresca nobile, da sempre ispirata dai valori della guerra, dell'onore, dell'amicizia, della vendetta, si raffinò passando dalla pura esaltazione della violenza e della guerra all'idealizzazione della figura del cavaliere, ora impegnato in missioni dall'alto contenuto ideale morale e religioso: non più brutale e violento, egli viveva profonde crisi religiose, proteggeva i più deboli ed era istruito, se non colto. Questa cultura aristocratica divenne con il tempo popolare: le storie di Orlando, dei cavalieri della tavola rotonda, di Tristano e di Isotta ebbero molti ascoltatori, e lettori, ma rimase nelle forme e nei temi qualcosa di fondamentalmente diverso dalla cultura borghese.

L'itinerario formativo di un futuro mercante era infatti estremamente concreto poiché, dopo aver imparato a leggere e scrivere, doveva padroneggiare il calcolo, usando l'abaco, per gestire guadagni e spese, quindi conoscere l'aritmetica. Altra competenza ritenuta fondamentale era l'acquisizione delle lingue straniere, soprattutto il francese, e nozioni di geografia per conoscere le strade, i luoghi di provenienza delle merci, i loro prezzi, ecc. Essere in possesso di una cultura pratica non significò comunque estraneità a forme culturali diverse, legate a dimensioni più emotive e spirituali, come l'adesione a un modello di vita preciso e definito che evocava un mondo sicuro di se stesso fondato sull'etica del lavoro, sulla città, sull'unione armonica con la natura.

La città fu inoltre sede di una rinnovata cultura intellettuale con la nascita delle università, associazioni tra maestri e studenti, che nella forma della corporazione di mestiere fecero dell'attività scientifica un'organizzazione potente e di grande prestigio. Parigi e Bologna furono attive già dal XII secolo, seguite nel XIII da Oxford, Cambridge, Padova e Napoli, Valencia, Salamanca e Valladolid. I rapporti con il potere politico e religioso di queste istituzioni non furono spesso facili per il desiderio di autonomia degli intellettuali; l'ingresso sempre più consistente di domenicani e francescani a ruoli di docente suscitò non poche reazioni e, nonostante gli importanti dibattiti che qui si svolsero in merito a questioni teologiche considerate prioritarie, esse rimasero comunque centri di sapere laico. In meno di un secolo gli studenti in medicina e diritto divennero in Europa qualche migliaio e la stessa religione si trasformò in complessi studi teologici, nell'ambito dei quali vennero affrontati problemi fondamentali come i rapporti tra fede e ragione, uomo e natura, Chiesa e politica.

Al di sotto di queste tre correnti culturali - nobile, borghese ed universitaria - vi fu la non meno importante ma assai meno conosciuta cultura popolare, eterogenea, multiforme, costituita da

feste, credenze, rituali, fiabe, miti e culti locali. Secondo Guarracino<sup>4</sup> la cattedrale gotica rappresenta il possibile luogo di incontro tra tutte queste diverse espressioni culturali presenti nel XII-XIII ed è proprio attraverso essa che il seguente lavoro di ricerca si propone di esplorare le relazioni, molteplici e differenziate, tra la religione, l'arte e la scienza, in un preciso contesto storico di sviluppo e rinnovamento dopo un lungo periodo di crisi, relazioni che chiamano in gioco da un lato il nesso tra religione e scienza, fortissimo almeno fino al XVII secolo, dall'altro il dualismo già introdotto tra cultura alta e bassa, anche se il termine dualismo può apparire non particolarmente adatto poiché richiama l'idea di aspetti separati mentre le due forme culturali, pur nelle loro specifiche identità, dialogarono a diversi livelli. Se cercare di comprendere il mondo culturale alto, elitario, di pochi in questo periodo è più semplice per il possesso di fonti attendibili, compito ben più arduo, possibile solo ricorrendo a letture ipotetiche, risulta restituire un volto e una voce a tutti coloro che furono gli attori principali della nascita di questo nuovo mondo, le popolazioni analfabete.

In tal senso la cattedrale sembra compendiare in sé una serie di aspetti fondamentali per lo studio del periodo medievale in un momento di svolta, utile per tentare una comprensione più reale e profonda di quale significato ebbe la rinascita per le persone che la vissero. Se l'organizzazione dello spazio sacro rispecchia il grande sforzo che il Papato, in un dialogo complesso con il potere laico, compì per inquadrare, e controllare, le popolazioni - ponendo fine ad ogni forma di sperimentazione religiosa nel nome dell'ortodossia, e di quelle importanti questioni dibattute e definite nelle università - sforzo che si concluse ribadendo la netta separazione tra ecclesiastici e laici, l'apparato iconografico delle cattedrali, costituito in gran parte da episodi religiosi con un chiaro messaggio pedagogico e da cicli di carattere profano, come quelli dei mesi e dei mestieri, rivela le aperture della cultura ecclesiastica dotta alla cultura popolare e l'esistenza di un mondo stratificato e complesso dove diversi elementi si *interrelazionano* alla ricerca di un equilibrio dinamico.

Nella scultura gotica, ad esempio, troviamo rappresentazioni di episodi della Bibbia, dei cicli dei mesi, delle stagioni e dei mestieri, dei segni dello Zodiaco e di figure mitologiche ed animali che sono allegorie di peccati, vizi e virtù; nonostante le sculture comincino solo ora ad affrancarsi dalla visione esclusivamente frontale, venendo semplicemente addossate e non più inglobate integralmente nello spazio architettonico, compaiono alcuni importanti elementi innovativi come l'attenzione alla natura, riscoperta nei suoi aspetti e nelle sue forme, e

---

<sup>4</sup> GUARRACINO S. (1992), *Storia dell'età medievale. Dalla caduta dell'Impero Romano alla Riforma protestante*, Edizioni Scolastiche Bruno Mondadori, Milano

l'umanizzazione dei personaggi delle storie sacre, rappresentati in abiti contemporanei e con maggiore attenzione alle espressioni facciali e alle fisionomie individuali.

In tale direzione, è stato visto un legame tra i grandi cicli decorativi delle cattedrali e la *sistematizzazione* del pensiero religioso attuata dalla filosofia scolastica, teso alla conciliazione del mondo fisico e terreno con quello divino e trascendente; all'idea di un'umanità oppressa da un destino di fatica e espiatione del peccato in un mondo ostile, si pensi agli ambienti bui isolati dall'esterno dell'arte romanica, si sarebbe sostituita quella di una fiducia nelle possibilità dell'uomo di conoscere la realtà e agire nel mondo, espressa da un'ascensione al cielo tramite l'assottigliamento e la semplificazione delle strutture che si realizza nelle cattedrali gotiche. Con la scomparsa delle masse murarie e la creazione di vetrate il peso non viene più assorbito dalle pareti ma distribuito tra i pilastri e una serie di strutture secondarie poste all'esterno dell'edificio, dando vita ad edifici snelli e leggeri.

La cattedrale, inoltre, per il lungo impegno costruttivo richiesto, a volte secoli, coinvolse generazioni diverse di maestri, artisti e artigiani, portatori di un sapere pratico che sembra proprio in questo momento sfidare le leggi della fisica con edifici invasi dalla luce che si innalzano leggeri nel cielo verso Dio. Essa, nel medioevo, è il luogo dove svolgere i servizi religiosi ma anche la casa di Dio e rappresentazione materiale del Paradiso; sviluppa il sincretismo tra arte della costruzione e scienza dei numeri, nel tentativo di dare concretezza all'idea della perfezione matematica di Dio; e se la perfezione del numero mette in rapporto la costruzione di una chiesa alla creazione del mondo come Dio lo fece, la perfezione della luce la mette in relazione all'ordine morale.

Quando nel XII secolo l'Abate di Saint Denis Suger (1081-1151) decise di riformare l'abbazia e costruire una nuova chiesa, ristrutturando la vecchia, si assistette al più chiaro esempio di passaggio dallo stile romanico, caratterizzato da possenti muri tesi a simboleggiare il potere della chiesa a difesa della fede, a quello gotico, dove le spesse murature vennero sostituite dai snelli pilastri e vetrate. Gran parte della pietra di sostegno del tetto e delle guglie venne spostata all'esterno in contrafforti, l'antica ed oscura navata diventò più luminosa e l'abside divenne tutta una luce colorata. La straordinaria importanza di Suger è legata ai due scritti da lui lasciati sull'abbazia e su quanto fatto per ristrutturarla: attraverso essi, sappiamo che la vecchia chiesa carolingia era in pessime condizioni e troppo piccola per accogliere le folle di fedeli che vi si recavano per venerare le reliquie, e l'accento posto dall'abate sulla luce fu fondamentale per l'estetica dello stile gotico.

Le vetrate, per l'abate, erano sia oggetto di contemplazione in sé sia mezzo che consentiva il passaggio di una luce misteriosa, ultraterrena, per tali caratteristiche dunque favorevole alla meditazione religiosa e all'esperienza estetica. Giunse persino a giustificare la sua passione per gli

oggetti ornati e splendenti, non solo vetrate ma anche mosaici o teche, definendoli strumenti in grado di elevare il pensiero dal mondo materiale a quello spirituale tramite una sorta di stato di *trance* indotto dallo scintillio.

L'importanza della luce si accompagnò ad una diffusione del materiale del vetro, che trovò larghissima applicazione e divenne elemento caratterizzante dell'architettura gotica. Esso proclamava la dignità della luce come veicolo della bontà di Dio e del suo potere, come provato nelle discussioni di natura teologica del periodo che supportavano tale idea con numerose citazioni bibliche che associavano Dio e la sua potenza alla luce, ma allo stesso tempo il vetro diventava il mezzo per illustrare la storia sacra e far conoscere alla folla dei fedeli i principali eventi biblici. Le vetrate, infatti, erano elogiate non solo per la luce e i colori, che rendevano tra le altre cose più suggestivo il potere delle immagini, ma anche per la storia sacra che sapevano raccontare attraverso la luminosità della luce divina.

L'eliminazione della massiccia struttura muraria e l'accentuato verticalismo, che sembravano sfidare la forza di gravità, crearono non pochi problemi di statica, se non veri e propri crolli; si pensi ad esempio alla Cattedrale di Notre Dame di Parigi, iniziata nel 1163, alla quale, nel 1180, per impedirne il cedimento strutturale, furono aggiunti archi rampanti, tra i primi del genere, come contrafforti che collaborano con il matroneo, posto sopra gli archi della navata, nel contrastare le spinte laterali delle alte volte; nel 1230 si decise poi di ridurre i quattro piani a tre.

Per quanto riguarda la statica delle cattedrali medievali, lo stile gotico inglese, che si differenzia da quello francese essenzialmente per la varietà e complessità degli interni e per la lunghezza degli edifici, rimanendo legato all'elevato spessore murario della tradizione anglo-normanna, poté sviluppare le strutture in altezza facendo in modo che le volte fossero rette, più che dagli archi rampanti, dalle pareti del matroneo sopra le navatelle. Così venne infatti realizzata la Cattedrale di Lincoln, nella quale, oltre all'uso della parete anglo-normanna, troviamo quella che venne chiamata la *volta folle*, il primo esempio gotico nel quale le nervature, prive di funzione portante, assumono un ruolo esclusivamente decorativo, dando vita ad uno spirito di giocosità e gaiezza. Nella cattedrale dove il vescovo Roberto Grossatesta - autore di un trattato nel quale la Genesi viene spiegata come un effetto della propagazione della luce, considerata come forma prima corporea - nel XIII secolo pronunciò i suoi sermoni, si trova inoltre l'*Angel Choir*, il sontuoso coro dove per la prima volta venne realizzata una finestra a otto luci. Non mancarono comunque, anche in Inghilterra, edifici la cui statica venne minacciata dall'eccessivo sviluppo in altezza; nella cattedrale di Wells, ad esempio, nel XIV secolo, vennero introdotti archi di rinforzo all'intersezione tra navata e transetto per contribuire a sostenere il peso della torre.

Lo stile gotico è stato interpretato dagli studiosi come espressione dell'evoluzione del cattolicesimo, e tale lettura esiste ancora oggi; come conseguenza della nascita del carattere nazionale, ipotesi attualmente rifiutata; come espressione di una nuova onestà strutturale; alla luce delle riflessioni attuate nell'ambito della filosofia scolastica. Tutte e quattro le ipotesi contengono elementi di verità, tra l'altro influenzandosi reciprocamente, per l'esistenza di legami stretti, seppur a volte altamente conflittuali, tra gli attori, laici ed ecclesiastici, letterati e illetterati, che diedero vita alla rinascita dell'Europa nel passaggio dall'alto al basso medioevo.

Tra i vari esempi dell'intreccio tra potere spirituale e temporale e dello spirito della religiosità medievale, particolarmente significativo il caso della *Sainte Chapelle* del Palazzo Reale di Parigi, vero e proprio gioiello del gotico cortese, costruita per Luigi IX nel 1243-1248 come sacrario nazionale, destinato ad accogliere un frammento della Santa Croce che egli acquistò dall'imperatore di Bisanzio e un'altra reliquia sacra ritenuta un frammento della corona di spine; la presenza di queste reliquie indusse Innocenzo IV a proclamare che Cristo aveva incoronato Luigi con la sua corona e la Cappella divenne il simbolo della Francia come paese regale e cattolico per eccellenza. Con il tempo l'edificio assunse l'aspetto di un gigantesco reliquiario nel quale la dissoluzione delle pareti, non interrotte da transetti o altri elementi aggettanti, in favore delle vetrate e dei trafori, divenne caratteristica fondamentale dello stile gotico cortese, asciutto e fragile, dal carattere metallico, simile proprio alle costose teche d'argento, ai reliquiari e agli estensori che nel Medioevo trovarono così larga diffusione.

Se si pensa invece al ruolo fondamentale che gli ordini mendicanti ebbero dal XIII secolo, sia per la loro maggiore vicinanza alle popolazioni determinata dall'adozione di regole che ponevano l'accento sulla povertà, sulla predicazione, su uno stile di vita semplice, sia perché attraverso l'approvazione ufficiale del pontefice contribuirono a ridare credibilità ad una Chiesa nella quale corruzione e pratiche immorali trovavano largo spazio, si può osservare come le scelte in ambito religioso trovino corrispondenza in quelle adottate a livello costruttivo. Domenicani e francescani infatti preferirono rimanere fedeli alla tradizione delle chiese a sala, con navata centrale con uguale altezza alle navate laterali, abbandonando però la consuetudine ad esempio dei benedettini e dei cistercensi di costruire i monasteri in luoghi isolati: i nuovi edifici sacri infatti sorsero nelle città, in funzione delle loro missioni di soccorso ai poveri. Ancora più interessante, pensando al fermento religioso di questo periodo e al proliferare di movimenti che si possono definire per il loro richiamo ai valori evangelici pauperistici, il caso della cattedrale di Albi (1283-1390), dall'aspetto fortificato, fatta costruire dal vescovo Bernard de Castanet, domenicano, persecutore inflessibile degli albigenesi; essa risulta costituita da una massa in laterizio che si innalza

in tutta la sua purezza e il carattere spoglio, semplice dell'esterno, si ritrova anche nell'immensa navata ininterrotta da cappelle dell'interno, priva di transetti, cappelle absidali o archi rampanti.

Oltre che essere assolutamente transdisciplinare, dunque, l'architettura sacra del XII-XIII secolo - nello specifico tramite le magnifiche cattedrali francesi, inglesi, tedesche e, in misura minore, italiane - fornisce molte informazioni relative alle conoscenze costruttive e fisiche dell'epoca; consente di comprendere come erano concepiti il mondo, l'uomo e il rapporto tra uomo e Dio; è legata alle strutture di potere dell'epoca, perché gli edifici sacri si inserirono in un preciso contesto politico, strettamente intrecciato a quello ecclesiastico oltre che sociale, ossia la rinascita estesa a molti ambiti che caratterizzò il passaggio al basso medioevo; attraverso l'apparato iconografico, scultoreo e pittorico, individua un nucleo preciso di valori legati alla cultura cattolica che proprio in questi secoli definisce sia le principali questioni dogmatiche sia le modalità di esercizio dell'attività spirituale, per laici ed ecclesiastici; infine, rappresenta un luogo di incontro tra le molteplici espressioni culturali e religiose del periodo medievale, dai significati simbolici che gli episodi religiosi rappresentati richiamano, riservati ad un pubblico alto, dotto, così come ad esempio quelli richiamati dalla luce, associata nei testi sacri a Dio, ad altre rappresentazioni, sacre e profane, chiaramente dirette ai fedeli.

Per quanto riguarda l'organizzazione dello spazio come problema architettonico, si può dire che costruire un edificio non tocca solo aspetti prettamente concreti quali ad esempio i necessari finanziamenti, i committenti o le competenze fisiche necessarie all'edificazione di strutture stabili ma coinvolge anche il rapporto tra l'uomo e lo spazio poiché *costruire è quasi sempre un'azione definitiva ed irreversibile, che comporta l'alterazione di una condizione preesistente*<sup>5</sup>, naturale o artificiale, e in tal senso assume un carattere sacro. Secondo Purini, dunque, se l'attività costruttiva dell'uomo è sacra di per sé, in quanto comporta la sostituzione di un ordine artificiale ad uno naturale, dare vita ad un edificio sacro eleva all'ennesima potenza la sacralità del costruire. Basti pensare al ruolo svolto dalla liturgia, intesa come insieme di atti cerimoniali che definiscono il culto, nella progettazione di una chiesa: essa non si limita a svolgersi nello spazio ma diventa essa stessa spazio nel momento in cui evoca un *luogo* diverso, uno spazio universale che trascende quello dove si realizza fisicamente il rito, oltre che identificarsi con la comunità dei fedeli.

Oltre alla liturgia, altro elemento fondamentale nella progettazione di un edificio sacro è la luce, essenziale in tutti i linguaggi visivi, ma ancor più in ambito architettonico, poiché è attraverso il rapporto tra luce e ombra che si modellano i volumi. Nel caso di un edificio sacro, essa risulta di

---

<sup>5</sup> PURINI F. (2008), *Costruire una chiesa. Lo spazio sacro come problema di architettura*, in *Architettura e liturgia del Novecento. Esperienze europee a confronto*, a cura di Giorgio della Longa, Rovereto, Trento, p. 155

straordinaria importanza poiché la Genesi, i Vangeli, ma anche il Corano, ne sottolineano il carattere epifanico e trascendente.

In ambito architettonico i tipi di luce sono sostanzialmente tre: emozionale, analitica e ontologica. La luce emozionale entra prepotentemente nell'edificio, valorizzando i contrasti plastici e materici e giocando sull'opposizione al buio; coinvolge soprattutto la sfera delle emozioni e dei sentimenti e proprio per questo motivo ha un carattere scenografico, si potrebbe dire più semplice e diretto rispetto agli altri due tipi. La luce analitica, infatti, si rivolge alla sfera intellettuale dell'uomo ed è utilizzata per isolare, mettere in risalto alcune parti dell'edificio per valorizzarne la funzione mentre quella ontologica risulta indubbiamente più complessa e di difficile utilizzazione poiché coincide letteralmente con lo spazio costruito.<sup>6</sup>

Quanto l'architettura, la liturgia, gli arredi, l'apparato iconografico e la luce siano fondamentali nell'organizzazione dello spazio sacro risulta evidente in alcuni edifici medievali, ad esempio il Duomo di Arezzo, iniziato nel XIII secolo, nel quale, tra le altre cose, trova espressione un aspetto fondamentale della religiosità del periodo, cioè la venerazione delle reliquie. Si pensi alla tradizione, stabilita già dal V secolo, che stabiliva la necessità della presenza di una reliquia per la consacrazione di un altare.

La celebrazione della festa del patrono della città, San Donato, prevedeva una complessa cerimonia attraverso la quale non solo si individuava una geografia dei luoghi sacri, ma anche un percorso preciso all'interno di essi e una rappresentazione del legame tra l'autorità pubblica e quella del santo patrono.<sup>7</sup> La cattedrale, ad esempio, destinata ad ospitare i resti di San Donato e del beato Gregorio X, presenta una soluzione architettonica innovativa sul lato orientale proprio per favorire l'imponente cerimoniale per la celebrazione delle feste di San Donato e di Gregorio, che prevedeva la consegna di tributi da parte delle autorità comunali e che poteva svolgersi solo in un luogo che consentisse l'afflusso e il deflusso di una moltitudine di persone. La presenza del coro nella navata centrale, infatti, ostruiva il percorso verso le reliquie custodite presso l'altare maggiore così si scelse di indirizzare i pellegrini verso le navate laterali fino alle due cappelle adiacenti alla cappella centrale; anche i due portali della quarta campata, rimasti incompiuti nel Trecento, sembrano funzionali ad un intenso afflusso di fedeli in occasione di cerimoniali civico-religiosi e in tal senso l'ipotesi si rafforza osservando il gruppo scultoreo della lunetta del portale meridionale,

---

<sup>6</sup> *Ibidem*

<sup>7</sup> FRENI G. (2005), *Spazio liturgico e luoghi sacri nella cattedrale e nella pieve*, in *Arte in terra d'Arezzo. Il Trecento/Provincia d'Arezzo*, Volume a cura di Aldo Galli e Paola Refice. Saggi di Ersilia Agnolucci, Firenze Edifir Edizioni, pp. 209-228



rappresentante san Donato e il beato Gregorio, che sembrerebbe indicare proprio il percorso per raggiungere i resti sacri. Recenti studi sulla relazione tra portali, altari e culto dei santi e delle reliquie hanno infatti evidenziato come in diverse cattedrali francesi l'iconografia dei portali appaia legata non solo ai culti che si tenevano nell'edificio religioso ma anche alla loro collocazione all'interno della chiesa.

Il Duomo di Arezzo risulta quindi essere particolarmente importante per comprendere come la religione veniva *vissuta* dall'uomo medievale, cioè come un fenomeno di presenza materiale e locale nel culto dei santi e nella liturgia presso gli altari. Alla base di questo atteggiamento stava la convinzione che martiri e confessori possedessero caratteristiche sotto un certo aspetto miracolose, tanto che, pur godendo della beatitudine celeste essendo morti, continuavano ad essere presenti e attivi presso i loro resti mortali. Le reliquie consentivano la materializzazione dei santi in un luogo reale, l'edificio sacro, e, nel caso di Arezzo, la processione che portava all'altare maggiore, dove era custodito il corpo di san Donato, e alla tomba di Gregorio, rinnovava la protezione dei santi sulla comunità attraverso un preciso rituale condotto dalle autorità pubbliche, laiche ed ecclesiastiche. Il culto civico-religioso, quindi, *attivava* il potere sacro dei santi a vantaggio della comunità e oggetti concreti quali l'altare, e i reliquiari, assumevano un ruolo liminare di confine tra il mondo terreno e ultraterreno. Lo svolgimento dei riti, precisamente codificato dai ceti dirigenti, consentiva l'intrecciarsi di legami non solo tra vivi e morti ma anche tra i diversi gruppi sociali - clero, laici, pellegrini - ognuno con un ruolo e una posizione precisi all'interno della chiesa.

Le dinamiche relazionali tra Chiesa e potere temporale, tra laici ed ecclesiastici, ceti dirigenti e popolazioni nel Medioevo sembrano trovare negli edifici sacri un punto di incontro particolarmente significativo, anche se più difficile risulta ricostruire quale fosse la definizione che le masse di fedeli davano dello spazio sacro, al di là delle riflessioni e delle strategie adottate dai ceti dirigenti per guidare ed istruire il popolo secondo precetti tesi fondamentalmente ad individuare il clero quale unico intermediario del rapporto con Dio. La separazione teorizzata e sancita dai concili ecumenici tra laici ed ecclesiastici, espressa anche dall'isolamento fisico dei fedeli all'interno delle chiese principali edificate in questo periodo, sembra comunque essere stata una conquista lunga e difficile, forse mai raggiunta, poiché sacro e profano si incontravano comunque in numerose occasioni, si pensi alla processione di Arezzo dove le autorità comunali rivestivano un ruolo fondamentale insieme alle massime cariche ecclesiastiche, e in molti luoghi, *in primis* proprio negli edifici religiosi.

S. Hamilton e A. Spicer nel saggio *Defining the Holy: the Delineation of Sacred Space* si chiedono infatti se lo spazio sacro sia costruito, e per quale intento, o se sia innato, partendo dalla

considerazione proposta dallo studioso Eliade secondo la quale i termini *sacer* e *profanus* avrebbero avuto originariamente un significato spaziale, per cui profano si riferiva all'area esterna allo spazio sacro<sup>8</sup>. Il sacro, secondo lo studioso, distingue se stesso dal profano attraverso un atto descritto come ierofania, cioè manifestazione del sacro, e sarebbe il luogo dove i tre livelli cosmici - terra, cielo e sottosuolo - entrano in contatto. Egli aggiunge che l'uomo religioso guarda all'intero mondo come ad una creazione di Dio e perciò sacra, così nel suo libro esplora come le culture diano un senso e rispondano alla presenza del divino in certi luoghi. In realtà, studiosi di diverse discipline, soprattutto storici ed archeologi, hanno evidenziato quanto la dicotomia tra sacro e profano sia più complessa, anzi non possa nemmeno essere letta come dicotomia nel momento in cui risulti difficile, se non impossibile, tracciare dei confini precisi tra le due aree.

Solo recentemente, inoltre, si è cercato di rispondere alla domanda su come la gente nel medioevo intese e definì lo spazio sacro, poiché per decenni si è preferito studiarne le norme, la geografia e l'architettura piuttosto che come esso venisse *co-costruito* dal popolo. L'idea medievale di *spazio protetto* non fu tanto una conseguenza della convinzione che le zone di santità assumessero forma radiale rispetto al nucleo centrale costituito da un reliquiario o una tomba di un santo, sebbene tale credenza abbia giocato comunque una parte considerevole, ma nacque piuttosto dalle relazioni dinamiche e costruttive tra istituzioni individuali e autorità regia, tra uomini di chiesa e sovrani, tra laici ed ecclesiastici.

Il mondo secolare entrava negli edifici sacri, o giungeva fino al suo confine, ad esempio il portico di ingresso dove si praticavano attività commerciali, spesso e in diversi modi; nelle chiese vi erano stanze per dormire se non addirittura cucine, vi si svolgevano processi e le proibizioni di usarle come depositi si ripetono numerose nei concili medievali. Dal XII secolo aumentarono i tentativi del clero di delimitare lo spazio sacro, sia all'interno degli edifici, con barriere di diverso tipo e decorazioni che sottolineavano la santità particolare di alcune zone, sia all'esterno, ad esempio nei cimiteri, sede di mercati in quanto spazi protetti, con il fine di estromettere le attività secolari dalle chiese e dai dintorni. Ciò nonostante, difficile risulta ancora oggi comprendere come tale spazio sacro venisse definito dai fedeli anche se sembra certo che i confini con il mondo profano siano stati, per tutto il Medioevo, fluidi.

La direttrice del Programma di Studi religiosi dell'Università del Minnesota, J.H. Kilde (2008), nell'introduzione a *Sacred power, sacred space. An introduction to Christian Architecture and worship*, riprende lo studio di Eliade e il concetto di ierofania, o *irruzione del sacro*, secondo il quale la presenza del divino si distribuirebbe lungo due assi - uno verticale dal cielo, alla terra al

---

8 ELIADE M. (1959), *The Sacred and the Profane: the Nature of Religion*

sottosuolo, ed uno orizzontale, che divide lo spazio sacro da quello profano - chiamando tale lettura *substantive* per l'accento posto sulla sostanza del soprannaturale o della presenza divina.

Il nucleo della questione si troverebbe nella domanda: la divinità è presente nel luogo sacro? Eliade e altri studiosi rispondono sì, fisicamente, altri invece, come Smith, no, si tratta di una presenza metaforica e sono gli uomini che danno, costruiscono un determinato significato associato ad un luogo sacro. Questa seconda lettura, definita dalla Kilde *situational*, parte dalla considerazione fondamentale che certi spazi diventano sacri perché la gente li tratta in modo diverso dai luoghi ordinari, cioè sono le persone che creano letteralmente lo spazio sacro: il *sacro* è una costruzione, rappresentazione degli uomini. La studiosa, nella sua ricerca sulla forma, funzione e significato degli spazi sacri, attraverso l'analisi di alcuni edifici significativi, tra i quali le cattedrali, esplora le relazioni tra luoghi specifici e pratiche e comportamenti religiosi che danno ad essi significato, arrivando a chiarire alcuni aspetti della cristianità stessa. Individua così come caratteristica prioritaria della rinascita dell'XI-XII secolo il nuovo impeto dato agli edifici, testimonianza di un profondo cambiamento nella visione cristiana di Dio, dell'umanità e del potere sacro; tale cambiamento coinvolgerebbe due aspetti, uno interiore, cioè una nuova tensione individualistica e privata verso la divinità, ed uno esteriore, legato alla dimensione comune e sociale, alle pratiche liturgiche e collettive che tanta importanza ebbero nella vita dell'uomo medievale.

Le cattedrali gotiche, nelle quali il cambiamento più deciso rispetto al passato riguarda la trasformazione della luce, che ora irrompe multiforme e colorata negli edifici prima sostanzialmente bui, rappresentano in tale lettura ciò che molti cristiani considerano la quintessenza dell'architettura cristiana, una dichiarazione di fede e devozione cristiana e, allo stesso tempo, una manifestazione della potenza di Dio. Secondo un movimento ambivalente di avvicinamento-allontanamento dell'uomo verso e da Dio, entrando in una chiesa l'uomo prova l'esperienza del potere divino, anche attraverso l'apparato iconografico che, nell'arte gotica, si contraddistingue proprio per l'umanizzazione dei personaggi e delle storie sacre, tanto che le immagini *catturano* i credenti dentro una narrativa sacra resa umana, ma l'uso dello spazio e della luce mettono contemporaneamente in rilievo la disparità tra esistenza divina e umana.

Se nelle chiese costantiniane dei primi secoli del cristianesimo il potere sacro è basato sulla comunità raccolta, cioè un luogo assume un significato religioso in base alle pratiche umane che vi si svolgono, *in primis* quelle liturgiche, nelle cattedrali medievali, invece, le cupole e la luce indicano una presenza divina per la quale quella umana non è necessaria, cioè il potere sacro è legato ad un particolare luogo fisico. In tal senso, se l'uomo medievale credeva che chiunque, in un

edificio sacro, potesse entrare in contatto con la divinità, che lì si manifestava realmente, concretamente, ne poteva derivare l'idea che la presenza del clero potesse non essere necessaria ma, a dispetto di ciò, è proprio nelle cattedrali che troviamo la massima espressione del potere sociale del clero e della forza dei committenti, laici ed ecclesiastici.

La luce, dunque, assunse nella cattedrale gotica un ruolo fondamentale connesso sia ai significati simbolici ad essa associati, sia in quanto mezzo in grado di valorizzare le vetrate e gli episodi rappresentati.

### **Il contesto scientifico**

Ma che cos'era per gli uomini medievali la luce? Quali erano le conoscenze principali sulla sua natura e sul processo della visione? Ancora una volta è necessario richiamare il contributo dato dalle traduzioni delle opere greche e arabe allo sviluppo culturale e scientifico che si realizzò nel basso medioevo. Nel campo dell'ottica, ad esempio, l'accesso alle opere fondamentali di Platone, Aristotele, Euclide, Tolomeo, Alkindi e Alhazen suscitarono un dibattito intellettuale senza precedenti, si pensi alle università, arricchito dal confronto con i testi sacri, per filosofi e scienziati medievali fonti altrettanto importanti.

L'incontro tra il cristianesimo e la cultura greca che avvenne dall'XI -XII secolo, secondo Giannetto<sup>9</sup>, portò alla sua *ellenizzazione, latinizzazione e antropologizzazione* cioè alla separazione tra uomo e Dio e all'idea di natura inerte e passiva; l'inserimento di elementi greci nel cristianesimo, a livello contenutistico e formale, avrebbe portato ad una comprensione della vita esperita in termini puramente teoretici, secondo modalità de-vitalizzanti e de-naturalizzanti, e alla conseguente separazione tra scienze della natura e scienze dello spirito, assente nel periodo precedente quando la natura era concepita ancora come vivente e in intima armonia con l'uomo. E' possibile dunque rilevare la presenza di due concetti di natura - vivente/attiva o morta/passiva - legati al fermento religioso di questo periodo ricco di sperimentazioni religiose, e a due differenti modi di intendere la religione e il rapporto tra uomo e Dio: nel cristianesimo originario, nei movimenti religiosi pauperistici e negli ordini mendicanti del XIII secolo, almeno in una fase iniziale, non c'è separazione tra uomo e natura e i valori proposti sono quelli del rispetto, della povertà e della carità, secondo quanto insegnato dalla vita di Cristo; nella religione cattolico-romana successiva all'incontro con la cultura greca prevale invece un atteggiamento teoretico e astratto, uomo e natura si allontanano, aumenta l'interesse per le questioni dogmatiche e la rigida separazione tra clero e laici individua come unica intermediaria tra uomo e Dio la gerarchia ecclesiastica. Le due tendenze,

---

<sup>9</sup> GIANNETTO E. (2005), *Saggi di Storie del pensiero Scientifico*, University Press, Bergamo

dunque, non sono in realtà cronologicamente successive, non si può individuare un'evoluzione che vada dal cristianesimo originario a quello più dogmatizzato del periodo bassomedievale poiché le diverse interpretazioni convivono ancora oggi, anche se lo sviluppo dell'XI secolo portò indubbiamente alla nascita di una cultura urbana e di una filosofia della natura cristiana.

La storia del cristianesimo, proprio in quanto determinante per comprendere la concezione dell'uomo e della natura nel medioevo, risulta intimamente connessa alla storia della scienza; i presupposti teologici connessi al modo di concepire la natura, insieme alle influenze del contesto politico, sociale e culturale, rendono impossibile tracciare una linea di demarcazione netta tra metafisica e scienza, anche perché i protagonisti della cultura, e della riflessione scientifica, furono spesso ecclesiastici.

La svolta dell'XI-XII secolo, fondamentale per *entrambe le storie*, oltre alle traduzioni, vide svolgersi un altro processo altrettanto importante cioè l'introduzione del sistema di numerazione decimale posizionale indo-arabo in Europa, che portò i numeri a perdere il carattere mistico e simbolico posseduto fino ad ora; da questi due fattori derivò il carattere teoretico astratto della scienza successiva e la natura matematico-computazionale della sua ratio<sup>10</sup>.

Nell'XI-XII secolo filosofi, teologi, studiosi e scienziati conobbero il pensiero di Platone, Aristotele e degli altri protagonisti della filosofia greca e lo reinterpretarono alla luce della cultura cristiana, alla ricerca di un accordo non sempre di facile realizzazione. Il platonismo si ritrova nella concezione diffusa tra molti pensatori medievali che nel mondo sensibile la verità è impossibile da raggiungere e quella che sperimentiamo come luce è qualcosa di diverso, la copia transitoria e imperfetta della luce che non si spegne mai nel mondo ideale. La luce di Platone trovò una lettura felice nel pensiero cristiano perché semplice fu spostare le idee, i principi primi, dal superurano alla mente di Dio. La luce del mondo ideale è la stessa della caverna di Platone, quella che gli uomini non riescono a vedere perché incatenati, prigionieri del corpo.

Non meno profonda fu l'influenza di Aristotele sul pensiero occidentale medievale; attraverso la conoscenza dei *Secondi Analitici*, gli studiosi scoprirono che se il mondo sensibile è un riflesso appannato della verità, non ha senso descrivere la natura con dati sensoriali fallibili, meglio piuttosto utilizzare categorie astratte e il ragionamento deduttivo.

Ma che cos'è concretamente la luce? E' una sostanza, cioè materia, o un accidente, cioè solo una caratteristica di qualcosa? E come avviene la visione? Le teorie antiche che gli studiosi medievali conobbero si possono raggruppare attorno a due idee fondamentali: l'esistenza di un

---

10 GIANNETTO E. (2005), *Saggi di Storie del pensiero Scientifico*, University Press, Bergamo

raggio visivo che esce dall'occhio e raggiunge gli oggetti, si pensi ad Empedocle (492-432 a.C.), che spiegava come fosse possibile vedere solo ciò che ci sta davanti, e la teoria delle *eidola*, propria ad esempio degli atomisti, secondo la quale dagli oggetti si allontanerebbero strati sottilissimi di materia che raggiungerebbero l'occhio portando le informazioni necessarie alla visione, seguendo un meccanismo simile a quello della trasmissione del suono.

Le due letture della visione presuppongono idee della luce differenti, ancora oggi fondamentali nell'ambito degli studi di ottica, poiché pensare a dei raggi visivi porta a concepire la luce come composta da particelle, quindi simile a una sostanza, mentre le *eidola* e l'analogia con il suono sembrano viaggiare nella direzione di una luce formata da onde, cioè di una qualità.

Fondamentale per la teoria del raggio visivo fu la scoperta dell'*Ottica* di Euclide, che contiene una prima teoria matematica sulla visione articolata in ben cinquantotto teoremi, il cui successo contribuì alla sopravvivenza della teoria del fascio di raggi che esce dagli occhi per secoli, anche quando gli studiosi colsero che era l'oggetto della visione ad entrarvi. Attraverso postulati e teoremi geometrici Euclide dimostrò alcune caratteristiche essenziali del processo della visione, ad esempio che il campo visivo ha un'estensione limitata; che ogni oggetto ha un limite di distanza oltre il quale non può essere visto; che l'oggetto più vicino all'occhio è visto più grande e che linee parallele, se viste da lontano, non appaiono equidistanti.

Ma gli studiosi medievali non ebbero accesso solo alla scienza greca bensì anche alla non meno rilevante cultura araba, soprattutto attraverso la conoscenza delle figure di Alkindi (801-866), autore di testi di filosofia, scienza e musica oltre che, a testimoniare la complessità delle relazioni tra tradizioni culturali differenti, buon conoscitore del greco, e Alhazen, matematico alla corte di Bagdad nel X secolo, studioso di Euclide e Tolomeo, al quale è attribuito un trattato sugli specchi ustori e le lenti in centoventi tomi.

Se Alkindi perfezionò la teoria del raggio visivo, sostenendo che tutto ciò che esiste emette raggi e che quelli visivi sono il mezzo che collegano i nostri sensi al mondo cambiando la forma dell'aria davanti a noi, Alhazen, invece, cominciò ad attaccare tale teoria partendo dalla considerazione che se non si riesce a guardare il sole per il dolore che procura, qualcosa sta entrando nell'occhio e ne indagò l'anatomia, per cercare di comprendere come un'immagine vi potesse “entrare”.

Che effetto ebbe la conoscenza della scienza greca e araba nei centri di produzione della cultura, laici ed ecclesiastici, medievali? Come si conciliò con i testi sacri, da sempre oggetto di studio e punto di riferimento obbligato per teologi, filosofi e scienziati? Dove avveniva la formazione degli intellettuali? Secondo quali modalità?

Dall'XI secolo le città furono protagoniste della formazione culturale con l'aumento delle scuole annesse al vescovado o alla cattedrale, nelle quali si svolgevano gli studi superiori, ma fu nella seconda metà del XIII secolo che avvenne una svolta, in concomitanza con due processi: crebbe enormemente l'influenza degli ordini mendicanti in ambito educativo, soprattutto dei domenicani; si diffuse il termine *Studium generale* per designare le scuole di maggior prestigio per numero di studenti e maestri, che acquisirono il diritto di rilasciare una licenza valida per l'insegnamento al termine degli studi. Fu in quest'ultimo campo d'intervento che nacquero le università, associazioni di maestri o di studenti, differenziate per quanto riguarda la loro origine (a volte vennero fondate spontaneamente, a volte da poteri pubblici), la struttura e i corsi di studi. Il carattere distintivo ed unificante dell'istituzione, però, si trovava nel connotarsi come uno studio generale, cioè universale, e nel proporsi come corporazione in cui si associavano studenti e insegnanti. A Parigi, ad esempio, si trattò di un'associazione con prevalenza di docenti, a Bologna di studenti. Furono ambienti liberi e rimasero fundamentalmente laici, nonostante i docenti fossero per la maggior parte ecclesiastici.

Una figura che si inserisce in modo significativo nel contesto politico, religioso e culturale del XII-XIII secolo è Roberto Grossatesta (1168-1253), vescovo di Lincoln, che sembra rappresentare, con la sua vicenda personale, religiosa e culturale, alcuni degli aspetti più rilevanti dell'avvenuto passaggio dall'alto al basso Medioevo: fu un logico, un filosofo naturale, uno studioso e uno scienziato; approfondì alcune importanti questioni filosofiche e teologiche; chiamò in Inghilterra numerosi traduttori e si cimentò nelle traduzioni egli stesso; è stato individuato dallo studioso della scienza A.C. Crombie<sup>11</sup> come fondatore del metodo sperimentale, nonostante la tesi sia stata ampiamente discussa; creò una metafisica della luce che lo portò a dare un contributo rilevante alla storia della scienza con i suoi studi di ottica, ritenuta talmente importante da poter fornire le leggi di spiegazione dei fenomeni naturali; affronta il problema della precisione degli strumenti di misurazione.

Il vescovo inglese dimostra quanto sia arduo se non impossibile separare nel periodo medievale la riflessione religiosa-teologica da quella culturale-scientifica, anzi, in un mondo dove la religione investiva ogni lato dell'esistenza umana, la visione del mondo, del rapporto tra l'uomo e Dio e la concezione religiosa abbracciata influenzarono profondamente gli occhi di chi osservò la realtà circostante cercando di spiegarla alla ricerca di un disegno divino ma anche di principi primi inconfutabili.

---

<sup>11</sup> CROMBIE A.C.(1953, 1962), *Robert Grosseteste and the origin of experimental science (1100-1700)*, Oxford at the Clarendon Press, Oxford

La posizione di Grossatesta è particolarmente complessa: accoglie in un contesto platonico-agostiniano elementi aristotelici, ma è carente sotto certi aspetti, ad esempio non affronta problemi come l'immortalità dell'anima; in alcuni settori il contributo è pionieristico in altri, come quello teologico, prudente, legato alla tradizione esegetica delle generazioni del XII secolo, e come vescovo richiamò i teologi di Oxford alla tradizione. Per quanto riguarda la storia della scienza, Roberto prestò attenzione ai problemi metodologici, cioè all'esistenza delle condizioni necessarie e sufficienti per produrre fatti sperimentali; dalle traduzioni della scienza greca, egli trasse l'idea che l'obiettivo della scienza è scoprire la realtà duratura ed intellegibile delle cose dietro i costanti cambiamenti percepiti attraverso i sensi, sia tramite la deduzione da principi primi e indimostrabili sia tramite prove o dimostrazioni geometriche.

Secondo A.C. Crombie la scienza moderna è nata nel XVII secolo grazie all'introduzione di procedure induttive e sperimentali. Nel libro *Robert Grosseteste and the origin of experimental science (1100-1700)* egli sostiene che la sistematica e moderna comprensione almeno degli aspetti qualitativi di questo metodo è avvenuta nel XII-XIII secolo, quando tramite le traduzioni i filosofi occidentali trasformarono il metodo geometrico greco nella scienza sperimentale del mondo moderno. In questo periodo, dunque, gli studiosi di Oxford avrebbero formulato una teoria sistematica della scienza, producendo una rivoluzione metodologica a cui la scienza stessa deve le sue origini. Crombie ha analizzato i testi del religioso per documentarne il metodo scientifico e collocarlo agli inizi della scienza sperimentale, ma in seguito alle numerose polemiche ha rivisto la sua posizione.

Grossatesta non fondò il metodo sperimentale ma assunse una posizione di rilievo nella rivoluzione metodologica del XIII secolo per svariate ragioni: visse all'inizio di un secolo in cui, come risultato di un secolo circa di ricerca letteraria e traduzioni, alcuni dei più importanti scritti scientifici greci e arabi erano ormai conosciuti; trasse dalle nuove traduzioni l'idea della necessità di una spiegazione razionale dei fatti; affrontò nei suoi scritti questioni teologiche e filosofiche fondamentali nel dibattito culturale dell'epoca; insegnò all'Università di Oxford dove ebbe modo di diffondere le sue idee e può essere considerato il fondatore di una distinta scuola di pensiero scientifico; formulò una cosmogonia della luce e approfondì lo studio dell'ottica, dalla quale trasse le leggi di spiegazione dei fenomeni naturali; raggiunse i massimi gradi della gerarchia ecclesiastica, diventando vescovo. La complessità della sua formazione religiosa e culturale è testimoniata dai numerosi riferimenti presenti nelle sue opere: dalla tradizione esegetica della Genesi (Basilio, Ambrogio, Agostino) alla filosofia e alla scienza antica, greca e araba.

L'aspetto di Grossatesta che sembra aver maggiormente contribuito alla storia della scienza è



quello prettamente metodologico, testimonianza della complessità della figura del religioso inglese, in grado di affrontare problemi di natura teologica in riflessioni teoriche astratte basate in larga parte su citazioni e sul ragionamento deduttivo ma anche, in relazione ad una visione della creazione e del mondo che vedono nel ruolo della luce l'elemento essenziale, interessato all'ottica e agli aspetti metodologici di indagine della natura, quindi a procedure di tipo induttivo. In tal senso, fondamentale risulta essere l'idea che Grossatesta formula sia nel *De artibus liberalibus* che nel *Commento ai Secondi Analitici* quando si occupa della classificazione delle scienze e dei rapporti di subordinazione tra di esse: il punto centrale è l'atteggiamento di indagine nei confronti dell'oggetto comune, cioè è il metodo, che fa la differenza nelle scienze, non l'oggetto in sé.

Nei suoi scritti introduce alcuni principi fondamentali per la storia della scienza: abbraccia l'idea che un fenomeno complesso possa essere scomposto nei suoi elementi costitutivi, quindi ricostruito teoricamente e spiegato, fondata a sua volta sul principio dell'uniformità della natura; sottolinea il ruolo fondamentale dell'esperimento (esperienza?) nella ricerca scientifica, in quanto in grado di verificare o falsificare ogni teoria attraverso le prove delle sue conseguenze empiriche; dà importanza alla matematica, considerata strumento deduttivo in grado di correlare eventi, anche se ovviamente non può portare alla conoscenza della causa efficiente e delle altre cause che producono cambiamento perché è solamente un'astrazione da queste cause.

Ciò che dunque rende particolarmente interessante la figura di Grossatesta è la sua fisica, e metafisica, della luce, nata da un interesse scientifico supportato da una visione della creazione come lampo di luce originaria e da una teoria della conoscenza concepita come luce spirituale attraverso cui la mente riceve una conoscenza certa delle forme immutabili che sono prioritarie nell'ordine della natura, le essenze della realtà.

Lo scritto fondamentale del vescovo è sicuramente il trattato *De luce* poiché in esso è esposta la sua cosmogonia della luce, frutto di una lettura personale della Genesi, connessa con l'idea platonica della struttura matematica della realtà. All'origine dell'universo, scrive il vescovo di Lincoln, stavano una materia prima informe e la luce, *prima forma corporalis* o *corporeitas*, ambedue sostanze semplici e prive di dimensioni; la luce, che per sua natura si propaga in ogni direzione, avrebbe trascinato con sé la materia prima inducendo le dimensioni secondo un processo di *moltiplicazione infinita* che avrebbe consentito il passaggio dall'*inesteso* a ciò che ha dimensione. In poche parole, alle origini, la luce avrebbe trascinato con sé la materia in una quantità grande quanto la struttura dell'universo.

Se la luce è corporeità originaria e ha creato l'universo, studiando le leggi dell'ottica, la fisica della luce, si potranno interpretare i fenomeni della realtà applicando quelle stesse leggi alle

dimensioni del reale perché la luce con le sue proprietà è il principio attivo della materia. E tutte le cause degli effetti naturali sono riconducibili a linee, angoli e figure, validi in tutto l'universo e nelle sue singole parti, quindi è possibile ridurre la rappresentazione dei fenomeni a leggi geometriche.

La luce risulta fondamentale anche quando Grossatesta affronta il problema dell'intelletto umano e della conoscenza; secondo la sua teoria, la conoscenza umana può essere compresa attraverso l'analogia con il processo di visione dei corpi: come un corpo può essere visto solo se la luce lo investe, così qualcosa può essere conosciuto solo se una luce spirituale *si sparge* su di esso. Assunto di base è che la vera conoscenza è possibile solo attraverso l'illuminazione divina, unica in grado di garantire l'accesso agli universali, in quanto rende visibili sia le cose che le loro cause eterne, ma tale processo è ostacolato nell'uomo, e non ad esempio nelle intelligenze superiori, gli angeli, dalla presenza del corpo. Conoscenza, dunque, concepita come illuminazione da parte della luce suprema, Dio, che illumina tanto l'oggetto quanto il soggetto (*De veritate, Commento ai Secundi Analitici*). L'analogia tra la luce corporea, le cui leggi matematiche stanno alla base dei fenomeni fisici, e questa luce spirituale dà un valore aggiuntivo alla credenza del religioso che lo studio dell'ottica geometrica sia la chiave di conoscenza del mondo naturale.

Figura di rilievo in ambiente culturale e religioso, raggiunta una posizione importante nelle istituzioni ecclesiastiche, Grossatesta non solo cerca di affrontare alcune importanti questioni filosofiche, teologiche e scientifiche, ma dimostra di essere sensibile ai movimenti di rinnovamento religioso che da due secoli percorrono l'Europa, avvicinandosi all'Ordine dei Frati Minori. Nel 1229-1230 è messo infatti in relazione con l'istituzione di uno *studium* dei francescani ad Oxford, nel quale lesse teologia fino all'elezione a vescovo e sarà proprio a loro che il vescovo, alla morte, lascerà la sua biblioteca.

## CAPITOLO PRIMO

### L'ALTO MEDIOEVO: IL CONTESTO STORICO E RELIGIOSO

#### *1. L'Europa nell'alto Medioevo*

##### *1.1. Il mondo romano-germanico*

La storia occidentale dell'VIII-IX secolo fu caratterizzata dalla nascita e dallo sviluppo del grande impero di Carlo Magno, che rappresentò la realizzazione più compiuta della sintesi romano-germanica avvenuta dopo il crollo dell'impero romano nel 476 d.C..

Nei secoli precedenti l'Europa latina era entrata in contatto con popolazioni nomadi e seminomadi - tra cui Visigoti, Vandali, Suebi, Burgundi, Alani, Unni - e dopo alcune fasi di scontri violenti, saccheggi e distruzioni, era iniziato un lento processo di integrazione dal quale era nato il mondo medievale. Le differenze culturali e religiose tra latini e germani erano notevoli e le possibilità di incontro tra due civiltà così differenti, la prima sedentaria e urbana, la seconda nomade o seminomade e guerriera, si giocarono in relazione a due fattori: da un lato il rapporto dei barbari con l'aristocrazia senatoria e l'episcopato cattolico, i vecchi ceti dirigenti, dall'altro la questione religiosa poiché la traduzione della Bibbia da parte del vescovo goto Ulfila aveva favorito la diffusione tra i germani dell'arianesimo, condannato nel Concilio di Nicea del 325, in molti casi sostenuto a difesa di un'identità culturale specifica di fronte alla più evoluta civiltà romana.

La questione riguardava la natura del Padre e del Figlio: secondo Ario il Padre possedeva una natura superiore a quella del Figlio; secondo Atanasio, invece, entrambi avevano la stessa natura. A Nicea si condannò Ario all'esilio, riconoscendo la dottrina di Atanasio come ufficiale, e tale decisione influì profondamente sul destino del regno romano-germanico che nacque in questi secoli: dove avvenne una conversione precoce al cristianesimo da parte del popolo barbaro, l'integrazione tra i due mondi ebbe maggiori possibilità di successo, ad esempio con i Franchi di Clodoveo nel V secolo, mentre la difesa della propria differenza religiosa costituì spesso la ragione principale del fallimento di istituzioni politiche latino-germaniche fragili e poco radicate. I Vandali, ad esempio, dopo essersi stanziati in Africa, Sicilia, Sardegna, Corsica e Baleari, perseguitarono i cattolici e requisirono le terre ai proprietari; dal mancato sostegno dei ceti dirigenti derivò la loro debolezza e il destino del loro regno, che finì sotto i colpi dell'esercito bizantino. Ma queste non furono le uniche storie possibili: i Visigoti, infatti, pur rimanendo fedeli all'arianesimo, rispettarono le popolazioni locali e intrattennero buoni rapporti con i vescovi cattolici. Dove l'incontro tra i capi

militari germanici e i latifondisti gallo-romani ebbe maggior successo fu in Gallia: qui gli aristocratici guerrieri franchi concentrarono il potere nelle cariche di *maggiordomi* e *maestri di palazzo* e il vecchio ceto senatorio si fuse con l'aristocrazia militare.

Le relazioni tra i due mondi, dunque, ebbero esiti differenti a seconda del contesto, di fattori religiosi, della tolleranza dimostrata sia dai barbari sia dai latini, cioè dalla disponibilità alla relazione e allo scambio, disponibilità che ci fu sia nel vecchio ceto dirigente latino, che assimilò lo stile di vita guerriero dei germani, sia nelle popolazioni barbare, che crearono dominazioni territoriali relativamente stabili riconoscendo la superiorità dell'apparato amministrativo latino e conservandolo.

Dall'incontro nacquero storie diverse: a volte l'impatto fu inizialmente violento, poi le due culture convissero con tensioni e difficoltà, infine si separarono; altre, convissero nel reciproco rispetto, seppur non arrivando all'integrazione tra le diverse popolazioni; in pochi casi, dove vennero abbattute le differenze sociali e religiose, si realizzò una sintesi profonda che portò alla nascita di nuove realtà.

Carlo Magno (768-814) rappresentò indubbiamente l'esito di secoli di integrazioni e divisioni e nella sua persona la sintesi romano-germanica trovò la massima espressione. Egli possedeva gli aspetti più significativi delle due anime dell'Europa alto-medievale: era forte, vigoroso, si dedicava all'equitazione, alle armi, alla caccia, era un buon militare e tutto ciò proveniva dal retaggio culturale barbaro, legato alla fisicità e alla guerra; era anche però autorevole, si esprimeva facilmente, studiava le lingue e le culture e fece educare i suoi figli partendo dalle arti liberali, dimostrando l'avvenuta e totale assimilazione della cultura latina, tanto che secondo il suo biografo Eginardo si esprimeva in latino con la stessa padronanza della lingua materna.

La dinastia Pipinide aveva realizzato nei decenni precedenti al regno di Carlo un avvicinamento al Papato di Roma, offrendo aiuto militare in Italia contro i Longobardi, che minacciavano le dominazioni pontificie nell'Italia centrale, e ottenendo in cambio gli strumenti culturali necessari ad assimilare le popolazioni di un impero che si era esteso sempre più in seguito alle conquiste militari di un'aristocrazia guerriera forte ed organizzata. Carlo, un barbaro, come il suo avversario re Desiderio, pose fine alla dominazione longobarda in Italia nel 774 con la presa di Pavia, liberando il Papato da un nemico pericoloso, così come le conquiste militari in Europa - nella Gallia meridionale contro i musulmani, ma soprattutto contro i Sassoni a nord e gli Avari ad est - furono precedute dalla predicazione di missionari anglosassoni e seguite da una buona organizzazione ecclesiastica del territorio. Dove la conversione non avvenne, il re franco si mostrò spietato nella repressione e impose forzatamente la religione cristiana: dopo tre secoli dall'incontro

tra latini e germani, quando la questione religiosa aveva giocato una parte fondamentale nelle possibilità di fusione tra culture diverse, proprio un barbaro utilizzò la religione cattolica per uniformare popolazioni e territori diversi e, in seguito al rafforzamento del connubio franco-papale, promosse la diffusione delle istituzioni ecclesiastiche.

Carlo favorì l'inquadramento religioso ed ecclesiastico della società promuovendo un'importante riforma della chiesa franca, creando un sistema esportato successivamente nei territori conquistati: sottopose al controllo imperiale il clero; impose ai gruppi di preti che officiavano in una chiesa di raggrupparsi in comunità, di vivere insieme e ai monasteri la regola benedettina; rese obbligatorio il pagamento annuo della decima, unica imposta estesa a tutto l'impero in questo periodo. La riforma fu comunque parziale, non andò in profondità nel sistema, poiché non toccò la rete delle chiese private, cioè degli edifici religiosi fondati sui territori di proprietari laici, che continuarono quindi a sceglierne il clero officiante, con una pesante e discutibile ingerenza nelle nomine ecclesiastiche.

A questo processo si intrecciò la nascita di un'amministrazione pubblica costituita da funzionari opportunamente formati e deputati alla gestione/controllo dei territori, suddivisi in marche e comitati. L'appoggio dell'episcopato cattolico che Carlo trovò nell'organizzazione delle sue conquiste non poté ovviamente realizzarsi senza la creazione contemporanea di una rete amministrativa pubblica, a livello teorico separata e distinta da quella ecclesiastica.

Fu proprio in tale ambito che si diffuse capillarmente un istituto fondamentale dell'età medievale, il vassallaggio, un legame di subordinazione personale, attraverso il quale il sovrano franco costituì una classe dirigente armata che lo affiancò nelle numerose campagne militari, e a cui, di fronte alla fragilità di un impero troppo vasto per le sue possibilità di controllo, concesse incarichi pubblici, gettando il germe della successiva dissoluzione del potere in una miriade di feudi signorili. Carlo scelse i funzionari pubblici tra i capi militari che erano già suoi vassalli, rafforzandone la subordinazione attraverso il giuramento di fedeltà che il vassallo prestava nella cerimonia in cui il sovrano gli concedeva in beneficio un feudo, cioè un territorio, in cambio di aiuto militare.

La diffusione del vassallaggio e la solidarietà con il potere religioso nell'inquadramento delle popolazioni e nell'amministrazione dei territori rappresentarono dunque le modalità attraverso le quali si cercò di creare una dominazione territoriale stabile ed unitaria ma, nonostante gli indubbi successi raggiunti da Carlo, soprattutto rispetto all'anarchia e al disordine del periodo precedente, le caratteristiche dell'impero franco rimasero differenti da quelle dell'antico impero romano: i confini non coincidevano, le strutture politico-amministrative erano meno efficienti, le risorse finanziarie

nettamente inferiori e l'asse geografico si era spostato verso nord, nel territorio tedesco, allontanandosi dal Mediterraneo.

Casualmente, dopo la scomparsa di Carlo, il figlio Ludovico, detto poi il Pio, conservò il regno unito tanto che alla sua morte (841), dopo una lotta fratricida tra i tre successori, l'impero venne diviso in tre parti, sancendo comunque realtà già definite; Carlo ebbe la parte occidentale, Lotario la parte centrale e Ludovico quella orientale. Quando Ludovico e Carlo, prima di sconfiggere Lotario, detentore del titolo imperiale e successore designato da Ludovico il Pio, giurarono nell'842 a Strasburgo di aiutarsi a vicenda contro il fratello, furono costretti a pronunciare il giuramento in francese e in tedesco poiché i rispettivi sudditi non si comprendevano più.

Nelle diverse parti d'Europa, dunque, le sintesi romano-germaniche avevano scritto storie differenti e seguito strade tese alla definizione di identità i cui confini sembravano essersi evoluti verso dimensioni regionali o, in alcuni casi nazionali, a testimonianza del fallimento di realtà politiche che avevano tentato di articolarsi in uno spazio europeo tentando di imitare l'antico modello romano. Ma tra la fine dell'impero carolingio e il consolidamento di nuove istituzioni politiche, quando il potere imperiale aveva un valore poco più che formale, si assistette ad un periodo di libertà, se non anarchia in certi momenti e in alcune zone, e negli spazi lasciati vuoti dall'amministrazione regia si insinuarono una miriade di poteri locali a base fondiaria.

Ciò che mise in evidenza il fallimento del tentativo unitario di restaurazione imperiale attuato da Carlo Magno furono nuove incursioni di popolazioni provenienti dall'Europa centrale e Settentrionale e dall'Africa - Normanni, Ungari e Saraceni - e il confronto con l'alterità, che si manifestò in fase iniziale nella forma dello scontro violento, pose di fronte ad esigenze importanti di difesa e protezione, garantita nel IX secolo dall'aristocrazia locale e non più dai sovrani, testimoniando le relazioni esistenti tra il dissolvimento dell'autorità regia e lo sviluppo del potere signorile. In questo periodo i litorali europei vennero attaccati e saccheggiate ripetutamente dai Saraceni, bande di varia origine etnica di religione musulmana, che fecero di Frassineto una base per le loro razzie nelle città e isole italiane; nel Nord Italia essi furono sconfitti definitivamente solo nel 973 dal marchese di Torino e dal conte di Provenza, mentre nel Sud all'inizio dell'XI secolo dai Bizantini e da Pisa e Venezia, cioè da organismi di potere locali. Il nemico, dunque, venne respinto ed allontanato ma non da chi avrebbe dovuto farlo.

Diverso fu il caso della pericolosissima popolazione degli Ungari, provenienti dalle steppe vicine agli Urali e stanziatisi in Pannonia, l'attuale Ungheria; essi attaccarono decine di città e vennero fermati nel 955 da Ottone I, re di Germania e d'Italia, che li sconfisse nella battaglia di Lechfeld, dimostrando così la rinascita del potere imperiale grazie alle energie della dinastia di

Sassonia. In Pannonia la fine delle ostilità favorì la sedentarizzazione della popolazione e lo sviluppo di forme politiche più evolute come la monarchia; la conversione al cristianesimo avvicinò sempre più gli Ungari all'occidente europeo e nell'anno 1000 re Stefano ricevette la corona di re d'Ungheria dal papa. In qualche decennio, dunque, l'insediamento di una popolazione nomade si era trasformato in definitivo e dall'integrazione con la popolazione locale era nata una nuova realtà territoriale relativamente stabile.

Più complessa e articolata fu la vicenda dei Normanni, popolazioni scandinave di stirpe germanica, capaci di estendersi in un'area geografica di dimensioni notevoli, generalmente lungo le vie del commercio internazionale, e di creare dominazioni durature. Le due zone di maggior interesse furono sicuramente la Francia e l'Inghilterra, dove gli insediamenti normanni ebbero caratteristiche differenti: mentre nella prima il capo Rollone ottenne in feudo nel 911 alcune contee corrispondenti alla Normandia e cinquant'anni dopo i suoi successori avevano già creato un ducato stabile ponendo fine all'anarchia della zona, nella seconda i duchi normanni vissero nella libertà più completa e fu semplice ai re del Wessex recuperare con il tempo i territori perduti.

Le incursioni del IX secolo e il declino del potere monarchico portarono alla proliferazione di organismi territoriali locali; la moltiplicazione dei castelli rispecchiò nel paesaggio la nascita di isole di giurisdizione signorile dove gli aristocratici, garantendo la difesa alla popolazione, cominciarono ad esercitare di fatto alcuni poteri pubblici e a renderli con il tempo ereditari. Marche e comitati divennero un possesso del conte o del marchese e anche se re e imperatori mantennero corti fiscali e clientele vassallatiche, il loro potere rimase discontinuo, irregolare ed essi furono costretti ad agire prudentemente di fronte ad un ceto dirigente nel quale la loro superiorità era formale.

Solo quando passò agli Ottoni di Sassonia, nel X secolo, il titolo imperiale riacquistò importanza ed autorevolezza: Ottone I, nel 951, scese nella penisola italiana senza incontrare resistenze e fu incoronato re a Pavia; nel 962 ottenne poi il titolo imperiale e, per sottomettere l'aristocrazia ribelle, associò l'episcopato al governo, cioè utilizzò largamente l'istituto dell'immunità a favore dei vescovi, più affidabili e meno pericolosi politicamente, che diventarono così dei veri e propri signori territoriali. Egli, ovviamente, controllava da vicino le nomine ecclesiastiche e poté così garantire l'insediamento di persone fidate, spesso legate alla famiglia imperiale anche da un rapporto di parentela. Il potere dei Sassoni fu però effettivo in un'area che comprendeva solo il territorio tedesco, infatti, nonostante le spedizioni in Italia, essi non riuscirono a pacificarla, mentre più efficaci furono gli interventi nell'ambito della politica ecclesiastica: con il *Privilegium Othonis* del 962 Ottone I stabilì che nessun papa avrebbe più potuto essere consacrato

senza la conferma preventiva dell'imperatore.

Il tentativo di restaurazione imperiale ebbe vita breve: Ottone II (973-983) fu sconfitto dall'aristocrazia ribelle in Calabria e Ottone III morì nel 1002 a soli ventidue anni. Un evento assolutamente contingente, casuale e imprevedibile, la morte poco più che ventenne di un promettente membro della famiglia imperiale, colto e determinato, interruppe il processo di accentramento del potere politico avviato da Ottone I, lasciando nuovamente larghi margini di libertà a forme istituzionali di respiro locale, sostanzialmente indifferenti verso il potere imperiale, sentito lontano e ininfluenza. Non fu la prima volta, né l'ultima, che il caso intervenne non nel cambiare ma nel deviare il corso della storia da una strada ad un'altra: la dinastia sassone sembrava avviata a realizzare le sue ambizioni egemoniche in Europa, ma rimase senza legittimi eredi. Ciò nonostante, era nata una consuetudine destinata a durare, cioè l'associazione tra il regno d'Italia e quello tedesco anche se la penisola italiana, frammentata in una serie di poteri locali, rimase turbolenta e continuò a creare non pochi problemi agli imperatori tedeschi.

Alla fine del X secolo l'Europa rappresentava ormai l'area di incontro di tradizioni culturali diverse. La Gallia era suddivisa nei regni di Francia e di Borgogna. Nel 987 Ugo Capeto, capostipite della dinastia capetingia, controllava solo la zona di Parigi e il potere del sovrano era inferiore a quello di molti suoi vassalli.

Il Regno d'Italia comprendeva solo il Nord e non ne faceva parte Venezia, dominata da una ricca aristocrazia fondiaria, protagonista nei commerci con l'Oriente. A Roma alcune famiglie aristocratiche controllavano l'elezione papale, mentre il Sud bizantino era costellato di città che ormai agivano autonomamente come Napoli, Gaeta, Amalfi.

Nella penisola iberica, dopo secoli di dominio arabo e la forte disorganizzazione dei regni spagnoli, nell'XI secolo la situazione si invertì e i conti di Barcellona estesero il loro dominio fino all'Ebro, mentre nel Nord Europa, anche se solo per pochi anni, un sovrano, Canuto il Grande, riunì Danimarca, Inghilterra e Norvegia; realtà troppo diverse per convivere, la Norvegia si ribellò, riacquistò la propria indipendenza nel 1035, mentre nel 1042 Edoardo III il Confessore, re anglosassone, liberò l'Inghilterra.

Oltre al Regno di Germania, nell'Europa centrale si trovavano gli Ungari, in Pannonia, e a nord il regno di Polonia, fondato da Mieszko I e dal figlio Boleslao il Grande (992-1025). Più a est i Variaghi si erano insediati nelle pianure russa e ucraina e fusi con le popolazioni locali; il contatto con il cristianesimo, avvenuto tramite l'impero bizantino, portò alla conversione di Vladimiro il



Grande (980-1015) e di tutto il suo popolo alla religione ortodossa.<sup>12</sup>

La situazione politica europea alle soglie dell'anno Mille si presentava complessa e frammentata. Il potere regio era debole ovunque, proliferavano forme diverse di autonomia locale. L'Inghilterra aveva assunto una fisionomia definita, differente da quella dell'Europa continentale, mentre la Spagna era suddivisa in potenti regni; in ambito imperiale, i destini di Italia e Germania erano stati legati indissolubilmente, e nell'Europa centrale vi erano le dominazioni territoriali di Slavi e Ungari.

In questo quadro politico multiforme e differenziato, nato dall'incontro con popolazioni nomadi e guerriere, meno evolute eppur in grado di stanziarsi e assimilare nuove culture, si realizzò nell'XI-XII secolo una rinascita estesa ai vari campi del vivere e del pensare.

### ***1.2. Economia e società***

Nell'alto Medioevo gli uomini erano poco numerosi, vivevano in gruppi diseguali, separati da larghi spazi incolti ed estese foreste, sotto la minaccia continua di epidemie e carestie. Molte città erano diventate poco più che villaggi, la campagna era avanzata fino all'interno delle stesse mura cittadine. L'agricoltura era poco produttiva, una cattiva annata poteva ridurre alla fame la popolazione; guerre e flagelli naturali provocavano crisi cerealicole e carestie tanto che il popolo, già sottoalimentato in periodi normali, diventava facile preda delle epidemie.

Non solo la densità demografica era bassa, ma la distribuzione della popolazione era molto diseguale per cui a zone dove i villaggi si disseminavano nel territorio anche molto lontani tra loro si alternavano città di non più di qualche migliaio di abitanti con quartieri molto popolati, nonostante la mancanza di un'effettiva differenziazione dall'ambiente rurale per la persistenza entro le mura urbane di terre incolte, giardini e persino campi e pascoli.

Nell'immaginazione comune, solo villaggi e città erano considerati luoghi positivi; la montagna, definita dai teologi come imperfezione della terra rimasta dopo il diluvio universale, era vista con ostilità per i numerosi pericoli; il deserto assumeva significati ambivalenti, luogo inospitale e privo di vita, ma anche sito di purificazione nella tradizione religiosa, si pensi alle esperienze eremitiche. La forma per eccellenza dello spazio medievale era la foresta, folta, estesa in gran parte d'Europa, luogo del caos, del buio, della notte, del silenzio e della malvagità ma anche espressione di vita libera, al di fuori delle regole, rifugio per tutti i tipi di fuorilegge, briganti o servi fuggitivi. Dopo il Mille, è vero, essa arretrò drasticamente sotto l'azione dell'uomo, ma nei primi secoli del medioevo era ancora fitta, impenetrabile, ricca di paludi, diffusa a macchia d'olio tra

---

12 COMBA R. (1990), *Corso di storia. L'età medievale*, Loescher Editore, Torino

villaggi mal collegati tra loro. Era un luogo mitico, popolato da misteriose creature e da bestie feroci, ma anche concreto, generoso, grazie alla caccia e alla raccolta dei frutti.

L'Europa, dunque, viveva un sottopopolamento cronico quando le popolazioni germaniche varcarono i confini dell'impero romano nel V secolo. In genere si può dire che il primo incontro tra le due culture fu caratterizzato, come già detto, dalla violenza; in possesso di un'economia primitiva, i germani consideravano la razzia nei territori latini un'attività come le altre, quindi devastarono campagne e città, uccisero la popolazione, saccheggiarono, poi però se ne andarono, alla ricerca di nuovi luoghi, ancora legati alla tradizione del nomadismo e del seminomadismo.

Eppure due civiltà, una più arretrata e dal carattere guerresco, l'altra più evoluta ma in piena decadenza, si erano incontrate e dal loro dialogo nacquero nuove realtà. Alcune popolazioni germaniche, ad esempio Franchi e Normanni, osservarono il mondo di chi, fino a pochi decenni prima, controllava l'intera Europa e assimilarono le usanze latine: non si accontentarono più della razzia, si stanziarono nei territori dapprima come guerrieri poi, con la requisizione delle terre, come proprietari. Iniziò un'integrazione progressiva, visibile anche nelle trasformazioni del paesaggio, dove sparì la distinzione tra *ager* e *saltus* e si creò una stretta interdipendenza tra attività agricole e pastorali. Il grano e la vite si diffusero nei paesi germanici mentre in tutto l'occidente crebbe l'importanza della foresta, della raccolta dei frutti spontanei, della caccia, della pesca e dell'allevamento.

L'agricoltura era primitiva e arretrata e, nonostante l'introduzione di alcune innovazioni come l'aratro a versoio, il mulino ad acqua, il collare rigido per il cavallo e la rotazione triennale, peraltro diffusi solo in alcune zone e lentamente, ben poco si poteva fare senza una tecnica di semina adeguata, un lavoro intensivo di preparazione e ripulitura del terreno, non facile vista la bassa densità demografica, e una concimazione sufficiente, impossibile data la scarsa consistenza numerica dell'allevamento. Servivano dunque grandi estensioni di terreno per provvedere al sostentamento della popolazione dei villaggi e metà, o un terzo, del suolo veniva lasciato ogni anno a riposo: l'agricoltura divorava grandi spazi, continuamente minacciata da una natura che spesso riconquistava il terreno dissodato sommariamente.

Gli uomini dei primi secoli del medioevo dunque vivevano generalmente in villaggi, spesso isolati, mal collegati da vie di comunicazioni carenti e insicure, lungo le quali si spostavano nobili, ecclesiastici, pellegrini, eserciti e carovane di mercanti. Le strade erano in condizioni pessime e il loro corso non era definito stabilmente: un evento contingente, la necessità di difesa, l'aumento d'importanza di una dominazione potevano deviarne il corso senza difficoltà.

Partire significava avere diversi percorsi tra i quali scegliere tanto che la circolazione delle

persone sembrava assumere un andamento frammentato in una serie di piccole reti discontinue, senza che nessuna avesse un ruolo preponderante. Via terra non si percorrevano più di trenta chilometri al giorno, più rapidi invece gli spostamenti via mare. Vi erano sicuramente molti pericoli ma ciò non significava per determinati gruppi di uomini la rinuncia ai loro viaggi, semplicemente essi venivano considerati un'avventura, un'impresa ad alto rischio. E, paradossalmente, si preferivano gli spostamenti a lunga distanza rispetto a quelli locali, a corto raggio, in un quadro comunque di netta preponderanza alla sedentarizzazione, soprattutto quando si trattava di contadini che trascorrevano la loro vita legati alla terra del luogo d'origine.

I viaggi erano reali, coprivano nel vero senso della parola delle distanze, non come oggi, e l'uomo superava lo spazio a prezzo del tempo. Per questo motivo il viaggio era percepito come “vero”, ricco di significati, di aspetti meravigliosi, oltre che di ostacoli non indifferenti vista la situazione delle strade e l'insicurezza. Anche i trasporti dunque sembrano evocare un quadro caratterizzato da numerose realtà politiche e territoriali non organizzate in un sistema unitario di dimensioni europee; significativo il fatto che dopo la morte di Carlo Magno gli imperatori non provvidero a ripristinare un servizio postale e l'unica linea attiva durante l'età feudale fu quella che collegò Venezia a Costantinopoli.

Il sistema delle comunicazioni favoriva gli scambi tra luoghi lontani ma rendeva difficile la creazione di rapporti tra zone confinanti legate a villaggi, e quindi a proprietari terrieri, differenti, privo di un'azione uni-formatrice a corto raggio. Ciò spiega anche l'imprecisione diffusa in merito ai principali eventi della storia nelle altre zone del mondo conosciuto, a qualunque livello della scala sociale, tanto che non è difficile trovare errori o omissioni importanti anche nelle fonti più attendibili, ad esempio gli annali dei monasteri. Eppure queste strade non erano, come si potrebbe pensare, deserte: molte persone dovevano necessariamente spostarsi da un luogo all'altro per motivi politici, economici e religiosi. I sovrani erano costretti a viaggiare dall'uno all'altro territorio del loro regno, i signori laici ed ecclesiastici nelle proprie terre, e in questo modo ribadivano la loro autorità, controllavano l'amministrazione dei propri beni e consumavano i prodotti dei diversi luoghi nei quali soggiornavano ovviamente a complete spese di chi li ospitava, l'albergaria.

Per quanto riguarda l'amministrazione delle terre, molto diffusa era la grande proprietà, la *villa*, poiché solo un signore con uomini armati poteva difendere la popolazione in un periodo di guerre continue in cui le istituzioni del mondo antico, ormai tramontate, offrivano ben poca protezione nei confronti di briganti o popolazioni straniere. Essa si articolava in due parti complementari: il *dominicum*, gestito direttamente dal proprietario, al centro del quale vi erano la casa del signore e dei suoi incaricati, capanne per gli schiavi ed edifici per la raccolta e la

conservazione di prodotti e strumenti agricoli, delimitati da una palizzata e spesso designati con il nome di corte; il *massaricium*, frazionato in mansi assegnati ai contadini, cioè unità di conduzione agraria in grado di soddisfare i bisogni di una famiglia contadina che comprendevano la casa, gli edifici agricoli, l'orto e diritti collettivi di sfruttamento della foresta e delle terre incolte. In un periodo di scarsa entità demografica, il problema principale era costituito dalla mancanza di manodopera, alla quale si ovviava con un largo uso di schiavi - la cui condizione giuridica era rimasta immutata dai tempi dell'impero romano - e assumendo stagionalmente lavoratori durante i periodi di lavoro più intenso. I documenti forniscono numerosi esempi degli impegni richiesti ai contadini dai signori, impegni che aumentarono sempre più rendendo le condizioni di vita della popolazione rurale difficili: il pagamento di canoni annui in denaro o natura; la consegna periodica di prodotti ricavati dal manso in concessione; la prestazione di *corvées*, cioè giornate di lavoro gratuito, in genere quindici, abitudine particolarmente odiata dai contadini in quanto sottraeva forza-lavoro al manso, spesso in periodi importanti quale il raccolto; le "notti", che non garantivano al contadino nemmeno la sicurezza del ritorno a casa.

Il quadro che emerge, dunque, dalla struttura della grande proprietà è quello di grandi aziende nelle quali le due parti costitutive, *dominicum* e *massaricium*, risultavano legate dai servizi imposti ai concessionari dei mansi, obbligati a lavorare le terre gestite direttamente dai padroni in determinati periodi, e dai canoni, che quando costituiti da denaro imponevano la vendita di prodotti da parte dei contadini nei numerosi mercati locali.<sup>13</sup>

Osservando l'evoluzione delle forme di proprietà, nell'ambito dell'organizzazione consolidata in ville e mansi, si nota un'espansione rapida e capillare delle proprietà ecclesiastiche tramite donazioni più o meno consistenti, testimoniate sin dal IV secolo ma cresciute enormemente in età carolingia per la generosità dei laici e per la protezione fornita dal potere imperiale nel garantire il rispetto del privilegio dell'immunità.

Grandi proprietà ecclesiastiche, dunque, aree di religiosità e di interessi economici e politici, accanto a grandi proprietà signorili, perché il fenomeno fu generalizzato e coinvolse anche il ceto dei possessori di terre laici, per il quale l'evento fondamentale fu l'immissione di elementi provenienti dalle popolazioni barbariche. Goti, Franchi, Longobardi e molti altri si stanziarono nelle zone dell'ex impero romano, trasformandosi da guerrieri in proprietari attraverso la requisizione di terre, mentre nell'aristocrazia indigena si diffusero le abitudini militari dei barbari. E visto che l'appropriazione della terra fu proporzionale al potere, al prestigio e ai successi ottenuti dal nuovo

---

13 TABACCO G.-MERLO G.G. (1981), *Medioevo. La civiltà europea nella storia mondiale*, Società editrice il Mulino, Bologna

proprietario germanico, si crearono grandi proprietà signorili, suscettibili di ulteriori capacità di espansione per le capacità militari che le caratterizzavano.

Essere o diventare grande proprietario significava avere nelle proprie mani l'intera gestione dell'economia e determinare in questo modo le condizioni di vita di numerosi contadini, la maggioranza della popolazione: i signori stabilivano le coltivazioni e le destinazioni dell'incolto, il prezzo dei prodotti agricoli e delle merci e il valore della manodopera. La piccola proprietà non scomparve ma esigenze di difesa e impoverimento spinsero spesso i *pauperes* a chiedere protezione ai potenti laici ed ecclesiastici, pagando un censo, a volte addirittura “donando” la propria terra al signore e riprendendola sotto forma di coltivatore indiretto, o a legarsi ad essi tramite relazioni di vassallaggio.

Grandi proprietà, dunque, pericolose isole protette o da un'efficiente difesa militare o dalla sacralità, accompagnata spesso dal privilegio dell'immunità, anche se raramente compatte. Nel caso delle famiglie signorili, le politiche matrimoniali, le alleanze e le spartizioni ereditarie in quello delle proprietà ecclesiastiche le donazioni provenienti spesso da persone di luoghi differenti diedero vita a grandi proprietà frammentate, a volte composte da territori anche molto lontani loro. Per questo motivo, non sempre di facile amministrazione e controllo, nonostante gli ecclesiastici siano stati indubbiamente più abili e attenti amministratori, tanto da suggerire una certa libertà d'azione per gli agenti signorili e i contadini.

Il sistema economico fragile consentiva comunque, proprio per la vastità dei patrimoni fondiari, l'accumulo di eccedenze poi utilizzate dai signori per l'albergo e nei periodi di carestia, e nelle classi dominanti ci fu sicuramente benessere, mentre meno semplice risulta ricostruire e comprendere l'ambiente e le condizioni di vita dei *laboratores* perché la loro voce non ha lasciato tracce visibili.

La qualità di vita delle masse appare comunque bassa per vari motivi: la scarsa produttività agricola, le eccessive richieste dei grandi proprietari terrieri e dei funzionari pubblici, in un contesto già difficile a causa dell'insicurezza e delle frequenti epidemie, lo spettro costante della miseria e della fame. Gli uomini dei conti e altri pubblici funzionari esigevano ospitalità per se stessi e per il loro seguito, oltre che numerose corvées come falciare, arare, seminare, disboscare, aggravando una situazione per la maggior parte dei contadini al limite della sussistenza. L'unica strada che rimaneva era la fuga, l'abbandono della proprietà e della terra, che andava così ad alimentare le già vaste distese di incolto. La scelta era particolarmente difficile e dolorosa perché con i secoli il legame tra l'uomo e la terra si era rinforzato; il manso era pensato appunto dagli uomini dell'epoca come un possesso ereditario della famiglia contadina che lo coltivava, possesso visualizzato ad esempio dalla

presenza di una palizzata che delimitava precisamente i confini della proprietà.

La famiglia viveva intensamente lo spazio domestico - di solito una casa con un'unica stanza con arredamento modesto e scarso, nella quale spesso convivevano persone e animali, un unico letto nel quale dormivano tutti i componenti del nucleo familiare - e l'andamento della giornata era scandito dal lavoro agricolo. La larga diffusione del manso dimostra che la famiglia coniugale o monogamica nel medioevo era la forma prevalente, non quella allargata o patriarcale estesa a tutti i discendenti del capofamiglia come si è a lungo pensato, simile all'idea romana di *familia* che comprendeva tutti coloro sotto l'autorità del *paterfamilias*, anche gli schiavi, quindi decine, se non centinaia, di persone. Al successo della famiglia coniugale contribuì sicuramente il cristianesimo, che introdusse alcuni principi fondamentali come il divieto di contrarre nozze tra consanguinei, l'indissolubilità del vincolo, che incontrò non poche resistenze a causa della larga diffusione del ripudio della sposa, e la monogamia, quest'ultima già prevista dal diritto romano, che però contemplava anche il divorzio.

Diversa era la situazione delle famiglie aristocratiche, nelle quali poliginia e concubinato erano diffusi, soprattutto all'inizio dell'alto medioevo; i figli illegittimi erano spesso considerati allo stesso modo di quelli naturali ed erano generalmente accettati. A differenza della famiglia aristocratica dei secoli successivi, che si affermò definitivamente nel basso medioevo, basata sulla discendenza patrilineare e sul lignaggio, quella altomedievale, si pensi ai limiti dell'estensione della memoria storica, non conservava il ricordo degli antenati ed era fondamentalmente un gruppo vago e mutevole in cui i parenti della sposo o della sposa si aggregavano in modo differente a seconda del loro ruolo nella vita politica o ecclesiastica.<sup>14</sup>

La società altomedievale era dunque caratterizzata dalla presenza di un legame profondo tra l'uomo e la natura poiché era dalla terra che egli traeva il proprio nutrimento e i prodotti necessari alla vita. Possedere un terreno dava dignità, senso al lavoro e all'esistenza, e avere grandi estensioni fondiarie si traduceva in potere e ricchezza.

### ***1.2.1. Il sistema feudale***

Il mondo europeo occidentale si presentava nell'alto medioevo eterogeneo, in parte simile ad altre realtà politiche contemporanee - quali l'impero romano d'Oriente, che sopravvisse fino al 1453, o il variegato mondo arabo, protagonista di un'eccezionale espansione che aveva portato nel 711, dopo la conquista dell'Africa Settentrionale, allo sbarco nella penisola iberica - in parte divergente per la nascita e lo sviluppo di un istituto, il vassallaggio, che diede all'impero carolingio e alle realtà

---

14 BLOCH M. (1939), *La società feudale*, Piccola Biblioteca Einaudi, Torino

territoriali che nacquero dopo la sua dissoluzione un'impronta unica ed originale, destinata a condizionare le vicende successive e l'evoluzione verso il basso medioevo. Simile per l'intreccio tra potere temporale e spirituale, per le alleanze mutevoli e le lotte spietate, per il ricorso alla violenza e agli intrighi o ad ideologie religiose o imperiali che legittimavano interventi di diverso tipo - ad esempio le ingerenze dell'imperatore nell'elezione del pontefice o il controllo del papa sulle successioni imperiali dal momento in cui Leone III, incoronando Carlo Magno nell'anno 800, aveva dato il via a questa tradizione - differente per lo sviluppo di istituzioni caratterizzate da flessibilità e dinamismo, articolate in dimensioni territoriali locali tendenti all'autonomia, piuttosto che in una grande macchina burocratica gravitante intorno ad un forte potere centrale.

I rapporti di sfruttamento e protezione sanciti dalla consuetudine, le relazioni tra i ceti dirigenti e di questi con le istituzioni religiose vennero formalmente riconosciuti dal legame vassallatico ed investiti di un forte significato simbolico, dando vita ad una rete le cui maglie, ben presto, cominciarono ad allentarsi: la modalità attraverso la quale il potere pubblico aveva cercato di controllare sia l'aristocrazia sia le popolazioni manifestò una forza coercitiva spontanea tale da portare alla dissoluzione proprio di quel potere pubblico che attraverso la concessione di feudi e benefici aveva cercato di legare a sé le diverse realtà sociali e di contenerne le conflittualità.

Le potenti clientele vassallatiche create dai Pipinidi avevano indubbiamente favorito le conquiste franche in Europa, e fu proprio grazie ai suoi cavalieri che Carlo Magno riuscì a condurre lunghe e sanguinose campagne militari ripristinando parzialmente e brevemente l'unità del continente, ma se un simile apporto militare risultò utile contro i nemici esterni, verso i quali venne convogliata la turbolenza dei militari, nei periodi di pace, invece, l'aristocrazia, forte, abituata all'autonomia e al comando, risultò estremamente pericolosa tanto che presto divenne una delle ragioni principali della crisi e della dissoluzione dell'impero. E' dunque nella nascita e nella diffusione dell'istituto feudale, dall'VIII secolo, che bisogna cercare gli elementi di debolezza del potere pubblico ma, fatto ancor più importante, nelle variabili sociali e culturali che si intrecciarono nel dar vita alla società altomedievale e alle sue dinamiche solidali o conflittuali.

Secondo Bloch<sup>15</sup> la civiltà feudale non ebbe caratteristiche definite una volta per tutte ma si trasformò a seconda dei contesti locali e nel tempo, tanto che si può parlare di due età feudali - prima e dopo l'XI secolo - senza dover per forza ipotizzare una rottura, anche se ci furono sicuramente importanti cambiamenti nel passaggio dal primo al secondo millennio.

---

15 BLOCH M. (1939), *La società feudale*, Piccola Biblioteca Einaudi, Torino

### *1.2.1.1. Il feudo*

L'istituto feudale caratterizzò in profondità la società medievale, investendo non solo l'ambito delle relazioni tra gli uomini ma anche il sistema politico ed economico. Originariamente, il feudo consisteva nella concessione temporanea di una terra, o di un altro bene, da parte di un signore a un vassallo, in cambio di aiuto militare ma, anche se questo legame rimase la sua caratteristica peculiare, esso ben presto assunse forme diverse e coinvolse aspetti che andavano ben oltre le necessità militari in un periodo di forte crisi del potere pubblico.

In primo luogo, diventare vassallo significava compiere un atto di sottomissione nei confronti di un uomo considerato superiore, il signore, diventare l'uomo di un altro uomo, con richiami alla tradizione germanica, ma nella dimensione europea occidentale ciò ben presto non poté non assumere anche un carattere religioso, come testimoniato dalla cerimonia di investitura, ricca di significati simbolici.

Il vassallo, infatti, esprimeva la propria sottomissione sia inginocchiandosi sia ponendo le mani unite in quelle del signore, mentre pronunciava un breve giuramento di fedeltà, terminato il quale i due uomini si baciavano sulla bocca come segno di amicizia; una simile promessa non poteva non avere come garante Dio, per cui dall'età carolingia essa venne pronunciata appoggiando la mano sul Vangelo o su reliquie. Il giuramento era ai tempi molto diffuso, ad esempio era richiesto agli ufficiali regi, ma la differenza rispetto a ciò che avveniva nell'omaggio vassallatico era che quest'ultimo investiva profondamente la dimensione personale, al di là dei servizi richiesti, poiché impegnava l'uomo nella sua interezza in un rapporto di dipendenza e protezione. Si trattava comunque di un'offerta di fedeltà unilaterale, alla promessa del vassallo non corrispondeva quella del signore, temporanea, cioè destinata a durare finché i due uomini erano in vita, e limitata ai ceti sociali superiori, nei quali dominavano vocazione al comando e attitudini guerriere.

Se il fatto di cercare protezione può essere considerato normale, così come fornirla significava sicuramente esercitare un potere, definire giuridicamente tale rapporto presupponeva l'assenza di altri tipi di inquadramento sociale, una sorta di anarchia da un lato, a causa del debole potere pubblico, e di insicurezza dall'altro, determinata dalle incursioni di popolazioni straniere nei territori europei. La differenza stava nella posizione sociale occupata: chi era in possesso di mezzi militari, e spesso economici, poteva scegliere di sottomettersi ad un individuo più potente di lui attraverso l'omaggio vassallatico, chi invece non aveva niente, ad esempio i contadini, o piccoli poderi che comunque non riusciva a difendere, scivolò verso il basso nella condizione servile.

Risulta oggi difficile comprendere come si potesse rinunciare volontariamente ad uno dei valori considerati prioritari nell'ambito dell'esistenza umana, la libertà personale, ma in fondo, non



molto diversamente da quanto avviene nel mondo contemporaneo, esso rappresentava un modo di assicurarsi una vita meno incerta, ad esempio tramite l'appoggio contro gli agenti del fisco o il sostegno in una causa giudiziaria. Sottomettersi ad un uomo era dunque un'idea accettata, anzi, considerata in certi casi necessaria, a tutti i livelli del sistema sociale, dall'alto al basso, anche se ovviamente ben diverse erano le situazioni: un vassallo acquisiva una terra in concessione, che manifestò subito la tendenza a diventare un possesso ereditario, mentre chi non aveva nulla operava una simile scelta per la pura e semplice sopravvivenza.

I Franchi favorirono la diffusione del feudalesimo quando decisero di utilizzarlo per imbrigliare i territori in una rete di legami facenti capo alla dinastia carolingia e per garantirsi un esercito adeguato alle necessità di un regno in crescita. Nei regni germanici ogni uomo libero era un potenziale guerriero ma in seguito all'assimilazione della cultura romana i barbari, inizialmente dediti esclusivamente all'attività militare, si erano radicati nei territori trasformandosi in proprietari terrieri e, non esistendo un esercito permanente, poteva risultare difficile ad un sovrano disporre delle forze necessarie per difendersi da invasori stranieri o per intraprendere campagne di conquista.

Un altro fattore contribuì a determinare la diffusione e la crescita di importanza dell'omaggio vassallatico nell'VIII-IX secolo: il declino della fanteria e l'aumento di importanza della cavalleria. Essere un cavaliere richiedeva ben altre disponibilità economiche e competenze rispetto ad un fante: bisognava avere un cavallo e delle armi, o riceverle da chi era più ricco, ed era necessario un addestramento di anni cominciato nell'adolescenza tanto che si riteneva che nessun adulto sarebbe potuto diventare un buon cavaliere. La fine della dinastia merovingia e l'avvento al potere dei Pipinidi impose ai nuovi regnanti la necessità di ricostituire un apparato amministrativo che essi stessi avevano distrutto e di poter disporre di un esercito in grado di condurre le campagne militari contro gli infedeli, i musulmani in Spagna e le popolazioni barbariche nell'Europa centrale e orientale. Non vi era un corpo di funzionari preparati, le vie di comunicazioni erano carenti, le disponibilità economiche limitate quindi sarebbe stato difficile sia riscuotere con regolarità i tributi sia assicurare la presenza del potere pubblico nelle zone più lontane. L'omaggio feudale in tal contesto raggiunse dunque un'importanza notevole poiché si prestava da un lato a garantire il sostegno militare alla monarchia dall'altro ad estendere il controllo pubblico alle popolazioni poiché il signore, a qualunque grado della scala gerarchica, diventava responsabile degli uomini a lui sottoposti. Senza considerare i vantaggi di un vincolo considerato indissolubile fino alla morte.

I Pipinidi, acquisito il potere, ricompensarono i loro uomini distribuendo terre collocate in diverse parti del regno, creando così una rete di vassalli che, in cambio di una particolare protezione del sovrano, dovevano fornirgli truppe per le campagne militari; la forza di tale legame suggerì la

sua estensione ad un altro campo, quello amministrativo, poiché rendere i funzionari vassalli comportava un giuramento e garantiva maggiore fedeltà. Inconsapevolmente, in tal modo, si gettarono i semi della futura anarchia. Un sistema costruito in questo modo, infatti, poteva funzionare bene solo se i legami vassallatici con il potere centrale rimanevano saldi e, soprattutto, se il potere e l'autorità del sovrano lo ponevano in modo indiscutibile al di sopra di tutti gli altri uomini del regno. Ma alcuni vassalli divennero molto importanti, utilizzarono a loro volta il legame feudale per crearsi nuclei di armati; ben presto la distinzione tra beni posseduti personalmente e terre concesse in beneficio sfumò, tanto che si diffuse la pratica di trasmettere ereditariamente i feudi, e i signori esercitarono poteri pubblici come propri.

Certo, il vassallaggio consentì ai sovrani franchi di controllare gran parte dell'Europa ma ciò fu possibile solo per un breve periodo: le diverse realtà, la crisi del potere regio, le difficoltà connesse al mantenimento di un forte potere centrale di controllo su territori dove vivevano popolazioni differenti, nei quali la sintesi romano-germanica era avvenuta più o meno compiutamente, fecero sì che proprio l'istituto utilizzato per legare a sé tali realtà diventasse una possibilità per i ceti dirigenti di creare aree di dominazione territoriale sostanzialmente autonome.

Ma qual era allora la vera natura del legame feudale? Militare? Economica? Politica? Personale? Impossibile rispondere univocamente poiché, osservando ed analizzando l'origine e l'evoluzione del vassallaggio, ci si rende conto che tutti questi fattori, intrecciati tra loro, determinarono un'identità multiforme, complessa, estremamente duttile.

Alcuni storici, tra cui Bloch, ritengono che non ci si debba illudere, il feudo è una nozione economica - in effetti inizialmente indicò beni mobili, bestiame, per poi diventare esclusivamente di natura fondiaria - ma forse si trascura così l'aspetto personale della relazione vassallatica, in un contesto sociale caratterizzato da varie forme di subordinazione. Essere uomo di un altro uomo non aveva il valore che ha oggi, si rinunciava facilmente alla libertà in cambio di protezione; la dipendenza, forse, non era letta come una rinuncia ma come una possibilità di sopravvivenza, più o meno dignitosa a seconda del contesto. Per quanto riguarda il risvolto economico del concetto di feudo, effettivamente bisogna dire che di solito chi si sottometteva a un signore non si aspettava solo protezione ma anche aiuto per vivere; lo spettro della fame, osservando i testi, sembra essere molto presente, d'altronde si sono visti i limiti di un'agricoltura poco produttiva e la frequenza delle carestie. Pensando alle condizioni materiali d'esistenza del periodo, chiaro che due fossero le possibili forme di retribuzione nel momento in cui un uomo riceveva una richiesta di protezione da un altro: garantirgli vitto e alloggio, la provenda, ospitandolo nella propria casa, e in questo caso si trattava di vassalli senza feudo, oppure concedergli una terra o delle rendite fisse.

Il primo feudalesimo fu assai diverso da quello dei secoli successivi poiché ancora non era stata messa in discussione la temporaneità, e la revocabilità, della concessione feudale, che quindi alla morte del vassallo ritornava in possesso del signore. C'era dunque molto più movimento, alternanza al potere, e, allo stesso tempo, un più stretto controllo della monarchia sui propri vassalli. I Carolingi utilizzarono moltissimo il legame feudale per rinsaldare le relazioni con i potenti nobili militari, fondamentali per le felici campagne militari ma potenzialmente anarchici in tempo di pace; distribuirono numerose terre sia ai militari sia ai funzionari pubblici, per garantirsi la loro fedeltà, non facendosi tra l'altro nessun problema a requisire estese terre ecclesiastiche.

Il feudo era la concessione di un bene in cambio di un servizio, come se effettivamente il signore pagasse un professionista per il suo lavoro, ma l'investitura toccava anche la dimensione umana, introducendo un legame di dipendenza di personale. La complessità della relazione tra signore e vassallo si rivelò nel dualismo, o ambiguità se si vuole, con il quale venne realizzato un legame di tipo feudale; il pregiudizio ci porta ad immaginare un vassallo che giura fedeltà ad un signore che gli concede terra e protezione in cambio di servizio militare, ma andando in profondità, ci si accorge che in realtà furono più i casi in cui i vassalli furono costretti a comprare la protezione, non solo in un rapporto di dipendenza ma dietro corresponsione di un compenso, in genere ancora terra, ceduta al signore e ripresa in beneficio. Il movimento, dunque, fu bidirezionale, dal signore al vassallo e viceversa.

Il feudalesimo, seppur in un quadro caratterizzato da alcuni aspetti caratteristici di questa istituzione, simili in tutti i territori, assunse peculiarità differenti a seconda del contesto politico, economico, sociale e culturale nel quale si sviluppò, soprattutto al di fuori dell'area di dominazione franca.

Si è vista l'importanza del legame vassallatico nella politica carolingia di costruzione di un potere monarchico saldo ed organizzato, ma tale connubio non si realizzò ovunque, ad esempio in Germania la pratica del vassallaggio non penetrò così a fondo nella struttura sociale e conservò più a lungo il carattere primitivo di un rapporto di semplice subordinazione.

Nell'Inghilterra anglosassone, invece, una società di struttura germanica proseguì la sua evoluzione spontaneamente, e seppur fosse presente un atteggiamento di ammirazione verso il modello franco, le relazioni di subordinazione e dipendenza non furono intense come quelle francesi, convissero accanto ad altre forme di vincolo altrettanto forti e rimasero suscettibili di facile rottura. Con l'insediamento dei duchi di Normandia nel 1066, le forme feudali furono esportate nel mondo anglosassone, trovando un terreno fertile al loro sviluppo nelle consolidate consuetudini amministrative della forte monarchia inglese. L'allodialità non fu più consentita, ogni

terra doveva essere di un signore, in una catena ininterrotta che portava direttamente al re, e l'istituzione feudale si diffuse dall'alto al basso della società creando una fitta rete di legami.

Bisogna stare attenti però a non considerare solo gli aspetti di uniformità e coesione del feudalesimo, a non immaginare una rete di relazioni vassallatiche gerarchiche che imbrigliavano i rapporti tra gli uomini come un collante poiché non è difficile scorgere elementi di debolezza, *in primis* il fatto che tali rapporti di dipendenza venivano instaurati anche con due o più signori, creando situazioni ambigue, ad esempio nel caso di un conflitto tra due signori ai quali il vassallo aveva giurato fedeltà.

Il sistema era inoltre estremamente instabile: i feudi mutavano dimensioni e importanza; i signori compivano guerre o acquisivano nuovi territori per vie ereditarie; infine, l'equilibrio era garantito nel caso in cui il vertice, il potere monarchico, fosse sufficientemente forte da garantire coordinamento e controllo. E come si è visto, ciò nell'alto medioevo avvenne sporadicamente.

#### ***1.2.1.2. La signoria fondiaria***

Per tutto il periodo altomedievale l'Europa si riempì di castelli e fortezze costruiti da signori laici, vescovi e abati, in condizioni di crisi dell'impero carolingio e del potere politico centrale, con la funzione principale di difendersi dalle incursioni di popolazioni straniere pericolose, dalla radicata tradizione guerriera. Nacquero grandi proprietà terriere dove i signori, in possesso di ricchezze e uomini armati, crearono nuclei di dominazioni autonome; si trattò di un fenomeno spontaneo, originato comunque dalla presenza di una forza militare stabile ed efficiente, impiegata per espansioni al di fuori dei confini del dominio, nel caso di signori particolarmente potenti, e per difendere la popolazione da attacchi esterni o per mantenere l'ordine interno.

Le proprietà dei signori laici ed ecclesiastici si trovavano spesso in zone diverse, non contigue, dove essi esercitavano un potere legato al possesso della terra, in parte - nel *massaricium* - data in concessione ai contadini, dai quali esigevano canoni e prodotti; il potere che derivava dall'aver costruito una fortezza, o dal comandarla, invece, veniva riconosciuto dalla popolazione che viveva nella zona circostante alla fortificazione in modo unitario, fino a qualche chilometro di distanza, quindi includeva terre non direttamente in possesso del signore, ad esempio quelle dei piccoli proprietari, sui quali esercitava un potere coercitivo territoriale.

Si trattava di un mondo caratterizzato da una fitta rete di relazioni di natura fondiaria e territoriale nel quale lo strapotere signorile sembrò esprimersi a più livelli: chiedendo alle popolazioni censi e prestazioni derivanti dal possesso della terra; esigendo collaborazione nella difesa del territorio; instaurando rapporti di dipendenza personale con servi e massari, a volte sanciti giuridicamente, a volte no, nati semplicemente dalla consuetudine.

In linea di massima, sembra che i contadini, stritolati dalle richieste, tanto che potevano addirittura avere due signori - il proprietario della terra che coltivavano e il signore che proteggeva il territorio nel quale vivevano - potessero facilmente scivolare dalla condizione di uomini liberi a quella servile, come testimonia nell'ambito della signoria fondiaria la diffusione di importanti limitazioni delle libertà personali quali il divieto di trasferire la propria residenza o di usare i propri beni, o la necessità del consenso del padrone per il matrimonio e la convivenza con la moglie.

Dal canto suo, non meno esigente appare la signoria territoriale o bannale, che dai poteri di comando conseguiti per la protezione del territorio, proprio per il possesso di forze militari in grado di garantire l'ordine, sviluppò diritti di natura giurisdizionale sui residenti. I signori delle fortezze imposero dazi, pedaggi, requisizioni; aumentarono arbitrariamente imposte di origine pubblica; richiesero ospitalità, donativi, servizi militari e cominciarono ad esercitare funzioni giudiziarie.

Eppure una simile instabilità lasciò probabilmente dei margini di libertà: alcuni contadini vivevano in terre lontane dalla residenza del padrone, dove il controllo poteva essere non sempre accurato, e sicuramente le vicende militari determinarono periodi di anarchia durante i quali fuggire alla ricerca di condizioni di vita migliori non doveva essere difficile. Sembra inoltre che i diritti legati alla signoria bannale non si siano sempre aggiunti a quelli di natura fondiaria ma molte volte li abbiano sostituiti e che la forza signorile abbia avuto un potere effettivo in un raggio territoriale limitato. Ma una simile potenza signorile, laica ed ecclesiastica, non poteva non incidere sulla vita delle popolazioni.

Se pensiamo ai ricambi generazionali e alle eredità, il quadro che emerge è quello di una società complessa ricca di relazioni signorili, nella quale i nuclei di dominazione territoriale, numerosi, dispersi, erano in continuo mutamento e riassetamento; ci potevano essere divisioni, amputazioni territoriali o viceversa annessioni, espansioni, e il fenomeno che portò alla frammentazione del potere pubblico accompagnò le vicende delle proprietà terriere e dei benefici ad esse connesse. Accanto alla disgregazione appare comunque operante una tendenza alla ricomposizione, sia per il successo che alcune realtà politiche ebbero, sfociando poi in istituzioni stabili, sia per i tentativi di ricomposizione del potere pubblico che sovrani ed imperatori non smisero mai di attuare per tutto il Medioevo.

### ***1.2.1.3. L'incastellamento***

Nel X secolo, di fronte alle incursioni e migrazioni di nuove popolazioni straniere - Normanni, Ungari e Saraceni - i grandi proprietari terrieri costruirono castelli e fortificazioni per proteggere i loro beni e le popolazioni residenti nei dintorni, sostituendosi ad un potere pubblico non in grado di controllare e difendere territori estesi, dalla sovranità limitata o forse sarebbe meglio

dire condivisa. Consentire un'autonomia così ampia all'aristocrazia militare, abituata al comando e in possesso di beni economici più importanti di quelli dello stesso re, rappresentò per i sovrani un'arma a doppio taglio perché ben presto si sviluppò la tendenza a conservare fortificazioni ed edifici anche finite le incursioni, anzi, l'aggressività si scatenò tra i nobili sfociando in pericolose lotte interne. Ma quando i nemici esterni rivelarono la loro superiorità militare saccheggiando città e villaggi, lo stesso potere regio non poté fare a meno di autorizzare la costruzione di castelli, mura e altre fortificazioni, dando contemporaneamente poteri pubblici, o in alcuni casi addirittura la piena proprietà privata dei benefici concessi, a signori laici o a elementi di prestigio della gerarchia ecclesiastica, soprattutto vescovi.

Gli elementi che entrarono in gioco in questa dissoluzione del potere politico centrale rappresentato dalla corte carolingia furono però più numerosi: non solo i privati o gli enti religiosi costruirono fortezze e fortificazioni, bensì anche i funzionari pubblici disseminati nei territori dell'impero, incaricati di difendere l'intera circoscrizione comitale, marchionale o ducale, ma in realtà molto più attenti alla protezione dei propri beni posseduti come privati e delle terre fiscali ricevute in beneficio come vassalli del re.

Secondo una pratica diffusa, i sovrani assegnarono incarichi ai propri vassalli o a membri dei vari rami collaterali delle famiglie legate alla corte, così come i signori, nello stesso modo, costruirono delle fortezze e le affidarono a persone di sicura fedeltà, legate da relazioni di parentela o vassallatiche, dando loro il comando militare e benefici di natura fondiaria, che spesso si aggiungevano a già cospicui patrimoni terrieri. Ciò che avvenne sia nelle famiglie comitali, marchionali e ducali, sia nelle famiglie aristocratiche alle quali questi funzionari assegnarono potere e benefici, e che rappresentò il germe della dissoluzione del potere politico centrale in una miriade di dominazioni territoriali a base fondiaria, fu un radicamento nel territorio, a livello patrimoniale e nei confronti dei contadini, e la tendenza a trasmettere il titolo di generazione in generazione all'interno della stessa famiglia, senza restituirlo al sovrano alla morte, o a chi per lui, per una nuova assegnazione.

Di fronte a questo legame forte tra vassalli, terre, uffici pubblici e popolazioni, appare abbastanza naturale che ben presto la distinzione tra la terre possedute a titolo personale, quelle concesse tramite il legame vassallatico e quelle fiscali sfumasse e che insieme all'ereditarietà della terra si accompagnasse anche quella dell'ufficio ricevuto, comitale o di altra natura. La concessione di terre e poteri militari si trasformò nell'appropriazione degli uffici pubblici ad essi associati.

Accanto alle fortificazioni dei signori laici comparvero contemporaneamente quelle ecclesiastiche, a protezione dell'ingente patrimonio fondiario accumulato dalla Chiesa, anch'esso

disseminato in zone differenti e quindi di difficile difesa. Castelli vescovili e abbaziali vennero concessi a vassalli con compiti di difesa in cambio di concessioni territoriali: come i signori laici, essi trasformarono in beneficio ereditario la fortezza loro affidata, trasformandosi essi stessi in dinasti.

Dalla fine del IX secolo, dunque, nel mondo romano-germanico proliferarono fortezze pubbliche e private, laiche ed ecclesiastiche, tutte con una forte tendenza all'autonomia. Finite le incursioni, le fortezze dei grandi dinasti e delle chiese potenti rimasero e continuarono ad esercitare potere, trasmettendolo ereditariamente, ma proprio per il carattere spontaneo e locale delle istituzioni signorili il sistema mostrò da subito una forte instabilità: a volte i conti trascuravano alcuni terreni favorendo l'amministrazione e la difesa di quelli posseduti a titolo diretto, ma altre volte avvenne che alcuni signori acquisirono potenza e prestigio e manifestarono volontà di espansione, che si tradusse in nuovi castelli e acquisizione di terre a danno di altre circoscrizioni. Queste ultime, concludendo, si allargarono e si restrinsero per svariate ragioni, legate tra loro: le lotte per il potere locali, le alleanze e le eredità familiari, la forza militare, obblighi di vassallaggio, le relazioni con il potere pubblico e la Chiesa. Dando vita ad un quadro mutevole e instabile sotto l'aspetto politico, ma con il passare del tempo sempre più organico e unitario in ambito sociale e culturale.

#### ***1.2.1.4. La signoria ecclesiastica***

Parallelamente al costituirsi di nuclei di potere autonomi laici a carattere signorile, l'Europa medievale vide nascere alcune forme di collaborazione tra sovrani e elementi di spicco della gerarchia ecclesiastica, soprattutto i vescovi, che vennero spesso associati a compiti di governo o amministrativi.

D'altra parte, pur nella crisi generalizzata dell'età postcarolingia, l'idea della sacralità del potere regio sopravvisse, anche se in determinati periodi si trattò di un'autorità pressoché formale, finché nuove dinastie, si pensi alle azioni intraprese da Ottone I nel X secolo, da un lato ribadirono la superiorità del potere imperiale rispetto a quello spirituale del pontefice, dall'altro, però, cercarono di unificare le dominazioni territoriali e di creare organi di governo locali efficienti utilizzando in misura crescente il reclutamento degli amministratori tra gli ecclesiastici.

La strategia dei sovrani carolingi di assegnare incarichi pubblici a funzionari scelti nell'aristocrazia militare, seppur scelti tra elementi considerati di sicura fiducia, aveva rivelato la sua pericolosità; si trattava di un ceto turbolento, abituato all'uso delle armi, quindi propenso all'utilizzo della forza anche nei periodi di pace contro nemici non più esterni ma interni, generando tensioni e instabilità. Senza dimenticare la tendenza all'ereditarietà degli uffizi. Da questo punto di

vista, l'episcopato garantiva ai sovrani maggiore sicurezza generando una convergenza politica significativa: i vescovi, anche se circondati da numerosi chierici e vassalli, non avevano sicuramente uno stile di vita guerriero e i vescovati non potevano trasmettersi ereditariamente, quindi ritornavano in possesso del sovrano alla morte del vassallo, consentendo nuove assegnazioni e uno stretto controllo nelle successioni.

Ma la situazione fu più complicata di quanto possa apparire ad una prima lettura, o meglio, gli schieramenti che si formarono durante le lotte per la conquista del potere politico ed economico furono estremamente variabili, legati al contesto ma anche ad eventi contingenti, esterni al sistema, che impattarono con esso. Relazioni alternativamente di solidarietà o conflittualità si giocarono tra imperatori, o sovrani, aristocrazia laica e vescovi.

I sovrani utilizzarono il conferimento di incarichi pubblici ad ecclesiastici per contenere il potere dei signori laici, e arginarne la turbolenza, ma di fronte all'esercizio del potere temporale da parte di vescovi o abati divenuti particolarmente importanti, agirono per limitarne l'azione favorendo laici fedeli attraverso donazioni e concessioni. Ottone I, ad esempio, fu il sovrano che più ricorse all'episcopato per compiti di governo, ma quando in Emilia il potere vescovile divenne troppo forte favorì la famiglia longobarda dei Canossa.

Un'altra considerazione importante spinse i sovrani ad utilizzare personale ecclesiastico: le indubbie capacità amministrative dimostrate da vescovi e abati rispecchiavano una superiorità culturale unanimemente riconosciuta che, a partire dalla riforma della chiesa franca, aveva consentito di creare una rete di istituzioni in grado di controllare città o estesi patrimoni fondiari, cresciuti enormemente negli ultimi secoli.

Per quanto riguarda l'analisi delle dinamiche relazionali tra potere temporale e quello spirituale, gli storici si sono fondamentalmente polarizzati intorno a due posizioni: alcuni sostengono che le ingerenze dei laici nell'assegnazione e gestione delle cariche ecclesiastiche furono forti, quindi che esse entrarono nel gioco delle lotte per il potere insieme alle signorie laiche, altri invece che si trattò dell'emergenza di un potere politico all'interno delle strutture ecclesiastiche, aprendo la via che portò alla nascita della ierocrazia.

Entrambe le prospettive sembrano accettabili: il sistema delle chiese private e le ingerenze imperiali nelle nomine episcopali erano generalmente riconosciute, così come è vero che alcuni vescovi ricevettero benefici e concessioni da parte dei sovrani, acquisendo possibilità di comando a livello politico. Appare però probabile che tali differenze fossero poco percepibili nelle loro dinamiche strutturali dalle popolazioni assoggettate ai signori fondiari e territoriali, ai quali dovevano tributi e servizi in lavoro, e agli enti ecclesiastici, ai quali spettava invece il versamento



della decima.

L'importanza assunta dalla figura del vescovo dal V secolo in poi, sembra essere comunque l'esempio più significativo delle capacità di gestione del potere politico ed economico da parte delle figure più rilevanti della gerarchia ecclesiastica, già abituate a presiedere e coordinare una rete di istituzioni nelle quali le popolazioni erano state progressivamente inquadrare. In questo contesto, un ruolo da protagonista ebbe l'istituto dell'immunità concesso sempre più frequentemente agli enti ecclesiastici dai sovrani, che li escludeva dall'amministrazione regia, rendendoli aree di potere fondamentalmente autonome. Chiese ed abbazie importanti, che ricevettero numerosi privilegi durante l'età carolingia, avevano spesso estese proprietà fondiari nelle campagne - che tramite l'immunità diventavano spazi vuoti, come se il territorio fosse un puzzle a cui venivano tolti dei pezzi - ma anche immobili nelle città, sottratti quindi all'amministrazione comitale, sovente utilizzati per costituire la base di una progressiva estensione della signoria del vescovo sul nucleo urbano. Sotto certi aspetti si può considerare il vescovo, che ottenne sia proventi pubblici, come diritti di mercato, sia poteri coercitivi sull'area cittadina e sul territorio nel raggio di anche qualche chilometro, un funzionario simile ai conti e ai marchesi.

L'importanza delle signorie ecclesiastiche e la crescente influenza della Chiesa in ambito politico, economico e sociale fu testimoniata dalla diffusione delle "paci di Dio" e delle "tregue di Dio", attraverso le quali essa intervenne per contenere ed incanalare l'aggressività dell'aristocrazia militare, sospendendo le violenze commesse contro le popolazioni e contro gli stessi ecclesiastici. Non si può credere che la sacralità dei luoghi e degli ecclesiastici fermasse guerrieri abituati ad una vita nella quale l'elemento determinante era l'uso delle armi; sicuramente con il passare dei secoli i religiosi acquisirono prestigio e autorevolezza, suscitando maggior rispetto, ma a lungo i signori invasero le terre ecclesiastiche, prelevando prodotti e animali. Le "paci di Dio" nacquero per iniziativa di qualche vescovo o abate, o a causa delle proteste popolari, e consistettero in giuramenti prestati da cavalieri o signori laici ed ecclesiastici, di fronte al clero e al popolo, nei quali essi promettevano di rispettare l'incolumità di chierici, monaci e laici e dei loro beni; le "tregue di Dio", estremamente importanti per il mantenimento dell'ordine e della stabilità sociale, imponevano invece la sospensione delle attività armate in certi giorni, soprattutto la domenica, e in certi periodi dell'anno.

La cristianizzazione delle popolazioni europee si era nel X-XI secolo ormai conclusa: la maglia ecclesiastica - visibile nel territorio attraverso chiese, monasteri, abbazie e cattedrali - era diventata abbastanza stretta per tentare di esercitare un potere sostitutivo a quello regio, tanto che si cercò di influire sui comportamenti degli uomini appellandosi a valori riconosciuti ed accettati,

riconducibili alla fede cristiana, con finalità di contenimento delle conflittualità e mantenimento dell'ordine interno.

Concludendo, il feudo, nato in ambito militare, concepito come retribuzione concessa nella forma di godimento precario di beni terrieri, e in tal senso poteva avvenire che un *milites* giurasse fedeltà a più signori, venne adattato a più situazioni e, in seguito al radicamento dei vassalli nei territori, manifestò precocemente una tendenza all'ereditarietà, trasformandosi in una proprietà del vassallo, anche se non allo stesso titolo di quelle possedute personalmente. Il processo fu lento, non si può pensare che i signori non abbiano tentato di opporsi a tale consuetudine, espressione della crescita di importanza dei vassalli, ma di fatto si concluse con la *Constitutio de feudis* di Corrado II, nel 1037, che stabilì l'ereditarietà di tutti i feudi: il beneficio, da concessione temporanea da restituire al signore alla morte, divenne parte del patrimonio del vassallo.

Contemporaneamente a questo processo ne era avvenuto un altro, altrettanto importante per comprendere la frammentazione del potere in aree tendenzialmente autonome, cioè l'estensione del rapporto vassallatico-beneficiario alla sfera politica: gli ufficiali pubblici, spesso comunque già vassalli, vennero retribuiti con beni tratti dal fisco regio e lo stesso ufficio pubblico, in quanto connesso a profitti, venne interpretato come un beneficio. Se si pensa al contemporaneo processo di patrimonializzazione delle concessioni, si può comprendere come, ad esempio, un vassallo al quale venissero affidati sia un castello sia le funzioni militari e giurisdizionali di un territorio, tendesse con il tempo a considerare come propri sia la fortezza e i territori in concessione, sia le funzioni pubbliche ad essi connessi, con modalità simili a quanto avvenne nelle amministrazioni comitali e marchionali.

Aree di potere locali laiche, ma anche aree di potere ecclesiastiche, poiché la pratica dei sovrani di concedere alle chiese più importanti diritti fiscali e poteri militari e giurisdizionali in forma allodiale portò alla formazione di vere e proprie dominazioni territoriali legate ad enti religiosi particolarmente prestigiosi.

L'istituto feudale, attraverso la patrimonialità del beneficio a favore del vassallo in un ambito comunque di subordinazione al signore, sembrò la strada giusta per garantire la protezione delle popolazioni, per consentire alle famiglie aristocratiche lo sviluppo delle loro ambizioni territoriali e per amministrare/controllare i territori attraverso funzionari, laici ed ecclesiastici, in possesso sì di ampi poteri ma comunque legati tramite il giuramento e l'omaggio vassallatici ai loro superiori, signori, sovrani o imperatori. Libertà d'azione dunque in un contesto gerarchicamente definito. Le ostilità, le tensioni, gli scontri violenti continuarono ma in misura minore, con una tendenza a scemare in un contesto nel quale la società feudale, dopo crisi continue e rivolgimenti, si

avviò verso il raggiungimento di un nuovo equilibrio.

#### ***1.2.1.5. L'uomo nell'alto medioevo***

Nei primi secoli del medioevo l'uomo visse in un ambiente selvaggio e, a volte, ostile, vicino ad una natura da cui traeva sostentamento e della quale sentiva di far parte, senza però comprenderne i meccanismi, tanto che la credeva dominata da forze imprevedibili, occulte e misteriose.

Animali selvaggi come orsi e lupi erano ancora molto diffusi, data l'estensione notevole delle foreste, e la caccia rappresentava un mezzo di difesa oltre che il completamento di un'alimentazione carente. Le notti, completamente buie, ostacolavano ogni spostamento e il freddo invernale rappresentava indubbiamente un problema.

Le condizioni materiali di vita influirono sulla mentalità dell'epoca poiché l'esistenza della maggior parte delle persone trascorse in villaggi isolati nelle campagne, circondati da foreste e terreni incolti, mal collegati ai centri vicini, sotto la costante minaccia della natura che avanzava e delle popolazioni straniere che periodicamente varcavano i confini dell'ex impero romano e saccheggiavano i centri abitati, portando morte e distruzione.

L'alta mortalità infantile, il precoce invecchiamento, la durata media della vita relativamente breve rendevano la morte compagna di viaggio dell'uomo, abituato a convivervi fin dalla più tenera età. Dei molti figli di una generazione, solo alcuni sopravvivevano e, una volta diventati adulti, numerose erano le occasioni in cui potevano perdere la vita, dalle grandi epidemie, favorite da una scarsa considerazione dell'igiene, alle carestie che minacciavano un'agricoltura primitiva e poco produttiva. Insomma, come sottolineato da Bloch<sup>16</sup>, tutto ciò sembrava alimentare un senso estremamente precario dell'esistenza, a rischio continuo per gli eventi contingenti della natura, imprevedibile e animata da forze nascoste, tanto che per interpretarla si cercavano segni ovunque, nei comportamenti degli animali, nel cielo o nei sogni e nelle allucinazioni. Il senso di inferiorità e di impotenza di fronte a forze incontrollabili e la dimestichezza con la morte sempre in agguato, sempre secondo lo storico francese, avrebbero favorito l'instabilità dei sentimenti, i repentini cambiamenti d'umore, i confronti accesi se non violenti, in un contesto dove ancora non era diffusa la pratica di controllare le emozioni e i comportamenti come segno di buona educazione. Le lotte sociali, i cambiamenti continui di fazione, le tensioni diffuse nel periodo altomedievale si sarebbero inseriti quindi in un quadro di instabilità diffusa, tanto che molti eventi storici inspiegabili razionalmente diventerebbero più chiari se considerati come frutto delle decisioni di uomini abituati

---

16 BLOCH M. (1939), *La società feudale*, Piccola Biblioteca Einaudi, Torino

ad esprimere la propria opinione e a mutarla facilmente.

Al di là del collegamento discutibile attuato da Bloch tra il carattere mutevole dell'uomo medievale, a sua volta influenzato dalle condizioni fisiche d'esistenza, e le dinamiche conflittuali della vita politica instabile, è sicuramente vero che cercare spiegazioni lineari dei principali eventi della storia medievale può in alcuni casi rivelarsi un'operazione irrealizzabile, oppure di scarso significato, perché diverse variabili concorsero allo svolgersi degli eventi, e alla complessità della lettura di una rete di elementi si aggiunse il ruolo del caso, di eventi assolutamente fortuiti che imposero al sistema un confronto con essi per il raggiungimento di un nuovo equilibrio.

Appare comunque probabile che l'uomo medio non credesse di poter vivere a lungo, né di poter fare più di tanto per influenzare o cambiare gli eventi della propria vita, ineluttabili come la fame durante una lunga carestia o la violenza di una popolazione straniera giunta per saccheggiare ed uccidere.

Vi era disinteresse verso il mondo, considerato mosso da leggi proprie, difficilmente conoscibili dall'uomo, e disinteresse verso una misurazione precisa ed unitaria del tempo e dello spazio, dimensioni letteralmente sconosciute agli uomini dell'epoca. Se il mondo sensibile non era che la parvenza di un altro mondo, più importante, dove venivano prese le decisioni, allora non aveva senso perdere tempo nel cercare di conoscerlo; oppure, si vedeva il mondo reale come espressione, attraverso un altro linguaggio, di una dimensione più profonda, per cui attraverso l'interpretazione della realtà apparente si poteva tentare di accedere al vero significato delle cose.

Rimaneva comunque la fede a dare speranza in una vita migliore: discussioni, dubbi, contraddizioni nelle Sacre Scritture non intaccarono la forza dell'uomo medievale nell'aderire ad una religione che affermava l'esistenza di un disegno divino sotteso alla realtà, incomprendibile all'uomo in quanto essere troppo inferiore per poter accedere alla sua conoscenza, ma in grado di fornire la speranza di una vita dopo la morte, nell'aldilà, come conseguenza della seconda venuta di Cristo e del Giudizio universale.

Il popolo medievale fu un popolo di credenti ma non ci fu omogeneità di credenze: la persistenza di convinzioni antiche legate al mondo della natura, dovuta alla penetrazione lenta ed imperfetta del cristianesimo nelle campagne, si intrecciò al pluralismo del mondo religioso popolare e non, toccando anche i più alti vertici delle gerarchie ecclesiastiche e generando diverse interpretazioni del messaggio cristiano.

Nel suo periodo di affermazione, il cristianesimo manifestò la duplice tendenza da un lato a convivere accanto a riti più antichi, poi assorbiti e cristianizzati, dall'altro a definire in modo più preciso le modalità del rapporto tra ecclesiastici e laici, nei rispettivi ambiti d'azione ed intervento, e

le questioni principali riguardanti la Trinità e i rapporti tra le figure divine. Proprio perché un sistema preciso di regole ancora non esisteva, rimasero margini di libertà abbastanza alti sia a livello popolare, dove attecchirono movimenti religiosi pauperistico-evangelici, sia nelle élite religiose, che crearono enti ed istituzioni nel territorio europeo e definirono i precetti dell'ortodossia cattolica. Margini di libertà che comunque consentirono anche alcune disfunzioni del sistema ecclesiastico. Il clero periferico nell'alto medioevo era mal istruito, rozzo e ignorante, prendeva in poca considerazione gli impegni connessi al proprio ufficio e spesso non viveva in modo coerente ai principi abbracciati; le messe non si svolgevano regolarmente e correttamente, e alla predicazione, possibile canale di comunicazione diretta con il popolo, non era concessa la dovuta attenzione. I fedeli, dunque, che potevano comunque apprendere alcuni episodi religiosi e vedere la rappresentazioni delle principali figure divine negli apparati iconografici degli edifici sacri, conoscevano ben poco della religione cristiana, e le tradizioni precedenti non sparirono ma convissero con le nuove. Il clero era comunque così numeroso e così diversificato al suo interno che, nonostante la degenerazione dei comportamenti e delle pratiche ai livelli bassi, detenne ai vertici della gerarchia per tutto il medioevo un monopolio culturale innegabile.

Lingua dotta, in quale misura il latino medievale era la lingua di un'aristocrazia? Sino a qual punto, in altre parole, il gruppo dei *litterati* si confondeva con quella dei capi? Per la Chiesa, nessun dubbio, poco importa che il cattivo sistema delle nomine abbia, qua e là, spinto ai primi posti degli ignoranti. Le corti episcopali, i grandi monasteri, le cappelle dei sovrani, in breve tutti gli stati maggiori dell'esercito ecclesiastico non difettarono mai di chierici istruiti, che, spesso d'altra parte di origine baronale o cavalleresca, si erano formati nelle scuole monastiche e soprattutto in quelle cattedrali. Quando si passa al mondo laico, il problema diventa più delicato.<sup>17</sup>

Persino in ambiente regio o imperiale, infatti, non mancarono sovrani illetterati, anche se essi si impegnarono spesso per far istruire i figli dai migliori insegnanti in circolazione; per quanto riguarda poi la marea di grandi e piccoli signori di questo periodo, molti di loro erano sicuramente analfabeti. In un quadro di istruzione carente, se non di analfabetismo diffuso, si spiega la duplice influenza dei chierici come depositari della tradizione culturale e come indispensabili collaboratori del potere laico nell'amministrazione dei territori e delle popolazioni.

Riconosciuta l'idea di un disegno divino che regolava il corso degli eventi, restava solo da capire quando sarebbe giunto il momento finale, cioè la seconda venuta di Cristo. A lungo si è creduto che gli uomini medievali vivessero nell'angosciosa credenza in una catastrofe, più o meno imminente, ed è sicuramente vero che tale opinione va rivista, nel senso che il millenarismo, che collocava tale fine intorno all'anno mille, e altre correnti escatologiche si diffusero in alcune regioni

---

17 BLOCH M. (1939), *La società feudale*, Piccola Biblioteca Einaudi, Torino, p. 97

e strati sociali, ma non in modo omogeneo e generalizzato come si era pensato. Era comunque una componente culturale presente: il mondo, imperfetto, era considerato transitorio di fronte ad una fine ormai prossima, della quale si cercava di calcolare la data precisa, a volte individuata nell'anno Mille, o di scorgerne i segni precursori. Gli uomini vivevano nella convinzione di essere giunti ad una fase terminale della storia, di avere poco tempo, di qui la svalutazione della vita nel mondo terreno; mancava dunque una dimensione dell'esistenza fondamentale, il protendersi verso il futuro, tipico delle generazioni giovanili ma non solo, l'idea di un avvenire potenzialmente illimitato per il genere umano. E nel momento in cui si credeva imminente il Giudizio finale, altrettanto intensa era l'inquietudine in merito alla salvezza, collettiva e, soprattutto, individuale.

Nei secoli dell'alto Medioevo, numerose furono le crisi religiose che portarono molti uomini a lasciare il mondo per rifugiarsi in un convento o semplicemente ad abbracciare gli ordini religiosi, mentre i laici si affidavano alle speranze date da alcuni uomini particolarmente virtuosi e religiosi, i santi, o da qualche pellegrinaggio, meglio se in luoghi lontani, meglio se difficile e pericoloso.

Curioso comunque notare che, pur nella convinzione della prossima seconda venuta di Cristo, ci fosse scarsa attenzione verso la misurazione precisa del tempo, dimostrata da una serie di clamorosi errori tanto che il fatidico anno Mille oscilla nei documenti, secondo il nostro calendario, tra il marzo 999 e il marzo dell'anno successivo<sup>18</sup>. Si temeva quindi l'anno Mille, senza però aver un'idea precisa di quando sarebbe stato.

In questa società cristiana immersa nell'idea di una fine prossima, collettiva, del genere umano, ma anche individuale, della propria breve vita, gli organismi spirituali rivestirono un'importanza considerevole in quanto considerati intermediari necessari alla conquista della salvezza.

L'incertezza non caratterizzava solo il futuro, ma anche la conoscenza del passato, lacunosa e frammentaria. Fu ancora in ambito ecclesiastico che avvenne la trasmissione della memoria storica, non sempre rigorosa a causa della percezione approssimativa della dimensione temporale. Fin dal IV-V secolo gli studiosi, per la quasi totalità monaci e chierici, lavorarono per conciliare le due tradizioni, antica e cristiana, con una propensione a scrivere retrospettive ampie, anche quando venivano esposti eventi recenti, spesso arrivando addirittura all'origine delle origini, la Creazione. Gli annali dei monasteri e altri testi, ricchi di imprecisioni, sono comunque importanti per comprendere la mentalità degli uomini di cultura del tempo: se il movimento nel passato fino a tempi lontani dimostrava il desiderio di scrivere storie universali, nelle quali trovassero spazio le vicende di tutti gli uomini, mano a mano che ci si spostava all'analisi degli eventi recenti il campo si

---

18 DUBY G. (1976), *L'anno Mille*, Giulio Einaudi s.p.a., Torino

restringeva drasticamente, aumentavano i particolari ma riferiti ad un contesto sempre più ristretto, testimonianza di una frammentazione politica che rendeva difficile reperire informazioni su eventi e luoghi anche non particolarmente distanti. Caratteristica di questi testi è inoltre la tendenza al racconto, espressione di una società che amava le storie, ma nonostante le dimensioni notevoli delle retrospettive storiche, esse abbondavano di inesattezze, anche clamorose, tanto che Ludovico il Pio poteva essere designato come il primo sovrano carolingio, dimenticando il padre Carlo che, dopo aver conquistato gran parte dell'Europa, era stato incoronato imperatore nell'anno 800.

Un mondo dunque frammentato politicamente, scambi ridotti di merci, uomini e idee, ma le tendenze alla dispersione convissero con altre, antitetiche, all'unità, nel mondo culturale, all'interno di ceti che definirono la loro identità in questi secoli, dalla nobiltà al clero, nelle sintesi tra popolazioni diverse che diedero vita a realtà nuove.

#### ***1.2.1.6. Le relazioni tra gli uomini***

Nell'alto medioevo i legami tra gli uomini si costituirono seguendo direzioni diverse: vi erano gruppi parentali, ceti sociali, alcuni definiti altri più fluidi e instabili ma, soprattutto, specifica e caratteristica di quest'epoca, la relazione vassallatica.

Se la comunanza fondata sul sangue è sicuramente la forma più antica di solidarietà, essa risulta anche la più difficile da esplorare poiché la comunità familiare delle campagne è stata definita, ad esempio in Francia, *silenziosa*. La prevalenza della cultura orale fece sì che raramente si sentisse l'esigenza di mettere per iscritto le genealogie familiari, e in questi pochi casi non è rimasto quasi niente, per cui, anche sotto questo aspetto, le uniche fonti per studiare la composizione familiare risultano essere i registri parrocchiali conservati negli archivi delle chiese. L'attaccamento alla famiglia costituiva, come ora, un modo di conservare il proprio passato, le proprie origini, ma ciò si traduceva in una memoria limitata, estesa al massimo a poche generazioni, e i confini stessi del gruppo considerato come famiglia erano mobili. I parenti erano considerati naturali sostenitori nelle questioni giudiziarie, in eventuali contese con altre famiglie, nei momenti di difficoltà, ma potevano dimostrarsi anche inflessibili giudici nel caso venisse minacciato l'onore della famiglia, posto al di sopra di tutto.

La consanguineità rimase dunque un legame molto forte - tanto che per i cronisti dell'epoca la potenza di un barone era determinata dai castelli, dalle rendite fondiarie, dal numero dei vassalli e da quello dei parenti - ma, accanto ad esso, di uguale importanza e valore, si affiancò e intrecciò quello vassallatico.

La forza del gruppo parentale si manifestò nella sua coesione; il singolo spariva di fronte alla dimensione collettiva più importante, per cui l'atto eroico o al contrario biasimevole di un

individuo si rifletteva sull'immagine dell'intera famiglia. La prova dell'intensità del legame di sangue si trova nella persistenza per tutto il medioevo dell'istituto della vendetta - nonostante i tentativi del potere pubblico di limitarne l'applicazione attraverso forme di giustizia collettiva non privata - considerata un vero e proprio dovere al quale risultava impossibile sfuggire, pena la condanna sociale. Quando una famiglia subiva un torto, più o meno grave, fino all'uccisione di un suo esponente, era ritenuto legittimo l'omicidio non solo del colpevole ma, sempre per la coesione interna, anche di un membro della sua famiglia. E siccome sangue chiama sangue, l'istituto della vendetta privata generò una forte instabilità sociale per le dispute interminabili tra le famiglie, con forti tensioni e il conseguente dilagare della violenza.

Questo disordine conviveva con tendenze di carattere opposto: l'amore per il prossimo insegnato dalla Chiesa; la naturale avversione di molti per la violenza, e il corrispettivo desiderio di pace diffuso soprattutto nelle popolazioni; i tentativi del potere pubblico di imporre una giustizia dall'alto, anche se, tranne in Inghilterra dove la conquista normanna pose fine ad ogni diritto legale di vendetta, esso riuscì ad agire in modo limitato, contenendo ma non estirpando un'usanza radicata. Le faide si concludevano di solito attraverso una riconciliazione che prevedeva il pagamento di un'indennità, corrisposta dalla famiglia del colpevole alla famiglia dell'offeso, e spesso anche un atto di subordinazione, delle scuse pubbliche secondo rituali differenziati, in alcuni casi simili a quelli dell'omaggio vassallatico.

Non bisogna però dare per scontata la coesione interna del parentado: la stessa energia investita nelle contese tra famiglie diverse poteva trovare espressione in lotte all'interno dello stesso gruppo parentale. Così legami sociali fortissimi in alcuni casi e contesti potevano allentarsi e consentire lo svolgersi di lotte tra consanguinei in altri, anche se rimasero prioritarie le idee del necessario aiuto reciproco tra i membri di una famiglia e della superiorità dell'insieme rispetto al singolo.

In tal senso, una simile sottovalutazione del ruolo e dell'importanza dell'individuo preso singolarmente, che poteva da solo fare ben poco, portava a considerare un legame importante come il matrimonio un'associazione di interessi e, per le donne, possibilità di protezione. Forse anche per questo motivo, il vincolo coniugale non era considerato indissolubile, rimase diffuso il ripudio, e spesso si verificarono seconde e terze nozze, nonostante la disapprovazione della Chiesa, soprattutto nel caso della vedovanza femminile poiché la donna, se nobile, quindi in possesso di beni, diventava appetibile per una nuova associazione di interessi, mentre se contadina rientrava nella sfera di azione del signore che aveva ovviamente necessità che la terra venisse coltivata e che venissero prestate le corvées stabilite.



Sappiamo che con la cristianizzazione l'indissolubilità del vincolo coniugale si diffuse nei ceti bassi, dove la famiglia mononucleare prese sempre più piede, mentre il processo avvenne più lentamente nelle classi alte, nelle quali la presenza di interessi economici, o politici in alcuni casi, fece permanere più a lungo la pratica del ripudio. Il matrimonio dunque creava sì un legame, ma per varie ragioni - le guerre, la vita media breve, le alleanze tra famiglie potenzialmente rivali, il ripudio - questo poteva rivelarsi temporaneo, oltre che non costituire il perno attorno al quale ruotavano le relazioni familiari, basate *in primis* sul legame di sangue.

Il sistema della parentela aveva un carattere duale: la discendenza maschile dell'età romana era totalmente scomparsa e i due rami materno e paterno avevano uguale importanza tanto che poteva accadere, nello scontro tra due famiglie, che un individuo potesse appartenere, per padre e per madre, ai due schieramenti diversi, davanti ai quali gli si imponeva dunque una scelta, di solito effettuata in base a preferenze personali. La situazione delle relazioni parentali poteva dunque essere estremamente instabile e variabile: la famiglia era in continuo mutamento per il dualismo delle discendenze, le alleanze e i contrasti, i legami di tipo vassallatico, quindi, seppur imponesse doveri sentiti vivamente, si pensi all'onore e all'istituto della vendetta, sembrava non potesse offrire al singolo individuo una protezione sicura in un clima caratterizzato da contrasti e violenza.

Ciò potrebbe aver favorito la ricerca di altre forme di legami, nel periodo medievale quello feudale, tanto che nelle zone d'Europa dove dominarono potenti gruppi agnatizi il vassallaggio rimase un fenomeno pressoché sconosciuto mentre dove la società assunse un aspetto feudale, invece, il vincolo vassallatico - essere l'uomo di un altro uomo - ebbe un'importanza paritaria alla consanguineità<sup>19</sup>. Esso rappresentò indubbiamente la forma più significativa di dipendenza personale nella società feudale, nella quale la subordinazione rivestì un ruolo primario e onnipresente.

Davanti ad un'insicurezza diffusa, sia per le lotte interne sia per le periodiche invasioni, e alla conseguente necessità di protezione, si verificò spesso, come già sottolineato, il caso in cui uomini liberi preferirono cedere la loro terra ad un signore, ricevendola poi in beneficio in cambio di difesa, rinunciando così alla propria libertà personale. D'altronde, in un quadro dove né la famiglia né il potere pubblico potevano garantire sicurezza, e dove non esistevano forze di polizia interna, le categorie più deboli sentirono il bisogno di sottomettersi e affidarsi a chi era più potente, così come, allo stesso tempo, chi rivestiva ruoli di comando e disponeva di mezzi economici, conquistò prestigio e aumentò il proprio potere procurandosi l'appoggio di un numero il più possibile elevato di subordinati. Date le differenze economiche e sociali, accadde così che, a

---

19 BLOCH M. (1939), *La società feudale*, Piccola Biblioteca Einaudi, Torino

seconda della posizione occupata, un individuo sovente diventasse contemporaneamente il dipendente di un superiore e il protettore dei più umili, contribuendo alla creazione di una fitta rete di legami personali.

In linea di massima si può dire che esisteva una differenza, oggi fondamentale allora sembra meno, tra chi rinunciava alla libertà personale, e nella sottomissione ad un superiore diventava dunque un servo, e chi invece conservava la propria condizione di uomo libero, prestando un omaggio ad un signore per ottenerne protezione, quindi diventando un suo uomo, ma usufruendo dei diritti connessi alla libertà personale. In realtà, osservando che cosa comportasse essere liberi, ad esempio nel caso dei Franchi, si vede che i privilegi giudiziari e militari potevano costituire un impegno non indifferente per un uomo: ciò spiega sia come si potesse accettare la servitù con relativa facilità sia perché i sovrani preferissero avere un seguito di dipendenti liberi in grado di fornire aiuto militare piuttosto che una schiera di servi.

I rapporti di subordinazione dunque percorrevano l'intera società, dall'alto al basso, dai sovrani e i loro vassalli, alla folla di signori che nei secoli di crisi del potere pubblico proliferarono in tutta Europa, ai ceti popolari.

### ***1.3. Forme di religiosità***

#### ***1.3.1. L'affermazione del cristianesimo***

L'Editto di Milano del 313, emanato dai due augusti Costantino e Licinio, segnò la fine delle persecuzioni contro i cristiani e l'inizio di una nuova politica imperiale nei confronti del cristianesimo. Le istituzioni politiche compresero la mancanza di pericolosità sociale della nuova religione, rivolta sì a migliorare le condizioni di vita dei più poveri, ad esempio gli schiavi, senza però mettere minimamente in discussione la pratica della schiavitù, e concessero la libertà di culto.

L'imperatore Costantino (324-337) fu il primo che intuì le capacità organizzative delle comunità cristiane, alle quali concesse numerosi privilegi, ma la nascita di forme di solidarietà tra impero e cristianesimo fu caratterizzata sin dalle origini da tensioni e gravi divisioni interne. Nel tentativo di definire importanti questioni teoriche della nuova religione, nacquero accese discussioni tra i teologi in merito a problemi fondamentali quali la natura di Dio e di Cristo o il rapporto tra le figure della Trinità. Quanto il dibattito fu vivo e coinvolse diversi livelli della società fu testimoniato dal fatto che spesso le comunità dei fedeli si divisero abbracciando posizioni diverse, tanto che non di rado si verificarono tumulti e disordini.

Fu ancora Costantino che gettò le basi di una solida alleanza tra trono e altare, intervenendo in prima persona nelle questioni dottrinarie che dividevano l'episcopato e la popolazione, ponendo fine alle controversie religiose. Nel 325 convocò a Nicea un concilio e risolse in modo autorevole la

disputa trinitaria: la dottrina del prete Ario fu condannata mentre venne riconosciuta come ufficiale quella di Atanasio. E non fu certamente un caso se l'ordinamento ecclesiastico seguì la stessa articolazione territoriale dell'apparato amministrativo imperiale. Ma i dissensi dottrinali, ovviamente, non finirono qui.

L'episcopato dei primi secoli del cristianesimo era imbevuto di cultura greca e amava le speculazioni teoriche, soprattutto a Roma, dove la comunità era particolarmente organizzata e dove spesso si diffondevano *forme* religiose diverse, nuove, in un confronto ricco di sperimentazioni. Mano a mano che le comunità cristiane proliferavano in Occidente, per vari motivi - il ricordo di una grande capitale, padrona del Mediterraneo, evocato dai monumenti del passato, la costruzione delle prime basiliche paleocristiane, prima *colonizzazione* del territorio attuata dalla nuova religione, l'organizzazione dell'efficiente episcopato romano attorno al vescovo di Roma in una forma istituzionale tendenzialmente monarchica - l'influenza della città nel coordinamento crebbe fino a quando, nel V secolo, si verificarono due fatti fondamentali: si affermò definitivamente la concezione teologica che attribuiva a Pietro un primato tra gli apostoli e quindi al papa, il vescovo della comunità di Roma, il diritto esclusivo di successione alla *cattedra di Pietro*; l'imperatore Valentiniano III (425-455) riconobbe formalmente la superiorità della Chiesa romana nella giurisdizione ecclesiastica. Una nuova forza era nata nell'Italia centrale, il Papato, indiscusso protagonista della storia medievale, nello stesso momento in cui l'impero romano crollava sotto i colpi delle popolazioni barbariche provenienti dall'Est<sup>20</sup>.

### ***1.3.2. La nascita del monachesimo***

Il cristianesimo, nei primi secoli dopo Cristo, si caratterizzò per la nascita di un legame con Roma e la figura del papa, per l'avvicinamento al potere imperiale e per la capacità dimostrata fin dalle origini di assorbire forme culturali e religiose diverse, rielaborandole, adattandole, ma anche conservandole e creando quindi legami con ambienti e gruppi sociali differenti, considerati comunque assimilabili al sistema.

La cultura cristiana e le istituzioni ecclesiastiche non sorsero in tempi relativamente brevi in una forma già strutturata e definita fin dagli inizi, anzi continuarono a modificarsi, ad ammettere nuovi elementi e nuove riflessioni alla ricerca di un rinnovato equilibrio nato dall'intreccio tra aspettative di diversi gruppi sociali - dall'aristocrazia, che ricopriva le massime cariche sia a livello temporale che spirituale, alle masse analfabete, nelle quali la persistenza di culti ancestrali legati ai ritmi naturali, anziché venir ignorata o repressa, fu aggirata sostituendo le feste rurali con ricorrenze

---

20 TABACCO G.-MERLO G.G. (1981), *Medioevo. La civiltà europea nella storia mondiale*, Società editrice il Mulino, Bologna

cristiane - e dal confronto con gli eventi del mondo politico nel quale la Chiesa si trovò ad operare.

Un movimento che manifestò sotto svariati aspetti le capacità sincretiche della religione cristiana fu senza ombra di dubbio il monachesimo, che aumentò considerevolmente la potenza ecclesiastica sia in Oriente che in Occidente. L'istituzione monastica, infatti, era nata in Oriente nei primi secoli dopo Cristo come scelta di vita alternativa, basata sulla convinzione che nell'isolamento dalla società si potessero trovare le condizioni più adatte alla catarsi ascetica e penitenziale: la separazione dal mondo, concretizzata non solo nella scelta del luogo dove vivere, isolato, ma anche nella rinuncia alle cose materiali e agli impulsi che portavano a desiderarle, era considerata un presupposto necessario alla purificazione interiore.

La catarsi, interpretata come ascesi, consisteva essenzialmente in un allenamento alla rinuncia e alla repressione teso a sviluppare le capacità di autocontrollo. Nella mentalità dell'epoca, allontanandosi dalla vita sociale e dai beni materiali, si esprimevano pentimento e desiderio di espiazione. Di fronte ad una società sentita come inadeguata alla piena realizzazione di se stessi, anziché scegliere forme violente di contrapposizione, alcuni individui decisero dunque di lasciare il mondo che volevano combattere e di difendere i propri valori come eroi solitari.

L'aspetto ascetico della purificazione è presente in altre religioni, ad esempio il buddismo, basato sull'esercizio della virtù, dove però è assente l'aspetto penitenziale che caratterizza le religioni nelle quali vi è un rapporto personale con la divinità e il rito espiatorio è visto come sacrificio compensativo, ad esempio appunto nel monachesimo cristiano. Quest'ultimo dunque nacque dall'incontro tra la tradizione eremitica orientale, aspetti penitenziali della religione ebraica e motivi ascetici tratti dalla filosofia greca; l'antica ascesi greca degli atleti, intesa come esercizio ginnico, si caricò di nuovi significati e venne associata alla penitenza, ora esercizio di virtù ed espiazione salvifica, positiva non solo per il singolo, ma anche verso il prossimo, con conseguenze positive per l'ordine sociale.

I primi eremiti cristiani sono attestati in Egitto nel III secolo, di solito in luoghi suggestivi, grotte, edifici in rovina, radure isolate e, spontaneamente, avvenne che cominciarono a formarsi piccoli gruppi di anacoreti, letteralmente "viventi in disparte"; essi, pur trascorrendo gran parte delle giornate in solitudine, si riunivano periodicamente per partecipare alle pratiche liturgiche.

Il passo successivo fu l'evoluzione dell'istituzione monastica in una dimensione collettiva, quella cenobitica, grazie all'opera di Pacomio (292-348), che creò alla fine del III secolo, sempre in Egitto, gruppi di asceti che vivevano in forma rigorosamente collettiva; le primitive pratiche di ascesi e penitenza monastica si tradussero in una vita che non si svolgeva più nell'isolamento totale dalla società e dagli altri, ma in giornate piene e faticose dedicate a lavori agricoli e pastorali, a

pratiche artigianali, soprattutto tessitura, al soccorso dei poveri e degli infermi, oltre che ad una serie di compiti richiesti dalla particolare scelta di vita religiosa compiuta da questi uomini, cioè la recitazione diurna e notturna di salmi e preghiere, una severa astinenza, la lettura e la meditazione delle Sacre Scritture.

L'evoluzione del monachesimo in forma cenobitica derivò dalla convinzione che per realizzare gli ideali evangelici di castità, povertà e obbedienza fosse necessario un luogo adatto: nel monastero, isolato dal mondo esterno, era possibile dedicarsi ad un'esistenza autenticamente cristiana, vivendo del proprio lavoro e praticando ascesi, meditazione e penitenza.

In meno di un secolo, dunque, il cristianesimo, dopo essersi incontrato con tradizioni culturali provenienti da lontano, ne aveva assimilato i presupposti morali e i caratteri ascetico e penitenziale, e aveva creato una forma totalmente nuova: la scelta spontanea e libera di alcuni individui isolati era stata condivisa prima da alcuni gruppi poi si era trasformata in una precisa forma istituzionale, il monachesimo cristiano, cioè in una vita in comune nell'obbedienza all'abate e ad una regola codificata nei suoi punti essenziali.

Flessibilità dunque, disponibilità all'incontro, ma anche tendenza alla speculazione teorica e astratta, che in alcuni casi generò ben presto rigidità e intransigenza. La scelta libera dei primi anacoreti divenne altamente codificata e definita in senso cristiano, basti pensare alle riflessioni di San Basilio di Cesarea (330-379), aristocratico, retore e poi monaco; egli, dopo essersi chiesto cosa dovesse intendersi per ascesi e penitenza, lesse e meditò sulle Sacre Scritture, elaborando una precettistica ampia in vari campi, ascesi e lavoro, carità e preghiera, dimostrando di aver raggiunto una posizione lontana dall'eremitismo originario, poiché a suo parere era nella carità, nel soccorso agli altri, nella solidarietà tra gli uomini che il monaco diventava "servo di Cristo". L'equilibrio interiore sembrò tradursi in una carità ragionata, raggiunta da San Basilio attraverso una riflessione filosofica condotta con calma e tranquillità, atteggiamenti tipici dell'uomo saggio.

Il monachesimo assorbì un'altra tendenza importante in questo periodo, una sorta di mistica della contemplazione, già teorizzata tempo prima da Origene d'Alessandria (185-254), concepita essenzialmente come una lotta contro il male dove il martirio assumeva valore per la sua somiglianza alla sofferenza di Cristo. Tale lotta esemplare diede al monachesimo un alone *supernaturale e meraviglioso*: nell'ascesi religiosa l'uomo poteva immaginare la condizione della beatitudine eterna, in un certo senso anticipandola nella vita terrena, e l'esercizio della virtù rendeva possibile lo sviluppo di capacità straordinarie o il realizzarsi di eventi miracolosi.

Secondo alcuni storici ci fu una relazione tra la diffusione del monachesimo e il riconoscimento ufficiale del cristianesimo come religione di stato, seguito da un rapido declino

della condotta degli ecclesiastici, ormai ben lontani dalle pratiche originarie di ascesi/penitenza e dall'adozione di un modello di vita simile a quello di Cristo: l'allontanamento dalla dimensione evangelica fece nascere l'esigenza del ritorno ad esperienze più autentiche e meno formali, come poteva avvenire nell'isolamento eremitico o nelle comunità ascetiche.

In realtà, l'ambiente monastico entrò presto in contatto sia con l'organizzazione ecclesiastica sia con le istituzioni politiche. La condotta irreprensibile dei monaci favorì infatti il reclutamento dei vescovi proprio nei monasteri, senza considerare il fatto che le più alte cariche erano di solito ricoperte da persone provenienti dallo stesso ceto, l'aristocrazia. Il prestigio e l'importanza assunti dall'esperienza monastica, inoltre, si tradussero in libertà e spirito d'indipendenza, già testimoniati dall'elaborazione di regole diverse, spingendo precocemente gli imperatori ad intervenire con alcune norme, ad esempio l'obbligo per i monaci di dormire e nutrirsi insieme, o l'obbedienza assoluta all'abate, considerato come un padre.

Dall'oriente il monachesimo arrivò in occidente, nel IV secolo, in Gallia, grazie all'opera di San Martino (316-397), la cui vita ebbe un carattere esemplare: figlio di un militare romano, arruolato nella cavalleria e mandato in Gallia, abbandonò le armi e si fece monaco; il carisma della sua figura - gli vennero addirittura attribuite tre risurrezioni - gli consentì di essere chiamato al vescovado di Tours, dove si distinse per l'attività missionaria e pastorale. Clodoveo, i Merovingi ed infine i Carolingi scelsero San Martino come simbolo della potenza franca perché nel suo essere stato militare, monaco ed infine vescovo sembrava rappresentare le componenti fondamentali della società gallo-romana, che trasse sì spunto dalle sperimentazioni monastiche orientali, ad esempio per quanto riguarda il reclutamento dei vescovi, ma giunse contemporaneamente alla creazione di forme originali. Diversi erano gli attori, differente il contesto sociale e culturale.

Per quanto riguarda l'Italia, la prima esperienza significativa fu legata a Benedetto da Norcia (480-543), fondatore del monastero di Montecassino e ideatore di una Regola che ebbe larghissima diffusione, in realtà frutto di una sintesi stesa selezionando gli elementi essenziali di un testo anonimo risalente a pochi decenni prima. Gli elementi culturali che in oriente si erano intrecciati dando vita ad un monachesimo basato sull'ascesi, sul pentimento/espiazione e sulle opere nel mondo, ad esempio con Basilio e l'importanza data alla carità, in occidente si interrelazionarono in modo diverso, per cui in Benedetto furono sì attivi motivi ascetici, la preghiera e il lavoro, ma rimase anche l'importanza privilegiata data al monachesimo originario come scelta di vita, per cui la forma cenobitica non rappresentava un'evoluzione positiva da quella eremitica, anzi l'isolamento costituiva un grado più alto di perfezione morale che non la vita in comunità. La giornata dei monaci doveva essere dedicata al lavoro manuale, inteso come forma di ascesi, allo studio e alla

preghiera. L'attività intellettuale dei religiosi consisteva essenzialmente nel leggere ed interpretare le Sacre Scritture e fu per questo motivo che nacquero delle scuole ben organizzate, modello per le future scuole presbiteriali ed episcopali; in quasi tutti i monasteri, inoltre, venne creato uno *scriptorium* dove i manoscritti venivano copiati.

Il monastero appare dunque non solo come luogo di vita comunitaria, ma anche di rifugio e protezione in secoli dove la vita è pericolosa, aspetto che sembra confermato dalla straordinaria opera di conservazione culturale che i monasteri svolsero in un periodo in cui le istituzioni politiche erano vacanti e l'Europa fu ripetutamente invasa da popolazioni straniere. La Regola benedettina si diffuse lentamente in Italia, sostituendone altre, ma, a differenza delle istituzioni ecclesiastiche nate a Roma e nelle principali comunità cristiane, il monachesimo nel suo complesso non diede vita ad un'organizzazione unitaria.

Un'altra forma monastica nacque nell'Europa del Nord, in Irlanda, dove, ancora una volta, la tradizione culturale cristiana, diffusa in un territorio rimasto escluso dal dominio romano, libero e fiero, assunse aspetti caratteristici sia rispetto all'oriente sia rispetto alle prime sperimentazioni monastiche in Occidente. La conversione degli Irlandesi avvenne secondo una modalità utilizzata anche in seguito nei confronti delle popolazioni dell'Europa orientale, cioè attraverso la predicazione di monaci disposti a subire il martirio per diffondere il messaggio cristiano, e non tramite la diffusione di istituzioni ecclesiastiche in un certo senso imposte dall'alto. La rigida organizzazione ecclesiastica episcopale mal si conciliava con l'autonomia e lo spirito d'indipendenza dell'Irlanda, così venne assorbita nell'ordinamento monastico, importato in Britannia tra i Celti dai missionari discepoli di San Patrizio dal V secolo: l'abate assunse un'enorme importanza e a lui vennero sottoposti non solo tutti i membri del monastero, ma anche le comunità di fedeli e gli stessi vescovi, scelti proprio tra gli abati dei monasteri che avevano compiuto l'opera di evangelizzazione dei Celti. Particolarmente codificato fu l'aspetto penitenziale, tanto che si stabilirono mortificazioni e digiuni, sia per i laici sia per gli ecclesiastici, corrispondenti a diverse colpe, mettendo per iscritto numerose prescrizioni, e tra le varie penitenze grande valore acquisì il pellegrinaggio. La storia non finì qui: il modello monastico nato nel Nord venne poi esportato nel resto d'Europa dai monaci irlandesi, con le stesse modalità che avevano guidato la conversione delle popolazioni celtiche.

Il più intraprendente monaco irlandese che operò nell'Europa continentale fu San Colombano, tra il VI e il VII secolo, che fondò monasteri in Gallia con una regola molto severa, in seguito integrata con quella benedettina. Ottenne importanti privilegi dai re merovingi, con i quali peraltro non mancarono contrasti e tensioni, come con i vescovi locali; riuscì ad ottenere l'appoggio

di numerosi nobili, colpiti dal suo carisma, che spesso abbandonarono la vita condotta fino ad allora e divennero monaci; infine, in Italia, inflù sulla corte longobarda e fondò il potente monastero di Bobbio.

Le forme religiose presenti nella sintesi romano-germanica più compiuta, quella franca, dimostrarono la presenza nell'Europa altomedievale di differenti correnti culturali che costruirono storie diverse; anche se i protagonisti e gli elementi culturali in gioco furono gli stessi, cambiò il peso che, di volta in volta, o a seconda dei contesti, dei momenti, delle scelte compiute e del caso, un elemento assunse rispetto ad altri. L'eremitismo ascetico orientale, i motivi penitenziali della tradizione ebraica, i valori evangelici di carità e solidarietà verso il prossimo, si incontrarono nelle sperimentazioni religiose di questo periodo e si legarono a precisi contesti politici e sociali, dando vita ad un'importante rete di monasteri che rese visibile la penetrazione del cristianesimo nelle popolazioni europee.

In mezzo ad una natura selvaggia, il monastero si innalzava come una città di Dio perfettamente ordinata, spazio di vita di una comunità eletta, luogo concreto ma anche ideale, molto diverso dalle chiese propriamente dette, destinate alla liturgia e alla predicazione per la collettività.

### ***1.3.3. La riforma carolingia***

Fu proprio nel regno dei Franchi che il cristianesimo mostrò la propria predisposizione ad instaurare precoci relazioni con il potere laico ufficiale, e ai vertici con imperatori e sovrani, relazioni che portarono nella maggior parte dei casi ad un'alleanza finalizzata al controllo delle popolazioni e al reperimento di risorse. Pipino il Breve (714-768), padre del futuro Carlo Magno, aveva concluso il percorso di avvicinamento dei Franchi al Papato di Roma. Il re franco desiderava avere la consacrazione religiosa del proprio potere mentre il pontefice, privo di una difesa armata adeguata, subiva le aggressioni dei Longobardi in Italia ed aveva bisogno di aiuto militare. Fu così che Pipino ottenne la consacrazione religiosa e divenne ufficialmente re dei Franchi.

Ma la collaborazione tra la dinastia Pipinide e il Papato andava oltre motivazioni prettamente politiche o di difesa, era nata nei decenni precedenti ad un altro livello, quello culturale, quando di fronte alla decadenza dei costumi del clero franco, e conseguentemente delle istituzioni ecclesiastiche, i sovrani avevano deciso di promuovere una riforma affidata alla direzione di San Bonifacio. Scelto perché in Germania aveva dimostrato di possedere sia zelo missionario sia capacità di riordinamento territoriale attraverso la creazione di nuove sedi episcopali strettamente legate a Roma, Bonifacio rimise ordine nell'apparato episcopale, stabilì la fondazione di scuole dove formare monaci e chierici, che garantisse il possesso di strumenti culturali adeguati, ed infine creò un collegamento stretto tra l'episcopato franco e il Papato. Fondamentale fu la rilevanza data



all'istruzione di monaci e chierici, che dovevano ovviamente conoscere adeguatamente il latino, le regole grammaticali e retoriche, le Sacre Scritture, i canoni emanati dai sinodi e la liturgia, in un desiderio di uniformità comune alle due sfere, politica e religiosa; la fondazione di numerose scuole ebbe conseguenze importanti anche nel futuro quando, di fronte alla dissoluzione dell'impero carolingio e ad una nuova crisi delle istituzioni ecclesiastiche, fu proprio in questi ambienti che si cercarono delle soluzioni per superare le difficoltà.

La rinascita carolingia avvenne in un occidente prevalentemente rurale, non vi erano grandi città, i re rimanevano itineranti, anche se sceglievano comunque una città privilegiata, come Carlo con Aquisgrana; l'apparato amministrativo legato al potere monarchico non era sufficientemente forte e radicato per promuovere una simile riforma, quindi quasi spontaneamente le scuole sorsero presso i monasteri poiché le istituzioni ecclesiastiche erano le uniche in grado di creare i presupposti al successo di riforme che modificassero profondamente il sistema, sotto gli aspetti politico e religioso. L'insistenza nel definire competenze e comportamenti rivelò l'intento squisitamente strumentale della corte carolingia: il possesso di un minimo di cultura da parte di vescovi e monaci, requisito peraltro già richiesto nel momento in cui tra i loro compiti vi era la lettura e la riflessione sulle Sacre Scritture, oltre che dare maggiore autorevolezza a chi la possedeva, risultava utile anche a redigere norme, a emanare ordini scritti, a comprendere adeguatamente e interpretare quelli ricevuti. Gli ecclesiastici, insomma, potevano garantire comunicazione e coordinamento tra il centro, la corte, e la periferia, le diverse zone dell'impero.

Ai fini di una maggiore fedeltà intellettuale, si promossero in tutto il regno studi di grammatica e retorica. Importante fu il ruolo svolto dal diacono Alcuino, consigliere di Carlo, espressione compiuta della sintesi romano-germanica altomedievale; di nobile famiglia longobarda, apparteneva all'aristocrazia nata in Italia dall'incontro tra la popolazione locale e i Longobardi, che realizzarono, dopo la discesa nella penisola italiana nel 568, un regno minacciato dalla costante anarchia dei duchi, ma caratterizzato da un profondo radicamento sul territorio a causa dell'eliminazione del vecchio ceto senatorio e della trasformazione precoce dei guerrieri in proprietari terrieri. Formatosi alla corte di Pavia, dopo gli studi di grammatica si fece monaco e si trasferì a Montecassino. L'abbazia era stata distrutta dai Longobardi, poi convertitasi al cristianesimo, era stata ricostruita ed era diventata un importante centro culturale del Ducato di Benevento. La mutevolezza e in certo senso l'ambiguità dei rapporti tra l'imperatore e il ceto degli intellettuali fu testimoniata dal fatto che, pur avendo un fratello ribelle alla dominazione franca ed essendo longobardo, quindi antagonista dei franchi, Alcuino fu perdonato per i suoi meriti culturali e chiamato alla corte regia, dove collaborò alla riforma promossa dai carolingi; tornato a

Montecassino, scrisse un'opera di straordinaria importanza per la conoscenza del periodo, l'*Historia Langobardorum*. Alla corte di Carlo soggiornò non solo Alcuino, il suo prestigio presto attrasse gli esponenti più conosciuti della cultura ecclesiastica in lingua latina, ai quali peraltro il sovrano spesso concesse incarichi presso abbazie e vescovati. Non si trattò comunque di una mossa solo politica, la riforma dell'episcopato franco nacque anche da preoccupazioni religiose per la cattiva condotta del clero e dal desiderio genuino di restituire dignità alle istituzioni ecclesiastiche; di fronte a scrupoli di fedeltà intellettuale, si era sentita l'esigenza di garantire un'adeguata comprensione dei testi sacri e un'interpretazione conforme a quanto stabilito nei concili in merito alle principali questioni teologiche.

In questo centro di propulsione, nato da un orientamento politico e da una riforma ecclesiastica, non mancò un interesse culturale genuino: un interesse da cui il potere politico e le istituzioni religiose, nell'atto di strumentalizzarlo, riuscivano a loro volta strumentalizzati. I grammatici che convenivano intorno a re Carlo, o che talvolta tornavano nelle sedi religiose di provenienza, o si allontanavano dalla corte del re per assumere responsabilità vescovili o abbaziali secondo le sue direttive, non lavoravano soltanto per l'unità politico-religiosa del mondo conquistato militarmente dai Franchi: aspiravano alla creazione di un linguaggio culturale comune, in cui inserire la propria esperienza di vita e le proprie ambizioni di letterati. Lo studio della retorica, presentato come strumento di comprensione dei testi sacri e patristici, ricchi di traslati e di allegorie, di accorgimenti linguistici e di modelli narrativi, diventava un ritorno a mezzi espressivi che alle effusioni affettive di un Alcuino, alle rievocazioni storiche di un Paolo Diacono, ai ricordi personali di Eginardo - biografo di Carlo Magno, di stirpe franca - conferivano efficacia e procuravano un pubblico; e rappresentava un invito a tornare a Virgilio e ad Ovidio, a Cicerone e a Seneca, a Svetonio, maestri nell'arte della composizione e testimoni di forme di vita, di bellezza e di riflessione che, nonostante tutte le deprecazioni contro gli errori del "paganesimo", rispondevano al bisogno di orizzonti più vasti di quelli definiti dall'ideologia teocratica del potere politico, dall'ortodossia religiosa, dalle convenzioni del moralismo ufficiale [...]. In questo senso - e non soltanto per l'intenso concomitante lavoro di riproduzione di codici della letteratura latina di ogni età - la rinascita carolingia segnò un momento fondamentale nell'attività svolta da chierici e monaci durante tutto il medioevo nel conservare la cultura antica: era conservazione e recupero di bisogni intellettuali ed estetici, di attitudini critiche e di metodi che, sotto il manto di finalità edificanti ed apologetiche, garantivano il raccordo, di età in età, con le conquiste raggiunte in antico dall'intelligenza.<sup>21</sup>

Il movimento culturale nato in seno al regno franco si diffuse in tutta Europa, in parte paradossalmente, anche con la forza e la violenza. Le grandi campagne di Carlo Magno furono precedute dalla predicazione di monaci missionari, ma nei casi in cui essi non ottennero successo si procedette allo sterminio e alla conversione forzata. I nuovi territori furono organizzati in base a quanto stabilito nelle recenti norme codificate per la riforma della Chiesa franca, ma la religione cristiana si diffuse in Europa grazie alla potente clientela militare di Carlo Magno, alla forza del suo esercito di cavalieri costituito attraverso un *sovrautilizzazione* del legame vassallatico. Dopo la morte di Carlo, nell'814, nonostante le sfere di azione profondamente diverse, il potere laico e

---

21 TABACCO G.-MERLO G.G. (1981), *Medioevo. La civiltà europea nella storia mondiale*, Società editrice il Mulino, Bologna, pp. 161-162

spirituale si intrecciarono in modo solidale per comunità d'intenti, generando confusione e caos: imperatori, sovrani e signori laici, conferivano cariche ecclesiastiche, o vi influivano pesantemente, mentre ecclesiastici, o enti come abbazie, monasteri erano in possesso di ingenti risorse economiche e controllavano interi territori.

Il potere politico si era fatto promotore di un rinnovo delle istituzioni ecclesiastiche per fini strumentali, sicuramente, e forse per genuini scrupoli religiosi, e di un'importante rinascita culturale, creando strutture in grado di controllare l'istruzione e inquadrare le popolazioni, ma quando lo stesso potere politico entrò in crisi il processo non si arrestò, anzi proseguì il suo sviluppo attraverso intensi dibattiti culturali, e le istituzioni ecclesiastiche colmarono, in alcuni casi e in certi contesti, il vuoto lasciato dalla crisi dell'ordinamento pubblico postcarolingio.

#### ***1.3.4. Dialettica e ricorsività tra cultura elitaria e cultura popolare***

Se risulta indubbiamente complicato ricostruire come i ceti popolari definissero se stessi nel loro rapporto con l'ambiente circostante - fisico, geografico, politico, sociale e culturale - e con i gruppi dirigenti, laici ed ecclesiastici, le occasioni di incontro e scambio furono numerose, soprattutto in ambito religioso, ed è proprio attraverso l'analisi delle reciproche influenze che è possibile gettare nuova luce sul mondo delle popolazioni medievali.

L'aspetto multiforme e differenziato non caratterizzò solo le istituzioni politiche ma anche l'esperienza religiosa, in un dialogo complesso e stratificato tra religiosità dei dotti e religiosità popolare e, all'interno del mondo cattolico, tra correnti culturali diverse, non di rado contraddistinte da modi molto differenti di intendere e vivere la religione. Il cristianesimo si differenziò dunque non solo a seconda dei contesti sociali e politici nei quali si diffuse, ma anche nella definizione delle principali questioni teologiche e dottrinali, quando non di rado apparvero letture e interpretazioni contrastanti, se non addirittura antitetiche, che portarono a lunghe ed accese discussioni.

Dopo il riconoscimento della religione cristiana come ufficiale tramite l'editto di Teodosio del 380, la gerarchia ecclesiastica si impegnò in una campagna di diffusione del cristianesimo nelle campagne, con esiti positivi ma a lungo termine, per la persistenza di culti antichi, legati ai ritmi della natura, e per le difficoltà incontrate nell'agire in un contesto politicamente instabile caratterizzato da invasioni periodiche, con grave turbamento dell'ordine che tanto faticosamente si stava cercando di costruire.

Consapevole dello spirito che animava le antiche pratiche politeiste, basate sulla convinzione che nella vita quotidiana agissero forze magiche e divine, la definizione della liturgia cristiana avvenne conservando gli antichi motivi e trasformandoli in senso cristiano: riti e preghiere

vennero presentate come pratiche in grado di placare forze minacciose o al contrario attivare quelle benefiche, e la loro efficacia venne associata ad altri aspetti del mondo popolare, quali la credenza nel culto dei santi e delle reliquie, che rendevano manifestamente visibile, concreta la divinità, e l'importanza del pellegrinaggio, viaggio penitenziale ed espiatorio per raggiungere un luogo santo ritenuto particolarmente importante.

La tendenza al racconto di natura popolare, l'interesse per le storie, soprattutto se magiche, miracolose, entrarono nella cultura cristiana, che si mise in discussione, si adattò e diede largo spazio alle agiografie dei santi, ricche di eventi straordinari segni della potenza divina che tanto affascinarono gli uomini<sup>22</sup>. La credenza nel culto delle reliquie, nel *potere* posseduto da resti di persone la cui santità era sopravvissuta alla morte, tanto che era possibile, recandosi personalmente presso di essi, e magari compiendo un viaggio difficile, chiedere aiuto e protezione, venne assorbita dalle istituzioni ecclesiastiche, che favorirono la *sacralizzazione* di determinati luoghi dando un significato spirituale alla loro visita.

Allo stesso tempo, le pratiche liturgiche, le vite dei santi, il culto delle reliquie e il pellegrinaggio trasmisero una serie di valori importanti individuati dalle élite religiose attraverso l'interpretazione dei testi sacri, anche se non possiamo sapere quanto effettivamente venne colto, e furono probabilmente letti dal popolo come prova dell'intervento concreto, continuo di Dio nelle vicende umane. In tal senso sembra muoversi anche la concretezza che si diffuse in ambiente ecclesiastico nel medioevo in merito ad alcune pratiche religiose: nella confessione, ad esempio, venne sempre più imposta dai sacerdoti la penitenza privata, che rendeva fisica, dolorosa, o comunque disagiata, l'espiazione del peccato; si consolidarono l'estrema unzione per i moribondi e le preghiere per i defunti, che mettevano in comunicazione vivi e morti, mondo terreno e mondo ultraterreno; infine la croce, da simbolo di redenzione, venne sempre più legata alla figura umana di Cristo e agli eventi della sua vita terrena, mentre Maria da Madre di Dio, solenne e lontana, si trasformò nella madre di Misericordia, più umana e vicina agli uomini.

Il popolo non assorbì gli insegnamenti trasmessi dal clero in forma teologica passivamente, ma li trasformò in altre storie, adattandoli al proprio mondo esteriore e interiore, creando le condizioni per la comparsa di esperienze religiose diversificate, più semplici ma non meno radicate.

### ***1.3.5. Le élite religiose: vivacità culturale e ricchezza di interpretazioni del simbolismo cristiano***

La restaurazione carolingia era avvenuta attraverso uno stretto legame con il potere politico

---

22 CESERANI R.-DE FEDERICIS L. (1985), *Il materiale e l'immaginario Dall'alto medioevo alla società urbana*, Vol. I, Arti grafiche Vincenzo Bona, Torino

al fine di ripristinare istituzioni degradate, corrotte, poco credibili; in tal senso prioritaria era stata la definizione di alcune pratiche religiose e culturali smarrite nel tempo, nella convinzione che forme e consuetudini monastiche e canonicali precise potessero ridar vigore all'apparato ecclesiastico, e nel contempo amministrativo, e autorevolezza, rispetto al clero.

Con la dissoluzione dell'impero carolingio si creò però un vuoto di potere al quale, come già visto, supplirono le istituzioni ecclesiastiche ma con una libertà sconosciuta nel periodo precedente, dove ci si era mossi nel solco della tradizione, libertà che favorì la nascita di orientamenti e sperimentazioni differenti. Due furono le tendenze in atto: da un lato, pur muovendosi nell'ambito di un unico messaggio cristiano e una definita tradizione teologica, potevano esserci diversi modi di intendere la condizione dell'uomo; dall'altro, il cristianesimo tardo-antico, meno dogmatizzato, più vicino alle popolazioni e alle forme culturali del passato, rimaneva un punto di riferimento per chi si rispecchiava nel messaggio pauperistico-evangelico. Pluralismo nel solco della tradizione cattolica, pluralismo nel confronto con movimenti religiosi cristiani ma alternativi al sistema cattolico.

Per quanto riguarda il primo aspetto, lo sviluppo più importante ed imponente fu quello cluniacense, legato alla riforma monastica condotta da Benedetto d'Aniane (750-821), monaco, teologo e predicatore, figura che rappresentava la straordinaria complessità del periodo e il dialogo vivace che avvenne in ambito culturale-religioso. Egli, nobile visigoto, seguì l'esercito di Carlo Magno in Italia, poi decise di farsi monaco e di dedicarsi allo studio delle grandi regole del passato, tra le quali individuò come più rispondente ai tempi e al messaggio cristiano quella benedettina. Convinto della superiorità della Regola di Benedetto da Norcia, modificò però il rapporto tra gli elementi fondamentali che la componevano, cioè lavoro, preghiera e studio, dilatando l'importanza dell'ufficio divino. Grazie ai legami con Carlo Magno, e poi con il figlio Ludovico il Pio, Benedetto riuscì a far ritornare alla regola benedettina numerosi monasteri ed ebbe un ruolo importante nei capitolari emanati in quel periodo proprio per disciplinare la vita monastica.

Quando nel 909 il duca Guglielmo I d'Aquitania e l'abate Bernone fondarono il monastero di Cluny, la comunità monastica adottò le indicazioni di Benedetto, apportandovi altri cambiamenti, sempre nell'ambito di un pluralismo compatibile con il sistema, in direzione di un'accentuazione delle pratiche liturgiche talmente esasperata che le giornate nei monaci trascorrevano quasi interamente nella recitazione collettiva dei salmi, fino a duecento al giorno, nella lettura delle sacre scritture, nei suffragi ai defunti e nei canti corali. Il monastero, corte terrena di Dio, doveva rappresentare l'esempio di una comunità decorosa che, in perfetta armonia, dedicava la propria vita alla preghiera corale, attraverso la quale esprimeva un legame sia con l'intera comunità dei credenti sia con il mondo dei defunti. Cluny dunque esprimeva il pluralismo cristiano, le possibilità di

interpretazione del suo messaggio all'interno dell'ortodossia cattolica e le relazioni precoci con il contesto politico ed economico. Non solo sovrani e signori appoggiarono e favorirono gli enti religiosi, ad esempio attraverso l'istituto dell'immunità, ma le numerose donazioni e concessioni che essi ricevettero imposero ben presto problemi di gestione e amministrazione di un patrimonio sempre più esteso e spesso non contiguo territorialmente.

Cluny, con l'ambivalenza tipica del periodo medievale, dimostrò l'esistenza di scrupoli religiosi non indifferenti, un intento sicuramente sincero di dedicarsi all'amore per Dio in una dimensione comunitaria, tanto che alcuni monaci, persone di ampia cultura, rivestirono un ruolo fondamentale nei dibattiti teologici dell'epoca, ma instaurò legami clientelari, costruì fortezze per opporsi alle ingerenze del potere pubblico e alle violenze dell'aristocrazia, dalla quale peraltro venivano reclutati i suoi monaci, e assunse un ruolo economico importante gestendo un patrimonio fondiario che con gli anni aumentò considerevolmente.

Pietà ascetica e religiosa e ruolo politico ed economico rilevante sembrano essere gli aspetti caratterizzanti l'identità delle istituzioni ecclesiastiche medievali e fecero la fortuna del monastero di Cluny; da esso, con una capacità di irradiazione notevole, l'influenza dell'abbazia si estese ad altri enti religiosi, in vario modo sottoposti all'abate di Cluny, dando vita ad una vera e propria organizzazione distribuita capillarmente nello spazio e dimostrando che motivazioni religiose potevano originare, oltre che, ovviamente, modi diversi di intendere il rapporto con Dio, una rete istituzionale che si affiancava, e in alcuni casi si sostituiva, a quella del potere pubblico laico di sovrani e signori. Rete che comunque rimaneva soggetta a cambiamenti ed evoluzioni legate proprio al contesto politico nel quale sorgeva, agli eventi contingenti della storia - si pensi alle invasioni del IX secolo di Normanni, Ungari e Saraceni - e alle personalità che rivestirono ruoli di comando e/o di primo piano nel dibattito teologico, spesso attive nel proporre nuove letture del modo di vivere la fede per cui, ad esempio, la solennità cluniacense poteva intrecciarsi con gli aspetti penitenziali della tradizione eremitica, come avvenne ad esempio nel monastero di San Michele della Chiusa. In tale sfera la figura indubbiamente più significativa fu San Romualdo di Ravenna (951-1027), proveniente da una potente e bellicosa famiglia ravennate, monaco, fondatore dell'eremo di Camaldoli, di tradizione benedettina riformata, abate, protagonista di una rivalutazione dell'ispirazione di fondo della scelta eremitica, letta non più come momento di ascesi temporanea riservato a pochi eletti, di solito monaci già esperti, ma come esperienza possibile a tutti gli individui in grado di affrontarla, qualitativamente superiore in quanto più ardua rispetto alla semplice vita condotta in un monastero. Romualdo attuò una sintesi tra le riflessioni condotte in ambito monastico negli ultimi secoli e l'esperienza eremitica originaria legata all'Egitto, proponendo

un modello basato su colonie di anacoreti nelle quali vivere la propria religiosità nell'isolamento dal mondo dove il messaggio cristiano veniva tradito continuamente, sia per la corruzione di laici e chierici sia per le degenerazioni di molti monasteri lontani ormai dallo spirito con il quale erano state redatte le Regole.

Se guardiamo alla provenienza sociale degli ecclesiastici nei diversi ambienti, si nota però che il ceto dal quale vennero reclutati monaci, chierici ed eremiti fu sempre lo stesso: l'aristocrazia. E gli stessi uomini furono protagonisti del dibattito culturale, e teologico, dell'epoca, cioè decisero e stabilirono quei precetti attraverso i quali il cristianesimo si trasformò in religione cattolica, precetti ancora oggi rispettati da milioni di cattolici in tutto il mondo. Le élite politico-sociali furono dunque anche élite culturali e religiose, ma non agirono in maniera unitaria bensì in un modo straordinariamente vivace e pluralista, con una libertà di pensiero persa completamente in seguito all'irrigidimento della Chiesa in un sistema riconosciuto e definito di dogmi indiscutibili e di pratiche religiose altamente codificate.

La complessità delle relazioni e gli intrecci tra le diverse sfere - politica, economica, culturale e religiosa - si manifestarono a più livelli: ci furono monasteri che si opposero alle violenze commesse dall'aristocrazia militare nella zona, pur continuando a reclutare i monaci nelle stesse famiglie che si cercava di contenere; in alcune regioni, accanto a grandi signori laici crebbero e si svilupparono enti religiosi di importanza e prestigio tali da diventare i maggiori proprietari terrieri della zona e, tramite l'immunità, aree di potere autonome o addirittura antagoniste a quello pubblico; inoltre, nella dissoluzione dell'ordinamento carolingio, gli scontri tra i signori si moltiplicarono, così come le forme di dipendenza economica e personale dei contadini.

Riconosciuto il ruolo fondamentale delle istituzioni ecclesiastiche, e il loro potere, se si sposta l'attenzione all'architettura sacra, letta come particolare organizzazione dello spazio e arte del costruire, si nota come cultura popolare e dotta nel XII-XIII secolo si incontrarono dando vita a diversi modelli architettonici legati al modo di intendere e vivere la religione, in un panorama multiforme e complesso, fino ad arrivare agli edifici romanici e gotici, caratterizzati da un uso della luce rispondente a visioni dell'uomo e del suo rapporto con Dio proposte da angolazioni differenti, più che antitetiche. Le componenti culturali si intrecciarono in storie così diverse che risulta impossibile tracciare un quadro unitario, ma solo percorrere alcune delle vie intraprese.

Così gli eremiti, per la loro scelta di vita anticonformista, scelsero di abitare in piccole e sommarie costruzioni collocate in luoghi più o meno impervi, in completa solitudine, ma queste diventarono a volte centri di attrazione per la popolazione dei dintorni, proprio per le caratteristiche attribuite a chi vi viveva, individui puri, esempi di virtù, capaci di guarire uomini e animali, anche

feroci, o di dare saggi consigli.

Non meno importanti furono i luoghi scelti per l'edificazione dei monasteri, dove l'espiazione doveva avvenire in una dimensione comunitaria e collettiva, inizialmente legati intimamente al sito scelto, che poteva addirittura essere rivelato da Dio in un sogno; poi, con la diffusione della tendenza a collocare i monasteri dentro le città, tale legame si perse e la funzione prevalse.

Si affermò comunque una struttura canonica: al centro un chiostro quadrato, addossato alla chiesa sull'asse est-ovest, in modo da indicare le quattro direzioni di irradiazione dell'energia spirituale; la residenza dell'abate, la biblioteca, dormitorio, refettorio, locali di servizio. Molti monasteri rimasero modesti, altri raggiunsero notevoli dimensioni, generando non pochi scrupoli religiosi in chi aveva creduto nei principi evangelici di povertà e carità così presenti in molte regole del periodo.

### ***1.3.6. La Riforma***

L'esistenza di differenti correnti religiose, esperienze di vita ed interpretazioni del messaggio cristiano fu accompagnata dalla nascita nell'XI secolo di un movimento - originato dal desiderio di ripristinare l'ordine nelle gerarchie ecclesiastiche e comportamenti più consoni all'esercizio di funzioni spirituali - denominato Riforma.

Le vicende che portarono al riordinamento delle istituzioni ecclesiastiche si intrecciarono con quelle legate al sodalizio tra regno e sacerdozio, utilizzato con successo nell'inquadramento delle popolazioni occidentali e nella conversione dei barbari, progressivamente assimilati nel sistema europeo, poiché se è vero che nacquero tensioni in merito alla progressiva conquista di potere temporale da parte di enti religiosi particolarmente prestigiosi, in una situazione di crisi dell'ordinamento pubblico e di progressiva sostituzione con aree di potere ecclesiastico, tale processo comunque non avvenne svincolato dalle riflessioni svolte dalle élite religiose per il rinnovo e il riordinamento dell'organizzazione ecclesiastica attraverso la Riforma, riflessioni che portarono alla creazione di una strutturata monarchia papale.

In sintesi, due processi - l'aggravarsi della disorganizzazione del potere pubblico e l'evoluzione del pensiero ecclesiastico, uno pratico e uno culturale - si svolsero contemporaneamente, con continui sconfinamenti. Il problema consisteva fondamentalmente negli intrecci esistenti tra potere politico e spirituale, legati alla capillare diffusione di numerose chiese nell'area latino-germanica, spesso finite sotto il controllo di re e vescovi, proprio coloro che teoricamente avrebbero dovuto controllare il corretto funzionamento delle istituzioni.

Fino alla morte di Carlo (814) il patrimonio ecclesiastico era stato protetto dal potere regio e



favorito attraverso la concessione dell'immunità a vescovi ed abati, ma con la crisi dell'ordinamento pubblico divenne sempre più difficile evitare l'usurpazione dei beni ecclesiastici da parte dell'aristocrazia militare e l'assegnazione dei benefici entrò nelle lotte di potere del periodo, tanto che essi vennero concessi sempre più in base ad esigenze clientelari dei ceti dirigenti, e in cambio, di solito, di denaro. La compravendita di cariche ecclesiastiche, e dei benefici connessi, diventò una pratica comune, suscitando l'indignazione di chi non poteva non notare l'amoralità e la scorrettezza di simili comportamenti. Ancor più diffusi nel clero, e oggetto di disappunto del popolo, erano il matrimonio e il concubinato, contro i quali furono emanate norme e prescrizioni, ad esempio l'obbligo per gli officianti di una chiesa di risiedere insieme, ma la discrepanza tra la normativa e la realtà fu spesso rilevante poiché si trattò di provvedimenti scarsamente attuabili e soprattutto verificabili. Si cercò di favorire la carriera ecclesiastica del clero non ammogliato, ma si tollerò comunque in generale la presenza di mogli e si considerò accettabile il concubinato poiché privo di un esplicito impegno alla convivenza. In realtà, anche se il matrimonio con il tempo conobbe un calo, il concubinato divenne generalizzato e, nonostante i figli naturali non potessero avere nessun diritto ereditario, si diffuse la tendenza alla loro collocazione nella gerarchia ecclesiastica attraverso la concessione di beni e funzioni.

Mentre il potere pubblico si frammentava in una serie di dominazioni territoriali signorili a carattere locale, la corruzione dilagava negli ambienti ecclesiastici e portava alla spregiudicata concessione di chiese e beni generando, insieme al sistema delle chiese private gestite direttamente dai laici in quanto costruite sui loro territori, confusione e disordine. Ma se la dissoluzione del potere pubblico proseguì per secoli, alla crisi dell'ordinamento ecclesiastico reagirono tempestivamente le élite religiose, ribadendo le esigenze di razionalità e correttezza del clero, il cui comportamento doveva essere coerente con la professione, e l'importanza delle responsabilità pastorali. A testimonianza della presenza di correnti religiose diverse e delle relazioni dinamiche tra di esse si può considerare la precocità del riordinamento monastico, ambiente privilegiato di cultura e riflessione nel quale nacquero presto tendenze riformatrici grazie all'ambiente favorevole alla sperimentazione innovativa.

Lo spirito della riforma animò ben presto le istituzioni ecclesiastiche canonicali: presso molte cattedrali venne infatti ripristinata la vita in comune e vennero istituite scuole destinate a sviluppi importanti, ma più difficile risultò riordinare e controllare le ramificazioni dell'organizzazione ecclesiastica poiché rettori di pievi e chiese minori risultavano spesso legati alle dinamiche locali del potere in una fitta rete di relazioni con signori, vassalli, rappresentanti delle città e fedeli. A tutto ciò si aggiunsero tensioni non indifferenti tra la gerarchia ecclesiastica facente

capo a Roma e i grandi monasteri riformatori, isole di autonomia abituate ad un'indipendenza fiera e a volte spregiudicata in ambito culturale-religioso ma anche politico ed economico.

Aperti a possibilità diverse appaiono infine i vescovi, in alcuni casi uomini in grado di conquistare un potere temporale esteso alla città e ai dintorni, persone inserite nelle vicende del mondo, in altri uomini capaci di disinteressarsi delle questioni economiche legate a beni e uffizi, di aderire al movimento riformatore, di combattere la simonia e di fondare monasteri.

La sintesi tra papato e Riforma si tradusse in un impegno concreto ed efficace di riordinamento gerarchico dell'organizzazione ecclesiastica, rilevante soprattutto dal pontificato di Leone IX (1049-1054), quando iniziarono dibattiti teologici in merito ad alcune questioni importanti sollevate dai movimenti riformatori. Leone volle accanto a sé individui che si erano distinti nell'opera di promozione e diffusione della riforma e tra questi vi fu Umberto di Silva Candida, collocabile nell'orientamento più radicale. E' interessante notare che la posizione assunta da Umberto - commettere simonia era un atto talmente grave che avrebbe dovuto comportare non solo la deposizione dall'ufficio ecclesiastico acquisito in modo scorretto e amorale ma anche l'annullamento dei sacramenti compiuti dai sacerdoti indegni - è assolutamente conforme a quella diffusa nei movimenti religiosi evangelici e pauperistici che proliferarono in questo periodo e che furono poi definiti eretici, non assimilabili al sistema e, in quanto tali, repressi duramente.

D'altronde la maggior parte dei riformatori non era assolutamente disposta ad accettare un'idea così radicale, tra questi alcune delle personalità più prestigiose dell'epoca, ad esempio Pier Damiani (1007-1072), poiché mettere in dubbio la validità dei sacramenti significava attaccare l'autorità del clero e l'esercizio delle funzioni spirituali.

L'elezione papale rimase comunque soggetta ad ingerenze esterne, i riformatori rischiarono più volte l'interruzione del processo di rinnovamento; si verificarono elezioni duplici, legate a fazioni avverse, e l'aristocrazia romana rimase sempre pronta a sfruttare ogni crisi del potere tedesco in Italia, perciò apparve presto chiaro che l'unico modo per evitare situazioni di instabilità e disorganizzazione era stabilire precisamente le norme per l'elezione papale. A ciò provvide Niccolò II nel 1059, uno dei due papi eletti alla morte di Stefano IX, con un decreto nel quale stabilì che le elezioni sarebbero avvenute per iniziativa dei cardinali, un gruppo privilegiato, ai quali si sarebbero aggiunti il clero e il popolo della città di Roma, gettando le basi per l'assegnazione della scelta al solo collegio di cardinali. La questione del rivale eletto dall'aristocrazia romana fu risolta da Niccolò II attraverso l'aiuto dei Normanni, insediatisi nell'Italia meridionale, dunque, ancora una volta, le riforme promosse in ambito religioso furono possibili grazie alle relazioni con il potere laico, in questo caso una popolazione straniera proveniente dal Nord Europa in grado di assimilare

la cultura latina e di radicarsi nel territorio italiano. Il decreto di Niccolò II, diretto a limitare le ingerenze del potere aristocratico e imperiale, rispecchiò l'atteggiamento di autonomia assunto in questi secoli dalla Chiesa di Roma, centro di raccordo di orientamenti e movimenti religiosi differenti, e di coordinamento di un'organizzazione amministrativa efficiente ramificata nel territorio.

La lotta contro la simonia divenne un modo per estromettere i laici dal controllo delle cariche ecclesiastiche, convinti che la corruzione derivasse dagli interessi delle dinastie e delle famiglie secolari; il sodalizio tra regno e sacerdozio rimase ma avvenne uno spostamento negli equilibri a favore del Papato, che si riprese di fatto il controllo di Roma e delle elezioni episcopali. Con una spregiudicatezza non indifferente la Chiesa, dunque, attraverso la riforma limitò l'ingerenza del potere laico, soprattutto imperiale, nelle questioni ecclesiastiche ma, contemporaneamente, stipulò alleanze feudali vassallatiche di carattere politico, ad esempio con le popolazioni dell'Italia meridionale o con le forze che nella penisola iberica lottavano contro gli emirati arabi, secondo un progetto di consolidamento dell'autorità della monarchia papale. Con la riforma si attaccò la simbiosi politico-ecclesiastica ma nello sviluppo di strutture di gestione del potere autonome si utilizzò quella stessa simbiosi per l'affermazione definitiva del potere del Papato.

Il pontefice più risoluto nel difendere e ribadire la supremazia del potere spirituale fu senza ombra di dubbio Gregorio VII (1073-1085), ma quanto il tentativo di ogni riforma fosse legato all'esistenza anche di una forza militare in grado di far rispettare le decisioni del pontefice fu evidente nella fitta rete di amicizie politiche tessuta da Gregorio, rete necessaria di fronte alla politica estremamente attiva del papa che si creò molti nemici sospendendo i sospetti di simonia o concubinato, esigendo obbedienza alle convocazioni, scomunicando i sacerdoti riconosciuti colpevoli e proibendo ogni investitura regia dei vescovi, decisione utopica data la fitta rete di legami tra l'episcopato e il potere regio.

Lo scontro tra Gregorio VII e l'imperatore Enrico IV rappresentò un'*escalation* significativa: il sovrano convocò un'assemblea che depose il papa ma quest'ultimo lo scomunicò e sciolse dal vincolo di fedeltà i sudditi, con effetti allarmanti in un contesto politico-sociale già tendenzialmente anarchico, costringendo Enrico a chiedere perdono nel celebre incontro di Canossa nel 1077. Ma la posta in gioco era troppo alta, la tensione riprese presto a salire e ci furono una nuova scomunica e l'elezione di un altro pontefice, Clemente III, che incoronò imperatore Enrico IV a Roma. A Gregorio non restò che la fuga in terra normanna, dove finì i suoi giorni, ma

la coerenza e l'audacia con cui Gregorio VII combatté l'intervento imperiale nel funzionamento

dell'episcopato, scomunicando gli avversari senza risparmio e promuovendo o utilizzando rivolte in Italia e in Germania, trasformò il movimento per la riforma del clero e per la restaurazione di un'ordinata vita delle chiese, in un grande progetto di ristrutturazione gerarchica di tutti i poteri spirituali e temporali della cristianità intorno al pontefice romano: un progetto che con l'ultima disavventura di Gregorio VII sembrò concludersi in un fallimento e neppure in seguito fu mai rigorosamente realizzato, ma che ebbe tuttavia un'efficacia decisiva nell'orientare il cattolicesimo, in quanto ordinamento strettamente ecclesiastico, verso una soluzione monarchico-papale e nel costringere, per reazione polemica, le aristocrazie politiche di tradizione militare o cittadina a interpretare la propria funzione civile in modo più autonomo rispetto all'organismo ecclesiastico, continuando nei secoli a convivere con esso ma in modo più articolato<sup>23</sup>.

Lo scontro tra papato e impero proseguì ma entrambe le parti, oltre a ribadire la propria superiorità, si mossero alla ricerca di un incontro che poteva realizzarsi considerando separati i due aspetti che convergevano nella figura del vescovo: alla consacrazione religiosa doveva ovviamente provvedere solo la Chiesa, mentre alla concessione di regalie, cioè delle funzioni pubbliche connesse alle chiese, il sovrano. Il Concordato venne stipulato a Worms nel 1122 da Enrico V e dai rappresentanti di Callisto II, ma la distinzione stabilita tra la consacrazione religiosa e la concessione di poteri temporali rimase imperfetta perché, se venne ribadita la modalità di elezione del vescovo da parte del clero locale, limitando le ingerenze laiche, forte rimase l'influenza imperiale in territorio tedesco e si aprì la strada all'intervento papale in tutte le elezioni vescovili difficili. Inoltre, nel quadro di un riordinamento del potere pubblico, l'utilizzo dei rapporti vassallatico-beneficari non rimase limitato ai laici ma venne esteso anche agli ecclesiastici, generando un intreccio ancor più forte tra le due sfere politica e religiosa.

L'errore fu considerare possibile una precisa definizione dei compiti riservati ai laici e agli ecclesiastici, interpretati come gruppi definiti e distinti ma in realtà stratificati al loro interno, a volte co-definiti proprio attraverso il loro rapporto piuttosto che come ceti dalla chiara identità, distinta da tutti gli altri. In realtà laici ed ecclesiastici erano sì ben separati nella vita di tutti i giorni, svolgevano incarichi e si dedicavano a pratiche differenti, si definivano escludendosi, un ecclesiastico non era più un laico, ma ai vertici della gerarchia sociale entrambi provenivano dalle stesse famiglie, avevano altri beni oltre a quelli connessi alle loro funzioni e, soprattutto, attitudine al potere e al comando. Le relazioni tra gli uomini, e tra questi e il potere, erano multidirezionali, articolate su più livelli, orizzontali e verticali, variabili e mutevoli tanto che presto sugli elementi in gioco prevalsero i rapporti, spesso di dipendenza.

In un quadro del genere, separare potere temporale e spirituale, delimitandone in modo preciso gli ambiti d'intervento, era un'impresa impossibile, incompatibile con il sistema feudale: il

---

23 TABACCO G.-MERLO G.G. (1981), *Medioevo. La civiltà europea nella storia mondiale*, Società editrice il Mulino, Bologna, p. 295

sodalizio regno-sacerdozio, vecchio di secoli, si era ormai radicato profondamente nei territori e nella mentalità della gente.

#### ***1.4. Il tempo e lo spazio***

Per quanto riguarda le dimensioni essenziali e quotidiane dell'esistenza, il modo di concepire il tempo e lo spazio dell'uomo medievale era impreciso e rudimentale. Si viveva nel presente, del quale si conosceva spesso solo la realtà vicina, legata al luogo di residenza, e, a volte, si aveva qualche consapevolezza di eventi del passato recente. Anche le conoscenze geografiche erano limitate, a causa della lentezza dei trasporti, delle vie di comunicazione non adeguate e della contrazione dei commerci a lunga distanza. D'altronde gli strumenti di misurazione del tempo diffusi nell'alto medioevo erano ancora quelli dell'antichità, cioè meridiane solari, candele, orologi a sabbia e ad acqua e i sistemi di calcolo del tempo erano variabili da zona a zona.

L'anno iniziava in momenti diversi, secondo quanto stabilito dalla tradizione religiosa locale, e le ore erano di lunghezza differente in relazione alla stagione poiché si usava dividere il tempo fra l'alba e il tramonto in dodici ore, idem per quello dal tramonto all'alba. Non solo le conoscenze temporali della popolazione erano limitate al passato prossimo, ma si assisteva ad una contrazione del passato più lontano per cui eventi quali il peccato originale o la Passione di Cristo erano concepiti e pensati come fatti recenti.

Il tempo medievale era essenzialmente un tempo scandito dai ritmi naturali, rurale, con un calendario legato all'alternarsi delle stagioni, dei lavori agricoli, dei giorni e delle notti e dalle feste, quasi tutte di origine precristiana, organizzate in occasione della semina, della mietitura e dei solstizi. Con la diffusione del cristianesimo nelle campagne, lenta e graduale, tanto che si concluse solo dopo secoli, appunto per la persistenza di riti ancestrali legati ai ritmi della natura, il calendario venne modificato e si diffuse una nuova idea di tempo. L'anno venne scandito dai principali eventi della vita di Cristo anche se, per un dialogo continuo tra cultura cristiana, alta, e cultura popolare, numerose festività vennero a coincidere con quelle di antiche celebrazioni, ad esempio il Natale con il solstizio d'inverno. Le ore vennero raggruppate a tre a tre e il passaggio da un momento all'altro fu segnato dal suono delle campane delle chiese o dei monasteri, per cui all'alba si suonava la *prima*, a metà mattina la *terza*, a mezzogiorno la *sesta*, a metà pomeriggio la *nona*, al tramonto il *vespro*.

Ancor più significativi furono i cambiamenti legati alla concezione del tempo della storia, nelle società antiche considerato prevalentemente ciclico, circolare, mentre con l'avvento del cristianesimo esso assunse un andamento lineare in relazione all'attesa dell'evento, ritenuto fondamentale, della seconda venuta di Cristo e della fine del mondo. Non si devono comunque

considerare le due concezioni del tempo come antagoniste o sequenziali: nell'età antica l'idea di tempo lineare non era sconosciuta, seppur in un quadro dominante dell'idea di circolarità, così come la ciclicità non scomparve con la diffusione della concezione cristiana di tempo, che stabiliva un'origine, la creazione, e una fine, il Giudizio Universale, e suddivideva il tempo in due grandi epoche, prima e dopo la nascita di Cristo. Pensare la storia terrena come storia della salvezza dell'umanità, dal peccato all'espiazione al Giudizio Universale, portava gli uomini a concepire la vita terrena come una lotta perenne tra il bene e il male, entrambi radicati negli esseri umani, e la vita dell'uomo - frutto di libere scelte, con la morte e il ritorno al creatore - un ciclo compiuto.

Non meno importante fu l'azione del cristianesimo nell'organizzazione dello spazio, che si concretizzò nell'erezione di numerosi edifici religiosi nelle città e nelle campagne. Lo spazio e il tempo erano concretamente vissuti insieme nella loro relazione, anche se la natura di tale rapporto era diversa nel tempo, considerato padrone dell'uomo, rispetto allo spazio, dove il rapporto era invertito. Ai vertici della gerarchia laica ed ecclesiastica, le élite si chiedevano se lo spazio e il tempo fossero cose o idee, forme concrete o categorie. Scrive lo storico Zumthor:

Il rapporto che l'uomo instaura con il tempo ed il "senso" che egli ha di quest'ultimo nascono, certamente, nell'esperienza psicofisiologica, ma implicano necessariamente un elemento di razionalità. Il rapporto, viceversa, che ci lega allo spazio si articola in modo più immediato su esigenze biologiche primarie.<sup>24</sup>

Lo spazio è reversibile, il tempo no, eppure, li viviamo insieme: l'uomo delle prime età misurava lo spazio attraverso il tempo, l'uomo moderno il contrario, il tempo grazie allo spazio, secondo un capovolgimento di fini che avvenne proprio nel medioevo.

Particolarmente interessante risulta la lettura dello spazio proposta dallo studioso, poiché i tre livelli di analisi - immagine, schema e archetipo - consentono di esplorare le relazioni tra le immagini (le arti figurative), i modelli teorici soggiacenti ad essi (gli schemi), e il lato emotivo connesso all'influenza di archetipi intesi non in senso junghiano ma nella sfera degli algoritmi della linguistica generale.

In un mondo dove la natura era tutto, il rapporto con lo spazio concretamente vissuto si caratterizzava per un legame profondo con il mondo animale e vegetale. Il territorio veniva misurato ricorrendo al corpo umano e alle sue attività; le distanze erano calcolate in giorni di cammino o di navigazione, mentre per le misure lineari si ricorreva a parti del corpo quali braccio, palmo o pollice, cioè unità di misura estremamente vaghe ed imprecise.

Gli archetipi ai quali rinviano le nostre rappresentazioni dello spazio discendono (lo si è detto e

---

24 ZUMTHOR P. (1993), *La misura del mondo. La rappresentazione dello spazio nel Medioevo*, Il Mulino, Bologna, pp. 11-12

lo si è ripetuto) dalla nostra coscienza corporea. Il corpo è il nostro luogo originario, dapprima è confuso con quello della madre, poi se ne separa, e in rapporto ad esso viene generato un ordine e l'estensione diventa spazio, mentre in esso vengono investiti dei valori. Una tradizione millenaria e quasi universale fa del microcosmo corporeo il modello del mondo e una struttura il cui studio introduce alla vita mistica.<sup>25</sup>

Tali archetipi, oggi dimenticati, non lo erano nel medioevo: per l'uomo medievale il proprio corpo costituiva la modalità spazio-temporale di esistenza mentre il tempo, intriso di interpretazioni religiose, rappresentava una realtà altra rispetto a quella corporea. In relazione a questa idea di corpo, microcosmo individuale ma anche espressione di me di fronte agli altri, nella dimensione sociale e collettiva, il concetto di estensione nello spazio si organizzò in un sistema.

Da qui i movimenti verso l'interno e l'esterno, il *dentro* e il *fuori*, la presenza e l'assenza, il *qui* e *l'altrove*, cioè un linguaggio di riferimento spaziale che poneva come punto di riferimento e di arrivo l'uomo stesso, il suo corpo. L'antinomia *alto/basso* non era meno intrisa di significati simbolici archetipici; la predisposizione per la posizione verticale e l'angoscia della caduta avrebbero portato all'associazione tra alto e positivo, basso e negativo, successivamente arricchitasi di risvolti religiosi, in un movimento ermeneutico a spirale, di complessificazione crescente, per cui l'alto corrispondeva a Dio e al bene il basso al Male, ai demoni e alla morte.

C'erano poi *davanti/dietro*, *destra/sinistra*, con differenze di semantizzazione per cui nell'antichità si apprezzava la lateralità, sinistra vs destra, nel medioevo l'altezza e la profondità. Ad oriente sorge il sole, segno di vita e divinità, verso il quale venne rivolta l'abside delle chiese, come i templi greci, mentre l'occidente incarnava, ovviamente, il declino, la caduta. E oltre ai quattro punti cardinali non poteva mancare il centro, concepito non come punto ma come luogo più o meno esteso.

L'asse *alto/basso* dava significato ai sentimenti di innalzamento e di caduta, per cui il primo era aspirazione all'aldilà, invasione di luce, eroismo, purificazione mentre il secondo peccato, buio, potenze demoniache. Per Zumthor, il medioevo è il periodo storico in cui questi archetipi agirono con maggiore intensità e penetrazione psicologica, dando vita ad una personalizzazione dello spazio; esso è comunque una variabile talmente complessa, multiforme, evolutiva che bisognerebbe ci fossero tanti spazi tante sono le realtà considerate. E' un'idea estremamente soggettiva, contestuale, tanto che una lettura oggettiva, concreta, sarebbe estremamente riduttiva; per lo storico l'unico tipo di discorso efficace ad esprimere il concetto di spazio è il racconto, un mito.

In ogni caso, nella società medievale vi era molta distanza dalle nozioni di spazio moderno come bene posseduto o estensione di terra da conquistare, poiché nel medioevo esso era prima di

---

<sup>25</sup> *Ibidem*, p. 16

tutto un dono di Dio. Con il tempo tale lettura sparì, la natura venne ridotta ad un oggetto, si perse quel rapporto intimo ed intenso che l'uomo aveva sempre avuto con il mondo vivente e il territorio; lo spazio divenne progressivamente oggetto di aggressione, sotto forma di conquiste o dissodamenti/disboscamenti.

Dal 1000 circa l'isolamento in cui vivevano le comunità si allentò, ripresero i contatti, l'uomo cominciò la sua conquista dello spazio integrandolo, in un nuovo modo, nella sua visione dell'esistenza. Si sentì l'esigenza di censire, classificare, misurare e in qualche secolo lo spazio uscì dal mondo interiore dell'uomo e si trasformò in perfetta exteriorità ma a livello popolare, non si concepiva ancora la natura come separata dallo spirito, la *materia* come distinta dall'uomo, vissuti integrati nella persona, nonostante i tentativi degli ecclesiastici di precisare l'importanza della distinzione tra carne e spirito. L'uomo medievale conservò a lungo la complicità con la natura, oggi perduta: lo spazio rimase differenziato e concreto, individuale, più vissuto che percepito. Il luogo in cui si nasceva, o si viveva, era considerato carico di significati positivi, segno tangibile del radicamento alla terra, qui e ora, e quindi al cosmo. Il rapporto con la terra era stretto, intenso, concretamente vissuto, portatore di un senso oltre che suscettibile di essere investito di un significato sacro, come testimonia la proliferazione di luoghi santi nel periodo medievale.

Fondamentale fu anche l'ambiente sociale, lo sguardo degli altri era importante, strumento di controllo di pratiche, comportamenti - si è vista la forza di determinati legami, *in primis* consanguineità e vassallaggio - ma l'uomo non provava angoscia perché per lui il mondo era chiuso, si sentiva piccolo di fronte a Dio ma non conosceva l'universo infinito.

Lo spazio umano era vissuto come delimitato, sia in orizzontale, sulla terra, sia in verticale, verso il cielo, ed è logico pensare che solo dopo la scoperta dell'America, e lo sconvolgimento mentale degli spazi, l'idea di chiusura venne abbandonata. Il processo iniziò comunque prima perché già dal XIII secolo la dicotomia statica tra *qui* e *altrove* mutò in qualcosa di diverso - aprendosi alla possibilità di considerare il movimento da un luogo ad un altro - e l'*altrove* diventò possibile luogo per altre storie, non più indistinto, ma diviso in vicino e lontano. L'uomo dell'alto medioevo non visse l'ansia dell'infinito ma sperimentò costantemente l'angoscia legata all'*altrove*, alla minaccia proveniente da ciò che non rientrava nei confini conosciuti, fossero deserti, pianure disabitate o foreste.

Data la modalità di insediamento maggiormente diffusa in questo periodo, cioè il piccolo e medio villaggio, di solito lontano da altri centri e circondato da una natura a volte ostile, si può supporre che sentisse un forte senso di isolamento, accentuato dai contatti scarsi con altre comunità, e che vi fosse un'ignoranza diffusa in merito a ciò che avveniva anche solo a qualche chilometro di



distanza. L'*altrove* era concepito come lontano e anche quando era raggiunto, assumeva i caratteri del *qui*; la distanza era percepita qualitativamente come estraneità piuttosto che quantitativamente come continuità spaziale. L'appartenenza al territorio e alla comunità era definitiva e senza ritorno, i barbari non potevano più essere chiamati semplicemente stranieri, si erano insediati, avevano costruito delle dominazioni territoriali, in alcuni casi stabili, oppure occupavano uno spazio indefinito, fluttuante, ma non più esterno al territorio europeo.

Nell'alto medioevo il mondo della cristianità era fatto coincidere con l'Europa e un lembo del medio oriente, al di fuori vi erano civiltà antiche e ricche di storia, un immenso *altrove* del quale si avevano solo vaghe nozioni. Traspare un'immagine di sedentarietà, chiusura, isolamento, scarsa conoscenza delle realtà che vadano oltre a quella locale, ma accanto a questa tendenza, ne conviveva un'altra, non antitetica ma rivalutante l'idea opposta, il nomadismo, nella molteplice e complessa lettura di viaggio individuale, alla ricerca di se stessi, o di pellegrinaggio, raggiungimento di un luogo santo come espiazione, fino ad arrivare alle crociate e alle spedizioni mercantili dell'XI secolo. A fronte di una forte instabilità determinata dalle invasioni straniere, dall'agricoltura poco produttiva, dall'anarchia politica, molti villaggi sorsero e sparirono nel giro di qualche generazione, anche se con il passare del tempo il legame tra l'uomo e la terra divenne sempre più saldo, fino a costituire una delle dimensioni fondamentali dell'esistenza.

La struttura del potere signorile e la frammentazione in mansi determinarono le caratteristiche di molti villaggi medievali: qualche decina di case al massimo, confini non ben definiti rispetto al territorio circostante, due centri di aggregazione e riferimento, il castello e la chiesa, unici edifici in pietra del paese, possibili luoghi di rifugio e protezione, oltre che sede di attività economiche. Per circa sei secoli il villaggio costituì la forma di insediamento privilegiata e non è un caso che il suo tramonto, e la rinascita della città, furono accompagnate da una dilatazione dello spazio attraverso spedizioni di diverso tipo, economiche o religiose, verso l'oriente, e da un aumento esponenziale e progressivo dei contatti e delle relazioni tra gli uomini.

Per tutto l'alto medioevo, la maggior parte degli individui, per lo più contadini, nacque e morì nello stesso luogo, senza essersene mai allontanato, vivendo nelle reti di solidarietà locali, familiari, religiose, signorili. Un mondo chiuso, dove regnavano la diffidenza verso il forestiero, chi veniva da fuori, seppur oggetto di curiosità, e un forte attaccamento alla terra, dall'XI secolo in poi all'*ager*, il territorio coltivato, sempre più esteso ai danni del *saltus*, l'incolto.

Il legame con il territorio si espresse nell'importanza data alle professioni agricole, soggetto iconografico preferito dell'arte romanica, e nelle particolari forme di organizzazione dello spazio cercate negli edifici, laici e religiosi, del periodo, attraverso i quali l'uomo *colonizzò* il territorio:

“L'edificio non parla dello spazio: fa parlare in sé lo spazio”<sup>26</sup>.

E' mediante la costruzione che l'uomo si definisce, nella dimensione privata individuale della casa, nella comunità, che si è stanziata e esiste, nel mondo; le due tendenze dell'utile/funzionalità e della monumentalità/estetica si alternarono nell'architettura medievale dando vita ad edifici giunti più o meno inalterati fino a noi.

Come si avrà modo di approfondire più avanti, l'organizzazione dello spazio sacro nei secoli centrali del medioevo appare un ambito di studio particolarmente significativo poiché in essa si intrecciarono gli aspetti più caratteristici della società del tempo, che, al di là delle differenze dovute al ceto d'appartenenza e alle diverse realtà territoriali europee, nel passaggio dall'alto al basso medioevo, sostituì a pesanti e massicci monumenti sacri edifici più snelli e leggeri, espressione concreta, visibile, meravigliosa del carattere ascensionale di una nuova età, più ottimistica e dinamica di quella precedente. Sempre Zumthor, individua due aspetti caratteristici dell'arte del costruire dal XII secolo in poi: la verticalità – idea archetipica evocante la persistenza, l'esteriorità, si ritrova nelle colonne e nelle numerose torri – e la durezza, espressa dal sempre più largo impiego della pietra, materiale nobile.

Dal piano alla struttura, da questa alle masse che la compongono e all'equilibrio dell'insieme, si muove una circolazione di senso, improbabile e sicura nello stesso tempo, da verticale a obliqua, da muro a colonna e a vano aperto, su un altrove di luce. Lo spazio cavo che questi elementi racchiudono e nel quale si compie quest'opera di trasmutazione richiama una presenza umana e l'invita ad identificarsi con l'ambiente spaziale “costruito” in questo modo per lei<sup>27</sup>.

Secondo lo storico, dunque, le cattedrali gotiche, nel loro slancio verso il cielo, esprimerebbero sia la piena ascesa della borghesia sia le recenti aperture sull'*altrove* lontano, attraverso i crociati e i mercanti.

Dal X secolo le incursioni di popolazioni straniere erano terminate, anche se forse sarebbe meglio dire migrazioni, e alcune forme di viaggio, la spedizione militare e il pellegrinaggio, si erano integrate nell'esistenza degli uomini. C'erano stati profondi cambiamenti, spostamenti di popolazioni - si pensi ai Normanni in Inghilterra e nell'Italia meridionale, o ai Vichinghi - attraverso i quali gli individui si erano mossi non perché espulsi ma alla ricerca di nuovi territori, nei quali trapiantare le loro usanze in un confronto/assimilazione con la preesistente cultura latina.

Le strade erano percorse da religiosi, commercianti, pellegrini, avventurieri di diversa provenienza ma, ancora una volta, i movimenti più carichi di significato furono quelli che avvennero nel mondo cristiano, nel quale assunsero straordinaria importanza sia i viaggi dei fedeli

---

26 ZUMTHOR P. (1993), *La misura del mondo. La rappresentazione dello spazio nel Medioevo*, Il Mulino, Bologna, p. 90

27 *Ibidem*, p. 92

presso luoghi santi, dove spesso erano conservate delle reliquie oggetto di particolare venerazione o erano avvenuti fatti miracolosi, sia le spedizioni in Terra Santa con l'obiettivo del recupero del Santo Sepolcro o del pellegrinaggio a Gerusalemme.

In entrambi i casi, gli effetti su determinati gruppi di uomini non poterono essere che sconvolgenti: da una vita rassicurante condotta nel raggio di qualche chilometro, a contatto con le stesse persone, in un più o meno spiccato isolamento, con una pressoché nulla conoscenza di ciò che avveniva nelle altre zone europee, il pellegrinaggio e la crociata richiesero l'abbandono volontario del luogo d'origine, imponendo l'allontanamento da uno spazio omogeneo e rassicurante per entrare nell'eterogeneità dell'*altrove* ignoto.

Il cristiano medievale risponde così all'appello che indirizzano in comune ai loro fedeli tutte le religioni di società sedentarie: induismo, buddismo, islamismo fanno del viaggio che porta al luogo sacro un itinerario incontro all'essere, una progressione dalle tenebre alla luce, e quindi una purificazione radicale (da ciò le indulgenze che prodiga in questa occasione la Chiesa), una iniziazione il cui termine sarà l'ingresso della creatura nella Città provvidenziale, Gerusalemme o La Mecca, e la sua identificazione con il santo. Il pellegrinaggio significa nello spazio il momento della salvezza, assume il destino dell'*homo viator* per offrirlo al giudizio di Dio. L'alto medioevo ha conosciuto pellegrini che rifiutavano ogni altro statuto, nomadi illuminati il cui errare *ex patria* ("senza propria terra") intendeva riprodurre quello di Gesù: così, molti monaci irlandesi in Inghilterra fin dal VI secolo, poi sul continente, dove li si incontrerà fino all'XI; San Colombano ne fu il modello.<sup>28</sup>

C'erano il pellegrinaggio di devozione, un puro esilio volontario, e quello di penitenza/espiazione; esso si diffuse, si banalizzò o snaturò, raggiunse eccessi discutibili fino a che la Chiesa non intervenne, disciplinandolo. Si credeva fermamente che pregare a distanza avesse meno effetto, che la potenza dei santi si irradiasse dal luogo della sepoltura garantendo maggiori possibilità di successo alle proprie richieste, anche se le Crociate e l'arrivo di numerose reliquie fecero decrescere l'importanza di molti santi regionali. Il pellegrinaggio rappresentava un viaggio alla ricerca di se stessi, ogni tappa venne resa visibile attraverso cappelle, oratori, chiese monastiche, contribuendo tra le altre cose alla diffusione dello stile romanico, e molti siti santi occuparono luoghi legati agli antichi riti pagani.

Secondo Zumthor il pellegrinaggio, nell'alto medioevo, rese visibile una tendenza insita nell'uomo da sempre, la conquista dello spazio, in questo caso attraverso la santità e l'attribuzione di poteri miracolosi ad edifici e reliquie.

Eppure, negli ambienti ecclesiastici, e nella stessa opinione pubblica, erano presenti atteggiamenti contraddittori, se non di aperta ostilità verso i pellegrini e il nomadismo in generale. Il rapporto di tali individui con lo spazio, se ci si pensa bene, in una società così poco mobile, era anticonformista, potenzialmente anarchico, disturbante per gli uomini sedentari. Con il passare dei

---

<sup>28</sup> *Ibidem*, p. 179

secoli, infatti, si passò da una legislazione mirante a stabilire i diritti dei pellegrini a tutta una serie di prescrizioni e limitazioni a tali spostamenti di natura religiosa, ora giudicati frutto della superstizione e di antiche credenze. Ma la credenza nella santità dei luoghi era troppo radicata, forte, estesa ad ogni livello della scala sociale, dai sovrani e duchi, ai cavalieri al popolo, e spingeva il cristiano ad avventurarsi verso tre grandi assi che portavano a Roma, a Santiago di Compostela e a Gerusalemme.

Il mondo era visto come chiuso, finito, creazione di Dio quindi concepibile ma, per la sua superiorità, imperscrutabile alla mente umana. Ci si interrogava sulla forma della terra, del mondo, sulla sua posizione, sulle relazioni tra il nostro pianeta e gli altri, in un orizzonte ideologico, quello altomedievale, nel quale i confini tra astronomia e astrologia erano sfumati, nebulosi, poiché la prima aveva come oggetto di studio sia i movimenti dei pianeti sia gli influssi che questi esercitavano sui destini degli uomini.

Due tendenze si intrecciarono nel momento in cui l'uomo si interrogò sul cielo: da un lato la persistenza di significati simbolici, o soprannaturali, legati ai corpi celesti, dall'altro una progressiva *matematizzazione (geometrizzazione?)* dello spazio attraverso la diffusione di tavole che permettevano di determinare la posizione dei pianeti in un determinato tempo.

Prova di questa seconda tendenza si ritrova in uno degli uomini di cultura più importanti del tempo, Gerberto d'Aurillac, educatore di Ottone III e futuro papa Silvestro II, che costruì tra il 970 e il 980 una sfera armillare e introdusse l'astrolabio<sup>29</sup> messo a punto dagli Arabi. Questo strumento entusiasmò gli studiosi poiché, consentendo di determinare la posizione relativa degli astri, poteva servire al calcolo delle latitudini, soprattutto in mare, ma i progressi tecnologici furono indubbiamente lenti e la seconda tendenza, quella che portava all'attribuzione di significati simbolici alle dimensioni spazio-temporali rimase viva.

L'interesse di Gerberto per l'astrolabio è comunque di straordinaria importanza per la sua precocità, mezzo secolo prima della diffusione generalizzata di tale strumento sia in Oriente sia in Occidente; il fatto che abbia fatto costruire una sfera armillare dimostra l'apertura mentale e

---

29 L'astrolabio è il più antico degli strumenti medievali d'osservazione e di calcolo, tanto che è considerato un po' il padre di tutti gli altri strumenti astronomici antichi; compare spesso nelle sculture delle cattedrali e nelle miniature dei manoscritti. Le origini sono incerte, probabilmente provenne dal mondo islamico, ma ebbe larga diffusione in Occidente nel XII secolo e costituì sicuramente un vantaggio per la comprensione di alcuni principi astronomici basilari. Si presenta come un disco metallico dal diametro compreso tra 10 e 30 cm ed è composto da tre parti elementari: uno strumento di misura delle altezze sopra l'orizzonte, un calendario zodiacale e una proiezione stereografica delle sfere celeste e terrestre (Pouille 1983). Esso è infatti formato da un cerchio graduato detto *madre*, scavato al centro per potervi appoggiare le altre parti dello strumento; da un disco posto sulla madre, detto lamina, con incisa la proiezione dei punti della sfera celeste; dall'alidala, un braccio ruotante fissato al centro; infine, da una rete, una struttura ruotabile, che indica la posizione di particolari stelle fisse note, in genere tra la ventina e la trentina.

l'attenzione alle novità dell'ambiente culturale ecclesiastico, oltre che i legami sempre presenti e fecondi tra cultura ecclesiastica e riflessioni condotte in ambito scientifico, in questo caso si potrebbe forse dire *tecnologico*. La fortuna dell'astrolabio dovette essere molta dato l'alto numero di esemplari giunti a noi, appartenenti a periodi differenti e di provenienze anche distanti; il Museo della Scienza di Oxford, ad esempio, ne conserva decine, di complessità e fattura qualitativamente differenti, e attraverso un percorso multimediale è possibile oggi seguire passaggio per passaggio la procedura attraverso la quale lo strumento veniva utilizzato.

C'erano comunque alcuni principi in cui tutti gli uomini di cultura del periodo credevano: la Terra costituiva il centro dell'universo; il mondo, creato da Dio, era chiuso, finito, quindi era esclusa l'idea di infinità spaziale o di eternità della materia; la struttura del cosmo, aristotelica, poggiava sull'idea di sfere concentriche e mobili, collocate intorno ad una terra sferica, nonostante l'immagine di disco piatto proposta dalla Bibbia.

Ma quanti uomini si posero queste domande riguardo alla terra e al cielo? L'immagine emersa dagli studi storici è quella di piccole comunità isolate in un contesto provinciale, con scarsa memoria storica, nessuna nozione sugli eventi del tempo, conoscenze geografiche fantasiose e limitate. La maggior parte delle persone condusse probabilmente la propria vita senza avere la più pallida idea dei confini del mondo conosciuto, della forma e della posizione della terra e dei movimenti dei pianeti.

Lo spazio e il tempo, per la popolazione medievale, analfabeta, rurale, con a disposizione una vita per i tempi attuali breve, sembrano rimanere, almeno fino alla completa cristianizzazione delle campagne, dimensioni originarie poco comprensibili se non attraverso l'intima comunione con i ritmi della natura, che nel suo ciclo di nascita/morte offriva sia l'immagine della madre che nutre, rigenera, consente la vita - in relazione con il sole, la luna, le stagioni - sia quella della violenza, della morte e della distruzione. In uno spazio ristretto e con una memoria breve.

La condizione di isolamento delle comunità rurali altomedievali, la parsimonia degli uomini nell'utilizzare lo spazio - villaggi, piccole città con strette vie, una forte promiscuità - determinarono il carattere locale della cultura popolare, il radicamento, l'attaccamento alla terra e alla tradizione, ma anche l'ostilità verso lo straniero, il viaggiatore, o il diverso in generale. C'era diffidenza, se non animosità, verso l'alterità, il confronto tra due identità era letto solo come conflitto, non arricchimento reciproco, almeno fino a quando la scoperta dell'America non consentì quella dilatazione improvvisa dello spazio che portò a nuove letture dell'incontro con *l'altrove* e ad una maggiore apertura mentale. Per comprendere quale distanza potesse esistere a volte tra la cultura popolare e quella dei ceti dirigenti, si può osservare la profonda differenza d'opinione in merito ad

una questione importante come la collocazione dell'aldilà; per le élite religiose paradiso e inferno erano mondi lontani, situati oltre le possibilità umane, oltre l'etere e nella profondità della terra, separati dal mondo terreno, mentre per il popolo non c'era separazione tra mondo terreno e ultrasensibile, il secondo era solo invisibile ma presente. Con la penetrazione della religione cristiana in Europa - la colonizzazione dello spazio attraverso chiese, monasteri, abbazie, la scansione del tempo con il suono delle campane - gli scambi e le interazioni tra le masse analfabete e le élite dirigenti aumentarono, seguendo movimenti ricorsivi e favorendo un sincretismo destinato al successo non solo in ambito culturale e religioso ma anche politico e sociale.

## CAPITOLO SECONDO

### L'APOGEO DEL MEDIOEVO: LA RINASCITA EUROPEA DEL XII-XIII SECOLO

I momenti di passaggio, di transizione da un'epoca all'altra, seppur difficile se non impossibile sia delimitare in modo preciso quando muoia un'era e ne inizi un'altra, si sono rivelati spesso fondamentali nella storia perché in un quadro dove il vecchio persiste, sfumato, o rinnovato in altre forme, mentre il nuovo emerge, senza per questo contrapporsi a ciò che l'ha preceduto, anzi, spesso in seguito ad un dialogo e uno scambio culturale ricorsivo, si creano margini di libertà non indifferenti per uomini intenzionati a percorrere strade meno battute.

Dopo la sconfitta degli Ungari nel 955 da parte di Ottone I, l'Europa non fu più coinvolta da nuove migrazioni di popoli e le aree di potere andarono lentamente assestandosi. Diversi nuovi regni si formarono nei primi decenni dopo il Mille, seguendo però un percorso già intrapreso da realtà politico-territoriali ormai definite e riconosciute come la Francia, l'Inghilterra, la Germania, e con caratteristiche sue proprie l'Italia, cioè la cristianizzazione di un capo e del suo popolo, la successiva legittimazione del pontefice e il riconoscimento del titolo di re. La legittimazione del potere regio rimase dunque strettamente vincolata alla consacrazione religiosa anche nell'Europa orientale e settentrionale, dove fu il papa a consentire la formazione dei nuovi regni di Ungheria, Svezia, Norvegia, Danimarca e Polonia.

Fu forse questo il fenomeno politico più importante per il futuro, seppur i contemporanei dovettero averne scarsa consapevolezza, la definizione embrionale di un potere monarchico che se nei secoli X e XI era ancora in difficoltà nel contenere l'autonomia signorile, nel periodo successivo avviò processi di ricomposizione territoriale e politica utilizzando proprio il legame feudale dal quale era derivata la frammentazione in nuclei di potere autonomi.

#### **Dal buio alla luce o la luce nel buio ?**

Un popolo atterrito dall'imminenza della fine del mondo: nell'opinione di molti uomini di cultura, quest'immagine dell'anno Mille rimane viva ancor oggi, nonostante ciò che hanno scritto per contestarla Marc Bloch, Henri Focillon o Edmond Pognon. Evidentemente, nella coscienza collettiva, gli schemi millenaristici non hanno perduto del tutto ai giorni nostri la loro facoltà di seduzione [...] Una tale rappresentazione trae gran parte della sua forza da tutti gli ostacoli che impediscono di vedere chiaramente questo momento della storia europea [...] Senza dubbio, per la generazione che precede l'anno Mille, il colmo del pericolo e della sventura è passato; i pirati normanni verranno ancora a catturare principesse in Aquitania per chiedere un riscatto, e si vedranno le armate saracene assediare Narbona; è però finita con i grandi sconvolgimenti, e si sente che già si è messo in moto il progresso, lento e continuo, che non ha cessato da allora di trascinare nel suo corso i paesi dell'Europa occidentale. Subito si manifesta un risveglio della cultura, una ripresa dello scritto; subito ricompaiono i documenti. La storia dell'anno Mille è dunque possibile. Ma è quella di una prima infanzia: balbetta,

favoleggia.<sup>30</sup>

Cercare di comprendere come il passaggio dall'alto al basso medioevo venne letto dalle popolazioni medievali, e quali furono i cambiamenti nelle condizioni materiali di esistenza e nella vita interiore, costringe lo storico a muoversi nel campo delle ipotesi, avvalendosi del contributo di discipline differenti, utili a restituire lo spirito di un'epoca da più punti di vista secondo una logica complessa, senza isolare né gli attori né i processi.

Duby<sup>31</sup>, seppur adottando una visuale che vede il progresso come uno sviluppo lineare nel tempo, nella sua storia degli atteggiamenti mentali e delle rappresentazioni della psicologia collettiva nell'XI secolo, coglie le difficoltà insite nel tentativo di restituire voce a chi non ha lasciato tracce, soprattutto alla luce delle scarse fonti disponibili per la conoscenza delle condizioni di vita e delle credenze del popolo. In tal senso, la storia delle rappresentazioni collettive può essere intrapresa, come si è tentato di fare, arricchendo i documenti limitati con l'approfondimento dei legami culturali tra classi dirigenti (per la conoscenza dei quali si hanno a disposizione più riferimenti) e masse; osservando le modalità di organizzazione dello spazio sacro e le scelte iconografiche proposte negli edifici religiosi più importanti e più visitati, con un evidente carattere formativo/educativo o antieretico; cercando di capire cosa determinò il successo popolare di movimenti religiosi eterodossi a carattere pauperistico evangelico, a quale aspettative essi risposero; analizzando i legami tra le teorie teologiche, filosofiche e scientifiche e le scelte architettoniche e costruttive in secoli dove riprese il movimento delle persone, non solo per i commerci ma anche per la straordinaria importanza attribuita al pellegrinaggio e al culto dei santi e delle reliquie.

Sembra così che il buio e la luce, più che metafore per indicare periodi di crisi o rinascita, possano essere intesi come la nostra minore o maggiore capacità di conoscere gli attori della storia medievale e comprenderne il modo di pensare, al di là della periodizzazione tra alto e basso medioevo; la mancanza degli strumenti tradizionalmente utilizzati per lo studio della storia, la carenza documentaria, possono così favorire lo sconfinamento in altre discipline, preziose nel fornire nuovi spunti di riflessione e nuove risposte, placando quell'ansia del buio - inteso come vuoto colmo di ciò che non sappiamo, a volte erroneamente considerato equivalente a situazioni di crisi e decadenza - che sembra attanagliare gli studiosi di tutti i secoli.

I documenti disponibili per comprendere la natura delle relazioni personali e l'organizzazione della proprietà fondiaria intorno all'anno Mille, in una società che, al di là dell'indubbia rinascita urbana, rimase ancora per secoli prevalentemente rurale, sono notifiche di

---

30 DUBY G. (1967, 1976), *L'anno Mille*, Giulio Einaudi s.p.a., Torino, p. 5

31 *Ibidem*



decisioni reali o carte riguardanti dispute e passaggi di proprietà, numerose in Francia, Inghilterra e Germania meridionale, rare in Inghilterra e nel Nord della Germania. L'utilizzo della pergamena, più solida e durevole del papiro, e la migliore conservazione degli scritti, hanno consentito a tali testi di giungere sino a noi e di restituire l'unico spaccato in nostro possesso sulle condizioni economiche, sociali e giuridiche del tempo. Da essi, però, si possono trarre informazioni lacunose e frammentarie, necessariamente da integrare, con le opere letterarie contemporanee, molto più interessanti ai fini della comprensione della mentalità medievale, ad esempio le biografie dei personaggi sacri, re, santi o abati, e con le opere storiche, oppure analizzando i cambiamenti nell'organizzazione dello spazio sacro in un periodo dove gli organismi spirituali costituirono un punto imprescindibile di riferimento.

Nel periodo a cavallo dell'anno Mille, esistevano quattro generi di scritti storici: gli *Annali*, nei quali venivano registrati i principali avvenimenti di ogni anno; le *Cronache*, annali ripresi e rielaborati in un'opera letteraria da un autore, in genere un chierico o un monaco; i *Libri dei miracoli*, composti nei principali centri di pellegrinaggio e nei pressi dei reliquiari più venerati, composti da più autori in successione, dedicati al racconto degli eventi miracolosi accaduti grazie alla forza proveniente dai corpi dei santi; le *Storie*, in numero limitato, tra le quali quella scritta da Rodolfo il Glabro, monaco cluniacense, una storia del mondo dall'inizio del X secolo dedicata all'abate sant'Odilone.

Nessuna di queste opere è utile per comprendere le condizioni di vita del popolo, anche per lo stile retorico adottato: ne emerge un mondo di credenti fortemente gerarchizzato, nel quale gli organismi spirituali rivestono un ruolo fondamentale, ma non si trova nessuna informazione sulle rappresentazioni popolari. Si può comunque cercare di capire come videro l'anno Mille gli autori delle opere giunte a noi, oltre che rintracciare eventuali credenze popolari riportate nei loro scritti. Duby<sup>32</sup> ha notato che i contemporanei non mostrano di dare particolare importanza alla scadenza del millennio dall'incarnazione di Gesù, cioè i ceti colti, in questo caso ecclesiastici, non sembrano attendere con preoccupazione l'avvento dell'anno Mille, quindi non ritengono imminente la realizzazione di quanto profetizzato nell'Apocalisse, cioè la liberazione di Satana, l'era del male, e la sconfitta finale dell'Anticristo da parte di Gesù, mentre sembra emergere la presenza di maggiori ansie e timori nel popolo come è possibile leggere nel racconto di Abbone, abate di Saint-Benoit-sur-Loire:

A proposito della fine del mondo, sentii predicare al popolo in una chiesa di Parigi che l'Anticristo sarebbe venuto alla fine dell'anno mille e che il giudizio universale sarebbe seguito di poco. Contrastai energicamente questa opinione, basandomi sui Vangeli, sull'Apocalisse e sul

---

32 *Ibidem*

libro di Daniele.<sup>33</sup>

C'è comunque una base comune che caratterizza la cultura dotta e quella popolare, la credenza nell'esistenza di forze soprannaturali/divine che agiscono nella vita degli uomini determinandone il destino: tutti sembrano alla ricerca dei segni e dei prodigi che si credeva avrebbero annunciato la seconda venuta di Cristo, eventi strani, inusuali, catastrofi naturali, morti celebri, segno che forse la paura della fine del mondo non fu così forte ed intensa come si è a lungo creduto, ma l'atteggiamento di attesa fu una componente della mentalità collettiva delle comunità medievali.

Come venne letta dunque la rinascita economica dal popolo? Per quanto possiamo dedurre dalle fonti esistenti, alla luce dei contributi forniti da discipline differenti, in un mondo di credenti dove la maggior parte delle persone era povera, essa fu vista probabilmente come un miracolo, non legato ad altri segni come l'incremento demografico o lo sviluppo agricolo:

In quel tempo era vescovo della città il venerabile Arnolfo, uomo assai nobile per nascita e per dottrina e molto ricco per le rendite dei suoi beni di famiglia. Vedendo la rovina della propria sede e la desolazione del popolo affidato alle sue cure, prese il partito più saggio: fece, cioè, grandi preparativi e cominciò immediatamente a riedificare dalle fondamenta le strutture della chiesa, che un tempo era stata consacrata in onore della Croce di Cristo. Mentre con tutti i suoi si occupava attivamente dell'opera iniziata, al fine di terminarla al più presto in modo magnifico, gli fu concesso dal cielo un manifesto incoraggiamento. Un giorno che i muratori, per situare le fondamenta della basilica, sondavano la solidità del terreno, scoprirono una grande massa d'oro. Lo giudicarono senz'altro sufficiente per rinnovare tutta la fabbrica della basilica, per quanto grande essa fosse [...] Fu così che non soltanto le strutture della chiesa che era sede episcopale, ma anche, per consiglio del vescovo, le altre chiese della città che andavano in rovina, le basiliche dedicate alla memoria dei vari santi, furono riedificate più belle delle antiche, e il culto fu reso a Dio meglio che altrove. La città stessa si rifornì poco dopo di case, e il popolo, infine purificato dalla sua corruzione con l'aiuto della clemenza divina, si riprese tanto più presto in quanto aveva saggiamente accolto le sue miserie come punizione delle sue colpe.<sup>34</sup>

Spogliando il testo del tono enfatico e iperbolico di Rodolfo il Glabro, si può vedere quale fosse la motivazione che mosse il vescovo nella sua opera di abbellimento di un edificio sacro, cioè espiare i mali della comunità (testimoniati dalla crisi e dalla decadenza), e purificarla per ottenere il perdono divino, oltre che l'evidente ricerca di corrispondenze e relazioni tra il mondo terreno e quello divino, pensati evidentemente come in costante comunicazione tra loro, in modo quasi ripetitivo, a volte forzato, e ricco di quel gusto popolare per il prodigio. Interessante è anche la descrizione introduttiva del vescovo, nobile, colto e ricco. Non sappiamo cosa pensasse il popolo da fonti dirette, ma possiamo essere certi che durante la messa, o da qualche predicatore itinerante, avrà sentito dire che i mali della società erano causati dalla perdizione umana e dal conseguente

---

33 *Liber Apologeticus*, edito da Migne, Patrologia Latine, tomo CXXXIX, col. 461, cit. in DUBY (1967), *L'Anno Mille*, Einaudi, Torino, p. 25

34 Rodolfo il Glabro, *Storie* III 4 e II 5, cit. in DUBY (1967), *L'Anno Mille*, Einaudi, Torino, p. 165-166

castigo divino, anche se si prospettava la possibilità di attuare un riavvicinamento a Dio attraverso pratiche espiatorie, in questo caso, ad esempio, la ricostruzione di una cattedrale, ma ciò poteva avvenire anche attraverso una donazione o un pellegrinaggio. Quanto la ricerca delle relazioni tra i due mondi guidasse gli uomini medievali è dimostrato anche dalla forza con cui si credeva nel potere delle reliquie, il cui ritrovamento era letto come un innegabile segno della grazia divina, un dono.

Probabilmente gli uomini del tempo non percepirono la rinascita in corso, non solo perché la stavano vivendo e come si sa certi fenomeni sono maggiormente visibili quando sono trascorsi, in prospettiva, ma anche perché predisposti con il cuore e con la mente a guardare verso il cielo, più che in terra. Probabilmente è vero, essi non si accorsero che il mondo stava cambiando, e quando presero consapevolezza dei processi di cambiamento in atto, li misero in relazione con la volontà divina: *le vere strutture della storia erano spirituali*.<sup>35</sup> L'immagine stessa di Dio mutò, la distanza tra i due mondi, terreno e celeste, si ridusse grazie alle numerose corrispondenze individuate tra i testi sacri e gli eventi della storia. All'onnipotenza del Padre subentrò l'umanità del Figlio, con la croce e il Vangelo, fonte d'ispirazione per nuovi prodigi e miracoli, ma anche per nuove correnti religiose che fecero della povertà una scelta di vita, arrivando in certi casi a mettere in discussione il valore salvifico di una gerarchia ecclesiastica ricca e corrotta e trovando largo consenso in un popolo caratterizzato dall'*ansia della salvezza*.

### **1. L'Europa nei secoli XII e XIII**

All'inizio del XIII secolo l'Europa sembrò parzialmente ricomporsi e la frammentazione politica diminuì in seguito al rafforzamento di autorità territoriali che evolsero verso dimensioni nazionali, più precocemente nelle zone investite dal recente sviluppo economico e per questo più dinamiche e mobili, ad esempio le città italiane ma ancor più nei regni feudali di Francia e Inghilterra e in quello emergente di Spagna. Nella penisola iberica l'avanzamento della monarchia avvenne in seguito alla *reconquista* e alla progressiva espulsione dei musulmani; il modello feudale non venne combattuto come altrove ma utilizzato con la funzione di strumento di riagggregazione, rendendone di nuovo effettivi gli obblighi.

Non si può dunque dire che la nuova Europa nata nel basso medioevo emerga dal superamento della società feudale, anzi in alcuni casi il legame di fedeltà vassallatica ebbe ancora un ruolo importante, ma la nuova società e le nuove realtà istituzionali si relazionarono nei diversi contesti politici e sociali in modo diverso: in Francia, ad esempio, caratterizzata da un'elevata frammentazione politica, il potere regio poté utilizzare la nobiltà feudale per combattere il potere e

---

35 DUBY G., *L'Anno Mille*, pag. 171

le usurpazioni della recente nobiltà di toga, ma non appena si realizzò una situazione di tensione con la nobiltà feudale i sovrani non esitarono a reclutare uomini nuovi per limitarne il potere d'azione; in Normandia e in Inghilterra, dove invece non si erano raggiunti livelli elevati di anarchia feudale, seppur nell'intreccio tra poteri pubblici e privati tipica di questo periodo, la gerarchia vassallatica non si disperse in una serie infinita di gradi inferiori ma rimase salda e ben organizzata; in Italia, infine, l'evoluzione politica era stata così rapida che le realtà comunali, dilaniate dalle lotte e caratterizzate da un'instabilità perenne, dopo lo scontro con gli Svevi si trasformarono in signorie, forme di dominio di individui o famiglie, in una prima fase prese di potere spesso violente seguite da governi tirannici, poi forme di governo regionali caratterizzate dall'espansionismo verso gli stati confinanti.

### ***1.1. La monarchia francese***

La Francia aveva visto una ramificazione e complessificazione dei legami feudali tale che risultava impossibile, all'alba del nuovo millennio, definire con precisione i confini del regno; il re esercitava un potere effettivo sui propri domini personali, fondamentalmente la zona intorno al medio corso della Senna, né più né meno di altri grandi signori francesi, mentre i territori concessi in feudo avevano seguito strade a volte complesse e ramificate. Vero era che l'Ile de France era densamente popolata, con un'attività economica vivace e un'agricoltura ricca e sviluppata, ma fu proprio attraverso il legame vassallatico che Luigi VI (1108-1137) raddoppiò i propri domini personali, rafforzando le relazioni con i signori feudali fedeli ed esautorando quelli non fidati, incamerandone i beni. L'istituzione di un apparato amministrativo centrale sembrò avviare il consolidamento del potere regio ma la determinazione di Luigi VI non caratterizzò il suo successore, Luigi VII, e il processo rallentò. A ciò contribuirono altri eventi, ad esempio la politica matrimoniale delle famiglie regnanti, apparentemente lontani dalle vicende politiche europee ma in realtà fondamentali nello spostare il centro di gravitazione della politica dalla Francia all'Inghilterra.

Per legare alla casa reale importanti principati territoriali, Luigi VII aveva sposato Eleonora d'Aquitania, per poi ripudiarla. Le nozze tra Eleonora e il re inglese Enrico II, che aumentò i già notevoli possedimenti territoriali nella Francia occidentale, sembrarono segnare la fine del tentativo egemonico della dinastia capetingia in territorio francese. Ma si trattò di una crisi temporanea, il processo di ricomposizione territoriale e politica riprese nel XIII secolo, con nuova energia, e questa volta conseguì importanti successi. Con Filippo II Augusto (1180-1223) e Luigi IX (1226-1272) la corona ottenne i feudi inglesi, impose il vassallaggio alla Bretagna, alla Champagne e alle Fiandre e incamerò, per via matrimoniale o attraverso la violenza, la Provenza e la contea di Tolosa.

La Crociata contro gli Albigesi (1209) rappresentò l'estensione del potere regio al sud della Francia, in Linguadoca, da sempre zona vivace economicamente e culturalmente, culla della poesia d'oc. Luigi IX rappresentava al meglio la figura del nuovo sovrano, ancora profondamente legato alla rete dei rapporti vassallatici, ma già cosciente della propria superiorità e vertice di istituzioni amministrative più orientate verso l'idea di un potere pubblico centralizzato. Il re continuava a considerare importante la distinzione tra i propri domini personali e quelli del regno, con un'estensione doppia rispetto ai primi, imbrigliati in una fitta rete di legami vassallatici; era e si sentiva ancora un re feudale, consapevole della natura del suo potere, ma si era posto su un livello superiore a tutti gli altri grandi del regno, riservandosi il diritto di ultima istanza su tutte le cause. Le richieste finanziarie ai sudditi si regolarizzarono, i fiduciari del re divennero figure dalle mansioni precise, una prima burocrazia, e contemporaneamente la figura del re assunse prestigio e importanza, sia attraverso la consacrazione religiosa sia attraverso la diffusione della credenza nei poteri taumaturgici dei sovrani. Luigi IX (1226-1270) non dimenticò infatti i suoi doveri di buon cristiano, organizzò due crociate, entrambe fallite, e nella seconda morì vittima di un'epidemia.

### ***1.2. La monarchia inglese***

Nello stesso periodo in Inghilterra la dinastia di Guglielmo il Conquistatore (1066-1087) si trovò ad affrontare un problema assolutamente contingente: la mancanza di eredi. Quando nel 1135 Enrico I morì senza figli maschi, infatti, si scatenarono lotte interminabili tra i signori feudali che si protrassero per quasi un ventennio, fino all'avvento al trono di Enrico II (1154-89). Egli ereditò importanti possedimenti in Francia, il ducato di Normandia con la corona e le contee di Angiò e Maine per parte di madre, e nel 1152 sposò Eleonora, che gli portò in dote la Francia atlantica dalla Loira ai Pirenei.

La monarchia inglese, inoltre, nonostante il ventennio di anarchia, era più solida di quella francese: utilizzava truppe mercenarie al posto dei turbolenti signori feudali, peraltro controllati dal sovrano; stava cercando di istituire un sistema di riscossione delle tasse più efficiente e regolare; infine, non esitò a difendere la propria autorità di fronte ai privilegi della Chiesa ed Enrico venne accusato di aver fatto uccidere l'arcivescovo di Canterbury, Thomas Becket, tenace difensore delle immunità ecclesiastiche.

La morte di Enrico II generò una battuta d'arresto nel processo di costruzione della monarchia inglese perché l'erede, Riccardo I Cuor di Leone (1189-99), restò a lungo assente dal territorio nazionale per combattere in Terra Santa, affidando il regno al fratello incapace Giovanni senza Terra (1199-1216). I rischi insiti in un sistema dove un'unica famiglia detiene il titolo reale, che viene trasmesso per via ereditaria senza ovviamente prendere in considerazione nessun criterio

meritocratico, erano ancora più importanti e potenzialmente pericolosi in un paese potente come l'Inghilterra. Si può dunque dire che in modo assolutamente casuale, a seconda delle doti e delle capacità degli uomini che si avvicendarono al potere, e che acquisirono questo potere solo per nascita, il percorso della monarchia inglese verso un'autorità concretamente effettiva e formalmente riconosciuta subì accelerazioni o rallentamenti. Riccardo, rispettato in tutto il paese, era lontano e Giovanni, totalmente privo di capacità diplomatiche, riuscì ad entrare in contrasto con i baroni, che strapparono nel 1215 la *Magna Charta Libertatum*, con il re di Francia Filippo II Augusto (1180-1223), perdendo i feudi in Francia e venendo sconfitto duramente dai francesi a Bouvines nel 1214, e con il pontefice, che lo scomunicò nel 1209. Eppure in una situazione di profonda crisi della monarchia si gettarono i germi di un sistema in cui potere regio e potere parlamentare, dopo tensioni, scontri, se non vere e proprie guerre civili, troveranno un equilibrio che consentirà loro di sopravvivere fino ad oggi nella forma della monarchia parlamentare.

La concessione della Magna Charta, infatti, riconoscendo i diritti del parlamento, soprattutto in materia fiscale, e dei baroni, imponeva limitazioni importanti al potere della famiglia reale, anche se l'esistenza di un testo scritto non significò che i sovrani si sentissero in dovere di rispettarlo. Enrico III (1272-1307) ignorò la Magna Charta e il parlamento, imponendo tassazioni straordinarie in diverse occasioni, e lo stesso fece il successore Edoardo I (1272-1307), ma la carta esisteva e poteva essere impugnata dai baroni a difesa dei loro diritti. Dai baroni, perché non si dimentichi che essa era rivolta sola a certi gruppi sociali, non ai sudditi inglesi nel loro complesso.

### ***1.3. La Spagna***

La penisola iberica, dove nell'XI secolo era cominciata la *reconquista* dei territori arabi, era invece divisa in cinque regni principali. Sui Pirenei vi era il regno di Navarra; spostandosi verso ovest si incontravano i regni di Leon e di Castiglia, uniti successivamente sotto la stessa dinastia, mentre a sud-est il Regno d'Aragona aveva esteso il proprio controllo sulla Catalogna, la regione economicamente più vivace della penisola; infine, sull'Atlantico vi era il regno del Portogallo. Alla fine del XII secolo la riconquista era stata interrotta a causa delle invasioni arabe degli Almoravidi e degli Almohadi e il futuro della Spagna appariva incerto: sarebbe tornata sotto il controllo dei musulmani o avrebbe definitivamente recuperato la propria identità cristiana?

La frammentazione politica aveva indubbiamente favorito il ritorno dei musulmani ma, come in Francia, nel giro di un secolo si assistette un rafforzamento del potere monarchico e al superamento delle divisioni interne ai fini di una ricomposizione territoriale dapprima regionale, poi nazionale, coronata dal matrimonio tra Isabella di Castiglia e Ferdinando d'Aragona nel 1469. Uniti contro l'infedele, i regni spagnoli riuscirono ad infliggere una sconfitta definitiva agli arabi a Las

Navas de Tolosa, nel 1212, e nei decenni successivi le città musulmane caddero una dopo l'altra. Coesi contro il nemico, i regni, e le zone corrispondenti, erano però profondamente differenti e mantennero le loro identità specifiche ancora per due secoli: la Castiglia, l'entità territoriale più vasta e maggiormente influenzata dalla presenza araba, aveva al suo interno alcune minoranze religiose come i berberi e gli ebrei, senza considerare gli spagnoli che si erano convertiti all'Islam; la Catalogna/Aragona, proiettata sul Mediterraneo, aveva approfittato della congiuntura economica favorevole assumendo un importante ruolo commerciale; il Portogallo costituiva una realtà a sé, destinata ad un grande futuro dopo la scoperta delle rotte atlantiche; infine, la Navarra era un piccolo regno montano ma dalla straordinaria importanza geografica poiché costituiva una tappa del pellegrinaggio a Santiago di Compostela. Anche in Spagna il legame feudale venne utilizzato dai sovrani per reclutare i cavalieri necessari a condurre la guerra contro gli arabi, ma come avvenne in altre realtà nazionali emergenti, estendere le relazioni vassallatiche verso il basso generò una proliferazione della nobiltà minore, indispensabile a fornire aiuto militare ma anche potenzialmente turbolenta ed anarchica nei periodi di pace.

Nella penisola iberica in particolare, i *caballeros* e gli *hidalgos* si rivelarono gruppi assolutamente improduttivi, tanto che le loro condizioni economiche peggiorarono progressivamente. Sistema feudale e sistema monarchico convissero, intrecciandosi ma mantenendo allo stesso tempo le loro identità, così che la feudalità rimase la dimensione entro la quale si organizzò la società spagnola, caratterizzata come si è visto da una forte instabilità, ma accanto a famiglie reali dal potere e dal prestigio crescente che, attraverso guerre di conquista condotte sfruttando la feudalità stessa e una saggia politica matrimoniale, riuscirono a creare dominazioni territoriali sempre più estese e coese.

#### ***1.4. Il Regno di Sicilia e la fine della dinastia normanna***

Si è già avuto modo di osservare come le incursioni dei Normanni nell'Europa continentale e meridionale diedero vita a forme politiche nuove, in parte influenzate dalla cultura del popolo invasore in parte legate ai diversi contesti sociali di insediamento.

Nell'Italia meridionale, il regno normanno non si costituì in relazione ad un'unità politico-culturale preesistente come in Inghilterra, ma in un ambiente estremamente eterogeneo e differenziato nel quale convivevano città autonome - Amalfi, Gaeta, Napoli - ormai in declino, i resti dell'impero bizantino, i principati longobardi di Capua, Salerno e Benevento, e gli emirati musulmani di Sicilia.

Solo un ceto dirigente flessibile e tollerante avrebbe potuto convivere ed insediarsi stabilmente in un sistema così complesso, e i Normanni si dimostrarono capaci di creare una

dominazione territoriale stabile, ma la situazione richiedeva anche un saldo potere militare, la capacità di far rispettare la propria autorità di fronte ad istituzioni diverse, forse di entità minore, ma abituate all'autonomia e all'autogoverno. Le capacità sincretiche dei Normanni, con finalità di inquadramento delle popolazioni, mostrarono la loro efficacia: ad un cerimoniale di corte lussuoso e raffinato, di provenienza chiaramente orientale, seppero affiancare ottime capacità organizzative che si concretizzarono in un apparato burocratico-amministrativo efficiente, soprattutto nell'ambito della gestione dei beni del fisco e della riscossione degli altri proventi del re, e in un'attività legislativa che si tradusse nella codificazione delle leggi del regno, promossa da Ruggero II d'Altavilla nel 1140. Il modello applicato per unificare i territori e le popolazioni fu lo stesso introdotto in Francia e in Inghilterra, seppur come si è visto in un contesto profondamente diverso: la monarchia inquadrava e coordinava l'aristocrazia laica in una fitta rete di legami vassallatici e affiancava ad essa dei funzionari amovibili statali con compiti di controllo e riscossione.

L'incontro tra cultura araba, latina e bizantina trovò uno sbocco felice nella corte di Palermo: la dinastia normanna, proteggendo il Mediterraneo dai pirati e fornendo un approdo sicuro alle navi cristiane, contribuì a rivitalizzare il commercio e assunse un ruolo politico importante nell'Europa meridionale, testimoniato dalle precoci tensioni con l'altra entità politica rilevante del sud, il papato. La fine della famiglia degli Altavilla – avvenuta nel 1189 con la morte di Guglielmo II senza eredi - si intrecciò con altre vicende concomitanti: la politica matrimoniale delle dinastie reali, Guglielmo infatti aveva concordato il matrimonio della figlia di Ruggero II, Costanza, con Enrico, figlio di Federico I Barbarossa, creando un legame tra il Regno di Sicilia e il titolo imperiale, pericolosissimo per il papato; l'importanza politica ed economica dei baroni, in un contesto dove le città, controllate dalla monarchia, non ebbero lo sviluppo che contraddistinse i centri del nord; infine, il desiderio della dinastia normanna di liberarsi della pesante tutela del papato. Ancora una volta il caso comunque volle che quanto progettato dai regnanti sfumasse per la morte prematura di Enrico VI, a soli 32 anni, che lasciò nell'incertezza i due regni di Germania e di Sicilia.

### ***1.5. I Comuni***

Si è già visto precedentemente quanto fu intensa e ricca di vicende la lotta per le investiture tra impero e papato e come la soluzione raggiunta tramite il Concordato di Worms avesse solo parzialmente affrontato la confusione tra il potere laico e quello ecclesiastico. Mentre i ceti dirigenti europei si confrontavano, sarebbe meglio dire scontravano, per definire le reciproche aree di influenza, si crearono dei margini di libertà non indifferenti ai livelli sociali inferiori, soprattutto nelle zone periferiche dell'impero, più indipendenti e meno controllabili.



E' vero, contemporaneamente si assistette anche alla rivoluzione agricola e demografica, si percorsero strade sconosciute, si crearono nuove possibilità, ma fu un caso se le dinamiche innescate dalla rinascita europea si intrecciarono con la crisi delle forme tradizionali di potere, sia per l'emergere di nuovi ceti, che seppero approfittare della congiuntura economica favorevole e si definirono sempre più precisamente, sia per la lotta scoppiata tra impero e papato per l'egemonia politica, dopo secoli di sodalizio nell'inquadramento e nel controllo delle popolazioni.

Nel sistema europeo nacque così nel XII secolo una nuova forma istituzionale, il comune, diffuso in Italia, Francia, Germania e Fiandre, quindi non un fenomeno solo italiano, ma fu proprio nella penisola italiana che esso assunse caratteristiche particolari, *in primis* un forte espansionismo verso il contado. I comuni francesi, fiamminghi, le città tedesche, in prevalenza nuclei a carattere borghese e mercantile, ottennero lentamente da re, conti e vescovi privilegi e diritti importanti – magistrature cittadine, tribunali, polizia urbana, dazi – ma li esercitarono all'interno delle mura cittadine, furono cioè privi di territorio; le città italiane, invece, manifestarono precocemente aggressività verso il contado e, in una fase successiva, verso i centri minori circostanti, con una forte propensione a creare dominazioni a carattere regionale.

Nei comuni transalpini di norma non risiedeva la nobiltà feudale, che rimase in campagna, quindi essi mantennero un'identità borghese con prevalenza di interessi mercantili, mentre l'inurbamento della nobiltà feudale italiana creò un sistema sociale più complesso e, soprattutto, più conflittuale, tanto che i rapporti ben presto sfociarono in guerre, interne tra fazioni e esterne contro città rivali. Durante la lotta per le investiture (1075-1122), infatti, il potere dei conti imperiali sulle città italiane si era eclissato mentre quello vescovile, indebolito dagli attacchi riformatori, aveva perso vigore. Il declino della monarchia tedesca era proseguito nei decenni successivi fino ad arrivare ad un evidente capovolgimento di situazione rispetto alla nascita della società feudale ormai secoli prima.

Lotario II (1125-37) e Corrado III (1137-52) avevano ricevuto la corona tramite un'elezione feudale dimostrando la loro debolezza perfino all'interno del territorio tedesco; ora non erano più i sovrani a rivestire un'indubbia superiorità e autorità sui vescovi e vassalli germanici, al contrario, alcune figure ormai politicamente autonome, ad esempio gli arcivescovi di Treviri, Magonza e Colonia, avevano ormai conquistato un'influenza importante nell'elezione regia. E se la situazione era questa in Germania, non risulta difficile comprendere quanto inesistente potessero ormai considerare il potere imperiale le istituzioni politiche locali, abituate all'indipendenza e all'autonomia.

Fu così che le famiglie più importanti di molte città europee si strinsero in associazioni e si

appropriarono di fatto del governo delle città: esse riunirono i capifamiglia più influenti garantendo la pace interna, l'autonomia di fronte al signore, vescovo o vassallo, e la difesa contro eventuali nemici esterni. Escludendo ogni linearità e generalizzazione, bisogna comunque dire che si verificarono situazioni diverse legate ai contesti e ad eventi contingenti; in Francia, ad esempio, alcuni comuni furono favoriti dal potere regio al fine di contenere il potere nobiliare, mentre in Italia la latitanza del potere pubblico tradizionale consentì lo sviluppo di autonomie così decise nelle loro rivendicazioni e nei loro obiettivi che lo scontro con gli imperatori tedeschi divenne presto inevitabile.

Proprio per il tessuto sociale e politico in cui nacque il comune italiano, esso assunse caratteristiche peculiari: l'origine legata all'iniziativa dei mercanti e dei *milites* immigrati in gran numero dalle campagne, cavalieri e signori - con inevitabili solidarietà e conflittualità tra i due ceti - e lo stile di vita guerresco dei nobili feudali, trapiantato nella vita politica comunale, determinarono accese contese per la spartizione del potere. Famiglie non necessariamente consanguinee si unirono in consorterie, alleanze, contrapponendosi o ad altri gruppi familiari, o al popolo, lo schieramento eterogeneo che includeva tutti coloro che non erano aristocratici o ecclesiastici, estremamente diversificato al suo interno. La conflittualità, e quindi instabilità, delle istituzioni comunali si manifestò non solo all'interno delle mura cittadine con lotte estenuanti tra le famiglie - nonostante con il tempo esse si diedero delle magistrature, ad esempio podestà e consoli - ma anche verso l'esterno, il contado e più tardi centri minori, dove il comune dapprima si sovrappose alle signorie locali poi le esautorò progressivamente. Pur nella presenza di caratteristiche comuni, dunque, un'unica forma istituzionale si sviluppò in direzioni differenti, intrecciandosi con altri fenomeni e innestandosi in contesti sociali diversi; il comune transalpino, nato sporadicamente in forma violenta per lo più in modo graduale e occasionale, con la conquista progressiva di libertà, operò, visse all'interno delle mura cittadine, mantenendo un carattere prettamente urbano ed esprimendosi in un territorio limitato; il comune italiano manifestò un dinamismo diverso, colonizzò il territorio circostante, si dilatò nello spazio assumendo con il tempo dimensioni regionali, sperimentando nel contempo forme di governo differenti.

Solitamente, si individuano nella vita istituzionale dei comuni tre fasi: consolare, podestarile e popolare. Nella fase consolare, dopo un'iniziale convivenza e collaborazione con il vescovo, le istituzioni comunali si affrancarono dal potere ecclesiastico e si appropriarono di importanti poteri pubblici; il governo era costituito dall'Arengo, l'Assemblea generale dei partecipanti al Comune, e da un numero variabile di consoli, a seconda delle dimensioni del comune, in maggior parte *milites*. Ciò determinò una forte instabilità a causa dei contrasti tra le consorterie e la necessità di garantire

un vertice politico più efficiente portò alla sostituzione del collegio di consoli con un magistrato unico, il podestà, prima locale ma ben presto forestiero poiché si pensava che la sua estraneità alle lotte cittadine potesse garantire neutralità e stabilità.

La complessità del panorama sociale, in mutamento per i cambiamenti innescati dalla rinascita economica, generò tensioni più ampie e profonde che non quelle tra le famiglie nobiliari per l'accesso al governo del comune. Vi era il popolo, che comprendeva gente modesta ma anche grandi mercanti ed artigiani, dal quale erano esclusi però i lavoratori più umili, organizzato in corporazioni dalla natura polivalente in quanto, nate per disciplinare rigidamente le varie attività artigianali, avevano presto assunto un ruolo politico rilevante in seguito all'aumento di importanza dell'artigianato. Il popolo chiese, e spesso ottenne, la partecipazione alla vita politica del comune, e ciò segnò il passaggio alla fase popolare, ma la lotta andò oltre l'ambito esclusivamente politico, divenne un conflitto di classe tra l'aristocrazia fondiaria e i ceti emergenti, e l'allargamento della classe politica non mise fine alla violenza.

### ***1.6. L'Impero e le vicende italiane***

L'instabilità rimase, a volte le istituzioni comunali convissero con quelle nobiliari e con quelle popolari, generando un quadro conflittuale multiforme, potenzialmente destinato al fallimento. La pace interna, infatti, rimase un'utopia, il sistema non riuscì a trovare equilibrio, le lotte continuarono, eppure per più di un secolo il comune costituì una delle realtà più importanti della politica europea, seppe mostrarsi unito, compatto nel momento in cui si trovò ad affrontare un nemico. Come spesso avviene in presenza di una minaccia esterna, la coesione, seppur in un contesto sociale così lacerato, si dimostrò efficace al punto di mettere fine per sempre alle ambizioni di assoggettamento e controllo della penisola italiana da parte della monarchia tedesca.

Lo scontro che oppose i comuni italiani all'imperatore Federico I fu durissimo, Milano fu distrutta più volte, ma troppo forte era ormai la tendenza all'autonomia e all'autogoverno delle istituzioni italiane, che, seppur non in grado di garantire la pace ai loro cittadini, riuscirono a difendere con successo i loro diritti. Per inciso, Federico di Hohenstaufen dimostra quanto la personalità degli uomini di potere sia a volte determinante nel concorrere a far sì che la storia prenda una determinata direzione; i suoi predecessori, Lotario II e Corrado III, si è visto, avevano messo in evidenza la debolezza del potere regio tedesco con la loro elezione feudale, e impegnati nell'affermare la loro autorità, rinunciarono a far valere i diritti loro riconosciuti dal Concordato di Worms, permettendo che i riformatori si insediassero in quasi tutti gli episcopati e perdendone il controllo, ma l'avvento al trono di un uomo determinato come Federico, deciso a restaurare l'autorità regia, fece immediatamente dilagare le tensioni tra l'impero e i comuni italiani. Dopo aver

ripreso il controllo del clero tedesco e aver affidato l'amministrazione di importanti possedimenti fondiari a semplici funzionari di umile origine, organizzò la prima spedizione in Italia, deciso a riprendersi i diritti usurpati dalle istituzioni cittadine. La situazione italiana, nel 1154, quando Federico I nella Dieta di Roncaglia ribadì gli obblighi dei vassalli verso i loro signori, era talmente complessa e instabile che egli agì con relativa facilità su più fronti; non solo ribadì alle città del Nord e Centro Italia la loro subordinazione al regno tedesco, ma intervenne anche nella difficile situazione romana, dove la frattura tra la città e il pontefice aveva portato alla nascita di un'istituzione comunale e alla diffusione del messaggio pauperistico-evangelico di un canonico agostiniano, Arnaldo da Brescia, che si avrà modo di approfondire più avanti. La risolutezza dell'imperatore si vide nell'energia con cui ribadì i diritti imperiali a Roncaglia, seppur bisogna dirlo con scarso successo, nel suo ruolo nell'abbattimento del comune romano e nell'arresto e nell'esecuzione di Arnaldo, le cui ceneri furono disperse nel Tevere per impedire la venerazione delle reliquie da parte del popolo.

Non fu sicuramente un caso se il re tedesco ottenne l'incoronazione imperiale da papa Adriano IV (1154-1159), anche se l'alleanza tra potere laico ed ecclesiastico, in questo caso in senso antiereticale, fu, come spesso avvenne nel medioevo, instabile e mutevole. Federico I, detto presto il Barbarossa, era un uomo risoluto e pragmatico, aveva compreso che per un controllo più efficace dell'Italia, e degli altri territori assoggettati, bisognava definire gli ambiti di intervento imperiale, sia attraverso strumenti giuridici adeguati - e in tal senso mobilità commissioni di giuristi bolognesi - sia precisando le regalie, i diritti di pertinenza regia, tra cui le vie pubbliche, i pedaggi, il diritto di battere moneta, i proventi delle multe e il divieto alle città e ai signori di esercitarli se non dopo un'esplicita concessione regia.

L'espansionismo milanese fu il pretesto trovato per una seconda discesa in Italia e una nuova Dieta di Roncaglia, nel 1158, tramite la quale le regalie vennero rese pubbliche, non prima di aver assediato Milano e averne ottenuto la resa di tutti i diritti usurpati. Si trattò di un tentativo forte di porre fine all'anarchia nella quale viveva la penisola italiana, rivendicando contemporaneamente l'autorità del potere regio, a lungo ignorato dalle istituzioni pubbliche locali.

L'imperatore aveva vissuto però in una situazione profondamente diversa da quella italiana, la realtà tedesca, dove, tra indubbe difficoltà, era riuscito a recuperare parzialmente il controllo del clero e dei signori, e dove i comuni non avevano mai manifestato tendenze espansionistiche simili a quelle presenti in Italia. Ben presto, nacquero forti resistenze verso le decisioni prese a Roncaglia e le città si prepararono al contrattacco, polarizzandosi intorno ai nuclei di Milano e Roma. Contro il pontefice Alessandro III (1159-1181) Federico I appoggiò l'elezione di un antipapa, mentre la

punizione di Milano divenne esemplare: dopo averla conquistata, l'imperatore la fece incendiare e distruggere nel 1162. In questo modo, per la durezza manifestata nei confronti dei milanesi e per la forte pressione fiscale introdotta, egli non fece altro che favorire la coesione tra le città italiane che si riunirono nella Lega Lombarda, coordinata dal papa. La fondazione della città di Alessandria in onore dell'appoggio fornito dal pontefice fu una sfida all'imperatore, che la colse ma impiegò anni prima di poter scendere nuovamente in Italia. E quando lo fece venne sconfitto duramente dalla Lega nella Battaglia di Legnano del 1176. Con la Pace di Costanza del 1183 i comuni ottennero importanti conquiste come la concessione delle regalie, il diritto di fortificare le città e di eleggere liberamente i propri consoli, che dovevano però essere poi confermati dall'imperatore, mentre l'accordo con il papa, ora Lucio III, assunse ancora un aspetto antiereticale. Esso prevedeva anche un aiuto imperiale nell'organizzare spedizioni in Terra Santa e fu proprio durante la terza crociata che Federico I trovò la morte, prima di vedere Gerusalemme, affogando in un fiume dell'Anatolia. Pochi anni dopo anche il successore Enrico morì, come già visto, lasciando due regni, di Sicilia e di Germania, nell'incertezza.

Federico, figlio di Enrico, aveva infatti solo due anni nel 1197 e durante la sua infanzia le famiglie aristocratiche - polarizzate negli due schieramenti dei ghibellini (da Waiblingen, castello degli Hohenstaufen), sostenitori della casa di Svevia, e dei guelfi, (da Welfen, la dinastia al tempo avversa al Barbarossa), seguaci dei duchi di Baviera - ripresero le lotte intestine. Della crisi del potere imperiale approfittò Innocenzo III (1198-1216), papa determinato, convinto sostenitore della teocrazia, educatore del futuro imperatore Federico II, promotore della quarta crociata e della guerra contro i catari nel sud della Francia. Protagonista indiscusso della politica europea, molti sovrani gli offrirono omaggio feudale, egli organizzò la curia romana e consolidò il potere papale nei territori dell'Italia centrale, oltre che promuovere i contenuti dogmatici del cattolicesimo romano.

Nel 1212 il papa era intervenuto nella difficile questione tedesca proponendo come erede il diciassettenne Federico e fornendogli appoggio contro l'altro pretendente al trono, Ottone di Brunswick, capo del partito guelfo, che venne però travolto dalla sconfitta di Bouvines combattendo accanto a Giovanni Senza Terra. Non si sa se Federico in questa prima fase accettò le decisioni di Innocenzo, rinunciando tra l'altro alle elezioni dei vescovi tedeschi e a ogni diritto sull'Italia centrale, per la giovane età o semplicemente perché stava preparando la sua inarrestabile ascesa politica.

Questo giovane sovrano così poco tedesco, tanto che si disinteressò della Germania e vi tornò poco volte in più di tre decenni di regno, scelse come sua residenza privilegiata la Sicilia e tentò di intervenire nelle vicende della penisola italiana, ad esempio ribadendo i suoi diritti alle città

comunali del nord. L'assenza dell'imperatore dal territorio tedesco ebbe delle conseguenze importanti: la frammentazione politica proseguì indisturbata e nei secoli seguenti comparvero decine di poteri locali autonomi, rendendo la Germania un coacervo di forme istituzionali diverse. I maggiori vescovi tedeschi divennero veri e propri principi territoriali, affiancandosi alla potente aristocrazia laica feudale, ed esercitando insieme ad essa poteri giurisdizionali. Il disinteresse di Federico per la Germania fu proporzionale al suo impegno in Italia, nella Sicilia ereditata dalla madre Costanza. L'usurpazione dei poteri regi nell'isola era proseguita per anni durante la minore età del giovane sovrano, ma appena divenuto re Federico realizzò il tentativo di accentramento statale più avanzato in tutta Europa. Il principio adottato fu semplice: non poteva esistere nessun centro di potere autonomo oltre a quello della corte del sovrano, si trattasse di vescovi, baroni o città. Ogni attività politica ed amministrativa doveva essere svolta esclusivamente dai funzionari del re, che facevano capo a lui, e per favorire l'estensione del controllo statale ai diversi settori della politica e dell'economia, promosse un'intensa attività legislativa attingendo alle diverse tradizioni culturali presenti, araba, latina e bizantina. Un esperimento, dunque, innovativo, efficiente, organizzato, frutto della sintesi degli elementi funzionali di culture differenti, utilizzate per attingere strategie, ma anche poco duraturo, destinato a spegnersi insieme a chi lo creò. Ciò avvenne per varie ragioni, ma soprattutto per la tensione forte e ininterrotta tra il pontefice e l'imperatore, che venne scomunicato ben tre volte. Il primo episodio che mise in luce le difficoltà di una relazione solidale tra impero e papato fu la crociata, chiesta a gran voce dal papa Gregorio IX (1227-41), ma procrastinata continuamente da Federico, che non aveva nessuna intenzione di partire per la Terra Santa; dopo la prima scomunica, egli si decise ad organizzare la crociata ma anziché combattere preferì le trattative diplomatiche con il sultano turco d'Egitto e di Siria, attraverso le quali ottenne la restituzione, temporanea, di Gerusalemme.

La seconda scomunica avvenne nell'ambito dei difficili rapporti tra imperatore e comuni italiani del Nord: i territori del regno di Sicilia erano considerati dai papi come propri, e in effetti il legame con i normanni era di tipo feudale, ma Federico non solo esercitò la piena sovranità nel Sud Italia bensì tentò, come il nonno, di ripristinare il controllo imperiale sulle città del Nord. In caso di successo, i domini papali si sarebbero trovati accerchiati da quelli imperiali. Gregorio, dopo aver scomunicato il sovrano per la seconda volta nel 1241, appoggiò le città italiane e, anche se Federico ottenne importanti successi, non riuscì comunque ad assoggettare i centri italiani.

Innocenzo IV (1243-1254) si spinse ad organizzare un concilio a Lione nel 1245 e lo scomunicò per la terza volta. Il tentativo della dinastia sveva di ribadire i diritti imperiali sulla penisola italiana, dunque, nel 1250, anno della morte di Federico, era definitivamente fallito, ma lo

scontro aveva messo in evidenza sia l'evoluzione compiuta dalle istituzioni comunali dai tempi di Federico Barbarossa, sia la loro persistente e ormai cronica instabilità politica. Durante le lotte con l'imperatore tedesco, alcune città e signori dell'Italia centro-settentrionale avevano scelto di appoggiare Federico, anche se la maggioranza dei centri urbani si erano schierati con il papa. L'alleanza tra Federico e Ezzelino da Romano mise in evidenza l'evoluzione avvenuta in alcune città, dove una famiglia, solitamente tra le più importanti, aveva preso il potere, sostituendo o convivendo con le istituzioni comunali; Ezzelino infatti era riuscito ad estendere il proprio controllo su Treviso, Padova, Vicenza e Verona.

I comuni italiani erano decine e ovviamente ognuno di essi era caratterizzato da un contesto politico-sociale differente, proprio per la forte autonomia che aveva contraddistinto le istituzioni comunali, ma è possibile rintracciare alcune linee generali. Prima di tutto, alcune città nel Duecento avevano assunto un ruolo tale da inserirsi nel commercio internazionale testimoniando l'assunzione di un ruolo politico di primo piano, ad esempio Venezia, Genova, Milano e Firenze, mentre altre, come quelle controllate da Ezzelino da Romano, avevano un raggio d'azione regionale e avevano un'economia basata prevalentemente sul settore primario. Centri maggiori e minori erano però accomunati dalla provenienza del ceto dirigente, costituito in gran parte dalle aristocrazie feudali inurbate e da borghesi.

L'unica eccezione era Venezia, sorta al confine di una zona paludosa più adatta alla pesca e all'estrazione del sale che all'agricoltura, da sempre proiettata sul Mediterraneo, quindi città prevalentemente mercantile; sostanzialmente estranea al feudalesimo, aveva sempre mantenuto i legami con l'impero bizantino, tanto che il doge, supremo rappresentante del governo della città, dipendeva formalmente da Bisanzio, ma in realtà era da sempre reclutato nelle potenti famiglie veneziane, anche se l'elezione conservò il carattere elettivo. Dopo decenni in cui la famiglia dei Michiel era riuscita a monopolizzare la carica di doge, l'elezione venne sottratta all'acclamazione popolare nel 1172 e divenne sempre più complicata; l'assemblea popolare venne sostituita dal Maggior Consiglio, un organo di potere espressione delle famiglie mercantili veneziane più eminenti. Nacque così, ancora una volta, una forma di governo assolutamente originale che funzionò per secoli: il doge e il Maggior Consiglio, eliminata l'assemblea popolare e gli organi collegiali, governarono stabilmente la città rappresentando gli interessi economici e mercantili delle famiglie più importanti.

Ma Venezia rappresentò un'isola felice in un contesto lacerato da profonde divisioni interne e conflittualità dovute al confronto tra le istituzioni comunali, ormai diffuse praticamente in tutti i centri urbani, e la nuova realtà economica e sociale bassomedievale. La debolezza del comune

consolare aveva portato alla scelta di una magistratura individuale, il podestà, che, scelto forestiero, si pensava avrebbe potuto garantire maggiore stabilità del gruppo di consoli che l'aveva preceduto, costantemente preda delle rivalità tra le grandi famiglie aristocratiche inurbate, ma così non fu.

Dall'inizio del XIII secolo in molte città si passò al regime podestarile ma una nuova forza si fece avanti a turbare l'equilibrio faticosamente raggiunto, quel gruppo eterogeneo definito popolo che in realtà indicava la borghesia mercantile, cresciuta in potere e ricchezza grazie allo sviluppo dell'artigianato e del commercio, che basò il suo potere sulle società armate rionali, organizzate nei diversi quartieri, e sulle arti (associazioni di mestiere). Non ci fu un passaggio diretto e lineare alla forma comunale popolare ma una convivenza, più o meno prolungata, tra le magistrature precedenti e quelle nuove, *in primis* il capitano del popolo, una vera istituzione di governo che affiancò il podestà.

Contemporaneamente, ed intrecciate all'evoluzione delle istituzioni comunali, le vicende della politica europea influirono e determinarono nuove polarizzazioni e schieramenti, a partire dalla divisione in guelfi e ghibellini; l'andamento politico delle maggiori città italiane si caratterizzò per la sua forte instabilità poiché il partito che riusciva ad accedere alle maggiori cariche del comune, oltre che inserirsi nelle vicende internazionali appoggiando o l'imperatore o il pontefice, solitamente si rivolgeva immediatamente contro il partito avverso, o con processi ed esili o con le armi.

Non si può assolutamente pensare ad una linearità in tal senso, cioè che le città guelfe si schierarono con il papa e quelle ghibelline con Federico II, perché la situazione politica e sociale era molto più complessa sia a livello interno, in ogni centro urbano, sia per quanto riguarda le relazioni intrattenute con le altre città, il papa e l'imperatore; in alcune città la divisione tra guelfi e ghibellini corrispondeva prevalentemente alla rivalità tra consorterie nobiliari e non era detto che una città ghibellina appoggiasse necessariamente l'imperatore, altri fattori entravano in gioco, ad esempio la rivalità con un'altra città ghibellina e quindi la possibilità, scegliendo l'appoggio del pontefice, di una guerra per l'egemonia in quel particolare territorio.

Certo è che le vicende divennero tremendamente complesse ed instabili: accanto alle due figure del podestà e del capitano del popolo, dove vi era, sorsero organizzazioni di parte guelfa e ghibellina, generando tensioni a diversi livelli e dopo la morte di Federico II nel 1250 la distinzione tra i due schieramenti divenne più sfumata oltre che instabile, con frequenti e repentini cambiamenti ai vertici del potere. Anche il popolo, che solitamente aveva scelto la parte guelfa poiché i ghibellini sembravano maggiormente legati all'aristocrazia feudale, quindi ai vecchi ceti dirigenti, operò scelte diverse in concomitanza all'aumento del potere del pontefice e alla sua ingerenza nelle



vicende politiche italiane. Ciò nonostante, la morte di Federico II significò l'espulsione immediata di tutti i ghibellini dalle principali città italiane e quando nel 1254 scomparve prematuramente anche l'erede Corrado IV, per un momento sembrò delinearsi una netta prevalenza del partito guelfo. D'altronde, le vicende politiche e le indubie sconfitte degli imperatori resero il titolo assolutamente formale, tanto che non si ebbe un nuovo imperatore per decenni e anche quando avvenne si trattò di una carica con un potere di natura diversa e di respiro limitato. Le forze ghibelline trovarono un nuovo leader in Manfredi, figlio illegittimo di Federico II, che di fatto tenne la corona di Sicilia e che ottenne un importante successo nella battaglia di Montaperti del 1260, sconfiggendo Firenze e i guelfi. Si trattò comunque di una vittoria temporanea, si profilava di nuovo la minaccia di un accerchiamento del papato, già realizzato da Federico, che aveva unito le corone di Sicilia e di Germania, per cui il nuovo pontefice, Urbano IV, ribadì i suoi diritti feudali sull'isola, la sequestrò a Manfredi e la offrì a Carlo d'Angiò, fratello del re di Francia, che organizzò una spedizione finanziata in gran parte da mercanti e banchieri italiani. Il destino dell'Italia meridionale si giocò in un'unica battaglia, a Benevento, nel 1266, conclusasi con la sconfitta e la morte di Manfredi.

Le lotte tra guelfi e ghibellini, l'aumento di importanza prima del popolo, e delle sue magistrature quali il capitano del popolo, poi delle corporazioni, ad esempio a Firenze, e lo sviluppo economico dei centri urbani, concorsero all'evoluzione delle istituzioni cittadine italiane: poche città proseguirono sulla strada della convivenza tra forma comunale podestarile e popolare mentre la maggior parte dei comuni si trasformò in signoria.

Nella seconda metà del Duecento nell'Italia settentrionale e centrale alcune signorie si insediarono stabilmente, anche se non vi fu mai un tentativo di unificare amministrativamente territori a dimensione regionale quanto piuttosto l'estensione del dominio di una città a centri minori confinanti. Spesso in comuni di dimensioni ragguardevoli, come ad esempio Milano, l'evoluzione verso la signoria avvenne direttamente dalla trasformazione della carica podestarile, che diventò vitalizia ed ereditaria. Una, a volte due famiglie, le più importanti della città, monopolizzarono a lungo la carica podestarile finché essa perse completamente le caratteristiche che aveva avuto in origine, quella di garantire neutralità di fronte alle frequenti lotte cittadine, divenendo una forma di potere assolutamente personale. Alcune famiglie - gli Estensi a Ferrara, i Della Torre in Lombardia, Ezzelino da Romano e gli Scaligeri in Veneto - riuscirono dunque ad appropriarsi del governo di una o più città dando vita a nuove forme di coordinamento territoriale.<sup>36</sup>

---

36 TABACCO G.-MERLO G.G. (1981), *Medioevo. La civiltà europea nella storia mondiale*, Società editrice il Mulino, Bologna

Alla fine del XIII secolo si profilava in Europa un quadro profondamente diverso da quello di due secoli prima: accanto alle nascenti monarchie e alle signorie italiane, si trovavano un Impero e un papato fortemente in crisi, il primo uscito perdente sia dallo scontro con il papato sia da quello con le città italiane, il secondo minacciato da nuove realtà politiche più competitive come le monarchie, *in primis* la Francia di Filippo il Bello. Lo sviluppo delle istituzioni cittadine e delle monarchie, si è visto, si realizzò sempre nell'ambito della dimensione feudale, ma da qui si percorsero strade diverse che resero il vassallaggio solo una delle possibilità, la più vecchia, destinata ad essere soppiantata da nuove e più dinamiche forme sociali.

## ***2. La rivoluzione economica***

Dopo l'XI secolo l'Europa visse importanti cambiamenti che investirono i diversi aspetti dell'esistenza degli uomini portando alla nascita di un mondo nuovo, senza ombra di dubbio più dinamico ed ottimista di quello precedente. Contemporaneamente, e con evidenti relazioni tra essi, si verificarono un incremento demografico notevole, inarrestabile fino al XIV secolo, un aumento della produzione agricola, sia per i dissodamenti sia per l'introduzione di alcuni miglioramenti tecnici, e una ripresa dei commerci a media e lunga distanza.

Prendendo in considerazione ad esempio l'incremento demografico, risulta facile collegarlo al dissodamento di terre vergini e alla creazione di nuovi insediamenti, quindi alla ricerca di spazi tramite la colonizzazione della natura da parte dell'uomo, ma esso stimolò l'aumento delle rese agricole o fu possibile proprio grazie all'aumento della produttività? Entrambe le cose, secondo movimenti ricorsivi e circolari.

L'equilibrio tra l'uomo e la natura rimase comunque fragile, nelle zone in cui la popolazione crebbe rapidamente, l'agricoltura si trovò presto ancora in difficoltà a fornire nutrimento, anche se, andando più in profondità, si nota come le forti disuguaglianze sociali giocarono un ruolo altrettanto importante nel rischio della fame poiché determinarono possibilità differenti di accesso alle risorse. Ciò nonostante, con la fine dell'alto medioevo, si verificò uno sfruttamento più intensivo della terra consentito dalla diffusione del mulino, prima ad acqua poi a vento, e dall'introduzione dell'aratro a versoio, del collare di spalla rigido per cavalli e della rotazione triennale.

La frammentazione europea in numerose realtà locali sembra ritrovarsi anche in questi primi "miglioramenti tecnologici" poiché essi si diffusero molto lentamente e con discrepanze temporali notevoli nelle diverse zone europee. In realtà, l'aumento della produzione agricola venne ottenuto in maggior parte grazie ai dissodamenti, incoraggiati e promossi dai signori, interessati ovviamente ad un'estensione del suolo coltivabile, e del proprio controllo. I dissodamenti, iniziati nell'XI secolo, raggiunsero il culmine nel XII, quando cominciarono a vedersi modificazioni importanti nel

paesaggio, come la diminuzione progressiva dell'incolto, l'aumento delle dimensioni e del numero di villaggi, la crescita rapida delle città, di nuovo centri commerciali e culturali importanti con un ruolo sempre più definito nell'amministrazione del territorio circostante. In questo processo protagonisti furono i signori, coloro che, imbrigliati in una fitta rete di relazioni vassallatiche, avevano acquisito poteri coercitivi di natura pubblica; in molti casi, essi assunsero contadini ai quali affidarono terreni da dissodare e trasformare in mansi con evidenti interessi economici, visti i numerosi prelievi che i proprietari delle ville effettuavano nei confronti delle famiglie contadine, chiamate, come già visto, a pagare canoni in natura o denaro, ad effettuare prestazioni in lavoro e, nel caso il proprietario avesse acquisito diritti giurisdizionali, anche dazi, pedaggi, richieste di ospitalità.

Come si avrà modo di vedere meglio in seguito, nel passaggio dall'alto al basso medioevo i diritti connessi alla signoria fondiaria, cioè i tributi ricevuti in quanto proprietario terriero, persero d'importanza mentre aumentarono quelli derivati dalla signoria bannale, cioè fondamentalmente dall'esercizio di poteri pubblici. La ripresa dei commerci spinse i signori a trasformare molte corvées in pagamenti in denaro, favorendo in questo modo la commercializzazione dei prodotti anche da parte dei contadini. L'allargamento della superficie coltivabile avvenne dunque grazie al lavoro dei contadini, che agirono per lo più individualmente, come anche la forma del manso sembra suggerire, mentre compiti più complessi, ad esempio la fondazione di un nuovo villaggio, videro la mobilitazione di intere collettività, generando nel contempo importanti flussi migratori, *in primis* lo spostamento di popolazioni tedesche nell'Europa orientale abitata da Slavi dediti alla caccia e alla pesca.

Non solo si fondarono nuovi villaggi, contemporaneamente le città crebbero, aumentando progressivamente lo sfruttamento e il controllo del contado e dando nuovo vigore alle relazioni commerciali. Nel Mediterraneo occidentale Genova e Pisa assunsero un ruolo fondamentale nei traffici con l'Estremo Oriente, dal quale provenivano beni di lusso; con il Medio Oriente, che esportava cuoio, cotone e allume; con l'Africa, dalla quale giungevano lana e pelli; e con le isole greche, fornitrici di vino. Un'altra area dove l'attività commerciale divenne particolarmente intensa fu quella del Mare del Nord: la compravendita di metalli, tessuti e legname raggiunse proporzioni tali da portare, a fine Duecento, alla formazione della Lega anseatica tra le principali città dell'Europa settentrionale tra cui Colonia, Amburgo e Lubeca. Ben presto, un asse legò il commercio nordico a quello mediterraneo, caratterizzato, lungo il suo tragitto, da numerose fiere locali, tra le quali assunsero particolare rilevanza le grandi fiere della Champagne, favorite dai privilegi concessi ai mercanti dai conti di questa zona. In queste occasioni, i tessuti del Nord

venivano acquistati dai mercanti italiani che poi, soprattutto attraverso i genovesi, li distribuivano in tutto il Mediterraneo. Fino ad almeno la metà del Duecento le fiere locali rimasero una realtà importante nel commercio regionale e internazionale, poi lo sviluppo delle città, di nuovi ceti, ad esempio la borghesia, e di nuove realtà politico-sociali portarono alla sedentarizzazione dei mercati, ad esempio nelle piazze delle città o in apposite aree, e i mercati itineranti scomparvero progressivamente<sup>37</sup>. Se si osserva però quali siano i beni prevalentemente commerciati e i ceti sociali coinvolti, ci si accorge immediatamente che si tratta di merci destinate ai gruppi dirigenti, come se i traffici a lunga distanza fossero fundamentalmente una prerogativa dei vertici della società anche nel basso medioevo, nonostante si sia visto come l'evoluzione della signoria bannale avesse spinto anche i contadini ad una maggiore commercializzazione dei propri prodotti, seppur in scala ridotta, per poter pagare i canoni in denaro.

### ***2.1. L'incremento demografico, l'arretramento dell'incolto e le innovazioni agricole***

L'aumento della popolazione fu uno dei processi che portò ad una rinascita della società europea, da tempo vittima di una lunga crisi politica ed economica, in stretta correlazione con altri processi, contemporanei, altrettanto importanti nel creare le condizioni per lo sviluppo di una nuova realtà, meno chiusa in se stessa, più dinamica e consapevole. Approfondire l'aspetto demografico non è facile, le fonti sono sì più numerose e attendibili di quelle altomedievali, ma rimangono comunque frammentarie, discontinue, tanto che risulta necessario muoversi nel campo delle ipotesi e delle probabilità e circoscrivere le osservazioni alle zone considerate dai documenti.

Si può in ogni caso affermare che l'aumento della popolazione nei secoli XI-XII interessò l'intera Europa, non solo per i dati in possesso, ma per le numerose prove indirette, ad esempio i dissodamenti e la fondazione di nuovi villaggi. La conquista di nuovi territori fu indubbiamente favorita dalla popolazione più numerosa, ma a volte recenti fondazioni ebbero immediato successo, crebbero e si radicarono, stimolando a sua volta l'incremento della popolazione, in un movimento ricorsivo. Gli storici hanno tentato di spiegare in molti modi l'aumento demografico, cercando cause specifiche determinate dalla demografia del tempo, oltre a quelle che contribuirono alla fine della crisi altomedievale, ad esempio la diminuzione della mortalità infantile, l'aumento della durata media della vita e del numero di figli per famiglia, ma si tratta di osservazioni su un fenomeno, che non gettano luce su cosa veramente distinse la condizione dell'uomo altomedievale da quello dei secoli successivi.

---

37 TABACCO G. (1974), *Egemonia sociali e strutture di potere nel Medioevo italiano*, Piccola Biblioteca Einaudi, Torino

Dato il legame fondamentale tra l'uomo e l'agricoltura, alcuni processi si verificarono contemporaneamente, interagendo positivamente nel creare delle condizioni più favorevoli alla vita dell'uomo: dove ci fu bisogno, l'uomo dissodò il terreno alla ricerca di nuove risorse, spesso per un'iniziativa diretta dall'alto, dai vertici del potere laico ed ecclesiastico; ottenne della terra da coltivare, maggiori rese, allontanando lo spettro della fame; migliorò la propria dieta dal punto di vista quantitativo e qualitativo, dando più spazio ad alimenti prima trascurati ma fondamentali per una maggiore difesa contro le malattie. Dunque, calarono le carestie e le epidemie, le condizioni di vita migliorarono e un atteggiamento più positivo verso il futuro favorì la crescita dei nuclei familiari, più propensi a mettere al mondo figli.

Certo è che alle soglie dell'anno Mille il paesaggio europeo non era molto cambiato neppure nelle zone di più intensa urbanizzazione: foresta, incolto, paludi erano ancora largamente diffusi. Poi qualcosa si mosse, si cominciarono ad attaccare le foreste, prima quelle più vicine ai nuclei abitati, poi quelle più lontane, ma si dovettero trovare presto attività compensative per l'importanza della vegetazione boschiva nel fornire risorse tramite la caccia e la raccolta dei frutti spontanei. Il legame tra l'uomo e la foresta era troppo forte, essa aveva costituito per secoli la forma prevalente di spazio dell'uomo medievale, così gruppi di uomini decisero di lasciare il luogo dove vivevano per insediarsi in una nuova zona, più o meno lontana, nella maggioranza dei casi, appunto, ricca di boschi. A volte si trattò di iniziative spontanee, che non hanno quindi lasciato traccia, a volte invece furono signori feudali laici o ecclesiastici a stipulare dei contratti con i coloni, ai quali fornirono i mezzi e la protezione necessari. In ogni caso simili movimenti migratori a corto raggio dimostrano la presenza di risorse demografiche. La foresta europea, dunque, perse alcuni dei significati inquietanti e misteriosi che aveva avuto nel passato e venne ad assumere la connotazione di ostacolo all'agricoltura: in quanto tale, quindi, venne aggredita con brutalità.

Altro paesaggio tipico della bassa densità umana dei primi secoli del medioevo era stata la palude, segno del regime irregolari dei fiumi, liberi di straripare e di stagnare creando zone pericolose anche per la presenza della malaria. Si scavarono canali e fossi, per drenare le acque in eccesso e convogliarle in luoghi precisi, oppure si elevò artificialmente il livello del suolo, come in Olanda. Opere di questo tipo richiesero fondi, manodopera e coordinamento, in molti casi forniti dalle autorità feudali, ovviamente interessate alla conquista di nuovi territori e alla disponibilità di maggiori risorse. Re, duchi e conti si fecero promotori di opere di dissodamento, bonifica e canalizzazione estendendo contemporaneamente il proprio potere politico sulle nuove zone conquistate all'agricoltura. E in questo grandioso processo di colonizzazione, che portò alla fondazione di moltissimi villaggi, soprattutto nell'Europa orientale, e all'estensione del suolo

coltivato, contribuirono i nuovi ordini monastici, ad esempio certosini e cistercensi, che, accanto alla preghiera e allo studio, ritenevano un dovere dedicarsi anche al lavoro; la scelta delle sedi religiose, nel caso del monachesimo, come si è già avuto modo di osservare, isolate e impervie, perché era nell'allontanamento dal mondo rumoroso della civiltà che essi ricercavano le condizioni migliori all'ascesi e alla purificazione, portò alla formazione di gruppi di monaci colonizzatori, spesso fratelli conversi, di condizione sociale inferiore, che cominciarono il disboscamento delle folte foreste nelle quali i monasteri erano stati edificati.

Le istituzioni politiche e religiose che promossero la fondazione di nuovi villaggi concessero libertà ai contadini e spesso condizioni abbastanza favorevoli rispetto a quelle diffuse allora, formalizzate in documenti scritti non di rado imbracciati dai lavoratori a tutela dei loro interessi contro le prepotenze o le eccessive richieste dei signori. I villaggi fondati nei territori di frontiera ottennero tramite le carte di franchigia importanti concessioni, anche se non si può parlare di una condizione di piena proprietà e assoluta libertà personale. Questa fu però la direzione che si prese perché l'unica in grado di stimolare nel contadino la voglia di apportare migliorie e aumentare la produttività, anche in relazione alle maggiori possibilità di commercializzazione dei prodotti agricoli nelle città.

Dopo il Mille il fenomeno più rilevante di mutamento nella struttura della proprietà terriera fu la dissoluzione della villa altomedievale, per varie ragioni: la scomparsa dei servi domestici privò i signori della manodopera necessaria a coltivare e controllare il *dominicum*, senza possibilità di aumentare ulteriormente le prestazioni in lavoro, le già tanto odiate corveès; il possesso di terre in zone diverse, a volte lontane, rendeva difficile il controllo e favoriva la tendenza alla concessione in affitto, o alla vendita, almeno di quelle più difficilmente raggiungibili; la rinascita delle città e l'aumento demografico determinarono un aumento della domanda e una rivitalizzazione del commercio, segnando la fine del sistema delle ville autarchico ed isolato. I signori laici ed ecclesiastici, in un sistema commerciale ora attivo, preferirono sostituire le corveès con canoni in natura, o sempre più spesso in denaro, e suddivisero la riserva dominica in unità più o meno grandi date in affitto a contadini in possesso di disponibilità economiche. La città e i mercati, i canoni in denaro pagati dai contadini portarono all'evoluzione verso un'economia monetaria e a una maggiore differenziazione sociale.

Il processo di colonizzazione del territorio fu reso possibile non solo dall'aumento demografico ma anche dall'introduzione di alcune innovazioni tecnologiche - l'aratro pesante, la zoccolatura dei cavalli, il collare da spalla, i mulini - e agronomiche, ad esempio la rotazione triennale e la coltivazione di cereali e leguminose a semina primaverile. Ancora una volta risulta

difficile dire se le opere di disboscamento e bonifica favorirono la nascita e la diffusione di nuovi strumenti in relazione a necessità prima sconosciute - ad esempio liberare il terreno disboscato da sassi e radici, o lavorare la terra bonificata, fertile ma pesante - o se furono questi strumenti a consentire la coltivazione di terreni prima inutilizzabili. L'aratro a versoio richiedeva una forza di traino notevole, due o quattro buoi, lenti e ben diversi dal più agile e veloce cavallo, che però doveva essere ferrato, per evitare il consumo dello zoccolo; la pratica della ferratura in realtà era conosciuta da secoli, e non avrebbe potuto essere diversamente vista l'importanza della cavalleria feudale, quindi non si trattò in realtà di una vera innovazione ma di una diffusione di massa di consuetudini prima riservate ai ceti superiori. Un ultimo passo, l'adozione del collare a spalla per gli animali da traino, in sostituzione di quello tradizionale che poggiava sulla gola, impedendo una corretta respirazione, portò ad un vero e proprio cambiamento nei lavori agricoli riducendo nettamente il tempo necessario alle varie operazioni. Se spingiamo lo sguardo alle conseguenze di un simile cambiamento, ci accorgiamo che le innovazioni tecnologiche che consentirono il miglioramento della potenza di traino degli animali nelle attività agricole non influì solo sulla produttività agricola, sia grazie alla possibilità di affrontare terreni pesanti come quelli europei sia per la riduzione del tempo necessario alle prestazioni agricole, ma sul lavoro stesso dei contadini, che vivevano in un rapporto simbiotico, sicuramente molto stretto, con la terra e con gli animali dal quale dipendeva la loro stessa esistenza.

Il lavoro agricolo e gli animali, si erano caricati nel mondo medievale di significati simbolici legati al rapporto dell'uomo con la natura, in genere attinenti alle idee di fertilità/morte/rinascita, e si erano consolidati in un mondo dove la tradizione, la perpetuazione degli stessi gesti, rituali, pratiche, cerimonie religiose, era tutto. L'uomo si definiva anche in relazione al suo lavoro, che dava certezze e senso all'esistenza perché si ripeteva così, con le stesse modalità, da secoli. In un simile contesto, si deve ipotizzare che un cambiamento a prima vista di natura prettamente tecnologica riguardante gli animali da traino abbia rappresentato per l'uomo medievale una ristrutturazione importante del suo modo di intendere lo spazio agricolo e, di riflesso, il mondo circostante, visto che era proprio dalle pratiche rurali e dal corpo umano che venivano tratte le principali unità di misura del tempo e dello spazio, espressi in genere tramite richiami alla concretezza delle operazioni lavorative. La sostituzione del cavallo al bue fu lenta e graduale, ma quando avvenne impose l'adeguamento del passo del contadino a quello più veloce del cavallo, modificò profondamente le modalità del suo lavoro, prima nettamente più lento, e dare importanza alla velocità con la quale si esegue un compito presupponeva la presenza di una mentalità diversa, meno vicina ad un'idea di vita come pura sussistenza e più orientata verso la ricerca di condizioni migliori attraverso la sperimentazione e l'innovazione. Allontanarsi dalla consuetudine, introdurre

novità, ripeterle e renderle una nuova tradizione: dall'XI secolo queste innovazioni tecnologiche si diffusero in tutta Europa e consentirono importanti miglioramenti nella produzione agricola, indispensabili per soddisfare le esigenze di una popolazione più numerosa non solo nelle campagne ma anche nelle rinate città.

L'emergere di una nuova mentalità, più intraprendente e propositiva, fu testimoniata dalle riflessioni condotte nello stesso periodo in ambito agronomico, che portarono all'introduzione della rotazione triennale, legata sia alla diffusione del cavallo sia a quella dell'aratro pesante. Non si trattò di un miglioramento nello sfruttamento del suolo introdotto per aumentare la terra coltivata e le rese, ma di un'innovazione intrecciata ad altre circostanze che si svolsero contemporaneamente, modificando il sistema e contribuendo all'emergenza di un nuovo equilibrio, caratterizzato da un livello qualitativo indubbiamente più alto di quello che l'aveva preceduto. Infatti, la sostituzione progressiva del bue con il cavallo mise in evidenza la necessità di provvedere all'alimentazione degli animali; al tempo non venivano praticate sistematicamente colture foraggere, data la grande estensione dell'incolto, ma le necessità militari ed agricole favorirono la coltivazione del foraggio e dell'avena, a loro volta importanti per migliorare la produttività del terreno se alternate ad altre colture, quindi con effetti retroattivi sull'agricoltura stessa. La rotazione triennale, in secondo luogo, richiedeva un clima con piovosità abbondante quindi con terreni pesanti, difficilmente lavorabili con l'aratro tradizionale; il nuovo aratro con coltro e versoio, invece, consentiva di arare anche terreni pesanti e ciò portò alla sua diffusione capillare in Europa, per la maggior parte caratterizzata da questo tipo di terreno. I vantaggi ottenuti grazie al sistema di rotazione delle colture furono molti e importanti: la superficie di terreno improduttiva, cioè lasciata a maggese, riposo, diminuì dal 50% al 33%; fu possibile una diversificazione delle colture e a quelle autunnali si aggiunsero le primaverili, altri cereali e leguminose, ricche di vitamine; la doppia semina consentì di limitare i danni causati dalle avversità meteorologiche; si rispettò maggiormente il terreno, alternando colture diverse e dando il tempo di ripristinare gli elementi nutritivi. Il mulino completò il quadro positivo: fondamentale per la macina, consentì un aumento quantitativo notevole della farina prodotta e permise di rispondere ai bisogni di un'accresciuta popolazione. Le rese agricole, dunque, aumentarono ma con tempi adeguati al medioevo, lentamente.

Rimasero comunque alcuni ostacoli importanti ad un reale sviluppo agricolo, più qualitativo che quantitativo, *in primis* l'incapacità di procurarsi concime (l'allevamento rimase brado), assolutamente necessario a nutrire un terreno che, grazie all'aratro e al cavallo, veniva ora lavorato un numero maggiore di volte.



## ***2.2. Le trasformazioni sociali del basso medioevo: l'affermazione del patrilineaggio, la famiglia monogamica e la condizione femminile***

I cambiamenti che investirono il mondo medievale generarono una serie di trasformazioni importanti che dalle strutture politiche ed economiche si estesero a quelle sociali, portando ad una ridefinizione della famiglia e della condizione della donna. La poliginia altomedievale rimase ma non più come modello alternativo alla famiglia monogamica cristiana, bensì solo come trasgressione di un modello generalmente accettato e riconosciuto, cioè la famiglia nucleare. La coppia si impose dunque a tutti i livelli della scala sociale, dall'aristocrazia alla borghesia al popolo.

Contemporaneamente giunse a conclusione un processo iniziato con la definizione dell'aristocrazia come ceto ereditario nella società feudale altomedievale; conti e marchesi, di fronte alla riconosciuta ereditarietà dei loro possedimenti, cominciarono a preoccuparsi della conservazione del patrimonio fondiario e non, prima di solito diviso tra i figli, e le parentele andarono organizzandosi attorno alla linea di discendenza maschile, o paterna. Essa era già stata riconosciuta nella *Constitutio de feudis* di Corrado II nel 1037, che aveva sancito definitivamente ciò che doveva essere già una consuetudine, cioè l'ereditarietà di tutti i benefici feudali, e le due tendenze, la trasmissione dei benefici e l'organizzazione patrilineare della famiglia, si rafforzarono a vicenda. La parentela rimase dunque una dimensione fondamentale dell'esistenza individuale, e sociale, e costituì una delle dinamiche principali delle lotte politiche cittadine che dilagarono nei rinati centri urbani per l'accesso alla gestione del potere pubblico; inoltre, la discendenza maschile venne presto riconosciuta formalmente attraverso le norme giuridiche emanate dalle istituzioni comunali per regolamentare le successioni ereditarie e si diffuse in tutti i ceti sociali, ma solo nell'aristocrazia generò l'orgoglio di appartenere ad una determinata casata. La memoria storica familiare rimase dunque estremamente ristretta come nei secoli precedenti, la famiglia di un contadino o di un artigiano ricordava i parenti fino al massimo due generazioni, mentre nella nobiltà i confini temporali si dilatano progressivamente, fino a raggiungere l'antenato che aveva dato origine al nucleo familiare.

L'evoluzione interna all'aristocrazia, con l'immissione di nuovi elementi, intrecciandosi con altri fattori concomitanti, è stata individuata dagli storici come determinante nel modificare la struttura sociale bassomedievale. I miglioramenti introdotti nell'utilizzo del cavallo, come la staffa, l'importanza militare assunta dalla cavalleria, l'impegno economico richiesto dalla pratica militare spiegano l'aumento di prestigio e potere di questo nuovo ceto, che definì e consolidò la propria

identità assorbendo e rielaborando la cultura nobiliare. I cavalieri si mossero in realtà in due direzioni; da un lato, assunsero lo stile di vita e i comportamenti della nobiltà, avvicinandosi ad essa, ma rimasero ad un gradino inferiore della scala sociale, sempre distinti dai *veri* nobili, coloro che vivevano di rendite fondiari e distribuivano benefici; dall'altro, si distinsero dai ceti inferiori, con un atteggiamento spesso di arroganza e presunzione, dedicandosi all'attività militare, unica degna di attenzione, e disprezzando il lavoro manuale, di qualunque tipo esso fosse, agricolo o artigianale. I contenuti etici e culturali associati a questa nuova professione, nella quale confluirono come già visto elementi religiosi, contribuirono indubbiamente alla definizione identitaria del ceto, che venne sottolineata con un cerimoniale sempre più complesso e ricco di significati simbolici. Cerimoniale che sopravvisse ai cambiamenti sociali, ribadendo la nascita militare su base economica della cavalleria.

Guardando l'evoluzione del ceto nobiliare, fondamentale appare ancora una volta il passaggio dall'alto al basso medioevo, quando da un lato si concluse un'emancipazione iniziata secoli prima, quella della piccola nobiltà rurale, che divenne simile ai nobili nelle condizioni materiali di esistenza e allargò la base dei vertici della società, portandovi nel contempo l'ideologia cavalleresca; dall'altro, la società feudale come si era definita nella crisi dell'ordinamento pubblico, cioè come una miriade di autonomie signorili locali, vide iniziare dei processi di ricomposizione politica e territoriale guidati da nuove realtà istituzionali, città-stato, principati territoriali e stati monarchici. Lo storico Bloch<sup>38</sup> ha individuato alcune delle caratteristiche fondamentali della nobiltà francese nel XIII secolo: un'omogeneizzazione interna tra la vecchia nobiltà e gli elementi immessi con lo sviluppo economico dell'XI-XII secolo; la natura fiscale della nozione di nobile, che richiamava essenzialmente il diritto all'esenzione; la chiusura del ceto, che dopo essersi rinnovato e definito, tese a riprodursi al proprio interno attraverso la trasmissione ereditaria; la facilità di estinzione dei lignaggi, quindi una tendenza antitetica alla precedente, in quanto comportava l'immissione per matrimonio di nuovi membri.

Senza cadere in generalizzazioni semplificanti, non bisogna pensare comunque che la cavalleria fosse un ceto unitario, come si è già avuto modo di vedere per la borghesia o per lo stesso popolo. Esistevano infatti delle notevoli differenze legate ai differenti contesti europei nei quali il nuovo ceto nacque e si definì: in Francia, ad esempio, forte fu il radicamento del diritto di primogenitura, che consentiva sì la trasmissione della quasi totalità del patrimonio al primogenito maschio, ma lasciava così tutti gli eventuali fratelli, spesso molti, privi di casa e terra, quindi insoddisfatti e potenzialmente pericolosi. In Italia, al contrario, la successione non limitata al

---

38 BLOCH M. (1939), *La società feudale*, Piccola Biblioteca Einaudi, Torino

primogenito fu una delle cause della frammentazione della proprietà, che si intrecciò con altri eventi nel generare un precoce indebolimento della cavalleria e il ritorno a truppe di fanteria, in una situazione di evidente allentamento dei legami feudali di fronte all'intraprendenza di nuove realtà istituzionali come i Comuni dell'Italia centro-settentrionale.

Non è difficile pensare che l'affermazione della discendenza maschile fu accompagnata da un peggioramento delle condizioni della donna, evidenziato dalla scomparsa della tradizione germanica dei regali nuziali alla sposa e dal ritorno, contemporaneo, legato al clima generale di supremazia e superiorità maschile, della dote. Ora dunque era di nuovo la donna, come nel diritto romano, che doveva garantire un insieme di beni al marito in occasione del matrimonio, prova delle sue possibilità di contribuire al sostentamento della famiglia. E' vero che la dote rappresentava anche un dovere della famiglia di origine della sposa, ma essa venne interpretata come un anticipo dell'eredità paterna, che veniva quindi poi divisa solo tra i figli maschi.

Le relazioni di genere videro svilupparsi tendenze apparentemente contrastanti: da un lato, la discendenza maschile, l'esclusione della donna dal patrimonio del marito, la marginalizzazione nel mondo dell'artigianato, ora monopolizzato dalle corporazioni, suggeriscono l'idea di un arretramento della condizione femminile, dall'altro alcune pratiche barbare quali la possibilità per il marito di uccidere la moglie divennero illegali mentre l'uso delle percosse rimase molto diffuso e accettato senza problemi nell'opinione comune.

L'impressione generale è dunque quella di un arretramento della posizione femminile nella società ma tale svantaggio sembra convivere con atteggiamenti diversi, ad esempio in letteratura; nel XIII secolo i poeti idealizzarono la figura femminile innalzandola al livello divino ed accostandola agli angeli, tanto che l'uomo, svuotato, distrutto dall'amore, spesso non corrisposto, non solo non appare paritario ma è addirittura manipolato dall'amata e ridotto ad una condizione di sudditanza. L'elaborazione intellettuale delle caratteristiche femminili convisse a lungo con l'anima più primitiva dell'alto medioevo, quando uccidere una donna adultera era legittimo; in tal senso, informativo appare il celebre esempio dantesco di Paolo e Francesca, i giovani cognati innamorati, uccisi dal marito e fratello Gianciotto Malatesta nel 1285 per vendicare l'offesa subita.

Verso la fine del XIII secolo dunque, un signore in possesso di beni economici e, soprattutto, forze militari, poteva ancora trucidare impunemente la moglie, ma il peccato per il quale viene dannato all'inferno Gianciotto, il tradimento di parenti, è considerato da Dante Alighieri ben più grave della lussuria di Paolo e Francesca. Un conto era farsi trasportare dalle passioni, altro tradire il vincolo familiare, che andava oltre le differenze di genere ed era investito di un significato molto più importante dagli uomini medievali.

L'evoluzione del sistema sociale sembra dunque seguire delle dinamiche diverse rispetto a quelle del sistema politico, nonostante le indubbie relazioni tra i due e le reciproche influenze. A livello politico, l'Europa, dopo il crollo dell'impero romano, vide alcuni tentativi di ricomposizione territoriale - da Carlo Magno, agli Ottoni agli imperatori svevi - ma essi furono di breve durata e scarsa di efficacia, favorendo la proliferazione di forme di autonomia locale e di sperimentazioni istituzionali, mentre a livello sociale non si può fare a meno di notare l'unitarietà e le caratteristiche simili dei ceti dirigenti che furono co-protagonisti dei cambiamenti avvenuti nel nuovo millennio, accomunati dalla cultura e dalla religione al di là dell'appartenenza regionale o nazionale.

Nell'Europa dopo il Mille permane una unità socio-culturale, nel senso che le classi alte hanno in comune non solo la religione e la Chiesa, ma miti, fiabe, contenuti poetici, forme letterarie e, in genere, tutta l'elaborazione intellettuale; inoltre presso i membri dell'alto clero e dell'aristocrazia feudale è assai forte la coscienza di appartenere, quale che sia la nazionalità di ciascuno, a un medesimo ceto.<sup>39</sup>

### **2.3. La nobiltà**

L'aristocrazia intesa in senso moderno nacque relativamente tardi, nel XII secolo, se accettiamo la definizione datane da Bloch<sup>40</sup> per cui furono necessari due requisiti prima di poter chiamare nobiltà il ceto aristocratico: uno statuto giuridico formalmente riconosciuto e l'ereditarietà di tale statuto. Chiaro che ci furono delle eccezioni, nuove famiglie conquistarono il titolo ed ebbero accesso al ceto, ma ciò si verificò raramente e secondo delle norme stabilite.

Prima di tale periodo, caratteristica dominante dei gruppi familiari dominanti in Europa era una breve memoria genealogica che non può essere imputabile solo alla scarsità dei documenti ma deve rispondere ad un atteggiamento in cui conservare le proprie origini non era ancora considerato importante. Ciò nonostante, la parola *nobile* comparve spesso nei documenti del IX e X secolo per designare persone che occupavano una posizione di prestigio in base a criteri variabili, in genere però riconducibili alla distinzione di nascita e alla ricchezza. Rimanevano comunque ampi margini di libertà nell'attribuzione del termine, a volte per essere riconosciuti nobili bastò il semplice possesso della terra in un periodo storico dove mettersi sotto la protezione di qualcuno rinunciando ai propri beni era una consuetudine diffusa, oppure poter dimostrare di non aver mai avuto un membro della famiglia nella condizione servile, secondo una sinonimia corrente tra nobiltà e libertà.

L'evoluzione sociale che portò al basso medioevo concorse nel generare profonde trasformazioni nei ceti dirigenti che, nel confronto con una nuova realtà e nuove classi, si definirono precisamente limitando l'accesso e riservando il titolo nobiliare solo ai gruppi dominanti,

---

39 CESERANI R.-DE FEDERICIS L. (1985), *Il materiale e l'immaginario Dall'alto medioevo alla società urbana*, Vol. I, Arti grafiche Vincenzo Bona, Torino, pp. 109-110

40 BLOCH M. (1939), *La società feudale*, Piccola Biblioteca Einaudi, Torino

caratterizzati da ricchezze, attitudine al comando e stile di vita tipico ed unico. Sicuramente, gran parte della nobiltà fu costituita da proprietari terrieri che esercitarono diritti di signoria nei loro possedimenti, ma la condizione superiore escludeva qualsiasi tipo di occupazione, anche quelle connesse alle rendite fondiarie, quindi agli aristocratici non restava che la guerra.

In relazione alle esigenze militari dell'epoca, i fanti conservarono una posizione importante ma aumentò considerevolmente il prestigio dei cavalieri, ritenuti qualitativamente superiori. Il perfezionamento dell'armamento lo rese un bene sempre più prezioso, riservato a pochi, così la cavalleria divenne possibile solo a chi disponesse di ingenti beni economici e secondo un aspetto già visto della società medievale, cioè la forte tendenza della consuetudine a trasformarsi in una realtà formalmente riconosciuta, la superiorità dei combattenti a cavallo venne riconosciuta attraverso il diritto. *Cavaliere*, usato come sinonimo di *vassallo*, divenne equivalente anche al termine *nobile*.

Una teoria allora assai diffusa rappresentava la comunità umana divisa in tre "ordini": coloro che pregano, coloro che combattono e coloro che lavorano. Mirava, per accordo, a mettere il secondo ordine molto al di sopra del terzo. Ma la testimonianza dell'epopea va ancor più oltre: il soldato non esitava a considerare la propria missione come superiore a quella stessa degli specialisti della preghiera. L'orgoglio è uno degli ingredienti essenziali di qualsiasi coscienza di classe. Quella dei nobili dell'età feudale fu, innanzi tutto, orgoglio guerriero. Perciò, per essi, la guerra non fu solo un dovere occasionale verso il signore, il re, il casato. Rappresentava qualcosa di più: una ragione di vivere<sup>41</sup>.

Il cavaliere divenne una figura carismatica: forte fisicamente, dotato di coraggio ed eroismo, dimostrava la sua devozione verso una causa, si pensi alla guerra santa, o verso un signore, combattendo ed accettando fatalisticamente il proprio destino, sicuro della propria salvezza. Dallo spirito nomade, essi si spostarono in Europa dove ritennero ci fosse bisogno di loro, trasformandosi in avventurieri e guerrieri di professione. Questi spostamenti favorirono probabilmente la diffusione di una cultura unitaria, seppur elitaria indubbiamente, secondo percorsi differenti ma con lo stesso obiettivo delle rinate rotte commerciali. In tal senso, verso una definizione precisa della cavalleria come ceto con determinate funzioni, agì anche la cultura ecclesiastica che, come si è già avuto modo di osservare, unì alla dimensione militare quella religiosa, tentando di arginare le violenze interne commesse dall'aristocrazia e di convogliarne l'aggressività verso obiettivi più alti, investiti di un valore unanimemente riconosciuto dalla società dell'epoca.

I documenti ci restituiscono anche un'altra immagine rispetto a quella del paladino che difende le giovani, i deboli, gli oppressi o che combatte contro gli infedeli; in numerosi testi letterari e giuridici, il saccheggio, la razzia, il bottino appaiono una pratica concessa normalmente dal signore ai suoi cavalieri, generalmente accettata nell'opinione comune, e le devastazioni

---

41 *Ibidem*, p. 332

compiute durante le guerre furono frequenti e numerose.

Quando il cavaliere non era in guerra, soggiornava nella sua dimora che, nella maggior parte dei casi, tranne in Italia dove la piccola nobiltà di campagna si inurbò precocemente, era rurale; qui, circondato da moltissime persone, guerrieri, vassalli, valletti, si dedicava alla caccia e ai tornei perché ogni occupazione gli era preclusa, compresa l'amministrazione delle proprie terre, e all'esercizio di alcuni diritti giurisdizionali.

Dopo l'XI secolo, il concetto di nobiltà si arricchì di precise norme comportamentali e comparvero i concetti di *cortesìa* e *prodezza*, il primo derivato da *corte* il secondo legato alle capacità guerriere. Fondamentale fu l'aumento dei cavalieri letterati e la nascita di una cultura signorile laica: attraverso essa la nobiltà dimostrò il possesso di un sistema di credenze definito ed accettato, non alternativo ma compresente a quello ecclesiastico. Il confronto con i nuovi ceti urbani, che complessificarono il sistema sociale e avanzarono presto rivendicazioni di natura politica, accelerò il processo che avvenne non tanto proibendo nuove ammissioni al ceto dei cavalieri ma disciplinandole rigorosamente. Non tutti potevano diventare cavalieri ormai ma solo coloro che ottenevano tale riconoscimento da un potere superiore riconosciuto come tale, con il tempo solo quello principesco e monarchico.

Il passo successivo fu la commercializzazione del titolo nobiliare, messo in vendita, da Filippo il Bello (1284-1315) in poi, al fine di reperire risorse per i nascenti stati nazionali. Negli ultimi anni del secolo XIII il processo era compiuto: la nobiltà era diventata un ceto definito ed unitario, con regole di comportamento diffuse a livello europeo. La cerimonia di investitura, così importante nelle prime fasi, divenne sempre più formale; ormai per essere *gentil uomo* bisognava dimostrare di essere in possesso dell'ereditarietà del proprio beneficio. La vocazione guerriera con i secoli scemò, anche se i nobili mantennero sempre una posizione privilegiata in ambito militare, altre prerogative presero il sopravvento, ad esempio la discendenza o la non trascurabile esenzione fiscale, e la nobiltà da classe di iniziati si trasformò in un ceto con un preciso stile di vita.

Restò un caso a parte l'Inghilterra, dove le istituzioni feudali erano state trapiantate dai Normanni, seguendo un'evoluzione simile a quella continentale ma intrecciata ad elementi contestuali differenti. Qui la nobiltà, per quanto ricca, potente, e nettamente differenziata da una massa di contadini in gran parte ridotti alla condizione servile, si definì socialmente ma non giuridicamente rimanendo un gruppo troppo mal delimitato per non restare aperto. La nobiltà non fu comunque omogenea: come in ogni altro ceto, rimasero profonde differenze di ricchezza, potenza e prestigio. La gerarchia imperava come in ogni altro campo del mondo medievale. Sul gradino più basso vi erano i valvassori, coloro che non erano a loro volta signori di nessun guerriero, poco

considerati e stimati, dalla vita spesso modesta, votata all'avventura. La letteratura e la storia ci restituiscono spesso l'immagine di un uomo nobile ma povero, itinerante, a volte in possesso di un unico manso/feudo. Il potere e il prestigio derivavano dalla possibilità di poter comandare altri uomini, per cui, appena il nobile diventava il capo di altri nobili di grado inferiore, cresceva in dignità. Così si saliva e non appena ci si trovava nella situazione in cui nessun altro separava dal principe o dal re, ciò significava che si era raggiunto il vertice.

In ambito politico, sociale, culturale e religioso addentrarsi nel nuovo millennio significò anche mettere chiarezza e gerarchia, si pensi alle questioni teologiche, allo spirito medievale definitorio e classificatorio nella filosofia o nella scienza, così anche la nobiltà, dapprima ceto più eterogeneo, dinamico, aperto verso l'esterno, venne investita dal desiderio di definire giuridicamente l'appartenenza e i relativi privilegi, irrigidendosi e ponendo un confine.

Contemporaneamente, lo Stato regionale o nazionale, avviato il processo di costruzione di dominazioni territoriali unitarie, esautorò progressivamente i governatori locali e introdusse la commercializzazione delle cariche nobiliari con fini di lucro, rendendo il confine meno definito di quanto i nobili avrebbero voluto.

#### ***2.4. Il clero***

Nonostante i tentativi della Chiesa di delimitare gli ambiti della propria azione spirituale, e non solo, non sembra essere presente nel medioevo quella separazione tra laici ed ecclesiastici che verrà formalizzata definitivamente solo con il Concilio di Trento nel XVI secolo; i confini tra i due mondi erano fluidi, le relazioni talmente strette che decontestualizzare le istituzioni ecclesiastiche dalla realtà secolare risulta pressoché impossibile.

Il clero era comunque una classe definita giuridicamente, con un diritto specifico e precisi diritti giurisdizionali tenacemente difesi, anche se non coeso socialmente, per la compresenza al suo interno di persone con potere, ricchezze e stile di vita molto differenti. Prendendo in considerazione la forma di religiosità che più sembrò prendere le distanze dal mondo laico, il monachesimo, si vide presto che la scelta di vita pauperistica di isolamento ascetico non poteva sempre essere compatibile con le funzioni e le attività svolte in seguito alla scelta di vita religiosa abbracciata. Per la loro integrità morale, infatti, fu all'interno dei monasteri che vennero reclutati molti vescovi, vertici delle istituzioni ecclesiastiche cittadine, inevitabilmente legate ai centri di governo del potere laico; la pratica del soccorso ai poveri e della cura delle anime spinse molti monaci all'esterno dei loro monasteri, sulle strade, in mezzo alla gente bisognosa; infine, le scuole presso i monasteri formarono molti giovani che non abbracciarono gli ordini religiosi.

Il clero delle campagne, mal istruito, viveva al limite della povertà, mentre decisamente

migliori erano le condizioni del clero cittadino, curati, canonici delle cattedrali, chierici e dignitari delle corti vescovili. Ai vertici della gerarchia vi erano abati, vescovi e arcivescovi, in possesso di ricchezze e potere tali da porsi allo stesso livello della nobiltà laica. Tutte queste persone sceglievano di condurre una vita dedicata all'esercizio spirituale, quindi assolutamente improduttiva - ad eccezione di alcune regole monastiche che prevedevano il lavoro manuale - rendendo necessaria una collocazione, secondo forme diverse, nell'ambiente sociale e nella vita economica delle popolazioni. Gli esperimenti autarchici dei monaci fallirono presto, o si pregava o si lavorava, e grazie alle donazioni alcuni prelati giunsero ad amministrare notevoli estensioni di terre, quindi a gestire un buon numero di lavoratori necessariamente laici e ad esercitare diritti signorili. In un periodo in cui molti uomini scelsero di rinunciare alla propria libertà per cercare protezione e sopravvivere, i signori ecclesiastici esercitarono indubbiamente attrazione per il rispetto di cui generalmente godevano e perché legandosi a loro sembrava di compiere non solo una scelta legata a questa vita contingente ma anche un passo verso la salvezza futura.

Nelle relazioni tra le istituzioni ecclesiastiche e il mondo feudale ci fu un movimento in due direzioni: da un lato la Chiesa si aprì verso l'esterno, intervenne nelle vicende politiche, offrì una rete amministrativa altrettanto valida di quella temporale, si inserì da protagonista nel mondo feudale; dall'altro lato, aprendosi, assorbì alcune caratteristiche del feudalesimo tanto che le relazioni di vassallaggio dei vescovi, all'atto della nomina chiamati a loro volta a prestare omaggio a re e principi, divennero altrettanto importanti di quelle dei signori laici. L'intreccio tra la rete amministrativa laica ed ecclesiastica divenne così fitto che lo scontro divenne inevitabile: alcuni enti ecclesiastici acquisirono prestigio e ricchezza tali da costituire dominazioni simili a quelle principesche, mentre sovrani e signori conservavano il diritto di concedere uffici ecclesiastici, che non di rado entravano nei giochi di potere dei ceti dirigenti. Era inevitabile che si procedesse verso l'esclusione dei laici dalle nomine ecclesiastiche, introducendo un criterio potenzialmente democratico, l'elezione riservata a un collegio di chierici, ma la pratica delle assegnazioni da parte dei laici rimase.

Avvenne invece un altro processo, contemporaneamente, che diminuì progressivamente l'iniziativa laica nel sistema delle concessioni ecclesiastiche, cioè il progressivo passaggio di proprietà di un gran numero di chiese private ad istituti ecclesiastici e soprattutto monasteri. Come se avesse preso atto dell'impossibilità di escludere i vertici del potere laico dalla gestione di cariche determinanti nella vita politica del tempo, la Chiesa agì ad un altro livello, consolidando ed estendendo il controllo delle proprie terre.

I vertici della gerarchia ecclesiastica, dunque, nel basso medioevo restarono vincolati ai



propri sovrani da legami e vincoli importanti, anche se si assistette progressivamente alla scomparsa dell'abitudine dell'omaggio nelle assegnazioni ecclesiastiche, come era stato chiesto dai riformatori. L'introduzione dell'elezione non significò scelte pacifiche e lineari - spesso si formarono partiti opposti, designazioni plurime, scontri accesi tra fazioni diverse nelle quali i poteri laici continuarono ad interferire pesantemente - ma la strada verso l'esclusione del laicato dal sistema delle nomine ecclesiastiche era stata aperta. Quanto comunque le due sfere del potere politico e di quello religioso rimasero intrecciate è testimoniato dall'evoluzione della figura del committente nell'ambito di edifici religiosi importanti ed economicamente impegnativi come le cattedrali, simbolo della rinascita urbana ed espressione di un sistema sociale differente e più complesso del precedente, legato alle abbazie e quindi essenzialmente rurale. Il principale committente rimase sempre e comunque il re, in grado di disporre in modo abbastanza continuativo di fondi - non fu raro il caso in cui i lavori di costruzione di chiese urbane vennero interrotti per problemi finanziari - affiancato prima dai nobili poi in modo sempre più consistente dai borghesi, soprattutto mercanti, disposti ad acquistare un posto nell'aldilà anche a caro prezzo, donando, spesso in fin di vita, ingenti somme alle istituzioni ecclesiastiche, e contribuendo considerevolmente alla creazione degli apparati iconografici delle cattedrali. La cattedrale, nel suo verticalismo simbolo della rinata fiducia nelle capacità umane, conservò per tutti i questi secoli una commistione di sacro e profano spinta talmente in profondità che si possono considerare due variabili dello stesso sistema, impossibili quindi da isolare. Accanto ai personaggi e agli episodi sacri, nelle vetrate e nelle sculture delle cattedrali vennero rappresentati temi legati al vecchio mondo popolare e profano, ad esempio i cicli dei mesi e dello zodiaco; soggetti emersi dal nuovo contesto urbano, le corporazioni o figure di borghesi particolarmente benestanti; infine, il legame stretto con la monarchia, si pensi alla Francia e all'Inghilterra, popolò alcuni edifici di cappelle e monumenti funebri dedicati ai membri delle principali dinastie europee<sup>42</sup>.

### **2.5. La borghesia**

La nascita della borghesia è solitamente associata allo sviluppo urbano successivo al Mille, ma il termine *burgensis* in origine non designava gli abitanti della città in generale ma solo quelli dei centri fondati da mercanti, differenziati dai *cives*, residenti nelle sedi vescovili. La distinzione terminologica corrispondeva alle diverse modalità attraverso cui si realizzò la crescita urbana: a volte, essa si realizzò in antiche città romane sopravvissute nell'alto medioevo, in quanto sedi vescovili; altre, si trattò di nuove fondazioni operate da colonie di mercanti stabili; altre ancora, accanto ad un antico nucleo urbano ne sorse, poco distante, un altro, promosso dal dinamismo

---

42 DUBY G. (1967, 1976), *L'anno Mille, Storia religiosa e psicologia collettiva*, Giulio Einaudi s.p.a., Torino

economico dei nuovi ceti.

Nei documenti che si riferiscono all'Italia settentrionale poco dopo il Mille il termine *cives* venne introdotto per distinguere i cittadini dai *militēs*; la borghesia venne ad includere categorie estremamente differenziate - medici, uomini di legge, artigiani, mercanti, membri delle amministrazioni locali - e si articolò al suo interno in sottosistemi di diversa rilevanza politica ed economica, dalle grandi famiglie dedite all'attività mercantile e finanziaria agli artigiani e ai piccoli commercianti al minuto.<sup>43</sup>

Oltre che eterogenea, essa si mostrò aperta a relazioni sia verso il basso, il popolo, sia verso l'alto, la nobiltà e il clero. Indubbiamente, essa si formò grazie all'iniziativa di individui che seppero approfittare della congiuntura economica favorevole per realizzare un'emancipazione sociale costruita attraverso un arricchimento ottenuto o con una formazione professionale specifica finalizzata all'esercizio di poteri pubblici e giudiziari o investendo e rischiando nel commercio notevolmente in espansione per l'aumento della domanda proveniente dalle numerose città, realizzando nella maggior parte dei casi profitti considerevoli. Il conseguimento di un potere economico rilevante si accompagnò ad una crescita delle rivendicazioni politiche, con aperture o contrasti con i ceti dirigenti tradizionali; in molte città, un nuovo patriziato urbano, formato dalla fusione tra la nobiltà e le nuove famiglie borghesi protagoniste della rinascita economica, si oppose al potere vescovile e diede vita alle istituzioni comunali. Il ruolo svolto dalla borghesia fu tale che, nelle città dell'Italia centro-settentrionale, ad esempio, il processo continuò con l'aumento di importanza dei nuovi ceti urbani e l'esclusione della vecchia nobiltà dalle massime cariche di governo.

Non ci furono solo tensioni tra nobiltà e borghesia, entrambe e il clero, bensì anche affinità e ammirazione reciproca: la nobiltà conservò il proprio aristocratico disprezzo per il lavoro ma entrò in contatto, e forse non poté non ammirare, la mentalità del profitto e del guadagno di un nuovo mondo in innegabile crescita, così come le famiglie borghesi che acquisirono potere e ricchezze finirono ben presto per assumere i comportamenti e lo stile di vita nobiliari, in grado di esercitare un indubbio fascino. Tra nobiltà, clero, borghesia e popolo nacquero relazioni complesse, a volte solidali altre conflittuali, e anche se le classi mantennero un'identità unitaria e abbastanza definita i confini non furono mai rigidi come si è a lungo creduto. In Italia, l'aristocrazia terriera e la borghesia mercantile e finanziaria si integrarono nelle attività economiche e nella vita politica e dal sincretismo tra famiglie di antica estrazione feudale e altre di più recente arricchimento nacque un

---

43 GUARRACINO S. (1992), *Storia dell'età medievale. Dalla caduta dell'Impero Romano alla Riforma protestante*, Edizioni Scolastiche Bruno Mondadori, Milano

nuovo patriziato urbano che basava il proprio potere non più solo sul possesso della terra ma anche sulle attività commerciali.

Se leggiamo le parole di Bonvesin de la Riva (1240-1315), celebre maestro di grammatica del XIII secolo, quando descrive la città di Milano, non facciamo fatica a trovare un generale ottimismo e, al di là delle numerose iperboli legate allo stile del tempo, una forte valorizzazione della vita urbana e delle categorie professionali che ne determinarono la prosperità e il dinamismo. Le tensioni sociali, le lotte che ebbero così tanta parte nelle vicende delle città medievali, l'instabilità politica, trovano in Bonvesin una giustificazione religiosa, fondata sulla dicotomia tra tenebre e luce.

Considerata in rapporto ai suoi abitanti, Milano, rispetto a tutte le altre città del mondo, mi sembra la più splendida. I. I nativi di Milano di ambo i sessi sono di giusta statura; hanno aspetto sorridente e piuttosto benevolo; non ingannano; non usano malizia con i forestieri, così che sono distinguibili anche più degli altri dalle restanti popolazioni. Vivono con decoro, ordine, larghezza, dignità, indossano vesti onorevoli; dovunque si trovino, in patria e fuori, sono piuttosto liberi nello spendere, onorano e fanno onore, e sono urbani nel loro modo di comportarsi e di vivere [...] A questo punto qualcuno mi obietterà: *Perché colmi di tante lodi Milano per i costumi dei suoi abitanti? Non sono forse noti a tutti i loro odi e tradimenti reciproci, le loro discordie civili, le loro crudeli distruzioni? Dunque tu non parli a proposito?* Rispondo che questo argomento non ha valore, come non lo avrebbe quest'altro: *Tra i dodici apostoli vi furono dissensi, vi fu il tradimento di Giuda, vi fu anche chi rinnegò Cristo tre volte; dunque gli apostoli non si dovrebbero affatto lodare?* Magari un altro obietterà ancora: *Perché, se hanno le qualità che tu decanti, la loro bontà non mette un freno a tanta malvagità?* Rispondo: *Perché la potenza temporale tocca più spesso ai corrotti, e i figli delle tenebre, nella loro iniquità, operano spesso con più passione e cautela che i figli della luce nelle loro opere.*<sup>44</sup>

Bonvesin prosegue cercando di dare una consistenza numerica ai cittadini milanesi, a suo parere più di settecentomila, suddivisi nelle differenti categorie professionali: ecclesiastici, cavalieri, giureconsulti, notai, messi, medici, professori, bottegai, macellai, pescatori, albergatori, fabbri, artigiani e mercanti. Lo scrittore, accumulando nel suo elenco persone, mestieri e merci, vuole sicuramente suggerire la complessità e mobilità della vita sociale del tempo, seppur in un quadro ordinato e piramidale, reso unitario dal comune desiderio dei cittadini di collaborare al bene comune. Non stupiscono il ruolo secondario riconosciuto alla nobiltà - vive nel contado, fornisce guerrieri alla città - e le omissioni di vicende importanti, ad esempio quelle legate ai tumulti popolari religiosi e alla presenza di strati sociali sempre più poveri. Bonvesin rappresenta già il nuovo ceto dirigente urbano, lontano dalla mentalità parassitaria della nobiltà - ma ad essa legato dall'assunzione dei valori della liberalità e della cortesia tanto che vi è equivalenza tra essere *cortesi* ed essere *urbani* - e lontano dal mondo popolare.

---

44 BONVESIN DE LA RIVA, *Le meraviglie di Milano*, a cura di M. Corti, Milano, Bompiani, 1974, pp.51-55, 63-73

## ***2.6. Il popolo***

Per lungo tempo, con il termine popolo si designarono tutti coloro che non erano nobili o ecclesiastici, accomunando gruppi di persone dalle condizioni economiche e sociali anche molto diverse tra loro. Bisognava infatti distinguere prima di tutto il popolo urbano da quello rurale che, anche dopo il Mille, continuò a costituire la maggioranza della popolazione.

Nelle campagne, durante l'alto medioevo, come si è già avuto modo di vedere nel primo capitolo, attraverso i legami feudali si erano diffuse numerose forme di sudditanza, con la perdita più o meno completa della libertà personale, posta in secondo piano rispetto alla difesa da frequenti guerre e invasioni. Le condizioni di vita dei contadini erano generalmente al limite della sussistenza e non sembra che la rinascita urbana dell'XI secolo - con la conseguente crescita della domanda di materie prime e di prodotti agricoli - abbia cambiato significativamente la situazione.

E' vero che i vincoli di servitù si allentarono, aumentò la diffusione dei canoni d'affitto e del lavoro salariato e ci furono molti affrancamenti, ma solo una piccola parte dei contadini e dei piccoli proprietari terrieri riuscirono ad arricchirsi, mentre la popolazione rurale rimase sostanzialmente povera come nel periodo precedente. Il principale ostacolo alla crescita delle città rimaneva la bassa produttività agricola: se le famiglie contadine utilizzavano tutte le risorse per la sopravvivenza e per il pagamento dei canoni ai dirigenti laici ed ecclesiastici, non esistevano i margini di miglioramento necessari alla produzione di un surplus destinato ai mercati urbani. Forse non si trattò di una vera e propria rivoluzione agricola come gli storici sono soliti dire, ma nei sistemi e nelle pratiche di coltivazione furono introdotti dei miglioramenti che consentirono l'aumento della produzione. Che la città abbia avuto un ruolo importante in questo processo è dimostrato da due fatti: essa intervenne direttamente nel controllo del territorio rurale, o in concorrenza con centri vicini o sottraendo borghi rurali al controllo dei signori feudali; le autorità urbane nel XII-XIII secolo abolirono la servitù e proclamarono la liberazione delle masse di contadini nei loro Statuti. In molte regioni europee, la signoria feudale venne sostituita dal governo di un centro urbano esteso al contado, anche se i due poteri convissero ancora per secoli: il lento processo di dissoluzione della signoria fondiaria oltralpe venne accompagnato dalla corrispondente lenta crescita della piccola proprietà contadina, quindi la scomparsa del vecchio mondo feudale avvenne progressivamente; in altre, ad esempio in Italia, il potere politico si trasferì completamente nelle città.

Viene spontaneo chiedersi quali furono le conseguenze per i protagonisti di questo affrancamento, i contadini, e in realtà non si trovano evidenti miglioramenti nelle condizioni

economiche e di vita: in primo luogo, essi dovettero pagare l'abolizione della servitù con un riscatto; in secondo luogo, la subordinazione politica ed economica cambiò forma ma rimase pesante, praticata ora in modo sistematico da giudici e soprattutto esattori delle imposte.

Il legame tra contadini e città si creò anche attraverso l'immigrazione che si realizzò dal XII secolo: la crescita demografica dei centri urbani fu dovuta solo in parte all'eccedenza dei nati sui morti nella popolazione cittadina mentre un ruolo importante ebbe proprio l'inurbamento dei contadini.

La città tendeva ad attrarre i contadini, perché aveva bisogno di forza-lavoro per le proprie industrie, perché era in grado di offrire attraverso la propria influenza culturale un modello di vita di grande prestigio e infine perché dentro la città si era ormai conquistata la libertà, con tutte le opportunità di ascesa sociale che essa comportava<sup>45</sup>.

Il contadino bassomedievale, dunque, appare ancora povero, stritolato da canoni e pagamenti dovuti ad istituzioni differenti, laiche ed ecclesiastiche, ma sicuramente meno isolato e più indipendente.

Il popolo urbano medievale si presentava estremamente eterogeneo e complesso, includendo una serie di categorie professionali dal reddito abbastanza modesto fino ai lavoratori salariati e ai disoccupati. Con l'aumento di importanza del mercato cittadino, il centro urbano divenne il luogo esclusivo della produzione di manufatti e degli scambi, favorendo un processo di divisione e specializzazione del lavoro con possibilità di ascesa sociale per alcune professioni ritenute di particolare rilevanza, e di accesso alla borghesia, ma anche di crisi e di proletarizzazione in relazione alle particolari congiunture politiche ed economiche. La tessitura, ad esempio, soprattutto della lana, fu tra le attività artigianali più significative nella rinascita che caratterizzò il basso medioevo, sia per il peso che ebbe nell'espansione economica, sia perché vide nascere importanti cambiamenti nell'organizzazione del lavoro (la fabbricazione dei tessuti si prestava ad essere suddivisa in varie fasi ed operazioni specializzate, di diverso peso e quindi rilevanza sociale), non di rado accompagnati da disordini e tensioni.

Particolarmente interessante è la descrizione del tessitore medievale proposta da J. Le Goff in uno studio su questa importante figura sociale nel quale egli analizza: la mentalità religiosa e i suoi rapporti con l'eresia; la collocazione nel lavoro urbano; i rapporti con le altre classi; il modo in cui fu rappresentato nell'arte e nella letteratura. I primi tessitori appaiono uomini che, liberandosi dalla servitù feudale, avevano cercato la libertà nella città, vivendo però ai margini, senza lasciare tracce, come dimostra l'assenza di documentazione che ne attesti l'esistenza, forse per difficoltà

---

45 GUARRACINO S. (1992), *Storia dell'età medievale. Dalla caduta dell'Impero Romano alla Riforma protestante*, Edizioni Scolastiche Bruno Mondadori, Milano, p. 424

d'integrazione legate al fatto che la gente li guardava con diffidenza, additandoli non di rado come eretici. In una fase successiva, quando la professione fu accettata e riconosciuta, alcuni individui assunsero la fisionomia di *maestri* proprietari di più telai, con alle dipendenze apprendisti e garzoni, ma ben presto subirono la concorrenza dei *lanaiuoli*, i mercanti-produttori di panni, e subirono una proletarizzazione: perduta la proprietà delle attrezzature, divennero dipendenti dei mercanti e la categoria dei tessitori venne assimilata a quella dei salariati. Anche nel popolo, dunque, c'erano diversi movimenti, verso il basso e verso l'alto. Scrive Le Goff:

Ma a parte la risorsa per il vivere, si vede bene cosa ha potuto indurre questi eretici a farsi tessitori, mentre questo ci illumina certi aspetti della figura del tessitore medievale. Egli lavora con le proprie mani, in una società che anche quando riabiliterà certe forme di lavoro, disprezzerà sempre il lavoro manuale; è un errante, un uomo instabile, sempre pronto a recarsi da un paese ad un altro, in una società in cui il girovago è sempre guardato con sospetto; è un membro di piccoli gruppi raccolti come in una cellula, la bottega, che può apparire un'anti-chiesa, in una società dominata da ecclesiastici sempre pronti a condannare coloro che frequentano un luogo di riunione diverso dalla chiesa e quasi suo concorrente: il mulino, la bottega, la taverna. Se fino all'inizio del Duecento sono soprattutto gli eretici che diventano tessitori, non si deve affatto escludere che questi ultimi, rivelatisi presto molto turbolenti, abbiano come tanti altri confusamente intravisto nell'eresia il modo di realizzare quella che noi chiameremmo una rivoluzione sociale. Dopo il 1220 invece, le rivendicazioni sociali degli artigiani, e dei tessitori in particolare, si esprimeranno piuttosto attraverso manifestazioni estranee ad un contesto religioso: leghe, scioperi, sommosse, rivolte. Eppure dei legami, talvolta sfuggenti, fra gli artigiani scontenti e l'eresia persisteranno attraverso tutto il Medioevo.<sup>46</sup>

Si avrà modo di approfondire le scelte religiose popolari in un periodo di intenso sperimentalismo, difficilmente riconducibili alla confusione di Le Goff, ma la descrizione dello storico francese getta luce sulla vita di una delle categorie professionali che si svilupparono nelle città europee, fluida, instabile, legata alle esigenze del mercato e ancora soggetta al giudizio negativo del passato in una società che considera gli organismi spirituali dei punti imprescindibili di riferimento.

### **3. Le città**

#### **3.1. L'urbanesimo dopo l'XI secolo**

Uno dei fenomeni principali che si verificarono nel passaggio dall'alto al basso medioevo fu la rinascita della vita urbana legata alla collocazione nelle città dei settori più dinamici dell'economia medievale, il commercio internazionale e l'artigianato, e ai cambiamenti sociali e culturali innescati dalla nascita della borghesia e delle università. Una serie di fattori concomitanti - la crescita demografica, la rinascita del commercio, la specializzazione crescente delle attività artigianali, i progressi dell'economia monetaria - contribuirono a creare un mondo nuovo

---

46 LE GOFF J. (1976), *Il tessitore nella società medievale*, in *Produzione, commercio e consumo dei panni di lana (nei secoli XII-XVIII)*, a cura di M.Spallanzani, Firenze, Olschki, pp. 9-18 cit. in CESERANI R.-DE FEDERICIS L. (1985), *Il materiale e l'immaginario Dall'alto medioevo alla società urbana*, Vol. I, Arti grafiche Vincenzo Bona, Torino, p. 39

profondamente diverso dalla campagna, dalla quale comunque provenivano le indispensabili eccedenze della produzione agricola e le materie prime. Dopo il Mille si assistette ad una crescita relativamente rapida delle città: Genova, Venezia e Pisa, ad esempio, misero in comunicazione i mercati europei con quelli arabi e bizantini, sviluppando al massimo il loro ruolo commerciale nel Mediterraneo, mentre nell'Europa feudale nacquero nuovi nuclei urbani, in seguito all'incremento demografico e alle opere di colonizzazione del territorio alla ricerca di terra da coltivare; infine, le città aumentarono progressivamente le iniziative in ambito economico, soprattutto commerciale, ed estesero il proprio controllo sulla campagna circostante, indispensabile all'approvvigionamento di una popolazione sempre più numerosa.

Le repubbliche marinare seppero approfittare di una convergenza di fattori favorevoli, tra cui il più importante fu l'ascesa dei Turchi in Oriente e la conseguente crisi dei commerci attraverso le vie caucasiche e asiatiche. Venezia aveva sempre intrattenuto rapporti di scambio con Bisanzio e gli stati islamici e, quando nell'XI secolo l'espansionismo turco mise in crisi i percorsi tradizionali, si impadronì delle nuove vie commerciali verso il Mar Rosso e l'Egitto, al quale fornì schiavi, metalli e legname. Nello stesso periodo Genova e Pisa, in un periodo di forte crisi del potere pubblico ufficiale, si affermarono nel Mediterraneo di fronte alle necessità di difesa imposte da un evento contingente, la pirateria saracena. Ben prima della sconfitta dei saraceni nel 972, pisani e genovesi impararono a difendersi dagli attacchi dei nemici, che saccheggiavano le città costiere e assaltavano le navi italiane, dimostrando di poter affrontare un compito importante come la guerra in assoluta autonomia, grazie ad evidenti capacità di autogoverno. Dopo aver espulso i nemici, Genova e Pisa non si fermarono, attaccarono la Sardegna, la Tunisia e la Sicilia spingendosi fino alla Spagna, e le stesse conquiste si trasformarono in basi per i loro fiorenti commerci.

L'area mediterranea non fu l'unica che vide la nascita di una società urbana, lo stesso dinamismo animò il Mare del Nord dove acquisirono ruolo di primo piano le città tedesche - Colonia, Lubeca, Magonza, Amburgo - anche se il grado di autonomia non è paragonabile a quello delle città italiane, e la zona dell'Ile de France con Parigi.

Non avvennero solo importanti sviluppi in campo internazionale, anche all'interno delle città le nuove condizioni di esistenza avevano reso il panorama sociale più complesso ed instabile: nuovi ceti, soprattutto mercanti ed artigiani, avevano raggiunto un ruolo considerevole e disponevano di beni importanti, tanto da rivendicare con energia, e spesso con successo, la partecipazione alla gestione della vita politica. Più colti, più ricchi, essi assunsero le abitudini di vita dei vecchi ceti dirigenti: acquistavano spezie, legni preziosi, sete, oggetti lavorati da un artigianato di qualità.

Fu proprio questa la direzione che prese la città medievale dopo il Mille trasformandosi in

un grande centro mercantile ed artigianale in cui gli abitanti non rientravano più nella tripartizione tra *oratores*, *bellatores* e *laboratores*. Si cominciò a chiamarli borghesi: era nato un nuovo ceto sociale.

Del tutto particolare fu l'urbanesimo italiano poiché nella nostra penisola la città da subito, precocemente e dinamicamente, manifestò interesse per il controllo del contado, a differenza delle città europee, più *chiuse* al loro interno, almeno in una fase iniziale. Le relazioni tra città e campagna si complessificarono: da un lato, la nobiltà si trasferì nei centri urbani, abbandonando le proprie proprietà alla gestione di concessionari, vivendo di rendita e partecipando alla lotta per il potere; dall'altro, chiunque riuscisse a disporre di mezzi economici - mercanti, artigiani, ma anche giudici, notai - tendeva ad acquistare terra per il prestigio sociale che ne derivava e per commercializzare prodotti agricoli. I nuovi proprietari borghesi non avevano vassalli da mantenere, non erano interessati alla gestione diretta del suolo, ad antiche consuetudini come le *corvées*, volevano soprattutto canoni in natura per i mercati delle città e in modo simile si mossero presto anche i signori feudali, testimoniando la vitalità del mondo cittadino e il suo ruolo nel contribuire alla nascita non solo di una nuova società ma anche di una mentalità più dinamica e intraprendente. La peculiarità dell'urbanesimo italiano fu dunque il rapporto costante della città con la campagna, rapporto che diede vita ad una forma istituzionale assolutamente nuova ed originale in un contesto prima prettamente feudale: il comune.

### ***3.2. La rinascita culturale***

Dopo il Mille la città diventò non solo centro della vita politica ed economica, ma anche luogo di produzione culturale per la nascita delle scuole urbane e delle università, con un vero e proprio movimento nello spazio dai monasteri al centro abitato. Non si può dire che la percentuale della popolazione alfabetizzata crebbe in modo rilevante, si trattò di un aumento contenuto, ma la cultura cessò di essere di monopolio esclusivamente ecclesiastico e si aprì ai laici. I centri urbani, attivi, dinamici, aperti verso l'esterno tramite i commerci, diventarono un ambiente fecondo alla produzione, e alla circolazione, di nuove idee, a loro volta stimulate dall'incontro con mondi diversi attraverso i viaggi dei mercanti. Leggere, scrivere e far di conto diventarono attività indispensabili non solo per l'accesso alla cultura scritta ma anche in una serie di occupazioni che dilagarono dopo il Mille e stimolarono il desiderio di contare, controllare, misurare beni, merci e denaro.

L'intellettuale non era più solo un chierico o un monaco ma anche un notaio, un medico, un avvocato o un funzionario; particolare importanza assunsero le riflessioni condotte in ambito giuridico poiché fu attraverso esse che si definirono le istituzioni politiche e i loro rapporti, dagli organismi comunali ai poteri signorili ed ecclesiastici. Si è visto come il passaggio al basso



medioevo sia stato caratterizzato da una rinascita e da uno spirito dinamico, innovativo in diverse dimensioni della vita umana, dall'economia alla società alla cultura, come il tempo dell'uomo divenne più pieno, carico, grazie alla velocizzazione delle attività agricole, degli scambi, del modo di intendere il lavoro e la dimensione temporale.

Nella città dunque le idee nascevano e circolavano rapidamente, incontrandosi con altre, in un dibattito vivace potenzialmente esteso a luoghi anche lontani perché gli uomini ora viaggiavano, si spostavano molto di più per le condizioni di rinnovata sicurezza delle vie di comunicazione e di maggior benessere. Non si può dire se tale atmosfera favorì lo sviluppo delle scuole cittadine, o se furono le rinate e rinnovate istituzioni educative ad alimentare il dibattito culturale, probabilmente avvennero entrambi i processi: la città indubbiamente favorì tutta una serie di necessità formative, anche di carattere eminentemente pratico o tecnico, ma contemporaneamente assorbì la nobiltà rurale, e la sua cultura, e sentì l'esigenza di darsi delle nuove strutture, di alto livello, le università; con un movimento a spirale, le caratteristiche urbane del dinamismo economico e commerciale e della nascita di una cultura laica favorirono e potenziarono la circolazione delle idee, consentendo la conoscenza in Europa di culture ignorate o dimenticate.

Fino all'XI secolo le scuole si trovavano collocate per lo più presso i grandi monasteri, alcune delle quali - ad esempio a Cluny, in Borgogna, e a Montecassino - erano diventate celebri, mentre nelle città svolgevano attività alcune scuole cattedrali o episcopali. Si studiavano le arti del trivio e del quadrivio e la Bibbia; il metodo consisteva nella lettura dei testi e nella loro interpretazione per spiegarne il significato. Dal XII secolo le scuole monastiche, in gran parte collocate in ambienti isolati, entrarono in lento declino, in corrispondenza con l'aumento d'importanza delle città e delle scuole cattedrali, oltre che di scuole private dove insegnavano maestri a volte celebri.

Nelle scuole episcopali, lo studio della lingua latina e dei suoi costrutti, basato su esempi classici, e lo studio del ragionamento dimostrativo, secondo i brevi trattati di logica in cui Boezio, alle soglie del Medioevo, aveva compendiato in latino la dialettica greca, costituivano il primo ciclo di insegnamento. Apprendistato dei mezzi d'espressione e di persuasione, esso mirava, come il sistema scolastico antico da cui era derivato, a formare degli oratori. Quanto al secondo ciclo, intendeva trasmettere certe conoscenze pratiche (la musica era d'immediata utilità per gli uomini di Chiesa, la cui funzione principale consisteva allora nel cantare, a ogni ora del giorno, la gloria di Dio). Ma offriva anche una visione intima e globale della creazione. Orientato, infatti, verso l'astronomia, verso lo studio dei numeri e delle concordanze tonali, mostrava l'ordine profondo dell'universo, che si rifletteva nel movimento circolare degli astri, nelle relazioni matematiche e nei ritmi accordati.<sup>47</sup>

Tre scuole acquisirono particolare importanza: la scuola cistercense di Bernardo di

---

47 DUBY G. (1967, 1976), *L'anno Mille, Storia religiosa e psicologia collettiva*, Giulio Einaudi s.p.a., Torino. p. 39

Clairvaux, per la valorizzazione dell'allegoria mistica; la scuola di San Vittore a Parigi, per lo studio delle arti; la scuola cattedrale di Chartres, per la rinascita degli studi di filosofia della natura.

La scuola cistercense nacque per l'attività intensa svolta da Bernardo di Clairvaux (1090-1153), diventato monaco a Citeaux nel 1112, dove pochi anni prima era nato l'ordine cistercense con la finalità di ripristinare una rigida osservanza alla regola benedettina. Quando venne incaricato di fondare una nuova sede in un'altra contea, nel 1115, scelse Clairvaux (Chiaravalle) e il nuovo monastero divenne presto un centro importante dal punto di vista religioso, in ambito mistico e ascetico, e culturale. Per Bernardo la fede era un'esperienza che andava vissuta in profondità contemplando Dio attraverso l'amore, secondo un processo di introspezione interiore spinto sempre più in profondità fino al quarto e ultimo grado, riservato a pochi e per breve tempo, l'unione mistica con Dio:

Come una piccola goccia d'acqua, versata in una grande quantità di vino, sembra perdersi completamente, fino ad assumere il sapore e il colore del vino, come un ferro, messo sul fuoco e reso incandescente, diviene del tutto simile al fuoco, modificando la propria forma originaria, come l'acqua percorsa dalla luce del sole assume la stessa chiarezza della luce, così che non solo sembra illuminata ma sembra di luce stessa, così, allora, sarà necessario che nei santi ogni sentimento umano, in una certa ineffabile maniera, si fonda e si riversi completamente nella volontà di Dio.<sup>48</sup>

Prestigio al movimento cistercense fu dato anche da Guglielmo, abate della potente abbazia di Saint-Thierry, che nel 1135 riuscì a lasciare la sua carica per entrare come semplice monaco nella piccola abbazia di Signy. Al di là della scelta di vita che dimostra l'indubbio fascino esercitato dal monachesimo, e in questo caso di una sua particolare forma, Guglielmo scrisse importanti opere teologiche fissando i confini dell'ortodossia all'insegnamento dei Padri della Chiesa, pur conservando l'idea base che la conoscenza teologica doveva comunque essere finalizzata all'ascesi. L'esercizio del ragionamento non costituiva un'alternativa ad una pura pratica d'amore ma la possibilità di fornire delle risposte a chi desiderava cogliere i misteri divini. Due tesi originali in merito alla natura dell'amore per Dio trovarono spazio nelle opere dell'ex abate, tesi che sembrano convergere verso una circolarità produttiva ed efficace tra fede e ragione: l'amore che spinge l'uomo verso Dio è l'amore stesso di Dio, depositato dallo Spirito Santo nel cuore dell'uomo; l'amore è, in ultima istanza, conoscenza intellettuale.

L'itinerario dell'ascesa della mente umana a Dio venne precisato da un altro monaco cistercense, Isacco Della Stella (m.1169), che propose anche una concezione dell'uomo come microcosmo al confine tra il mondo umano e quello divino:

---

48 SAN BERNARDO, *L'amore di Dio*, X, 28, cit. in GHISALBERTI A. (2010), *Filosofia medievale. Da Sant'Agostino a San Tommaso*, Collana Atlanti del Sapere, Giunti Editore s.p.a., Firenze, pp. 137-138

A partire dalla imperfezione delle cose si incomincia a intravedere una specie di supersostanza, se così si può dire, che sussiste di per se stessa, in se stessa, da se stessa, completamente nel concetto e nella realtà, in natura e in atto, nell'intelletto e nella modalità di esistenza. Nulla la regge per consentirle d'essere qualche cosa, niente la sostiene per impedirle di precipitare nel nulla; niente c'è di superiore, da cui essa proceda, niente di inferiore, senza cui essa non può sussistere; nulla precede per conferirle una natura, niente la segue, per darle fondamento, nulla di esteriore le dà la forma<sup>49</sup>.

Dunque l'uomo conosce i corpi, con l'immaginazione si rappresenta le forme dei corpi assenti e con l'intelletto intuisce le realtà spirituali che vanno oltre i corpi, elevandosi alla conoscenza dello spirito semplice, che è Dio, negando quelle caratteristiche che contraddistinguono i corpi nella loro esistenza.

La scuola di San Vittore nacque con Guglielmo di Champeaux (1070-1121), discepolo di Anselmo di Laon (1050-1117), nell'omonima abbazia di Parigi, divenendo un importante centro di studi filosofici, giuridici e teologici, e connotandosi da un lato per l'utilizzo della disputa su un argomento monografico, dall'altro per l'abitudine di realizzare delle raccolte antologiche degli autori più importanti della tradizione ecclesiastica, le *Sentenze*. La raccolta più utilizzata dagli scolastici nel basso medioevo furono le *Sentenze* (1154-1158) di Pietro Lombardo, maestro di teologia alla scuola cattedrale di Parigi e poi vescovo. Il suo testo divenne il manuale usato alla facoltà di teologia poiché, come lo stesso titolo suggeriva, non si trattava più semplicemente di capire il senso letterale dei testi sacri, ma di cercarne un significato altro, più profondo e nascosto, attraverso un approccio sistematico. L'elaborazione dottrinale compiuta alla scuola ebbe come massimi rappresentanti Ugo e Riccardo di San Vittore, autori di un tentativo di mediazione tra la corrente ascetica e la conoscenza del sapere profano, cioè tra il misticismo di San Bernardo, il culto della dialettica di Abelardo e lo studio della natura della scuola di Chartres. Particolarmente interessante è la visione unitaria del sapere di Ugo di San Vittore, secondo il quale la filosofia si articola nella teoria o conoscenza della verità, nella pratica o etica, ed infine nella meccanica, l'insieme delle arti considerate minori come l'agricoltura, la navigazione e la tessitura. Il sapere teologico, dunque, sembra muoversi in una direzione differente sia rispetto al misticismo sia rispetto alla corrente logico-dialettica, in un tentativo di apertura verso una dimensione, quella tecnico-pratica, dimenticata nelle istituzioni culturali più dedite ad un'attività specificatamente, e solamente, speculativa. Anche nell'ambito della scuola di San Vittore si approfondirono le modalità attraverso le quali doveva avvenire l'ascesi, intrecciata alla speculazione, ad esempio con Riccardo, docente per molti anni alla scuola e priore dell'abbazia dal 1162. Non bisogna dimenticare che la felicità era intesa fondamentalmente come contemplazione della divinità, che veniva però a coincidere con la

---

49 ISAAC DE STELLA, *Sermo XIX*, cit. in GHISALBERTI A. (2010), *Filosofia medievale. Da Sant'Agostino a San Tommaso*, Collana Atlanti del Sapere, Giunti Editore s.p.a., Firenze, p. 141

conoscenza della verità, quindi le due componenti dell'amore e dell'attività razionale trovavano per Riccardo non solo un accordo, ma un reciproco potenziamento, come egli ebbe modo di spiegare nei suoi trattati ascetici, nell'avvicinamento a Dio attraverso l'esercizio psichico e intellettuale. Ma se l'approfondimento delle fasi del cammino ascetico fu intrapreso da numerosi pensatori dell'epoca, più interessante appare la nuova immagine del mondo della natura, verso il quale non vi è disprezzo, in quanto espressione del peccato, ma malinconia per la consapevolezza della caducità delle cose, unita al desiderio di cercare risposte altrove, nel mondo divino, dove è possibile essere ammessi per brevi momenti, gli unici in grado di far provare la felicità possibile su questa terra.

La scuola di Chartres si caratterizzò, come già detto, per lo studio e la valorizzazione della natura, in un quadro di generale rivalutazione delle capacità dell'uomo:

C'è stato un periodo storico, o meglio una scuola, in cui il pensiero cristiano non solo si è sposato con un nuovo interesse scientifico verso la natura e ne è stato il fautore, ma anche ha ricondotto l'uomo ad un nuovo incanto della natura, in una rinnovata immagine di Dio, dell'uomo e della natura come vivente.<sup>50</sup>

Teodorico di Chartres, docente per molti anni alla scuola, nel suo *Trattato dei sei giorni della creazione*, espose la Genesi intrecciando la storia del cristianesimo alla storia della fisica, e utilizzò le arti liberali del quadrivio come base speculativa della sua teologia razionale. Per dimostrare l'esistenza di Dio, egli fornì prove aritmetiche, musicali, geometriche ed astronomiche, rendendo le discipline scientifiche strumenti per l'esercizio della ragione nella fede. La filosofia della natura sviluppata a Chartres, alla quale venne dedicata particolare attenzione, sembra rappresentare intrecci tra orientamenti religiosi e culturali differenti: uno maggiormente legato al cristianesimo originario, basato su un'idea della natura viva, attiva, in intima armonia con l'uomo, idea ripresa dagli ordini religiosi monastici e da molte correnti religiose eterodosse; l'altro derivante dall'incontro con la filosofia e la scienza greche, più intellettualistico e formale, prevalentemente urbano, nel quale la natura si allontana progressivamente dall'uomo, fino a diventare macchina inerte e passiva dopo la riforma protestante:

L'averroismo separa Dio dalla natura, distinguendo una *natura naturans* da una *natura naturata* che invece Giovanni Scoto Eriugena concepiva come un tutt'uno; la natura è ancora animata ma è ormai un prodotto dove non abita più direttamente lo Spirito di Dio Creatore. Unico residuo della presenza di Dio nella natura resterà l'argomento *de potentia Dei absoluta*, che riconosce a Dio la possibilità di intervenire a modificare il corso degli eventi naturali, impedendo la fissazione di una legge di natura, di una concezione deterministica e di una certezza fondazionale ed epistemica della fisica.<sup>51</sup>

L'intreccio dei due orientamenti religiosi - a sua volta correlato all'impossibilità di separare

---

50 GIANNETTO E. (2005), *Saggi di Storie del pensiero Scientifico*, University Press, Bergamo, p. 138

51 *Ibidem*, pp. 140-141

spunti e riflessioni di natura filosofica/scientifica da speculazioni teologiche, o semplicemente di prescindere dalle implicazioni religiose - per secoli compresenti con maggiore o minore importanza in relazione al periodo considerato, sembra trovare una forma sincretica efficace in Teodorico, in un certo senso figlio di un'età di passaggio, proiettato nello sviluppo più intellettualistico-formale dell'esperienza religiosa cristiana che avvenne nel basso medioevo ma ancora legato allo spirito originario del cristianesimo, più primitivo e spirituale, radicato nel popolo, e rinnovato dalla nascita degli ordini mendicanti e di correnti ereticali pauperistico-evangeliche.

Con Teodorico non si è ancora in quella *chimera* medioevale che sarà la filosofia della natura cristiana, che, con la sua autonomia d'indagine farà della natura quale *natura naturata* l'oggetto di un sapere intellettualistico, staccato dalla ricerca della salvezza e della vita autentica ed eterna. Non solo questa *scientia* della natura è parte, gradino di una più alta *sapientia* di vita, ma questa fisica è tutt'uno con la rivelazione della Parola di Dio, è l'ermeneutica fisica della stessa Parola di Dio<sup>52</sup>.

Non si tratta, dunque, di applicare la ragione alla rivelazione, ma di una sorta di rivelazione fisica, nella quale la teologia fornisce la base alla fisica: solo essa, infatti, può avere come oggetto la totalità del reale, cioè Dio, mentre la fisica studia i quattro elementi e i corpi esistenti e la matematica le caratteristiche dei corpi astrattamente, a prescindere dalla loro esistenza in atto.

L'interesse per la fisica presente a Chartres trovò un altro valido sostenitore in Guglielmo di Conches (1080-1154), anch'egli maestro alla scuola per quasi vent'anni, per il quale ogni realtà doveva attrarre lo studioso, corporea e incorporea, dopo aver fatto un'importante distinzione metodologica:

In quelle cose che riguardano la fede cattolica e l'educazione morale non è lecito contraddire Beda o uno dei Padri, ma in quelle cose che riguardano la fisica, se errano in qualcosa, è lecito porre affermazioni diverse, perché, anche se più grandi di noi, furono, tuttavia, uomini<sup>53</sup>.

Il cambiamento più importante di questo movimento della cultura dalla campagna alla città fu quello che investì i contenuti e il metodo d'insegnamento; largo spazio ottenne la dialettica, l'arte del discutere e del ragionare, che venne sperimentata nell'analisi dei testi e nello sviluppo di riflessioni personali e, seppur in un continuo e costante confronto con i testi sacri, la cultura assunse un aspetto più squisitamente laico. Nel monastero l'educazione avveniva solitamente a coppie, l'anziano conduceva il giovane per gradi sulla via della contemplazione, mentre nella scuola cattedrale un gruppo di studenti si riuniva intorno ad un maestro per discutere gli elementi di un testo. I discepoli, quindi, non vivevano in clausura, ma si mescolavano nel mondo e partecipavano agli eventi della vita cittadina. Bisogna però aggiungere che, in questo periodo, molti studenti erano

---

52 *Ibidem*, p. 146

53 GUGLIELMO DI CONCHES, *Dialogo di Filosofia*, III, cit. in GHISALBERTI A. (2010), *Filosofia medievale. Da Sant'Agostino a San Tommaso*, Collana Atlanti del Sapere, Giunti Editore s.p.a., Firenze, p. 133

chierici e la loro missione restava diffondere tra i laici la conoscenza di Dio.

La Chiesa comprese immediatamente i caratteri innovativi di questa cultura urbana e *razionale*, e si trovò ad affrontare un problema prima sconosciuto, determinato dalla perdita del monopolio nell'istruzione, cioè l'esistenza di istituzioni formative alternative, le scuole private prima le università poi. Reagì immediatamente, riconoscendo l'esistenza delle scuole private ma riservandosi il diritto di concedere la *licentia docendi*.

La città, nella sua crescita e trasformazione, aveva imposto una serie di esigenze nuove: mercanti e artigiani avevano bisogno di conoscenze specifiche, funzionari, notai, giudici anche, mentre le élite culturali laiche e religiose avevano conosciuto la cultura greca e araba antica tramite le traduzioni e stavano tentando di conciliarla e integrarla con quella cristiana. Dal XIII secolo le scuole con maestri stipendiati o liberi crebbero rispondendo alla richiesta generale di maggiore istruzione ma nello stesso tempo, sempre in ambito culturale ma ad un livello superiore, sorse un'istituzione scolastica completamente nuova, diversa qualitativamente dalle scuole cittadine: l'università. Spesso le università degli studi nacquero come associazioni spontanee tra maestri e scolari e si connotarono come ambienti di studio laici nel campo del diritto, della medicina e delle arti liberali; nonostante i tentativi di controllo del papato, che estese il concetto di *licentia docendi* all'ambito universitario e favorì l'insediamento alla docenza di un numero sempre più elevato di domenicani, le università rimasero centri di produzione culturale laici. Vi erano quattro facoltà - arti liberali, teologia, medicina, diritto - e il metodo con il quale venivano affrontati gli studi era finalizzato a stimolare l'abitudine al ragionamento degli studenti; significativa fu l'evoluzione della facoltà di arti liberali, nata come corso di studi *propedeutico* alla teologia e al diritto, e ben presto diventata autonoma per l'importanza delle riflessioni condotte in ambito filosofico. Sembra che gli studi universitari fossero particolarmente costosi, accessibili solo ai figli di nobili e borghesi. Lo studio dei testi veniva affrontato in tre fasi successive: dapprima avveniva la *lectio*, intesa non solo come lettura ma anche come comprensione del testo, infatti prevedeva l'analisi grammaticale, letterale e dottrinale; in un secondo momento, la *disputatio*, il docente approfondiva alcuni argomenti e gli studenti potevano intervenire nella discussione mostrando le proprie capacità di ragionamento; infine, con la *determinatio*, che avveniva il giorno dopo la discussione, il professore sintetizzava i punti principali e stabiliva la soluzione al problema posto. Nelle università si svolsero i principali dibattiti dell'epoca, con una forte attenzione alla questione del rapporto tra fede e ragione e tra papato e impero, dibattiti che non rimasero confinati nella cerchia degli intellettuali perché fu proprio in base ai risultati raggiunti in ambito teologico e filosofico che nacque un nuovo sistema di idee, co-costruito nell'interazione con gli eventi della vita sociale e politica del tempo.

Pier Damiani (1007-1072), ad esempio, definì la logica come un'ancella della teologia, alla quale doveva quindi necessariamente sottomettersi, e, per estensione, affermò la superiorità del potere spirituale su quello temporale, ma nello stesso periodo i sovrani europei incaricavano commissioni di giuristi di trovare la prova concreta nella legislazione precedente dell'antieriorità, e quindi supremazia, del potere regio. Certo è che dall'XI secolo tutti gli intellettuali dell'epoca, laici ed ecclesiastici, si cimentarono con lo studio delle Sacre Scritture e con l'approfondimento di problemi teologici affrontati con il metodo della dialettica, che sviluppava l'attitudine al ragionamento.

Ovvio che ben presto dovessero sorgere molti dubbi in merito all'uso della ragione in questioni religiose, soprattutto quando si trovarono delle incongruenze logiche e gli intellettuali, soprattutto monaci e chierici, si chiesero fino a che punto fosse lecito un approccio razionale a verità che erano considerate oltre le possibilità di comprensione della limitata mente umana. Pier Damiani sostenne che la logica non era idonea ad affrontare questioni divine ma non tutti gli intellettuali si rassegnarono così facilmente, altri, ad esempio Anselmo d'Aosta (1033-1109), maestro nell'abbazia di Bec in Normandia e poi arcivescovo di Canterbury nella seconda metà dell'XI secolo, ritenevano, in modo diametralmente opposto, che la ragione potesse invece servire a chiarire le certezze della fede. Fu questa seconda strada quella che percorsero i filosofi della Scolastica, *in primis* Tommaso d'Aquino, professore all'Università di Parigi e teologo pontificio, che, di fronte alla diffusione dei testi aristotelici, pose la questione della conciliazione tra fede e ragione nei termini della ricerca di un accordo tra la verità rivelata e il pensiero aristotelico.

La gerarchia ecclesiastica si allarmò, consentire all'uomo di ragionare sui precetti sacri era pericoloso, tanto che già nel XII secolo erano state censurate le opere di un intellettuale, Pietro Abelardo (1079-1142), che non solo aveva tentato la conciliazione tra sapere filosofico e teologico ma aveva addirittura affermato che tramite la ragione era possibile superare alcune contraddizioni delle Scritture. La vicenda di Abelardo è senza dubbio esemplare in quanto il filosofo venne punito e contenuto sia nella vita privata che in quella professionale e intellettuale: innamoratosi di un'allieva sedicenne, Eloisa, dalla quale ebbe anche un figlio, Astrolabio, scoperta la relazione venne evirato dai sicari inviati dallo zio della giovane, e si fece monaco; dopo aver insegnato filosofia e teologia, ed essere stato più volte attaccato per la libera applicazione della ragione ai misteri della fede, venne convocato al sinodo di Sens nel 1141, dove le sue opere vennero condannate come eretiche. Interessante è la lettura dei fatti data dallo stesso protagonista nelle *Lettere di Abelardo e Eloisa* (1992), nella quale vi è una chiara spiegazione del metodo utilizzato dal teologo nell'analisi delle Sacre Scritture:

Mi dedicai allo studio del fondamento della nostra fede e, come prima cosa, lo analizzai con ragionamenti per analogia. Composi un trattato sull'unità e la Trinità divina per i miei allievi, i

quali mi domandavano spiegazioni razionali e filosofiche, e mi chiedevano soprattutto ragionamenti, che potessero spiegare e comprendere piuttosto che semplici esposizioni. Essi infatti sostenevano che è inutile pronunciare delle parole se queste non sono veramente capite e che non si può credere in un discorso se prima non lo si è compreso. [...] In generale, il mio trattato piacque a tutti coloro, e furono molti, che lo videro e lo lessero, perché sembrò loro di potervi trovare una risposta soddisfacente a qualsiasi domanda volessero porre su questo argomento. E poiché queste domande apparivano difficili a tutti, la sottigliezza delle mie soluzioni fu tanto più apprezzata da coloro che lessero il mio libro quanto più era evidente la loro complessità. A questo punto i miei rivali, profondamente invidiosi, convocarono un concilio contro di me. [...] Venni chiamato al concilio e, senza alcun esame delle accuse, fui obbligato a gettare con le mie stesse mani il mio libro nel fuoco dove le fiamme lo consumarono.<sup>54</sup>

Le accuse mosse dalla gerarchia ecclesiastica ad Abelardo non erano infondate: egli era un uomo nuovo, proiettato nel mondo rinato dopo il Mille con forza e determinazione, sia per l'uso spregiudicato della ragione sia in quanto totalmente svincolato dalla vecchia logica penitenziale secondo la quale l'espiazione dei peccati avveniva attraverso pratiche formali, liturgiche, con risvolti spesso economici, senza dare il dovuto peso all'intenzione.

Non fu questa la linea vincente in tempi brevi, l'aristotelismo e l'uso della ragione nello studio dei testi sacri preoccuparono le istituzioni ecclesiastiche; negli intellettuali, viste le difficoltà incontrate nel conciliare due tradizioni così differenti, classica e cristiana, e i solleciti interventi della censura ecclesiastica, maturò la disillusione di poter operare una grande sintesi per giungere ad un sistema unitario di spiegazione del mondo.

In altri campi, comunque, la spiegazione ragionata di punti controversi, o l'analisi razionale di problemi e casi, portarono alla nascita di una vera cultura giuridica, sollecitata dal recupero avvenuto dall'XI secolo del diritto romano. Le vicende politiche del tempo, lo scontro acceso tra impero e papato, posero all'attenzione degli studiosi alcune questioni importanti quali la definizione dei rispettivi poteri e delle aree di intervento, per cui l'analisi critica dei testi giuridici prese due direzioni: per quanto riguarda la ricerca di una legittimazione precisa del potere temporale, fondamentale fu il ritrovamento del *Corpus iuris civilis* di Giustiniano, che venne spiegato con note al testo stese dai giurisperiti bolognesi; in ambito ecclesiastico, invece, nel *Decretum* si raccolsero i canoni emanati da chiese e concili, creando la base del diritto canonico. La definizione di norme consentì di affrontare problemi diversi, dalle necessità poste dal rinato commercio alle forme istituzionali e politiche. Il papato utilizzò gli studi giuridici per ribadire la propria supremazia in quanto detentore del potere spirituale, derivato direttamente da Dio, quindi, nella mentalità del tempo, sopra tutto; l'impero, e i principi, trassero dal diritto gli elementi utili a rafforzare la propria autorità, partendo dalla considerazione più volte sostenuta di una precedenza temporale, cioè ben

---

54 ABELARDO (1996), *Lettere di Abelardo e Eloisa*, BUR, Milano, pp. 97-111



prima della nascita di Cristo. Studi teologici, filosofici, giuridici ma anche medici perché le università alimentarono un dibattito vivace innescato dall'incontro con la scienza araba, sebbene la medicina rimanesse una disciplina esclusivamente teorica, basata sullo studio di alcuni testi considerati capisaldi, dai manuali dei greci Ippocrate e Galeno al celebre *Canone* di Avicenna dell'XI secolo, ma qualcosa stava cambiando. Sicuramente rimasero forti pregiudizi verso l'uso delle mani, non si praticavano dissezioni a scopo di studio, non si operava, era diffuso un arrogante disprezzo verso ciò che veniva considerata una pratica artigianale, manuale, ma allo stesso tempo nacque un interesse, nuovo e fecondo di sviluppi, verso l'osservazione concreta e la sperimentazione, riducendo la distanza tra cultura e realtà materiale.

Gli scienziati cominciarono a guardare attentamente il mondo e a raccogliere i risultati delle loro osservazioni mettendole per iscritto e analizzandole; nel campo dell'ottica, ad esempio, nel XIII secolo studiosi come Bacone o Teodorico riuscirono a spiegare alcuni fenomeni - la rifrazione, l'arcobaleno - analizzando dati raccolti tramite l'osservazione. Con Bacone prese così forma il metodo sperimentale, basato appunto sull'analisi di dati forniti dall'esperienza, ma l'empirismo fu solo una delle due correnti culturali che determinò il cambiamento di metodo nell'ambito della riflessione scientifica. Il filosofo e scienziato, infatti, attinse dal suo insegnante di teologia ad Oxford, Roberto Grossatesta, l'idea che solo la matematica può fornire una conoscenza certa dei fenomeni naturali.

Nelle città e nelle università nacque dunque una nuova cultura, non più così intensamente intrisa di religione e teologia, più proiettata verso il mondo laico, e la figura che più espresse tale cambiamento fu quella dell'intellettuale, prima monaco o chierico, ora di professione, con un'attività legata alla rinata domanda di cultura; il suo prestigio e la sua ascesa sociale si basavano sul successo negli studi, in poche parole sulle abilità logiche e dialettiche, e molti personaggi, ricercati in tutta Europa, ebbero allievi e fama. L'episodio di Abelardo potrebbe far pensare a un monopolio, e a un rigido controllo, della cultura da parte delle autorità ecclesiastiche ma nonostante le condanne esemplari e la censura la frammentazione del potere politico lasciò sempre ampi margini di libertà alla circolazione delle idee e alle attività dell'intelligenza umana.

Ci si può chiedere come al solito quale fu l'ampiezza di diffusione di questa cultura e vivacità intellettuale, quante persone ebbero effettivamente accesso alle nuove idee e contribuirono alla creazione di nuove istituzioni politiche, e la risposta sembra essere ancora, nel XII secolo, poche: i nobili, gli intellettuali, laici ed ecclesiastici, e in parte i borghesi. Nelle città nacquero molte nuove professioni legate al mondo della cultura e dell'arte, alcune delle quali da semplici pratiche artigianali divennero sempre più importanti e di prestigio: l'editore con i suoi scribi, il prestatore,

rilegatore e miniatore di libri, l'architetto, il pittore, lo scultore, il gioielliere e lo studioso di professione. Interessante in tal senso è la descrizione dell'architetto fornita da Panofsky (1986) nel saggio *Architettura gotica e filosofia scolastica*:

Quest'architetto professionista - professionista per distinguerlo dall'equivalente monastico, colui che oggi chiameremmo il dilettante d'architettura (*the gentleman architect*) – di solito veniva dalla gavetta e dirigeva personalmente i lavori. Così facendo egli diveniva un uomo di mondo, con vasta esperienza di viaggi, spesso molto colto, e godeva di un prestigio sociale che non aveva eguali allora e non ne avrebbe avuti in seguito. Liberamente scelto *propter sagacitatem ingenii*, realizzava guadagni che gli venivano invidiati dai membri del clero meno elevato e appariva sul posto di lavoro “indossando guanti e impugnando un bastone” (*virga*), per impartire quegli ordini secchi che divennero espressioni proverbiali nella letteratura francese ogniquale volta uno scrittore desiderava descrivere una persona che fa le cose per bene con grande sicurezza di sé: “*Par cy me le taille*”. Di solito il suo ritratto figurava insieme a quello del vescovo fondatore nei “labirinti” delle grandi cattedrali.<sup>55</sup>

Totalmente escluso da questa rinascita sembra essere il popolo, soprattutto quello rurale, che nel basso medioevo appare sostanzialmente immutato rispetto ai secoli precedenti: analfabeta, possedeva solo qualche nozione religiosa appresa durante la messa o attraverso gli apparati iconografici di edifici religiosi che, però, nel passaggio dall'alto al basso medioevo cambiarono radicalmente le tecniche costruttive e le forme di organizzazione dello spazio sacro.

Fra XI e XIII secolo la cultura scritta uscì dunque dai monasteri e nelle città passò nelle mani dei laici. Toccò anche, grazie alla “rivoluzione scolastica”, un numero sempre più vasto di persone, ma rimase essenzialmente una cultura di élite, prevalentemente diffusa nei ristretti ambiti sociali dei ceti aristocratici e borghesi. La comprensione di questo carattere elitario e cittadino della cultura medievale è fondamentale anche per comprendere i suoi sviluppi successivi.<sup>56</sup>

Sarà proprio attraverso lo studio dell'arte sacra, nello specifico del passaggio dallo stile romanico a quello gotico, che si tenterà più avanti, tenendo sempre presente il presupposto del dialogo tra cultura elitaria e popolare, ricorsivo e articolato su più livelli, di capire come i ceti popolari vissero e interpretarono gli importanti cambiamenti avvenuti in Europa dopo la fine della crisi altomedievale.

### **3.2.1. La cultura signorile**

La nascita di una cultura laica, dopo secoli di incontrastato dominio della Chiesa in ambito educativo e culturale, seppur si è già visto in un contesto comunque fortemente influenzato dalla cultura cristiana, si accompagnò a cambiamenti importanti nel pubblico, nei committenti, negli autori e alla prime testimonianze di una letteratura in lingua volgare che, dapprima a carattere orale, passò alla dimensione scritta mutando radicalmente temi e tecniche compositive, oltre che ad aumentare enormemente le possibilità espressive. Molti eventi concorsero nel legare questa nuova

---

55 PANOFSKY E. (1986), *Architettura gotica e filosofia scolastica*, p. 13

56 COMBA R. (1990), *Corso di storia. L'età medievale*, Loescher Editore, Torino, p. 209

cultura all'aristocrazia poiché fu nell'ambiente signorile che si formò un nuovo pubblico e che operarono gli autori, seppur di provenienza sociale e collocazione professionale differente. L'ideologia espressa nella letteratura volgare nata nel passaggio al basso medioevo fu e rimase nobile, al di là di innegabili rapporti di scambio con altre culture: il punto di vista è ristretto, gli ideali sono nobiliari e cavallereschi, il popolo compare per la prima volta nelle composizioni ma solo in forma caricaturale, oggetto di derisione se non disprezzo, e ogni tendenza contrastante in fondo può venir letta come espressione di dissenso nata comunque sempre all'interno del gruppo dirigente. Qualcosa però cambiò, alcune forme di apertura verso mondi diversi da quello aristocratico ci furono, basti vedere l'ammissione di valori riconducibili al nuovo mondo borghese o di motivi folclorici in letteratura; il pubblico a cui i giullari destinarono i loro testi, sicuramente più ampio e misto; i primi timidi accenni di parodia degli ideali cavallereschi riscontrabili in generi letterari minori come i fabliaux, racconti brevi, in versi, su temi scherzosi, destinati alla recitazione giullaresca. Il carattere signorile della produzione in lingua volgare rimase in ogni caso dominante, gli autori furono prevalentemente aristocratici, l'ideologia raffinata, e anche se l'opera dei giullari consentì la diffusione delle opere in volgare tramite nuovi canali di divulgazione - feste, pellegrinaggi, movimenti di massa come le crociate - esse non persero la loro natura elitaria. Ciò appare confermato dalla collocazione sociale e professionale degli autori che, sia si trattasse di un semplice giullare sia di chierici dotti come Andrea Capellano e Chrétien de Troyes, si legarono ai signori attraverso un rapporto di patronato: qualunque fosse la loro appartenenza sociale, erano al servizio di un altro uomo. Fino all'XI secolo i lettori restarono una rarità, non vi era interesse - nemmeno in chi ne aveva le possibilità poiché il libro era e rimase a lungo un oggetto costoso - per l'acquisto e la conservazione di un testo e in tutti i ceti sociali dominava l'ascolto, ma dopo un esordio legato alla tradizione orale, la nuova produzione in lingua volgare si affrancò e comparvero le prime testimonianze scritte. L'uso della lettura ad alta voce, o della recitazione, imponevano una serie di accorgimenti stilistici atti fondamentalmente a favorire la comprensione e il ricordo nel pubblico, che doveva essere facilitato attraverso ripetizioni, ritmi cadenzati, parallelismi, assonanze e rime, finalizzati alla memorizzazione e a non perdere il filo del discorso. La possibilità di avere davanti un libro, di fermarsi, rileggere, tornare indietro mutarono radicalmente la prospettiva sia per l'autore che per il lettore: il primo poteva introdurre anticipazioni, analessi, sopprimere delle parti, creare aspettative o dare spazio alle proprie idee e credenze, il secondo aveva accesso ad uno spettro di vicende ed emozioni ben più ampio e complesso, ad un grado di profondità maggiore. A ciò contribuiva anche il fatto che lettura ad alta voce e recitazione avvenivano in pubblico, in uno

spazio collettivo, mentre la lettura, con il suo carattere privato ed individuale, favoriva la ricerca nel testo scritto di evasione, svago, oppure di risposte.<sup>57</sup>

Lo stile di vita cavalleresco si tradusse in nuove tematiche rispetto alla cultura ecclesiastica, comparvero l'elogio della guerra e le teorie sull'amore, a prima vista inconciliabili con l'etica cattolica ma in realtà personaggi ed eventi dei testi letterari si caricarono presto di significati religiosi, fino ad arrivare nel XIII secolo alla figura della donna-angelo, umana certo, terrena, mandata però sulla terra da Dio per mostrare agli uomini la sua potenza. L'amore cortese è concepito come un'esperienza di educazione interiore che eleva tutte le capacità dell'individuo, è un processo di automobilitazione che deve restare incompiuto e che richiede un continuo sforzo di perfezionamento, destinato a pochi eletti. La comparsa del tema dell'amore resta comunque un fatto importante dopo secoli di egemonia culturale ecclesiastica poiché, al di là delle possibili, e numerose, interpretazioni di questo sentimento e del ruolo della donna, si diede spazio a dimensioni proibite come i sentimenti e il desiderio erotico, testimoniando la presenza di una nuova mentalità, più aperta e *moderna*. Nei componimenti dei trovatori provenzali l'amore e la donna danno gioia, vitalità e potenza, la donna è vista come un essere superiore, dotata di potere sulla natura e sui sentimenti, e l'amante, per rivolgersi a lei, utilizza i termini e i modi del servizio feudale. La rappresentazione della donna è sì altamente codificata e idealizzata, ma la sua fisicità rimane, essa è bella e desiderabile, e la sessualità è rappresentata come un'esperienza possibile senza conflitti con la sfera religiosa. Riflettere sull'amore portò gli intellettuali laici ed ecclesiastici ad affrontare tematiche nuove, con la dovuta cautela viste le numerose possibilità d'attrito con la Chiesa, ostile *in primis* alla forte presenza nella letteratura in volgare dell'amore adultero e alla conseguente svalutazione del vincolo coniugale. Eppure le condizioni di esistenza della donna sembrano molto distanti dalla celebrazione che troviamo nell'amore cortese:

Il matrimonio non vi aveva niente a che fare con l'amore, e non si tolleravano "sciocchezze" a questo proposito. Tutte le unioni erano basate sull'interesse e quel che è peggio su un interesse mutevole. Il momento in cui le alleanze che avevano sanzionato non servivano più, lo scopo del marito diventava sbarazzarsi della moglie quanto prima possibile. I matrimoni si scioglievano facilmente e la stessa donna, che era l'amore e l'"adorato pavento" dei vassalli, costituiva spesso, agli occhi del marito, poco più che un oggetto di sua proprietà. Era lui il padrone a casa sua. [...] La situazione è davvero molto semplice e nemmeno peculiare del medioevo. Ogni idealizzazione dell'amore sessuale, in una società dove il matrimonio ha solo scopi utilitari, deve cominciare con l'idealizzare l'adulterio.<sup>58</sup>

Fu un chierico attivo alla corte di Maria di Champagne, Andrea Capellano, che raccolse le

---

57 CESERANI R.-DE FEDERICIS L. (1985), *Il materiale e l'immaginario Dall'alto medioevo alla società urbana*, Vol. I, Arti grafiche Vincenzo Bona, Torino

58 LEWIS C.S. (1969), *L'allegoria d'amore. Saggio sulla tradizione medievale*, Giulio Einaudi editore s.p.a., Torino, p. 15

teorie sull'amore e sulla donna nel trattato *De arte honeste amandi*, scritto nella seconda metà del XII secolo, dimostrando la complessità culturale del periodo dove sacro e profano si incontravano e confrontavano in ogni ambito dell'esistenza degli uomini. Il testo prevede una minuziosa casistica di tutte le situazioni possibili nell'amore cortese e le regole lessicali e comportamentali adatte a ciascuna di esse; l'autore parte dal presupposto che l'amore sia riservato ai nobili mentre per quanto riguarda il popolo esclude tutti i lavoratori manuali e sottolinea la sua posizione dedicando un apposito capitolo ai rapporti tra i contadini nel quale, ad esempio, giudica legittima la violenza sessuale di un cavaliere verso una contadina. L'opera rivela la difficoltà di incontro tra una tematica così profana come l'amore e la cultura ecclesiastica: scritta in latino, quindi riservata ad un pubblico di specialisti assai ristretto, ha un taglio espositivo e teorico dove coesistono, a volte in modo contraddittorio, temi profani e formazione clericale; alcune affermazioni di Capellano sono indubbiamente in contrasto con i precetti religiosi tanto che l'autore aggiunse all'opera un terzo libro, nel quale ritrattò alcune delle tesi esposte precedentemente. L'amore teorizzato dal chierico francese nasce da un complesso equilibrio tra desiderio, controllo del desiderio e liberazione dal desiderio; egli non considera come valore la castità in assoluto, in modo ardito rispetto alla posizione ufficiale, ma ne propone una nuova interpretazione leggendola come una sorta di sublimazione che si basa sulle capacità personali di scelta e di fedeltà. Per questo motivo l'amore è impossibile nel mondo contadino, poiché la gente semplice non può attuare sublimazione (scelta della persona amata, corteggiamento, onestà di costumi) e si accoppia, come le bestie, seguendo semplicemente l'istinto naturale.

Anche per quanto riguarda il tema della guerra si nota un andamento simile, cioè esso si arricchì presto di risvolti simbolici e religiosi: nelle canzoni di gesta del XII secolo la guerra era celebrata come valore in sé, senza finalità religiose, ed era presentata nel quadro della società feudale un dovere, pena l'infamia per sé e per la propria famiglia, ma si è visto come la turbolenza sociale dell'aristocrazia venne arginata e contenuta dalla Chiesa deviandone l'aggressività verso obiettivi sia interni, ad esempio la riconquista della Spagna musulmana, sia esterni, con le crociate in Terrasanta. L'amore per la donna, che spesso tra l'altro rappresentava metaforicamente la devozione del vassallo verso il signore, si trasformò in amore per Dio e la guerra in lotta contro gli infedeli; la cultura ecclesiastica, grazie alla capacità di assorbimento di nuovi stimoli assimilabili al sistema, riletti in chiave religiosa, che l'aveva contraddistinta fin dalle origini, si dimostrò ancora in grado di confrontarsi con la nascente letteratura laica in volgare e di ricomporre l'unità ideologica delle élite culturali, laiche ed ecclesiastiche, accomunate dalla provenienza aristocratica.

Il cavaliere divenne *soldato di Cristo* come scrive Bernardo di Clairvaux nel *De Laude*

*Novae militiae*, il trattato destinato all'ordine dei Templari, istituito nel 1119 per difendere i territori conquistati in Terrasanta ed espressione concreta della sintesi tra ideali religiosi, attività militare e costume cavalleresco. Eppure il testo mostra le ambiguità tipiche della Chiesa medievale perché se da un lato le condanne di Bernardo contro l'uso della violenza sembrano inserirsi nei tentativi ecclesiastici di arginare la turbolenza dei cavalieri, dall'altro essa è ritenuta pienamente legittima se rivolta contro non cristiani, anzi, quasi un dovere. Nella letteratura la posizione assunta dal monaco cluniacense non fu isolata, anzi, essa fu conforme allo spirito normativo del tempo, finalizzato alla definizione della precettistica relativa a molti ambiti dell'esistenza, fino alla guerra e al conflitto, ma in ambito cattolico non tutti condivisero incondizionatamente l'idea che l'uccisione di pagani fosse conforme all'etica cristiana. Ne *La Canzone della Crociata Albigese*, composta agli inizi del XIII secolo, nella quale sono raccontate le vicende relative alla crociata bandita nel 1209 da Innocenzo III non contro l'Islam ma contro le città catare della Francia meridionale, è possibile ritrovare entrambe le posizioni poiché il testo fu scritto da due autori con finalità differenti. Nella prima parte Guillaume, chierico e giullare, espone le vicende fino al 1213 con un atteggiamento favorevole alla crociata mentre nella seconda parte l'autore anonimo legge la crociata come una guerra di conquista dei Francesi del Nord quindi come un'aggressione ingiustificata. Già all'inizio del Duecento, dunque, contemporaneamente agli eventi narrati, non vi era solo l'ideologia ufficiale secondo la quale chi moriva combattendo come crociato veniva assolto da qualsiasi peccato senza bisogno di confessione, ma anche letture diverse, critiche, di un uso così indiscriminato della violenza, motivata da ragioni politiche mascherate attraverso un uso strumentale delle argomentazioni teologiche.

Se si osservano le caratteristiche di questa prima letteratura in volgare, che affiancò quella ecclesiastica egemone nell'alto medioevo, sembra, paradossalmente, che la cultura laica nata dopo il 1000 sia stata più chiusa e discriminante rispetto a quella ecclesiastica, più aperta al dialogo, disposta ad assorbire elementi provenienti da altre sfere cristianizzandoli, almeno nei secoli iniziali di diffusione del cristianesimo. La connotazione elitaria, la destinazione ristretta, si accompagnarono ad una sorta di disprezzo verso qualunque orientamento culturale diverso dal proprio; la convinzione che solo a pochi fosse possibile accedere ad esperienze di alto contenuto morale come l'amore cortese, l'unica degna di valore, portò ad ignorare completamente chiunque ne fosse escluso, e a non contemplare nemmeno l'idea che questo qualcuno potesse essere portatore di un sistema di credenze differente ma altrettanto valido. Un netto confine separava i nobili e i cavalieri dal popolo o dagli infedeli, percepiti come mondi lontani, privi di interesse dando vita ad una cultura fortemente dicotomica e discriminante.

### 3.2.2. *Le Università*

La formazione ecclesiastica, destinata *in primis* al clero, era proseguita nell'alto medioevo e dall'XI secolo si era intensificata l'attività nelle città con le scuole annesse al vescovado o alla cattedrale e con quelle monastiche, soprattutto domenicane per la scelta fatta da quest'ordine come campo di intervento, cioè l'elaborazione dottrinale. Nel corso del XIII secolo si cominciò ad utilizzare il termine *Studium generale* per indicare dei centri culturali di particolare importanza sia per il numero di studenti sia per il prestigio dei docenti. Il consolidamento istituzionale avvenne attraverso il riconoscimento della *licentia docendi*, ossia del diritto di concedere agli studenti alla fine del corso una licenza valida per insegnare ovunque, riconoscimento formale del ruolo formativo delle università. Il carattere innovativo dello studio universitario fu testimoniato dalle diverse origini di questo tipo di istruzione di alto livello: a volte esse furono fondate da poteri pubblici, altre nacquero spontaneamente grazie all'iniziativa di studenti o docenti, che si unirono in associazioni. Lo spirito libero caratteristico delle origini, influenzò anche l'evoluzione delle università, differenti nell'articolazione interna e nelle discipline che vi si insegnavano; spesso teatro di accesi dibattiti e discussioni, difesero la loro autonomia giuridica, la possibilità di esprimere dissenso attraverso forme di protesta come la sospensione delle lezioni o l'abbandono della città e il monopolio dell'assegnazione della *licentia docendi*. Onde evitare ogni idealizzazione, è bene ricordare che in età medievale difendere i propri diritti equivaleva spesso a difendere le proprie esenzioni, ad esempio dal servizio militare, o fiscali, appoggiandosi a seconda del momento all'impero o al papato. In ogni università variava il numero delle facoltà, i rapporti tra di esse, i programmi; in Italia, ad esempio, prevalsero diritto e medicina, Parigi, invece, si orientò verso la speculazione astratta. L'insegnamento di base era fornito dalla facoltà delle Arti liberali<sup>59</sup> dopo la quale si poteva accedere alle facoltà di diritto, medicina o teologia, che a Parigi rimase il corso di studi più lungo e complesso.

Tra le tante questioni affrontate negli atenei, due furono sicuramente le più importanti: la retribuzione dei docenti, problema non secondario di fronte alla possibilità di garantire un minimo di autonomia all'attività intellettuale, e la violenta opposizione all'influenza crescente dei domenicani nel sistema universitario. A Parigi le tensioni toccarono l'apice, rivelando l'esistenza di due tipi di docenti, uno "nuovo", legato alla società urbana, e uno tradizionale proveniente dagli

---

59 "Un *ars* è una tecnica, un sistema di regole ricavate dall'esperienza fondata sulla natura, ed elaborata logicamente: è oggetto di insegnamento (*doctrina*) che, producendo scienza, genera una *facultas*, da cui derivano le opere. Le *Artes liberales* costituiscono la più alta pedagogia scientifica e letteraria. Sono sette: *Grammatica* e *Retorica* (arti del linguaggio), *Dialettica* (arte del pensiero), *Aritmetica*, *Geometria*, *Musica* e *Astronomia* (arti del numero). Costituiscono la totalità del sapere umano. Nel V secolo Boezio dà alle arti del numero il nome collettivo di *Quadrivium* (poi *Quadrivium*); le altre avranno nel IX secolo il nome di *Trivium*" (Ceserani-De Federicis 1985:402).

ordini monastici, seppur, bisogna dirlo, rinnovati, che vinsero la loro guerra grazie all'appoggio del papato. Si formò così un gruppo di specialisti del lavoro intellettuale, consapevoli della loro importanza e qualità, tanto che già in Abelardo l'insegnamento era concepito come un'attività professionale, distinta e lontana dal lavoro manuale, quindi implicante un'ovvia retribuzione. La questione non era ai tempi così lineare, il tempo, la scienza, tutto era di Dio, e come tale non commerciabile dall'uomo, ma si concluse che era legittimo ricompensare la fatica di chi la scienza la insegnava. L'avversione ai domenicani venne da questo: non si attenevano agli statuti, prendevano la licenza fuori dall'università e, ricevendo un compenso dai loro ordini, non volevano retribuzione. I finanziamenti per svolgere l'attività didattica ebbero provenienza diversa, spesso convissero in forme miste: donativi degli studenti, fondi da parte di un'autorità ecclesiastica o politica. Fu proprio nell'ambiente universitario che nacque l'opera già citata di Abelardo, *Storia delle mie disgrazie*, con la quale non solo esplose il nuovo gusto per l'individualità ma dialettica e logica, prima riservate alle questioni filosofiche e teologiche, vennero piegate alla conoscenza del sé.

Come nacque un nuovo corpo di docenti, dalla collocazione professionale precisa, in gran parte ecclesiastici, con compiti formativi di alto livello, così si definì la categoria dello studente, dalla provenienza sociale differente, in grado di dedicarsi agli studi senza responsabilità di casa o famiglia e di non lavorare mantenendosi tramite beni personali, un beneficio ecclesiastico o le sovvenzioni di un'autorità pubblica o di un protettore privato. L'aspetto privilegiato non può non emergere nella società medievale, appare abbastanza naturale che questi giovani si sentissero di appartenere ad un corpo separato, lontananza definita formalmente tramite le esenzioni e l'autonomia giurisdizionale.

Fu in ambito universitario che nacque un intenso dibattito in seguito alla diffusione dell'aristotelismo nel XII secolo, dopo secoli in cui l'Occidente cristiano era stato maggiormente legato alla cultura neoplatonica ripresa dai primi pensatori cristiani, da Agostino a Boezio. Durante l'alto Medioevo si conoscevano solo alcune parti della logica di Aristotele - si pensi alla funzione straordinariamente importante della conservazione e della trasmissione della cultura, in questo caso limitata - e non si aveva nessuna conoscenza della coerenza e complessità del sistema aristotelico, in grado di fornire una spiegazione del mondo e dell'uomo razionale partendo da principi scientifici e non teologici. Quando le traduzioni degli scritti di metafisica, fisica, cosmologia, psicologia ed etica, resero evidente agli studiosi medievali che la chiave di lettura cristiana del mondo era solo una delle possibili, e l'effetto dovette essere sicuramente dirompente, il confronto con l'aristotelismo divenne inevitabile. Non si trattò di un processo rapido, ci volle tempo per comprendere e



analizzare le opere del filosofo greco, ma nel momento in cui risultò chiara l'efficacia del sistema aristotelico, il mondo intellettuale, ed universitario, si spaccò in due: alcuni intellettuali ritennero possibile la strada del dialogo e del confronto tra cultura cristiana e pensiero aristotelico, altri assunsero una posizione intransigente e negarono a priori valore ad una filosofia basata esclusivamente sulla ragione umana. Quanto l'aristotelismo divenne importante è dimostrato dagli interventi dell'autorità ecclesiastica, ora più attenta a censurare orientamenti pericolosi per l'ortodossia cattolica, che nel 1210 e nel 1215 proibì ai docenti universitari di svolgere lezioni sulla metafisica e sulla filosofia della natura di Aristotele. Lo scontro tra l'Università di Parigi, decisa a difendere la propria formazione laica e libera, e il Papato, per il quale l'ortodossia rappresentava l'unica priorità, fu duro; i docenti scioperarono nel 1229-31 e le tensioni scemarono solo quando papa Gregorio IX promise che le limitazioni sarebbero state rimosse una volta analizzate attentamente le opere aristoteliche.<sup>60</sup>

Se la conflittualità tra cattolicesimo e aristotelismo trovò i propri interlocutori nel papato e nelle università, ciò significava che istituzioni culturali laiche di alto livello nate recentemente si ponevano ormai su un piano paritario agli antichi detentori del monopolio culturale, i centri di sapere ecclesiastici. Il rapporto divenne nuovamente problematico circa cinquant'anni dopo attraverso la condanna di tredici proposizioni di argomento filosofico o teologico, emessa dal vescovo di Parigi Stefano Tempier, che testimonia un'ampia diffusione dell'aristotelismo e una non stretta osservanza ai divieti dell'autorità pontificia; oggetto delle critiche erano alcune teorie come il determinismo, che legava strettamente la volontà umana alle influenze dei corpi celesti, o il monopsichismo, per il quale l'intelletto immateriale è unico, sostenuta ad esempio da Averroè e da Sigieri di Brabante (1235-1282), e affermazioni eterodosse, quali l'eternità del mondo o la negazione della provvidenza.

Le dottrine eterodosse condannate nel 1270 sono state definite “averroismo latino” con una generalizzazione inesatta, perché la sola tesi averroista era quella relativa ad un unico intelletto per tutta la specie umana, mentre in realtà si trattava nella quasi totalità dei casi di tentativi di conciliazione tra aristotelismo e dottrina neoplatonica. Averroè (Ibn Rushd 1126-1198) - figura straordinariamente complessa, filosofo, teologo, giudice supremo, cadì e medico personale del califfo - rappresentò comunque un punto di riferimento importante nel dibattito culturale dell'epoca: nell'*Apoteosi di San Tommaso* in Santa Caterina a Pisa, Averroè, giudicato un traduttore scorretto di Aristotele dai sapienti, è sdraiato a terra, con lo sguardo rivolto verso il basso, sconfitto

---

60 GHISALBERTI A. (2010), *Filosofia medievale. Da Sant'Agostino a San Tommaso*, Collana Atlanti del Sapere, Giunti Editore s.p.a., Firenze

dalla scienza superiore di San Tommaso, rappresentato invece in piedi, con le braccia aperte e il viso rivolto verso Dio. Gli intellettuali occidentali gli attribuirono l'appellativo di "Commentatore" per la stesura di quasi tutte le opere aristoteliche ma in realtà la sua originalità consistette nel muoversi verso il recupero della purezza dei testi del filosofo greco, liberati dalle contaminazioni neoplatoniche. La difesa di Averroè dell'obbligo intellettuale per il credente di porsi delle domande e di cercare alle risposte - fonte di ispirazione per numerosi pensatori europei per secoli, in modo assolutamente trasversale, dalla valorizzazione della ragione dei teologi cristiani, Anselmo, Tommaso, alla definizione della conoscenza come un intimo desiderio legato alla natura umana donato da Dio di Dante Alighieri - portò al riconoscimento dell'importanza della filosofia come campo di riflessione autonomo e legittimo.

Ogni attività filosofica altro non è che speculazione sugli esseri esistenti, e riflessione su come, attraverso la considerazione che sono creati, si pervenga a dimostrare il Creatore; infatti, gli esseri esistenti sono prodotti, per cui dimostrano di avere un produttore. Tale conoscenza relativa alla produzione delle cose, tanto è più completa quanto più consente una conoscenza completa di Colui che le ha prodotte. La legge religiosa autorizza, e anzi stimola, la riflessione su ciò che esiste, per cui è evidente che l'attività indicata col nome (filosofia) è considerata necessaria dalla Legge religiosa, o, per lo meno, ne è autorizzata<sup>61</sup>.

La verità per il filosofo arabo è unica, non vi è eterodossia come venne giudicato dai teologi occidentali, ma a suo parere esistono diversi livelli di pensiero, religioso e filosofico, e tre vie per accedere alla verità: filosofica, tramite dimostrazioni razionali fondate su premesse necessarie; teologica, fondata sull'argomentazione dialettica a partire da premesse probabili; e retorica, propria delle masse, che possono essere formate attraverso le narrazioni allegoriche. E se vengono commessi degli errori dai filosofi, come può accadere visto che si tratta di interpretare il testo sacro, compito sicuramente arduo, ciò non significa che si debba abbandonare l'indagine della creazione di Dio, anzi, è necessario un perfezionamento del metodo interpretativo.

In ogni caso, il vescovo Tempier non si fermò nella sua attività di censura e nel 1277 emanò un nuovo sillabo nel quale questa volta condannò 219 proposizioni, segno dell'ormai avvenuta analisi delle opere di Aristotele. Contro il tentativo di affermare che la razionalità non entrava in contraddizione con i principi teologici, poiché si trattava di due ambiti diversi della stessa verità, la gerarchia cattolica sostenne che in tal modo si affermava l'esistenza di due verità, situazione impossibile perché l'unica era ovviamente quella divina. In realtà né Sigieri, né i suoi discepoli, né coloro che utilizzarono i suoi insegnamenti avevano sostenuto l'esistenza di una doppia verità, anzi, in caso di conflitto, si riteneva definitiva la verità di fede, ma ciò che misero in evidenza era

---

61 Averroè, *Il trattato decisivo sull'accordo della religione con la filosofia*, cit. in GHISALBERTI A. (2010), *Filosofia medievale. Da Sant'Agostino a San Tommaso*, Collana Atlanti del Sapere, Giunti Editore s.p.a., Firenze, p. 116

l'impossibilità di un facile incontro tra la cultura teologica e quella razionale/filosofica, non per niente oggetto di studio di discipline differenti. Molto discussa fu la teoria dell'anima formulata dagli averroisti, duramente attaccata, in quanto si riteneva l'anima intellettuale - insieme dell'intelletto agente o attivo e dell'intelletto possibile o passivo - separata dal corpo umano, così come lo sono le altre forme dei corpi sensibili, cioè situata nelle sfere celesti.

Con l'uomo, concepito come un animale superiore, dotato di una buona potenza immaginativa, quest'unica anima intellettuale entra in contatto mediante i fantasmi: dalle immagini elaborate dai sensi interni dell'uomo essa ricava il concetto universale. Siccome l'uomo ha in sé le immagini da cui sono astratti i concetti presenti nell'univoco intelletto, si può dire che l'uomo partecipa dell'attività intellettuale. L'anima, dunque, per Sigieri come per Averroè, è forma del corpo solo "equivocamente", nel senso cioè che ha qualcosa che la lega al corpo nell'esercizio delle sue attività<sup>62</sup>.

Nonostante gli attriti tra teologi e filosofi, l'incontro con l'opera di Aristotele trasformò il panorama culturale europeo e introdusse l'idea di scienza come sapere dimostrativo, basata su premesse indubitabili e conseguenze individuate attraverso le regole del procedimento deduttivo. Fu grazie alla conoscenza del metodo aristotelico che i teologi modificarono i propri strumenti di indagine dei testi sacri e quindi anche le modalità attraverso le quali svolgere le lezioni nelle scuole e nelle università. L'esegesi biblica, prima del XII secolo, consisteva fondamentalmente in un commento al testo sacro, analizzato attraverso la grammatica e la retorica, e contestualizzato in una narrazione storica dove gli eventi precedenti tendevano ad essere letti allegoricamente come prefigurazione di quelli successivi, mentre l'applicazione della speculazione alla teologia modificò la struttura stessa della disciplina, che divenne essenzialmente una discussione in merito ad alcuni principi tratti dai testi sacri basata sul confronto tra posizioni differenti e sul parere finale del maestro.

Il primo che si confrontò con l'epistemologia aristotelica fu Alberto Magno (1206-1280), maestro nello studio domenicano di Parigi e di Colonia, autore di numerosi *Commenti* alle opere di Aristotele, ma chi scelse di abbracciare l'aristotelismo, e di non rinnegarlo anche quando maturò la diffidenza verso l'ala più radicale dei suoi sostenitori, Sigieri ed altri, fu Tommaso d'Aquino (1225-1274), senza ombra di dubbio uno dei maggiori filosofi e teologi medievali, dal 1252 insegnante in diverse università europee, anche se, comprendendo immediatamente l'impossibilità di conciliare alcune affermazioni con i principi della fede cattolica, non attribuì mai ad Aristotele l'idea della creazione dal nulla e dell'immortalità dell'anima individuale.

In questa direzione, assai feconda fu l'intuizione di Tommaso di calare il rigoroso concetto di scienza proprio di Aristotele all'interno dell'impianto filosofico del neoplatonismo, modellato

---

62 GHISALBERTI A. (2010), *Filosofia medievale. Da Sant'Agostino a San Tommaso*, Collana Atlanti del Sapere, Giunti Editore s.p.a., Firenze, p. 194

sullo schema dell'origine delle cose da Dio, e del ritorno a Dio dell'universo. Aristotele riteneva che una scienza, per essere tale, debba essere un sapere organico che muove da premesse universali e che, attraverso un processo di analisi e di sintesi, giunge a conclusioni altrettanto universali e necessarie. Ora, può il procedimento logico-deduttivo e sillogismo applicarsi alla teologia? Quale può essere il termine medio per l'elaborazione sistematica del dato rivelato? Evidentemente un procedimento scientifico così rigoroso, nel quale si mettono in luce i legami necessari della natura delle cose e si giunge alla spiegazione delle loro proprietà, può essere applicato assai raramente a proposito delle verità divine, che non godono di evidenza diretta per l'uomo e perciò non possono di per sé fungere da premesse universali di un sillogismo deduttivo. E' dunque necessario, a parere di Tommaso, costruire un ordine della disciplina teologica, un procedimento che convenga di diritto alla teologia e che sia insieme aperto alla storia; l'Aquinate lo ritrova nello schema neoplatonico dell'Uno, dell'uscita dall'Uno e del ritorno di tutte le cose all'Uno, che è Dio, il quale risulta pertanto il soggetto di tutta la teologia.<sup>63</sup>

L'Università di Parigi vide il nascere di accesi scontri non solo nell'ambito del confronto con il sistema aristotelico ma anche per la diffusione di concezioni religiose trinitarie che trovarono consensi e sviluppi importanti nell'ambiente universitario, portando in alcuni casi - ad esempio per i seguaci del docente Amalrico di Béne - all'accusa di eresia, come si avrà modo di approfondire più avanti. Aperture, dinamismo, sperimentalismo investirono anche la vita religiosa, portando alla nascita di teorie che vedevano imminenti grandi cambiamenti, l'inizio di una nuova era, di solito immaginata in senso più spirituale, e quindi meno bisognosa del ruolo mediatore del clero. Amalrico e Gioacchino da Fiore, seppur introducendo periodizzazioni della storia cristiana differenti, ritenevano che alla Trinità divina corrispondessero tre fasi della storia umana, denominate appunto del Padre, del Figlio e dello Spirito Santo. La tensione verso il rinnovamento, e le nuove aspettative figlie di un mondo in crescita, trovarono nella visione escatologica del docente parigino e dell'abate calabrese una lettura positiva poiché veniva posto un punto di arrivo della storia umana in cui il bene, incarnato da Cristo, avrebbe sconfitto Satana, portando alla fine del mondo e all'immortalità nell'aldilà. Così si cercavano insistentemente segni ritenuti importanti: corruzione della Chiesa, prodigi astronomici e naturali, siccità e carestie, morti di personaggi famosi. In realtà solo l'implicazione di un rapporto più spirituale e meno formale con Dio venne condannata, mentre l'idea di una successione di fasi storiche che avrebbero condotto l'umanità, secondo il disegno divino, alla fine del mondo fu sviluppata anche dalla chiesa cattolica, secondo la quale l'ultimo periodo, purificato dalla persecuzione dell'anticristo, avrebbe visto invece un definitivo consolidamento del proprio potere, e in modo diverso dai Predicatori e dai Minori, i quali ovviamente, con il loro nuovo modo di vivere la religiosità, in povertà, così simile alla vita di Gesù, si sentivano di occupare una posizione provvidenziale nella futura chiesa del Cristo. Le aspettative di un'età di pace furono rilette anche in chiave monarchica: solo un grande principe o re avrebbe

---

63 *Ibidem*, pp. 175-176

potuto garantire le condizioni di equilibrio necessarie alla seconda venuta di Cristo. I seguaci di Amalrico vennero arsi sul rogo, molte proposizioni delle opere di Gioacchino furono condannate come erronee e nacque uno scontro tra i maestri dell'Università di Parigi, che difesero la loro libertà intellettuale, e le istituzioni ecclesiastiche, che si ritenevano le uniche in diritto di decidere l'ortodossia o meno di riflessioni teologiche. In realtà, dalla metà del Duecento le dinamiche culturali divennero più complesse per una serie di fattori che resero impossibile distinguere due ambiti formativi, ecclesiastico e laico, totalmente separati: alcune scuole monastiche o cattedrali mantennero o assunsero un ruolo formativo importante durante il basso medioevo, anche se la chiesa perse indubbiamente il monopolio culturale; la composizione del corpo docente delle più importanti università europee, centri di istruzione laici, vide aumentare considerevolmente il numero degli ecclesiastici, teologi e, soprattutto, domenicani e francescani.

Difficile, dunque, tracciare dei confini: molti laici delle élite dirigenti, fino ad arrivare ai vertici, ai sovrani, si formarono presso scuole religiose, così come le università si riempirono di maestri degli ordini mendicanti, nel caso dei Minori addirittura sensibili alle dottrine trinitarie che la chiesa ufficiale condannò duramente.

### **3.2.3. La Scolastica**

La nascita del metodo scolastico avvenne nel XII secolo nell'ambito dell'importante dibattito svolto dai pensatori cristiani sul tema di una possibile conciliazione tra fede e ragione, teologia e filosofia. Pur venendo ribadita nella quasi totalità dei casi la superiorità della verità della Sacra Scrittura, la maggiore valorizzazione dell'uomo e delle sue capacità intellettive portarono ad un'applicazione sempre più estesa e ramificata della logica e della dialettica nella comprensione di quanto la rivelazione insegnava. Convinzione diffusa era che lo scarto temporale tra gli autori e i lettori della Bibbia creasse difficoltà d'interpretazione: i primi erano stati assistiti dallo Spirito Santo nella composizione delle loro opere ed avevano utilizzato un linguaggio allusivo, i secondi, dunque, dovevano svolgere una corretta e valida esegesi testuale che tenesse in considerazione diversi livelli di significato.

Abelardo - che nell'opera *Sic et non* elabora il metodo programmatico dell'applicazione della logica alla teologia - è fondamentale per la chiarezza con la quale illustrò i passi principali della nuova esegesi testuale: dopo aver condotto un'indagine preliminare sul testo, verificando l'autenticità dello scritto, individuando gli apocrifi e correggendo gli errori, si doveva riuscire ad individuare la finalità con la quale l'autore aveva scritto l'opera. Diventavano così importanti aspetti prima trascurati come la variabilità del significato lessicale dei termini nei differenti periodi storici, le necessità legate alla scelta di un particolare pubblico e di un determinato genere letterario e si

poteva così scoprire che molte contraddizioni e discrepanze erano riconducibili all'aspetto verbale, non reale. L'enucleazione da parte di Abelardo di 158 proposizioni che sembravano contraddirsi dando in alcuni casi risposta affermativa, *sic*, in altri negativa, *non*, fu aspramente criticata in quanto si accusò il filosofo di mettere in dubbio le autorità, ma in realtà si trattò della definizione della struttura di quello che diventò poi il metodo scolastico, cioè giungere alla soluzione di un problema dopo aver valutato posizioni antitetiche. Abelardo rappresenta l'uomo che si affaccia ad una nuova era, più dinamica, ottimista, meno schiacciata dal peso di una religione vissuta con maggiore consapevolezza e desiderio di comprensione; non più oppresso dal senso del peccato, convinto delle proprie capacità intellettuali, ma anche dell'assoluta superiorità delle verità di fede, egli diede il via al primato della razionalità caratteristico della scolastica del XIII secolo.

La grande Scolastica nacque sulla spinta delle traduzioni di Aristotele, le cui novità dottrinali e metodologiche imposero una revisione in ogni ambito e livello del sapere; la teologia cercò di definire i propri modelli epistemologici, svolgendo ricerche estese in vari campi, e autori come Alberto Magno, Bonaventura da Bagnoregio, Tommaso d'Aquino, Giovanni Scoto approfondirono problemi quali il rapporto tra Dio e il mondo, la salvezza dell'uomo e la fine del mondo e la struttura degli elementi naturali. Fede e ragione diventarono i due lati di un'unica verità, nella ricerca di un'armonia di non sempre facile realizzazione e furono gli Scolastici - aspetto troppo spesso sottovalutato se non ignorato - a ridefinire l'autonomia della filosofia. Nella Scolastica, inoltre, troviamo presenti le due anime della cultura medievale, quella razionale, basata sulla valorizzazione degli strumenti della logica e della dialettica - associata ad un'immagine della conoscenza come illuminazione progressiva - e quella mistica, la via dell'amore, del rapimento estatico vissuto nell'immissione temporanea nella dimensione divina - associata all'idea di un lampo di luce accecante che gli occhi riescono a reggere per breve tempo - tanto che chi è stato in grado di vivere questa esperienza un'unica volta vivrà nello struggente desiderio di ripeterla.

Nel decennio tra il 1260 e il 1270, quando a Parigi la crisi determinata dalla diffusione dell'averroismo raggiunse l'apice con le condanne di Tempier, due uomini, entrambi protagonisti del dibattito filosofico e docenti di prestigio, Bonaventura da Bagnoregio (1217-1274) e Tommaso d'Aquino (1225-1274), sembrano rappresentare, con le loro scelte di vita e religiose, le due anime della spiritualità medievale, mistica e razionale, nella ricerca di un accordo che ne valorizzi le relative specificità ma con inevitabili sconfinamenti in campo logico o ascetico a seconda della posizione assunta. Infatti, mentre Tommaso abbracciò e sviluppò il sistema aristotelico, lavorando sulle possibilità di conciliazione con il sapere cristiano, Bonaventura se ne distaccò progressivamente negli anni, maturando una posizione sempre più critica soprattutto in merito al

rifiuto di Aristotele della dottrina platonica delle idee, che invece il francescano riteneva l'unica in grado di spiegare il rapporto tra Dio e l'universo sensibile, e alla sua concezione della filosofia come studio delle cause dei fenomeni, profondamente diversa da quella bonaventuriana secondo la quale l'unico fine doveva essere lo studio del significato dell'esistenza umana. Egli sviluppò il tema dell'esistenza del mondo ideale attraverso l'esemplarismo, la dottrina secondo la quale ogni cosa ha in Dio l'esemplare, il modello del suo essere, e lo rese la struttura portante del suo sistema di pensiero, come si avrà modo di osservare più avanti quando si approfondiranno le sue importanti riflessioni sulla luce in ambito teologico e mistico.

L'adesione di Tommaso D'Aquino all'aristotelismo e al metodo logico-deduttivo fu invece convinta e produsse importanti risultati nell'ambito del dibattito sul possibile sincretismo tra teologia e filosofia, seppur nel consueto riconoscimento della superiorità della verità cristiana nel caso di insuperabili incongruenze tra fede e ragione. Nelle rappresentazioni artistiche di San Tommaso del XIII-XIV secolo due caratteristiche sono onnipresenti: il libro, simbolo della dottrina del domenicano, e la posizione ieratica, espressione della solidità del suo sistema filosofico. Come altri teologi a lui contemporanei, il monaco affrontò il tema della dimostrazione dell'esistenza di Dio impostandolo come un procedimento razionale a posteriori, cioè a partire dai dati dell'esperienza, articolato in cinque vie, attraverso il quale risultava possibile giungere all'affermazione dell'esistenza di Dio. La prima riprende il principio aristotelico universalmente accettato dell'impossibilità che qualcosa che si muova non sia mosso da un motore, cioè che qualcosa possa passare dalla potenza all'atto senza un intervento di qualunque natura, giungendo alla conclusione che tale processo a ritroso non possa svolgersi all'infinito, ma che debba per forza fermarsi alla constatazione di un primo motore, che trasmette alle cose il movimento ma che non è mosso da altro, per Tommaso, ovviamente, Dio. Lo stesso ragionamento viene esteso ad altri temi, generando le altre vie: la constatazione empirica delle cause efficienti, quindi la necessità di ammettere l'esistenza di una prima causa efficiente incausata, Dio; la contingenza del mondo, la quale non può essere necessariamente esaustiva, perché deve essere sempre esistito qualcosa di necessario che sia causa del contingente, un essere, chiamato da tutti Dio; la gradualità della perfezione posseduta dalle cose, che implica il riconoscimento dell'esistenza di qualcosa che sia infinito, in possesso del massimo grado di perfezione, da cui derivano gli altri; infine, il finalismo degli enti privi di conoscenza, che possono quindi tendere al loro fine solo se dirette da un soggetto dotato di conoscenza e intelligenza, come la freccia scoccata dall'arco, cioè Dio. Ciò che rese straordinariamente importante il pensiero tomistico fu l'idea che le riflessioni condotte razionalmente avessero una loro autonomia, rispetto alla verità rivelata; dimostrazioni come quella dell'esistenza di Dio, o della validità dei suoi attributi, costituivano sì i "preamboli" al passo

successivo, quello della rivelazione, più importante, ma avevano una loro validità data dalle capacità della ragione umana di argomentare le verità.

Tommaso partecipò intensamente alle vicende dell'università parigina in seguito alle condanne di Tempier: da un lato difese con coerenza la piena accettazione del metodo aristotelico, dall'altro attaccò coloro che avevano assunto posizioni più radicali come gli averroisti, poiché non poteva accettare l'idea che l'anima intellettiva fosse separata dal corpo e la conseguente negazione dell'immortalità personale dell'uomo. Essa è invece forma del corpo, nel senso che è il principio dell'essere e dell'agire del corpo umano, ad esempio dell'azione che connota l'uomo stesso in quanto tale, cioè l'attività intellettiva. Proprio per precisare la posizione dell'essere umano nella gerarchia degli esseri viventi, Tommaso toccò alcuni dogmi fondamentali, recentemente messi in discussione non solo da Averroè e da chi abbracciò le sue teorie, ma anche da tutti quei movimenti religiosi che svalutavano il mondo terreno, regno del peccato, e l'uomo, essere imperfetto macchiato del peccato originale che aveva posto fine all'armonia originaria con Dio. Perché allora Dio aveva assegnato all'uomo un posto privilegiato, al vertice, dotandolo di ragione? Perché nel disegno divino, nell'universo perfetto creato da Dio, rigidamente strutturato dai gradi più bassi di esistenza a forme sempre più perfette, egli rappresentava un anello del sistema necessario; l'uomo, nella sua posizione liminale, assumeva un ruolo ancora più importante per la funzione di collegamento tra il mondo delle creature spirituali e quello delle creature corporee. Ciò, secondo Tommaso, era evidente dal fatto che l'anima aveva bisogno di un corpo, perché solo in simbiosi con esso poteva esprimersi compiutamente, così come il corpo sentiva il bisogno di elevarsi verso forme superiori attraverso l'intelletto grazie alla presenza dell'anima.

Ciò permette di considerare la mirabile connessione delle cose. Si riscontra sempre infatti che il soggetto più basso del genere superiore viene a toccare quello supremo del genere inferiore: per esempio, gli animali meno sviluppati, quali le ostriche che sono immobili e provviste solo di tatto, stando fisse alla terra come le piante, superano di poco la vita delle piante. Cosicché il beato Dionigi afferma che *la divina sapienza unisce le estremità degli esseri inferiori ai principi di quelli superiori*. Perciò si riscontra che il supremo nel genere dei corpi, ossia il corpo umano della complessione equilibrata, viene a toccare l'infimo nel genere delle sostanze intellettive, come si può scoprire dal modo di conoscere intellettualmente. Ecco perché si dice che l'anima intellettiva è come *orizzonte e confine* tra gli esseri corporei e incorporei, in quanto è una sostanza incorporea, che però è forma del corpo.<sup>64</sup>

L'ultimo periodo della Scolastica è stato spesso etichettato per molto tempo come una fase involutiva caratterizzata dalla personalità di Guglielmo di Ockham (1285-1347), nel quale il metodo critico si incontrò con la logica e la filosofia del linguaggio dando vita al nominalismo, teoria che spostava l'attenzione sull'aspetto formale più che contenutistico. In realtà, l'attenzione degli studiosi

---

64 TOMMASO D'AQUINO, *Somma contro i Gentili*, cit. in GHISALBERTI A. (2010), *Filosofia medievale. Da Sant'Agostino a San Tommaso*, Collana Atlanti del Sapere, Giunti Editore s.p.a., Firenze, pp. 195-196



si spostò dalla teologia e dalla metafisica alla logica, alla scienza e alla politica e le riflessioni di Ockham sul linguaggio e sulla logica si inserirono in un sistema filosofico rigoroso e coerente. Particolarmente importanti furono le osservazioni del pensatore in merito alla proprietà dei termini denominata *supposizione*, in base alla quale le parole, all'interno di una proposizione, assumono una specifica funzione, di soggetto o di predicato, per cui stanno al posto delle cose che significano, esprimono delle realtà che sono differenti da loro stesse. La *supposizione* non consiste solo in una proprietà logica ma costituisce per il francescano, e questo fu l'aspetto più contestato, anche il criterio per stabilire la verità o la falsità delle proposizioni stesse: una frase affermativa è vera se e solo se il soggetto e il predicato suppongono per la stessa cosa, cioè quando il rapporto tra la proposizione e lo stato delle cose reali è designato correttamente. Verità e falsità sono solo astrazioni e la definizione tomistica di adeguamento del soggetto conoscente all'oggetto conosciuto cade di fronte alla considerazione che ciò che esiste sono solo delle proposizioni, vere o false.

Accanto al formalismo di Ockham, nella seconda metà del XIII secolo la mistica neoplatonica, che collocava la conoscenza nell'ambito di un'ascesa dell'uomo da un livello inferiore, le cose sensibili, ad uno superiore, i concetti e gli universali, e la mistica del desiderio, basata sul ruolo dell'amore nel rapporto tra uomo e Dio, rinnovata dagli sviluppi cistercensi, continuarono a costituire riferimenti importanti nel dibattito culturale e religioso dell'epoca. I teologi che tentarono di fondere aristotelismo e neoplatonismo continuarono a sostenere l'idea di una conoscenza razionale del mondo e delle verità divine, sorretta e potenziata dalla fede, ma logica, mentre coloro che ritenevano impossibile accedere alla verità attraverso una conoscenza astratta sottolinearono il ruolo dell'ascesi e dell'annullamento delle facoltà prettamente umane a favore della forza dell'amore, l'unica in grado di mettere in comunione con Dio; tra queste due posizioni, altri scelsero percorsi costituiti da entrambe le sfere, speculazione razionale e abbandono spirituale, ad esempio San Bonaventura (1217-1274). Egli, nel suo celebre *Itinerario della mente in Dio*, prevede sei gradini: due dedicati alla ricerca della presenza di Dio nell'universo sensibile, modalità accessibile a tutti, anche agli illetterati; due destinati alla ricerca di Dio nelle operazioni e nelle potenze dell'anima, dalla memoria all'intelletto; due che trascendono le capacità razionali umane assumendo la dimensione della contemplazione di Dio nei suoi *lumina* offerti dalla rivelazione, riconducibili ai due nomi rivelati di Dio cioè Essere e Bene.

Quanto i due filoni religiosi, teologici e culturali si intreccino diversamente a seconda dei contesti e delle personalità è dimostrato dalla mistica di Angela da Foligno, simile a quella bonaventuriana per quanto riguarda i temi dell'abnegazione, della croce, della perfetta identificazione con Cristo in seguito a sacrifici e sofferenza, ma in realtà profondamente differente

in quanto privo della rigorosa struttura logica del teologo francescano. Nel *Memoriale* Angela descrive il suo cammino, articolato in diciannove gradini, in cui le progressive ascese non risultano da acquisizioni dottrinali o concettuali ma da visioni, tormenti, martiri e gioia nel raggiungimento finale di Dio con l'anima e il corpo:

Io vedo colui che è l'essere e capisco che è l'essere di tutte le cose create e comprendo come mi ha resa capace di intendere le cose che ha appena dette, meglio di prima, quando lo vedevo nella tenebra, che mi diletta tanto. Mi vedo sola con Dio tutta pura, santificata, vera, retta, assicurata e celeste in lui, e quando mi trovo in questo stato non mi ricordo di altro.<sup>65</sup>

La via mistica sembra dunque connotarsi in duplice modo: come rinuncia alle pretese della ragione e dell'intelletto, come liberazione dalle tentazioni del mondo terreno attraverso la penitenza e la solitudine, o come entrambi gli aspetti. In tal senso, significativa è la riflessione condotta da Meister Eckhart (1260-1328) nell'ambito della teologia negativa che vede possibile l'avvicinamento a Dio solo attraverso la rinuncia alle specificità umane, unica in grado di consentire l'estasi e l'annullamento completo nella divinità. Eckhart, che fonde tradizione mistica e tradizione pauperistico-evangelica, concepisce la conoscenza come uno svuotamento progressivo dell'anima da tutto ciò che è inferiore attraverso povertà, umiltà e magnanimità:

Ora mi chiedo quale sia l'oggetto del puro distacco. Rispondo così: né questa né quella cosa è l'oggetto del puro distacco. Essa si fonda su un puro nulla, e ti dico perché è così: il puro distacco sta sulla vetta. Ora sta sulla vetta colui nel quale Dio può agire secondo la sua volontà. Ma Dio non può agire secondo la sua volontà in tutti i cuori, poiché, sebbene sia onnipotente, non può tuttavia agire se non là dove trova o dove opera disponibilità [...] Se un cuore contiene questo o quello, in *questo o quello* può esserci qualcosa che fa sì che Dio non possa operare nel modo più elevato. Perché il cuore sia disponibile al modo più elevato, è necessario che esso si fondi su un puro nulla, ed è questa la più grande possibilità che possa esserci.<sup>66</sup>

Dunque Eckhart sviluppa la teologia negativa che fin da Dionigi aveva posto come condizione per una corretta comunicazione con il divino un distacco totale dalla dimensione umana in una sottomissione/abnegazione basata sul nulla, sul silenzio; proprio per le caratteristiche dell'ascesi, l'unione con Dio a cui lo spirito anela non può essere concepita come una forma di conoscenza o come l'accesso alla verità divina ma come un raccoglimento dell'anima nel suo intimo. Il linguaggio antinomico e paradossale che il teologo utilizza si inserisce nel tentativo di oltrepassare il pensiero e i sentimenti prettamente umani, negandoli per poi riappropriarsene ad un livello superiore, oltre le barriere del tempo e del moto, perché per esprimere una felicità pura nessuna parola umana è adeguata.

---

65 *Il libro della beata Angela da Foligno* (1990), a cura di S. Andreoli, Cinisello Balsamo, p. 86, cit. in GHISALBERTI A. (2010), *Filosofia medievale. Da Sant'Agostino a San Tommaso*, Collana Atlanti del Sapere, Giunti Editore s.p.a., Firenze, p. 231

66 MEISTER ECKHART, *Del distacco*, cit. in GHISALBERTI A. (2010), *Filosofia medievale. Da Sant'Agostino a San Tommaso*, Collana Atlanti del Sapere, Giunti Editore s.p.a., Firenze, pp. 232-233

#### 4. *Forme di religiosità*

Il movimento del papato verso una identità più precisa, attraverso la precisazione di importanti questioni teologiche e la definizione giuridica dei propri diritti e ambiti d'intervento, contrastava con la ricchezza e la varietà delle sperimentazioni religiose che proliferarono nel periodo di passaggio dall'alto al basso medioevo. Anche nel periodo precedente al Mille, e in quello successivo al XIII secolo, ci saranno correnti religiose si potrebbe dire eterodosse, attribuito peraltro di semplice acquisizione visto che bastava non essere d'accordo con quanto affermato dalla Chiesa di Roma, ma solo in questo momento storico, per una serie di eventi concomitanti, *in primis* la flessibilità che le élite dirigenti conservavano verso le riflessioni religiose in genere anche se alternative, e la non ancora perfetta macchina di repressione, potenziata in età moderna, si crearono dei margini di libertà non indifferenti, impossibili nei secoli successivi. Questo duplice movimento, del papato verso l'irrigidimento e la repressione di una forma di dissenso, e della sfera religiosa verso una complessificazione e una sperimentazione crescente, caratterizzò la vita degli uomini medievali per due secoli, finché ogni esperienza religiosa alternativa a quella cattolico-romana, non assimilabile al sistema, non fu più possibile. Lo storico Merlo scrive:

Innanzitutto, perché un taglio cronologico apparentemente angusto, compreso tra i primi decenni del XII secolo e gli inizi del Trecento? E' noto infatti che prima e dopo questo arco di tempo si sono manifestati fenomeni di eterodossia pur notevoli, e, talvolta, dirompenti (si pensi, ad esempio, all'hussitismo); ma essi risultano estranei alla dialettica che connota la parabola ereticale compresa tra il consolidamento/irrigidimento della riforma ecclesiastica e la tragica fine dei sogni dolciniani. Una dialettica che ha come poli, da un lato, il moltiplicarsi delle esperienze religiose in mille direzioni e, d'altro lato, il crescere dell'intolleranza ecclesiastica verso ogni forma di autonomia, in coerenza con una volontà di inquadramento complessivo di ogni aspetto della vita degli uomini. La sintesi non fu sempre possibile, né sempre si realizzò. Ne derivarono esclusioni, anche violente, e integrazioni proficue: le une e le altre gravide di conseguenze. Esclusioni e integrazioni – ad eccezione del caso dei dualisti catari – si attuarono col supporto teorico di un concetto di eresia debolmente teologico e fortemente giuridico-disciplinare.<sup>67</sup>

Un esempio delle relazioni complesse tra Chiesa cattolico-romana e sperimentazioni religiose fu il Concilio Lateranense IV (1215), nel quale vennero condannate sia la concezione trinitaria della storia di Gioacchino da Fiore sia la dottrina di Amalrico di Bène, dopo che entrambi si erano appellati al pontefice, senza successo. Il primo aveva comunque ottenuto il riconoscimento dell'ordine fiorentino, fondato in Calabria, sulla Sila, caratterizzato dall'esaltazione della vita contemplativa e del puro ascetismo, mentre il secondo, filosofo e teologo, docente a Parigi, aveva ritrattato le proprie opinioni. La dottrina trinitaria di Gioacchino - secondo la quale la storia era una grandiosa teofania, un progressivo manifestarsi di Dio nella vita degli uomini - ebbe comunque

---

67 MERLO G.G. (1989), *Eretici ed eresie medievali*, Universale Peperbacks il Mulino, Bologna, p. 7

larga diffusione, soprattutto a livello popolare, grazie ad un buon numero di opere apocrife: l'unità e trinità divina, per l'abate, si ritrovavano nella storia, anch'essa una e trina, suddivisa in tre età o stati, del padre, del Figlio e dello Spirito Santo, l'ultima delle quali, imminente, avrebbe portato ad una vita sul modello dei monaci solitari e ispirata alla piena carità. Anche i seguaci di Amalrico credevano di vivere all'inizio di una nuova era, quella dello Spirito Santo, ma aggiungevano un particolare potenzialmente pericoloso per la chiesa romana: mentre l'età del Figlio aveva portato ad una forma sacramentale della chiesa, ora stava per iniziare una nuova era, più spirituale, in cui sacramenti, norme, peccati e forme culturali avrebbero perso valore. Gli amalriciani ebbero notevole diffusione e il filone che derivò dalle riflessioni del teologo assunse il nome di eresia del Libero Spirito; quando nel 1210 si processarono quattordici chierici e si scoprì che tutti erano stati seguaci di Amalrico, già morto, nove vennero arsi vivi, tre condannati al carcere a vita e uno solo abiurò, testimoniando la presa di certe idee sulle coscienze religiose del tempo, e la persistenza di un'idea critica in merito alle caratteristiche assunte dalla chiesa romana, estremamente legata alle vicende politiche, ed economiche, dell'epoca e unica intermediaria nel rapporto tra uomo e Dio.

Eppure non mancarono riformatori che si inserirono nei giochi politici, tentando di sfruttare a loro vantaggio situazioni di crisi del papato per attaccarne il potere temporale e le continue ingerenze nelle vicende europee. Arnaldo da Brescia, che incontrò Abelardo al concilio di Sens nel 1140, legò la propria esperienza religiosa basata sulla vita ascetica e sui costumi austeri alle vicende del comune romano poiché, seppur temporaneamente, si realizzò una convergenza di interessi tra il carismatico predicatore e i ceti dirigenti dell'istituzione comunale in lotta contro il pontefice, entrambi interessati a mettere in discussione la supremazia della sede apostolica romana. Oggi il fatto che un riformatore abbia cercato consensi presso istituzioni laiche, proprio nello stesso momento in cui accusava duramente la compromissione del papato negli affari di questo mondo, lontano dal suo esercizio spirituale, può apparire ambivalente se non paradossale, ma nel medioevo, si è visto più volte, non è possibile, e forse non lo è mai stato, tracciare una linea di demarcazione tra la storia della religione, e delle sue istituzioni, e quella delle forme di potere laico: sacerdozio e regno nacquero intrecciati e, seppur in una progressiva definizione dei rispettivi ambiti d'azione, lo rimasero. Arnaldo, insomma era solo un uomo e quando le relazioni tra impero e papato portarono all'allontanamento del ceto dirigente romano dal predicatore bresciano, Federico I lo consegnò a Adriano IV e nel 1155 morì sul rogo.

Arnaldo, Pietro di Bruis, il monaco Enrico e molti altri, nella prima metà del XII secolo, si fecero portatori di orientamenti religiosi differenti, a volte anticonformisti, accomunati però dall'adesione a un cristianesimo pauperistico basato sugli insegnamenti evangelici. Essi, stessi,

severi predicatori itineranti, concretizzavano visivamente un modello di vita povero e penitente, rivendicando la necessità di una chiesa ispirata agli stessi valori, quindi ben distante dall'immagine ufficiale della chiesa romana. L'ostilità verso la gerarchia ecclesiastica ufficiale si esprimeva a diversi livelli: sottolineando la responsabilità individuale nell'atto di fede, quindi la possibilità di un rapporto più diretto con Dio, meno formalizzato e più intimo; liberando le tensioni di un anticlericalismo popolare nato in seguito ai comportamenti discutibili dei religiosi, simoniaci e concubinari, tanto che non furono rari episodi di violenza contro edifici religiosi o chierici. Ma il consenso popolare non era indiscriminato, anzi, la violenza poteva rivolgersi anche contro predicatori particolarmente radicali, ad esempio per quanto riguarda il tema dei sacramenti: alcuni riformatori, sottolineando il valore di un rapporto diretto dell'uomo con la divinità, svalutavano i sacramenti, pratiche penetrate profondamente nella vita delle popolazioni, tenacemente attaccate al battesimo, all'eucarestia e alle opere per i defunti, ai quali davano valore e importanza.

Ancor più complessa, per le relazioni con le vicende politiche europee del XII-XIII secolo, è la storia del movimento cataro, forse il più pericoloso per l'ortodossia cattolica perché in grado di proporre una chiesa alternativa a quella romana e perché legata ad un'antica dicotomia ben radicata sia nella cultura alta che in quella popolare, quella dell'esistenza di due principi contrapposti, il bene e il male. Nato nel XII secolo in Germania, Fiandra, Francia e Italia, in qualche decennio si evolse dalla spontaneità dei primi gruppi ad una comunità organizzata in forma episcopale, con chiese competenti territorialmente, guidate da un vescovo, e una rigida divisione del clero in due categorie, i *perfetti*, purissimi, di grado superiore, impegnati nella vita apostolica, e i *credenti*, cioè i fedeli.

Le comunità catare in Europa seguirono strade diverse, legate ai contesti e agli orientamenti religiosi prevalenti, non ci fu mai unità organizzativa, ma in alcune zone i ceti urbani più dinamici videro nel catarismo un sistema valido a fornire risposte alle angosce esistenziali del periodo, oltre che, forse, la possibilità di definirsi di fronte ai vecchi ceti dirigenti, maggiormente legati alla religione cattolica romana. Creare delle chiese, dei vescovi significava dichiarare guerra a Roma, in uno scontro ovviamente impari, anche se la diffusione dell'eresia catara fu importante, in un momento dove la cristianità non otteneva i successi sperati in Terrasanta.

Non fu difficile convogliare lo sforzo della potenza bellica cristiana contro i catari: già nel 1179 il concilio lateranense III aveva esteso i benefici concessi ai crociati in Terrasanta a chi avesse attaccato gli albigesi, i catari, così chiamati per il forte insediamento nella città di Albi, nella Francia sud-occidentale. La crociata fu bandita da Innocenzo III nel 1208, prendendo come pretesto l'assassinio di un legato pontificio, ed iniziò l'anno successivo, portando in Francia morte e

distruzione per più di vent'anni. La crociata interna alla cristianità divenne da questo momento uno strumento utilizzato in più occasioni dalla monarchia pontificia non più solo contro i musulmani o gli eretici francesi, ma anche per contrastare gli avversari politici. Dietro simile iniziative, ed azioni, risulta impossibile non considerare evidente la natura temporale del potere papale, con caratteristiche comuni alle contemporanee istituzioni politiche laiche con le quali, peraltro, strinse relazioni solidali al fine di concretizzare militarmente la repressione antiereticali. L'alleanza tra trono e altare nell'inquadramento delle popolazioni alle origini del cristianesimo rimase una costante e si espresse in diversi modi, dal valore dato alla consacrazione religiosa dei sovrani, alle necessità del papato di Roma di disporre di aiuto militare per mettere in atto le proprie iniziative nell'ambito della cristianità.

Innocenzo III (1198-1216), assoluto protagonista della politica europea tra la fine del XII secolo e l'inizio del XIII, equiparò nella decretale *Vergentis in senium* l'eresia al crimine di lesa maestà, aprendo la strada ad una lotta dura, e direi impari, contro qualunque forma di dissenso religioso. Il concetto di eresia fu ampliato e generalizzato per fini di supremazia politico-giurisdizionali: gli eretici, e tutti i loro familiari, vennero criminalizzati, isolati dalla società, puniti e ghettizzati. Non si trattava più di dissenso religioso, ma di un reato di natura politica e ciò, con un ribaltamento strumentale, si tradusse nella possibilità di far corrispondere ad un crimine politico, ad esempio l'opposizione ghibellina al papato, l'accusa di eresia, legittimando la repressione. Il papato, in conclusione, creò degli strumenti giuridici che garantissero al pontefice, e alle istituzioni ecclesiastiche, la possibilità di mantenersi nel novero dei grandi della politica europea, isolando nel contempo qualunque forma di opposizione, o semplicemente di critica, all'evidente esercizio di un potere temporale, nell'opinione comune, e in quella di molti religiosi, lontano dai valori del cristianesimo primitivo evangelico. E fu proprio in questo periodo che lo fece con estrema determinazione se non durezza, seppur in modo non indiscriminato. La macchina repressiva si rivolse non solo contro i catari ma anche verso alcuni dei numerosi movimenti religiosi dell'epoca, patarini, poveri di Lione, arnaldisti, tutti accomunati da posizioni inconciliabili con l'ortodossia, ma quando il papato percepì la possibilità di assimilare al sistema nuove correnti religiose, per la loro mancanza di pericolosità verso la gerarchia ecclesiastica ufficiale, concesse il riconoscimento di nuovi ordini, non di rado utili a dare credibilità alla Chiesa stessa per il loro impegno sociale e il modello di vita ispirato ai valori evangelici proposto, vicino alla religiosità popolare.

Esemplari le vicende dei valdesi e degli umiliati, i primi repressi i secondi assorbiti. Valdo, probabilmente un uomo d'affari di Lione, dopo aver compiuto una scelta di vita in povertà dedita alla predicazione, aveva raccolto consensi e un buon numero di seguaci. Roma fu subito diffidente,

concesse a Valdo e ai suoi compagni il diritto di predicazione solo dopo aver sottoscritto una professione di ortodossia, ma le vicende assunsero subito una piega eterodossa quando il gruppo si aprì alle donne e rifiutò un'istituzionalizzazione ecclesiastica. La rapidità di diffusione del movimento è dimostrata dal fatto che, all'inizio del XIII secolo, erano presenti già tre nuclei distinti, prova di una rete di dimensioni europee, che agirono in modo differenziato: alcuni ritornarono all'obbedienza romana, e vennero assorbiti in ordini religiosi maggiori con il tempo, altri scelsero di proseguire nella diffusione del messaggio evangelico in autonomia. Gli umiliati, invece, nel 1201 vennero riconosciuti dalla Chiesa di Roma, che mandò un messaggio alternativo alla repressione e ai processi, una disponibilità al dialogo e alla mediazione qualora nascessero presupposti di possibili solidarietà nel controllo delle popolazioni, terreno fertile alla diffusione di correnti religiose alternative. Essi, adottando uno stile di vita simile a quello di coloro che vennero arsi sul rogo come eretici, vivendo itineranti in povertà, di quel poco che potevano ottenere, rendevano visibile la possibilità di esprimere la propria religiosità nell'ortodossia e nell'obbedienza alla chiesa romana; gli umiliati si spinsero anche oltre, si dedicarono alla lotta antieretica predicando la parola di Dio. Un percorso simile, come si è già avuto modo di osservare, venne seguito dai due ordini più importanti nati all'inizio del XIII secolo, francescani e domenicani - entrambi, tra l'altro, impegnati, come gli umiliati, nella lotta agli eretici, i domenicani fin dalle origini, i francescani in un secondo momento - denominati ordini mendicanti in quanto avrebbero dovuto sostenersi solo attraverso le offerte dei fedeli.

Tolleranza e repressione caratterizzarono dunque il papato nel XII-XIII secolo, a volte per ragioni ideologiche, altre per motivi più complessi legati sia alle vicende politiche sia al controllo dei territori e delle popolazioni: quando ci fu convergenza, la diversità di espressione religiosa venne assorbita, quando ci fu irriducibile divergenza, essa si trasformò in scontro tra un papato repressivo e gruppi che assunsero posizioni sempre più radicali contro la crescente potenza politico-giuridica della monarchia pontificia. Il confronto con le sperimentazioni religiose si affiancò ad una definizione giuridica degli strumenti di repressione: la prima legislazione antieretica completa fu emanata, paradossalmente in un certo senso viste le successive tensioni tra l'imperatore svevo e i pontefici, da Federico II, in cerca di un accordo con il papato per consolidare il proprio potere, mentre Gregorio IX nel 1231-1232 precisò le funzioni dell'Inquisizione, affidata a delegati papali finché il giudizio e la condanna degli eretici non diventarono istituzionalmente compiti dei due ordini dei Predicatori e dei Minori. I Francescani rappresentarono un caso emblematico della complessità del panorama religioso medievale, percorso da tendenze apparentemente antitetiche, e costantemente coinvolto nelle contemporanee vicende delle istituzioni politiche laiche. Nati per predicare in povertà il messaggio di Gesù Cristo, si erano ben presto trovati ad affrontare la

questione di come gestire, in modo coerente rispetto ai valori propugnati dalla Regola di Francesco, le crescenti donazioni e le estese proprietà terriere. Ne era derivata una prima frattura tra chi riteneva che l'adesione ai principi francescani comportasse un rifiuto dei beni terreni e chi, invece, sosteneva la legittimità delle donazioni. Il secondo orientamento prevalse e gli zelatori della regola francescana furono perseguitati. Il ruolo conseguito dai Frati Minori nella repressione antieretica evoca, infine, due immagini molto distanti tra loro: quella dell'inquisitore che valuta e condanna gli eretici e quella del frate povero che, vivendo di quello che trovava, predicava la parola di Gesù Cristo. Molte cose erano cambiate dalla morte di Francesco.

#### ***4.1. La religione cattolico-romana***

Pochi mesi dopo la conclusione della lotta per le investiture e la stipula del Concordato di Worms (1122), Callisto II presiedette un concilio nella Basilica di San Giovanni in Laterano, due secoli e mezzo dopo l'ultimo, nel quale si definirono le specificità dell'ordinamento ecclesiastico, e la conseguente esclusione dei laici; si riaffermò la legislazione canonica di carattere più politico; infine, si ribadì la condanna di simonia e concubinato. Il papato, sulla scia della linea ierocratica sostenuta con tanta energia da Gregorio VII, si proponeva come vertice della società cristiana, cercando una legittimazione ai suoi decisi interventi in ambito politico attraverso una legislazione giuridica precisa e specifica.

L'assunzione della suprema autorità giurisdizionale su tutta la cristianità dilatava progressivamente le ambizioni e le funzioni del papato di fronte all'intero mondo politico e, in particolare, lo collocava in una posizione ideologicamente conflittuale con l'impero, l'istituzione politica che per secoli si era imposta e continuava a proporsi come vertice della *christianitas*.<sup>68</sup>

Il papato assunse una direzione decisamente monarchica, articolando in senso gerarchico la cattolicità convergente a Roma tramite la costruzione di un'efficiente organizzazione centralizzata e di una scienza canonica. Così come nel passaggio al basso medioevo altre forme di dominio e coordinamento territoriale si razionalizzarono ai fini di precisare la propria autonomia giuridica, allo stesso modo il papato tentò di sostituire ai collegamenti tra le chiese dettati dalla consuetudine, tipici nel frazionamento del potere postcarolingio, la certezza del diritto e una guida unitaria. Non si trattava di un'opera semplice, ci si trovò di fronte a un millennio di attività normativa: la "tradizione" andava riletta, armonizzata ed adattata al presente.

Le *auctoritates* furono composte, rese unitarie e concordi, secondo disegni razionali, dall'intensa attività dei canonisti che si esplicò in stretta associazione con la preponderanza papale. La "ratio", il metodo della discussione critica e della soluzione razionale dei problemi – in parte derivato dalla speculazione teologica –, mediante cui dare armonia a una massa disparata di

---

68 TABACCO G.-MERLO G.G. (1981), *Medioevo. La civiltà europea nella storia mondiale*, Società editrice il Mulino, Bologna, p. 455



testi, orientò il lavoro degli esperti del diritto ecclesiastico.<sup>69</sup>

Fondamentale risultò essere la raccolta realizzata dal monaco e teologo canonista Graziano verso la metà del XII secolo, nota come *Decretum*, un compendio sistematico e ragionato di canoni, che divenne la base per aggiunte realizzate successivamente dagli studiosi dell'opera; parallelamente, si svolse l'attività dei giuristi papali, che si dedicarono alla raccolta delle norme emanate dalla sede romana e che assunsero un ruolo sempre più importante nel definire e disciplinare gli ambiti di intervento della monarchia pontificia. Punto di arrivo di una serie di compendi furono sicuramente il *Liber sextus* di Bonifacio VIII, attraverso il quale il diritto papale trovò una codificazione rigorosa, e le *Clementine*, promosse da Clemente V all'inizio del Trecento. La natura politica di un'istituzione nata in una dimensione prettamente spirituale, che si definì si esprese giuridicamente in senso decisamente monarchico, appare evidente se si prendono in considerazione due aspetti: il primo è l'assoluto ruolo di protagonisti dei pontefici, perché l'attività dei giuristi partì da loro iniziative ed essi si comportarono in modo analogo ai contemporanei sovrani europei; il secondo è l'importanza data all'attività svolta dai legislatori, che ne aumentò il prestigio e, conseguentemente, il potere, tanto che i vescovi e i papi giuristi furono numerosi. Ma il diritto ecclesiastico si aprì anche alla concretezza, con la solita flessibilità e disponibilità all'incontro con realtà diverse, in questo caso la prassi, affrontando contemporaneamente i problemi che la monarchia papale incontrava nell'affermare la propria superiorità nei principali settori della società e nella politica europea.

Affermando la suprema giurisdizione su tutta la cristianità, il papato assumeva una potenza ad un tempo religiosa e secolare, legittimata su base sacrale dalla tradizione cristiana: una tradizione a sua volta costretta in schemi giuridici e in simboli derivati dal modello imperiale antico. Risultato era la ierocrazia: la supremazia giuridico-politica del potere sacerdotale su quello secolare, in quanto tale collocato su un piano inferiore.<sup>70</sup>

Il rischio era evidente anche i contemporanei: si generava una pericolosa confusione tra quella che avrebbe dovuto essere l'attività degli ecclesiastici e quella che, invece, era divenuta la Chiesa romana, indiscussa protagonista in ambito economico, grande proprietaria terriera, e politico, i pontefici intervennero più volte, ad esempio, quando si realizzarono crisi dinastiche nelle principali monarchie europee, ritenendo legittimo il loro ruolo di mediatori. Rischio che poteva avverarsi non solo a livello politico europeo, ma anche ad un livello inferiore, nella stessa persona: desta indubbiamente inquietudine sapere che papa Lucio II morì nel 1145 in seguito alle ferite riportate mentre attaccava il Campidoglio e forse anche ai contemporanei il pontefice non offrì un'immagine legata alla natura spirituale del suo potere. Temporalismo e fiscalismo furono attaccati

---

69 *Ibidem*, p. 456

70 *Ibidem*, p. 459

non solo dai movimenti religiosi pauperistico-evangelici che nacquero in questo periodo, ma anche nel seno stesso dell'ambiente ecclesiastico non mancarono dure critiche contro lo snaturamento della dimensione spirituale del potere della Chiesa.

In un documento dell'XI secolo troviamo per la prima volta il termine *curia* per indicare la corte del papa, testimonianza dunque di una fisionomia ormai definita di un modello amministrativo centralizzato basato sul cardinalato, organo collegiale composto di membri nominati dal papa reclutati prevalentemente nell'aristocrazia laziale. I cardinali, oltre ad eleggere il pontefice, presso il quale svolgevano la funzione di consiglieri permanenti, riuniti in concistoro collaboravano all'attività giurisdizionale nell'ambito delle principali questioni che la curia romana si trovò ad affrontare.

La caratterizzazione internazionale del papato risultava essere in tale contesto un presupposto imprescindibile, visto il desiderio di estendere l'amministrazione pontificia a tutta la cristianità, quindi alle diverse zone europee, ma altri eventi, a volte indipendenti, contribuirono all'apertura verso l'esterno della curia romana (e forse allo sconfinamento in ambiti non di sua pertinenza): le missioni e gli interventi dei legati pontifici in difficili questioni che coinvolgevano sovrani e popolazioni anche molto distanti dall'Italia, si pensi ad alcune importanti crisi dinastiche; i frequenti disordini socio-politici a Roma, durante i quali a volte si trovò a rischio la stessa vita del pontefice, quindi il trasferimento della sede papale in altri luoghi.

Paradossalmente fu proprio durante il papato avignonese (1309-1377), quindi lontano da Roma, che la curia si perfezionò e definì istituzionalmente. Il primato della sede romana nell'ambito della cristianità, nato secoli prima con una legittimazione fondata sul riconoscimento della supremazia di Pietro e della sua importanza nell'affermazione del cristianesimo e della Chiesa stessa, era ormai una convinzione e credenza talmente diffusa a tutti i livelli della società che si era trasformato in un attributo dei successori dell'apostolo: i papi non avevano più bisogno di risiedere a Roma per ribadire e rendere visibile concretamente il loro potere, ora potevano spostarsi in altre zone della cristianità e agire come veri e propri monarchi, legiferando e definendo i propri ambiti di intervento. In una dimensione spaziale/territoriale più limitata, era stato ancora attraverso l'itineranza del pontefice che, in fase iniziale, gli interessi papali si erano estesi al Lazio, sperimentando forme di dominazione territoriale simili a quelle create contemporaneamente in altre zone d'Italia e d'Europa dalle istituzioni laiche, ad esempio i Comuni. Ci furono così i primi interventi diretti del papa nelle vicende politiche locali, testimonianza di un prestigio tale da ritenerne il parere vincolante nelle questioni pubbliche, in un esercizio di potere temporale più o meno unanimemente riconosciuto.

A partire da Gregorio VII (1073-1085) la vita della corte papale si fece itinerante. [...] Gli interessi papali si allargarono a tutto il Lazio e gli spostamenti contribuirono a moltiplicare gli interventi diretti del papa negli affari locali ed a realizzare le prime forme abbastanza salde di coordinazione politica dei territori del patrimonio apostolico. Il papato, in modo simile ai comuni dell'Italia settentrionale, stava costruendo una propria dominazione territoriale, base concreta della propria indipendenza e capacità d'iniziativa. Anche se non sono possibili stime quantitative, è molto probabile che la sede apostolica, fin verso la fine del secolo XII, abbia tratto buona parte delle risorse finanziarie dai profitti derivanti nel Lazio dai redditi patrimoniali e dall'esercizio dei poteri signorili, oltre che dai censi ricognitivi annuali e dai diritti di *renovatio* periodica previsti nei rapporti beneficiario-vassallatici.<sup>71</sup>

Autonomia economica, dunque, per poter agire indipendentemente a livello politico, nell'esercizio di un potere spirituale. Intrecci complessi, difficoltà ma anche efficienza e competitività con i maggiori centri del potere laico.

Se l'amministrazione papale si estese ai territori dell'Italia centrale, poi progressivamente in un raggio sempre più ampio, anche se non in modo unitario per i differenti contesti, il personale aumentò e con esso le necessità finanziarie. Il sistema papale mostrò da subito la necessità di essere alimentato continuamente ed in maniera sempre più capillare ed ampia. Erano necessarie risorse per sostenere il comune di Roma, l'azione di espansione territoriale nel Lazio e le importanti iniziative in politica internazionale; inoltre, il personale sempre più numeroso della curia e della *domus papale*, insieme ai cardinali, andava retribuito. Spese certe dunque, alle quali non corrispondevano entrate definite e, soprattutto, regolari nel tempo. Si trattava comunque di rendite legate ad importanti legami politici: l'"obolo di San Pietro", corrisposto da regni dell'Europa settentrionale e centro-orientale; il censo connesso ai rapporti di vassallaggio; il censo versato dagli enti ecclesiastici; i donativi versati dai vescovi in occasione del loro pellegrinaggio periodico a Roma. Fin dall'XI secolo i pontefici sentirono forte l'esigenza di mettere ordine in ambito finanziario, formalizzando e definendo le entrate dovute alla Chiesa di Roma, ma ci volle quasi un secolo per arrivare al *Liber censuum* (1192), il compendio ed elenco ufficiale dei redditi pontifici.

L'internalizzazione del papato complessificò esponenzialmente le relazioni con i centri di potere laici ed ecclesiastici, e ad un altro livello con i ceti dirigenti, generando una serie di tensioni che vennero però contenute e superate in un equilibrio instabile e dinamico. I legami instaurati con l'aristocrazia laziale, che affiancò ma non sostituì la vecchia nobiltà romana, si rivelarono a doppio taglio poiché favorire l'inserimento di nobili laziali negli organismi curiali e nel cardinalato significò aumentarne il prestigio, il potere e l'influenza sul papato stesso, arrivando, così come era tempo prima per il patriziato romano, a condizionarne le scelte, se non ad accedere al vertice, il soglio pontificio. Le relazioni tra i ceti dirigenti romani e il papato erano di antica data, ma dopo il Mille, in seguito al consolidamento della monarchia papale e alle iniziative condotte a livello

---

71 *Ibidem*, pp. 460-461

europeo, ad esse si intrecciarono interessi di più vasto respiro espressi da una molteplicità di centri d'irradiazione: le istituzioni del potere laico, le corti regie, i capitoli cattedrali, le rinate scuole teologiche e giuridiche e i movimenti religiosi alternativi. Le dinamiche relazionali tra papato e impero, si è già visto, ebbero a volte momenti drammatici di vero e proprio scontro armato, ad esempio con gli imperatori svevi, e in ogni occasione strumento utilizzato per contrastare il potere di pontefici particolarmente determinati fu la doppia elezione, con un antipapa scelto solitamente dall'imperatore per delegittimare le iniziative dell'avversario. Le crisi ai vertici della gerarchia ecclesiastica furono a volte profonde, i papi furono costretti a fuggire più volte da Roma, ma con la solita concretezza, di fronte a un problema pratico, il papato rafforzò il proprio ruolo portando a compimento la definizione delle modalità di elezione del pontefice: nel 1178 si stabilì la necessità del raggiungimento dei due terzi dei suffragi nel caso di mancata unanimità tra i cardinali e alla fine del XIII secolo la legislazione in merito poté dirsi conclusa con la minuziosa definizione delle modalità di svolgimento del conclave, da svolgersi nel luogo del decesso del pontefice, in completo isolamento dal mondo esterno, entro dieci giorni dalla morte. Si eliminavano così le cause delle gravi crisi istituzionali che il papato aveva vissuto più volte, o per i periodi di duplici elezioni o per le difficoltà incontrate a volte nel raggiungere un consenso intorno ad una successione al soglio pontificio, come era avvenuto ad esempio dopo la morte di Clemente IV nel 1268 a cui si era avvicinato Gregorio X solo tre anni dopo.

La curia romana divenne centro di un efficiente apparato amministrativo: la produzione della cancelleria si fece sempre più intensa, le finanze riordinate, le entrate esplicitate e regolarizzate, i cardinali e i chierici retribuiti con la concessione di benefici.

Alla fine del Duecento il processo di costruzione della monarchia papale poteva considerarsi concluso tranne per quanto riguardava le autonomie che si erano sviluppate nello stesso mondo ecclesiastico in seguito al prestigio e al potere acquisito dalle sedi metropolitane e dagli episcopati. Per rafforzare la rete delle istituzioni ecclesiastiche, ribadendone contemporaneamente la subordinazione gerarchica a Roma, si collegarono direttamente gli episcopati più rilevanti alla sede apostolica centrale e si ricorse alla legazione, una forma di potere concessa permanentemente o temporaneamente ad un legato che agiva a nome della sede apostolica. Se è vero che si assistette a questo immenso sforzo giuridico del papato, ai fini di una definizione della propria identità, e soprattutto del proprio potere, non bisogna però idealizzare l'efficienza e l'effettiva presenza delle istituzioni ecclesiastiche nella vita degli uomini medievali. Il primato della cattolicità era e rimase una delle forme di organizzazione ed esercizio del potere di controllo e di comando, mai l'unica, né capace di un'indiscussa egemonia. Non si può comunque non notare nel contempo che le decisioni

prese in ambito ecclesiastico, ad esempio riguardanti l'organizzazione territoriale delle diocesi, avevano delle ripercussioni evidenti sia a livello politico, poiché spostando una sede si poteva ad esempio punire una città ostile al papato, sia sulla vita delle popolazioni inquadrata in quella particolare circoscrizione ecclesiastica. Certo, il papato visse ancora crisi profonde, scismi, trasferimenti della sede centrale, duplici elezioni ma anche quando il progetto teocratico dei pontefici fallì, e il ruolo politico di Roma venne progressivamente ridimensionato da forme di potere emergenti, ad esempio gli stati nazionali, la monarchia papale e la sua efficiente amministrazione strutturata centralmente rimasero.<sup>72</sup>

Nel XIII secolo la lunga fase di sperimentazione religiosa iniziata nell'XI secolo si concluse con la vittoria del papato: le correnti che accettarono l'obbedienza romana furono assorbite ed istituzionalizzate, quelle eterodosse - catari, valdesi e molti altri - eliminate. Accanto alla repressione del dissenso, la monarchia pontificia, oltre a definire giuridicamente il proprio potere, cercò di riconquistare il consenso popolare - gravemente compromesso prima dai comportamenti scorretti del clero, poco coerenti con l'esercizio spirituale, poi dal temporalismo della sede pontificia e degli ecclesiastici - utilizzando come tramite gli ordini mendicanti, che si diffusero rapidamente e capillarmente in tutta Europa e nei diversi ceti sociali.

Le relazioni tra il potere laico e quello ecclesiastico si erano consolidate, pur conservando un carattere ambivalente, di temporanea solidarietà, o parziale cioè solo in un determinato ambito d'azione, alternata ad intensa conflittualità se non scontro aperto. Solidarietà nel controllo delle popolazioni, nell'estensione delle rispettive amministrazioni nei territori europei, ormai interamente cristiani, ma anche tensioni quando non ci fu accordo sulla suddivisione dei compiti e dei poteri, ad esempio in ambito giudiziario. Enrico II d'Inghilterra (1133-1189), espressione della nascente realtà inglese e del progressivo avanzamento della forma monarchica come nuova realtà istituzionale, designò il suo cancelliere Tommaso Becket arcivescovo di Canterbury, ponendolo al vertice dell'organizzazione ecclesiastica, forse credendo in tal modo di ottenerne l'appoggio e il consenso. Ma non fu così. Quando Enrico tentò di estendere il controllo regio all'episcopato, incontrò la strenua opposizione di Becket che non solo ribadì la libertà della chiesa e la sua indipendenza, ma si rifiutò anche di firmare le Costituzioni di Clarendon del 1164, un testo fondamentale nella definizione delle relazioni tra potere politico e potere sacerdotale. Le resistenze dell'arcivescovo erano comprensibili, nel testo si stabiliva che i vescovi prestassero giuramento di fedeltà al re, si limitavano i poteri ecclesiastici di scomunica e si estendevano quelli dei tribunali regi. Tutto ciò

---

72 TABACCO G.-MERLO G.G. (1981), *Medioevo. La civiltà europea nella storia mondiale*, Società editrice il Mulino, Bologna

risulta però di difficile comprensione di fronte alle decisioni prese da Tommaso una volta rientrato dall'esilio francese nel 1170, decisioni mosse da un evidente intento politico di controllo della chiesa e di consolidamento del proprio potere personale. Senza consultare il sovrano, infatti, scomunicò l'arcivescovo di York, suo rivale, e personalità legate al giovane figlio di Enrico, successore al trono, portando lo scontro con la monarchia a livelli di tensione altissimi. L'omicidio di Becket nella cattedrale di Canterbury alla fine dello stesso anno suscitò grande indignazione ma non ebbe conseguenze nelle relazioni tra il pontefice e il re inglese, ritenuto il mandante dell'assassinio. Nel periodo successivo l'episcopato inglese proseguì nella definizione della propria autonomia sia dal re sia dal papa: l'Inghilterra era lontana da Roma e la chiesa inglese si stava caratterizzando tramite l'azione dei prelati e degli ordini mendicanti e con il contributo delle riflessioni svolte nel dinamico mondo delle università.

Ben più vasto, come si è già visto, fu lo scontro tra papato e impero, conclusosi con la morte di Federico II nel 1250, il definitivo tramonto della dinastia sveva di ridare prestigio e vigore al potere imperiale e l'affermazione della monarchia papale come assoluta protagonista della politica europea. Ma la confusione tra due poteri di natura diversa persisteva, potenzialmente foriera di nuove tensioni e sviluppi, come di fatto avvenne e l'impero non fu l'unico a perdere la sua funzione universale. Lo scontro durissimo tra Filippo il Bello (1285-1314), re di Francia, e il potente Bonifacio VIII (1230-1303), dimostrò l'esistenza di nuove realtà istituzionali pericolose per l'organizzazione ecclesiastica. Filippo impose tasse al clero francese senza chiedere l'autorizzazione al papa e sottopose il vescovo di Pamiers al giudizio di un tribunale regio mentre, contemporaneamente, i suoi legisti dimostravano la superiorità del potere regio rivendicandone l'antiorità rispetto all'ordinamento ecclesiastico. Alleatosi con la famiglia Colonna, avversaria del papa, Filippo giunse addirittura a far arrestare Bonifacio nel 1303 ad Anagni; liberato durante una sommossa popolare, egli morì pochi mesi dopo portando con sé l'idea dell'universalismo romano.

La vita degli uomini del basso medioevo era inquadrata in fluidi sistemi politici - di norma solidali, talvolta conflittuali - non privi di ambiguità concettuali ed istituzionali: fino a quando un ordinamento pubblico tendente a trovare in sé le ragioni che ne giustificassero l'esistenza - indipendentemente dall'esperienza religiosa, anzi strumentalizzandola ai fini della propria stabilizzazione e conservazione - segnerà la fine di un lungo periodo della storia europea. Sarà il tempo dell'Europa degli stati e delle nazioni, scaturita dal superamento della frammentazione signorile del potere attraverso la grandiosa utopia universalistica della *societas christiana* e attraverso tre secoli di sperimentazioni statuali.<sup>73</sup>

Contestualmente alla nascita delle monarchie, si consolidarono le chiese nazionali, inserite nell'organizzazione dei regni e legate ai loro sovrani, quindi ancora una volta coprotagoniste nelle dinamiche politiche e sociali dei diversi stati europei.

---

<sup>73</sup> *Ibidem*, p. 491

## 4.2. *Gli eretici medievali*

Nell'XI-XII secolo si diffusero numerosi correnti religiose non riconducibili alla linea cattolico-romana, ma si trattò di esperienze anche profondamente differenti tra di loro, più o meno distanti dall'ortodossia, in genere ispirate al Vangelo, alla vita di Cristo e alla primitiva chiesa cristiana. Contestualizzare il concetto di eresia è assolutamente necessario vista la distanza tra il modo in cui si definivano, ed immaginavano, gli eretici circa mille anni fa rispetto ad oggi. L'eresia, considerata in ambito religioso, dovrebbe indicare delle idee e credenze in contrasto con quelle cristiane ma non era così nel Medioevo, quando, con la già citata *Vergentis in senium* di Innocenzo III, essa fu addirittura equiparata al crimine di lesa maestà, assumendo dunque un'identità specificatamente politica già espressa dall'equivalenza stabilita dal papato tra eresia e disobbedienza alla chiesa cattolico-romana. Ma come spesso avviene nei momenti di transizione, mentre il papato precisava gli strumenti giuridici necessari alla repressione del dissenso, e nel contempo definiva il concetto di eresia, rimasero margini di libertà non indifferenti a chi non per forza abbracciò posizioni conflittuali con la religione cristiana, anzi a volte propose proprio una maggiore fedeltà al cristianesimo originario e ai principi evangelici, intrattenendo rapporti più o meno pacifici con la chiesa romana. Libertà che risultò accresciuta da un altro evento, la Riforma, attraverso la quale il papato aveva cercato di riacquistare credibilità dopo una grave crisi dovuta ai comportamenti scorretti e amorali del clero.

Il movimento riformatore dell'XI secolo lasciava non solo istituzioni ecclesiastiche meglio definire e un papato avviato ad affermare una sua fisionomia possentemente monarchica, ma anche un impegno complessivo di rinnovamento difficile da frenare, o da subordinare immediatamente alla costruzione pontificia, dopo che le idee di riforma si erano ampiamente diffuse così in ambienti clericali o monastici, come tra il laicato chiamato alla lotta contro il clero simoniacò e concubinario o, più generalmente, a sostegno della parte riformatrice.<sup>74</sup>

Il punto stava nel definire la natura delle istituzioni ecclesiastiche precisando contestualmente quali potessero essere i confini di un'esperienza religiosa definibile come eretica, ma per comprendere l'eresia medievale dal punto di vista della Chiesa romana, e di parte delle popolazioni, è necessario tenere sempre presente il criterio assunto della disobbedienza alla chiesa ufficiale. In alcuni casi, essa non si connotò come critica diretta in particolare contro Roma, ma l'adesione a determinati valori o principi rese impossibile l'allineamento al papato, in altri, invece, l'attacco al pontefice e al clero fu durissimo. Il problema nasce dalla confusione evidente tra due piani che sono nettamente distinti: quello individuale della fede, vissuta conformemente a quanto raccontato nei testi sacri, al di là della gerarchia ecclesiastica ufficiale, e quello sociale del diritto e della violenza, utilizzati contro individui che nella maggior parte dei casi non costituivano nessuna

---

74 MERLO G.G. (1989), *Eretici ed eresie medievali*, Universale Peperbacks il Mulino, Bologna, p. 21

minaccia all'ordine e alla sicurezza delle popolazioni.

Come giustificare l'uso della forza da parte delle istituzioni ecclesiastiche? Come accordare la guerra/violenza - dai roghi alle crociate - con l'evidente messaggio di pace dei Vangeli? I *disobbedienti* dovevano essere convertiti con la ragione e con i testi sacri, non con la forza, ma si arrivò a dire che se le prime due strade non aveva dato i frutti sperati, non restava che l'uso delle armi. Difficile accettare oggi simili argomentazioni, nel medioevo sensate e plausibili. Viene spontaneo chiedersi, al di là delle innegabili differenze tra esperienze religiose nate in luoghi e contesti diversi, quali fossero le principali credenze comuni alla maggior parte dei movimenti ereticali che proliferarono nell'XI-XII secolo, e ci si accorge così immediatamente di come sia forte in tutte il desiderio di vivere più semplicemente e direttamente il rapporto con Dio. Nulla di rivoluzionario o ribelle, anzi, spesso solo aspirazione alla purezza, richiamo alle origini. In genere, la fede veniva ricondotta ad una scelta assolutamente personale, così come si leggeva nel Vangelo di Marco, non a qualcosa legato esclusivamente a pratiche esteriori formali; in secondo luogo, non si riconosceva un particolare valore allo spazio sacro, quindi agli edifici religiosi, perché pregare ed invocare Dio aveva lo stesso senso in qualunque luogo; si giudicava la croce un simbolo negativo, in quanto strumento del martirio di Cristo e non si accettava il sacramento dell'eucarestia perché l'ultima cena era avvenuta una volta per tutte; infine, per lo stesso principio della fede come scelta individuale, non si attribuiva nessun valore ad alcune pratiche esteriori, ad esempio le preghiere e le elemosine per i defunti, poiché ognuno si giocava individualmente il proprio destino di salvezza o dannazione. Il problema non stava nella religiosità di uomini e gruppi che sceglievano una vita in povertà basata sui valori evangelici, ma nella negazione alla gerarchia ecclesiastica del ruolo di intermediaria nel rapporto tra uomo e Dio. Chi, come Pietro di Bruis, nel XII secolo predicò queste idee, fu arso sul rogo. La cultura clericale valutò a volte superficialmente la minaccia proveniente da movimenti che si muovevano in ambito etico e che non vollero o non riuscirono a trovare un raccordo con la chiesa cattolico-romana; il desiderio di vivere diversamente la religiosità, in modo più autentico, interiore e diretto, divenne atto di disobbedienza verso la chiesa ufficiale e, in quanto tale, condannato e represso. I problemi di natura religiosa divennero crimini definiti giuridicamente contro i quali venne legittimato l'uso della forza, con uno sconfinamento decisamente poco coerente con l'atteggiamento prescritto dai Vangeli verso gli erranti, la cui conversione doveva avvenire tramite la forza dell'*auctoritas* e della *ratio*, non quella fisica. Ma nel caso queste non fossero state sufficienti per estirpare le eresie, come avvenne ad esempio con i seguaci di Pietro di Bruis, l'uso della forza fu considerato legittimo. I temi trattati e diffusi dall'ex chierico sono comuni ad altri movimenti religiosi nati in questo periodo di forte sperimentalismo, fondamentalmente negazioni di alcuni dogmi e precetti cattolici di vitale importanza per la chiesa romana: la fede veniva ricondotta



ad una scelta personale più che alla partecipazione ad una serie di formalismi liturgici; la preghiera aveva valore ovunque essa si svolgesse, in una chiesa come in una piazza; la croce non poteva essere oggetto di culto in quanto strumento del martirio di Cristo; il corpo e il sangue di Cristo erano stati consacrati un'unica volta, dunque ripetere il rito non aveva nessun valore; sacrifici, preghiere, elemosine per i defunti non influivano sul destino di salvezza o dannazione determinato dal fatto di credere e di essere stati battezzati. Nei documenti dell'epoca si nota la tendenza a descrivere credenze e comportamenti degli eretici con toni drammatici ed evidenti esagerazioni volte a sottolineare la stranezza o la perversione di individui che spesso profanano i luoghi sacri, commettono atti impuri e generano sovvertimento e disordine anche a livello sociale. L'abate di Cluny Pietro il Venerabile, descrivendo i comportamenti dei seguaci di Pietro, scriveva:

Genti furono ribattezzate, chiese profanate, altari divelti, croci date alle fiamme, carni mangiate pubblicamente il giorno stesso della Passione del Signore, sacerdoti percossi, monaci incatenati e costretti a prender moglie con minacce e tormenti.<sup>75</sup>

#### **4.2.1. I labili confini tra ortodossia ed eterodossia**

La vicenda di Pietro di Bruis ebbe un seguito, nella prima metà del XII secolo, per il successo incontrato dalla predicazione del monaco Enrico (Enrico di Le Mans, di Tolosa, di Losanna), considerato un suo seguace, ma in realtà in possesso di un apparato dottrinale e religioso qualitativamente superiore rispetto alle idee semplici e radicali di Pietro. Enrico, che non dovette essere sicuramente un personaggio innocuo, visto che attirò l'attenzione sia di Pietro il Venerabile sia di Bernardo di Clairvaux, riscosse il favore del popolo a Le Mans, Poitiers, Bordeaux, per poi spostarsi a Losanna. Bernardo, che lo definì *homo apostata* in quanto aveva lasciato l'ordine monastico per diventare un povero predicatore e vivere mendicando, nella sua lettera del 1145 al conte di Saint Gilles, non si astiene dai luoghi comuni utilizzati ad esempio dagli inquisitori per connotare la vita dei presunti eretici, per cui scopriamo che Enrico, dopo la sua deprecabile attività quotidiana, si sarebbe dedicato la notte a relazioni sessuali con meretrici e donne sposate. Ma cosa ci poteva essere nelle idee di Enrico di così pericoloso da suscitare le ire di Bernardo? In realtà, se ci si limita alla vita e al sistema religioso-teorico dell'ex monaco non si trova molta differenza con i precetti che rientravano nella cosiddetta ortodossia cattolica, tanto che quando giunse a Le Mans nel 1116 ottenne dal vescovo l'autorizzazione alla predicazione, ma in breve tempo sorsero disordini. La responsabilità di una sollevazione popolare fu attribuita alla predicazione di Enrico, mossa da un'adesione convinta ai valori pauperistico-evangelici e focalizzata sulla critica alla ricchezza e all'immoralità del clero, per cui egli venne espulso dalla diocesi. Evidentemente egli continuò la sua attività di predicatore itinerante, anche dopo il primo arresto nel 1134, sostenendo, oltre agli abusi

---

75 Cit. in MERLO G.G. (1989), *Eretici ed eresie medievali*, Universale Peperbacks il Mulino, Bologna, p. 25

della ricchezza e dell'indegnità del clero, idee innovative quali la concezione del matrimonio come frutto di una scelta libera priva di condizionamenti o la redenzione delle prostitute; nel 1145 arrivò il secondo arresto e di Enrico si perse ogni traccia. Giustamente Merlo<sup>76</sup> sostiene che non può essere stato solo il monaco a suscitare tensioni politiche e sociali dirompenti nelle comunità toccate dalla sua predicazione, infatti, se si osserva il contesto religioso ed ecclesiastico descritto nelle fonti, si nota una lontananza diffusa ed importante tra la gerarchia ecclesiastica e le masse, espressa dalle chiese vuote, dalla mancanza di funzioni religiose e dall'assenza dell'attività di cura delle anime che avrebbe dovuto essere il compito fondamentale dei chierici. Le idee di Enrico, peraltro, particolarmente importanti poiché saranno riprese da movimenti religiosi eterodossi successivi, come già detto, non si discostavano dall'ortodossia e l'anticlericalismo attribuitogli va più letto come un richiamo alla dignità connessa al sacerdozio. Ciò che lo rese incompatibile con il sistema fu una diversa lettura di una scelta religiosa precisa, consapevole e libera: Enrico credeva nella povertà e nella responsabilità individuale di ogni uomo nel suo rapporto con Dio, e conseguentemente nel fatto che, se il comportamento dei sacerdoti doveva confermarsi alla necessaria rinuncia alle ricchezze, la validità sacramentale era legata alla loro moralità. Affermazione estremamente pericolosa, in grado di generare una seconda lettura, quella della Chiesa ufficiale, per la quale Enrico metteva in discussione il ruolo di mediazione svolto dagli ecclesiastici nel rapporto con la divinità, ruolo che proprio in questi secoli la Chiesa costruì in modo preciso e dettagliato, teologicamente e giuridicamente.

Sembra che la povertà del *sacerdotium* abbia un'estensione istituzionale, vi sia cioè allo stato seminale l'idea di una chiesa costituzionalmente povera. Rafforzano siffatto nucleo altre proposizioni agganciate a tre principi basati su versetti neotestamentari letteralmente assunti: prevalenza della fedeltà a Dio rispetto a ogni altra obbedienza terrena (Atti 5,29: "E' necessario obbedire a Dio più che agli uomini"), dovere della missione apostolico-evangelizzatrice (Matteo 28,19: "Andate e insegnate a tutte le genti"), imperativo dell'amore per il prossimo (Matteo 19,19: "Ama il prossimo tuo come te stesso").<sup>77</sup>

La scelta religiosa di Enrico si inseriva dunque a pieno titolo nell'ortodossia tranne che per un punto, quello che portò alle accuse di eresia e alla sparizione misteriosa del monaco: il ruolo attivo che egli riconosceva al cristiano, quindi il suo diritto di esercitare la predicazione, entrava in contrasto con la netta separazione tra laici ed ecclesiastici che la Chiesa definì in questo secolo, riservandosi l'esercizio esclusivo delle funzioni spirituali e rendendo passiva la partecipazione delle masse dei fedeli.

#### **4.2.2. Il dualismo cataro**

Nel fervore creativo che caratterizzò l'XI-XII secolo non nacquero solo correnti religiose

---

<sup>76</sup> *Ibidem*

<sup>77</sup> Cit. in MERLO G.G. (1989), *Eretici ed eresie medievali*, Universale Peperbacks il Mulino, Bologna, p. 29

pauperistico-evangeliche basate sull'imitazione della vita di Cristo e sul valore primario della povertà, ma anche orientamenti dualistici di provenienza orientale, che si intrecciarono ad esse dando a volte risultati con una precisa identità istituzionale, alternativa alla chiesa cattolico-romana, come nel caso dell'esperienza catara. I catari credevano nell'esistenza di un Dio buono, della luce e dello spirito, e di un Dio del male, delle tenebre e della carne. La vita era vista come una lotta ad armi pari tra questi due principi, con la quale si compiva il destino degli uomini: se dopo la morte si desiderava accedere alla luce, invece di reincarnarsi in un corpo di carne, era necessario cooperare alla vittoria del principio luminoso rifiutando tutto ciò che proveniva da Satana, il denaro, gli alimenti impuri, la procreazione, perché ciò aumentava il potere del male. Essendo la materia in ogni caso negativa, i catari non ritenevano concepibile una sua derivazione da Dio, quindi rifiutavano il dogma dell'incarnazione e il simbolo della croce. Essi crearono una struttura gerarchica sia tra le chiese fondate in diverse zone europee sia all'interno del movimento, individuando cariche ecclesiastiche di differente valore e definendo una precisa attività sacramentale. A capo di ogni chiesa vi era un vescovo, affiancato da un *figlio maggiore*, da un *figlio minore* e da diaconi; tutti gli altri perfetti, uomini e donne, erano chiamati *cristiani* e *cristiane*. Al vescovo competevano qualsiasi rito e cerimonia - imposizione della mano, frazione del pane, preghiera - mentre in sua assenza ogni funzione veniva presieduta dal figlio maggiore o, in caso non fosse presente, a quello minore. Per quanto riguarda i sacramenti, particolare importanza aveva l'imposizione della mano e del libro, o battesimo dello Spirito Santo, la cui ritualità ha evidente richiami all'antica tradizione liturgica cristiana; i catari si credevano proprio per questo motivo buoni cristiani, in grado, meglio di altri, di comprendere le verità profonde e nascoste.

Nella lettera scritta da Everino di Steinfeld a Bernardo di Clairvaux nel 1143-1144, riportata da Merlo, troviamo la descrizione di un gruppo cataro presente a Colonia, coesistente ad un altro, prova del fermento religioso di questo secolo, più decisamente orientato verso il modello apostolico e la critica del clero corrotto:

Questa è la loro eresia. Essi dicono che la Chiesa è soltanto presso loro, al punto che essi seguono con coerenza le vestigia del Cristo e rimangono i veri imitatori della vita apostolica, perché non cercano le cose che sono del mondo, non possedendo casa, né campi, né proprietà alcuna: così come il Cristo non ebbe possessi, né ai suoi discepoli concesse di averne. *Voi invece - dicono - aggiungete casa a casa e campo a campo, e cercate le cose che sono di questo mondo: così anche coloro che sono ritenuti tra voi i più perfetti, come i monaci e i canonici regolari, benché non posseggano queste cose in proprio ma in comune, tuttavia tutte queste cose possiedono.* Di loro stessi dicono: *Noi, poveri del Cristo, senza una sede stabile, fuggendo di città in città, come agnelli in mezzo ai lupi, siamo perseguitati come lo furono gli apostoli e i martiri, conducendo una vita santa e durissima nel digiuno e nell'astinenza, perseverando giorno e notte in preghiera e lavori, e da questi ricerchiamo unicamente il necessario per vivere. Noi sopportiamo ciò perché noi non siamo del mondo: voi invece amate il mondo, avete pace con il mondo, perché siete del mondo. Pseudoapostoli, adulteratori della parola del*

*Cristo, che hanno ricercato i propri interessi, hanno fatto uscire dalla retta via voi e i vostri padri [...].*<sup>78</sup>

Il gruppo si presentava definito e strutturato in tre livelli (*auditores, credentes ed electi*), dotato di una sacramentalità centrata sul battesimo per imposizione delle mani e misto, cioè con molte donne, che accompagnavano gli uomini nella predicazione. Sempre secondo Merlo, i rinnovati contatti con l'Oriente favoriti dalle Crociate e dai commerci con l'Oriente, consentirono l'incontro tra le esperienze religiose europee, estremamente spiritualizzate ed ascetiche, orientate verso un dualismo moderato, con le esperienze più radicali dei seguaci di Bogomil (Teofilo), che verso la metà del X secolo aveva iniziato una predicazione dualista in Macedonia. Fu attraverso l'assunzione del modello dualista che il catarismo trovò una sua identità istituzionale, creando concretamente una chiesa alternativa a quella cattolico-romana; l'indeterminatezza del primo periodo, più orientato verso il modello apostolico, venne superata dai catari attraverso l'assunzione del sistema teologico, della gerarchia e della liturgia delle chiese orientali dualiste. Ci fu però una radicalizzazione della visione dualista del mondo con conseguenze importanti sia dal punto di vista interno, con la nascita di diverse chiese e orientamenti, sia per quanto riguarda le relazioni con la chiesa romana: inizialmente, in Teofilo, la creazione del mondo e dell'uomo erano stati ricondotti alla ribellione di Satana e degli angeli, precipitati sulla terra come creature inerti e rianimati successivamente dalla bontà di Dio, poi, negli sviluppi successivi, l'intera creazione venne attribuita a Satana, Dio malvagio contrapposto al Dio buono del cielo. La liberazione dalla materia poteva avvenire solo seguendo l'esempio fornito da Dio attraverso l'invio di un suo angelo, Gesù, cioè attraverso una vita di totale distacco dal mondo e di rigorosa penitenza per accedere al mondo celeste e luminoso.

Nel XII secolo i catari erano presenti nelle zone più attive culturalmente di tutta Europa - il Mezzogiorno e il Nord della Francia, la Spagna orientale, l'Italia centro-settentrionale, la Borgogna, la Fiandra, la Renania - testimoniando la loro capacità di rispondere al fermento religioso di un mondo nuovo, alla ricerca di un rapporto diverso con la divinità e di risposte alle proprie domande di salvezza, tramite un'alternativa valida. I "buoni cristiani" non avevano possessori, erano poveri in tutti i sensi, quindi, oltre che fornire un esempio credibile della loro moralità, non si inserirono nel sistema economico e politico delle zone in cui operarono, condussero quindi esclusivamente attività spirituali, coerentemente con l'ideale apostolico abbracciato, rendendo evidente il contrasto con la formalizzazione e le crescenti ricchezze della chiesa cattolico-romana, proprio per questi motivi, distante dalle masse attratte da esperienze diverse. La liberazione della parte divina di ogni

---

78 Cit. in MERLO G.G. (1989), *Eretici ed eresie medievali*, Universale Peperbacks il Mulino, Bologna. pp. 40-41

individuo dalla materia prigione poteva avvenire solo attraverso un rigoroso ascetismo, una vita dedicata alla predicazione, alla preghiera e al digiuno, praticando l'astinenza sessuale e astenendosi da ogni attività mondana. Valori dunque evangelici, non pericolosi, ma lo divennero quando il catarismo propose una forma istituzionale concorrente alla chiesa cattolico-romana, al punto che contro gli Albigesi, i catari francesi, Innocenzo III bandì nel 1209 una crociata portando morte e distruzione in una regione fino ad allora vivace economicamente e culturalmente. Il destino dei catari fu segnato da un intreccio di fattori che rese utile, in quel particolare momento storico, la loro eliminazione: due poteri che andavano costituendosi in senso monarchico, quello del papato romano da un lato e quello della dinastia francese dall'altro, videro infatti nella libertà e nel fervore culturale/religioso del Mezzogiorno francese un ostacolo verso il consolidamento del loro ambito d'azione, e unirono le loro forze per porvi fine. La spedizione contro i Catari significò per il papato legittimare l'uso di uno strumento dapprima riservato alla lotta contro gli infedeli alla repressione interna di movimenti dissidenti, con un'estensione dell'uso della violenza all'interno dei confini della cristianità, mentre per il re di Francia la crociata, condotta dai baroni del nord guidati da Simone di Monfort, divenne la conquista di un'area indipendente anche prima dello sviluppo dell'eresia catara, il Mezzogiorno. La guerra diede un duro colpo al movimento cataro, la repressione antiereticale e i nuovi movimenti religiosi fecero il resto. Fu nel vivo della lotta anticatara che Domenico di Caleruega decise nel 1206 di dedicarsi alla povertà evangelica e alla predicazione apostolica, dando vita al nuovo ordine mendicante dei Predicatori e fornendo un aiuto concreto all'estirpazione dell'eresia sia con la predicazione dei veri precetti della fede dei suoi monaci sia fornendo l'esempio istituzionalmente riconosciuto dalla Chiesa romana di una scelta di vita evangelica in povertà.

Il tramonto del catarismo in Francia avvenne sicuramente perché contro di esso venne organizzata una vera e propria spedizione militare, per motivi si è visto solo in parte religiosi, per lo più economici e politici, ma non fu ovunque così poiché in alcuni casi furono le eccessive frammentazioni interne al movimento a causarne la crisi e a favorire il compito dell'Inquisizione, ad esempio nell'Italia centro-settentrionale, dove l'interesse dottrinario cataro verso la conoscenza delle verità divine (quelle terrene non erano considerate degne di interesse) creò drammatiche spaccature dottrinali. Nel trattato *De heresi Catharorum in Lombardia*, della prima metà del XIII secolo, si legge che gli inizi del catarismo sotto l'episcopato di Marco ebbero vita breve. I contatti con le chiese orientali generarono presto oscillazioni tra dualismo moderato e dualismo radicale e una prima frammentazione in due chiese; il distacco di altri gruppi portò il numero delle chiese a sei, che poi continuarono stabilmente la loro attività. Vi erano chiese moderate, come a Concorezzo, con adepti in tutta la Lombardia; radicali, come a Desenzano, con nuclei a Verona e in molte città

padane; miste, insediate a Mantova, Bergamo e Milano. Nonostante la gerarchia tra i centri, il prestigio di singole personalità o le differenti interpretazioni del dualismo diedero vita ad una frammentazione organizzativa e dottrinale che rese sicuramente più semplice l'azione inquisitoriale e repressiva della Chiesa romana. Non bisogna però pensare, come si è già avuto modo di osservare più volte, che essa abbia risolto il problema delle eresie solo con la guerra - dalle Crociate in Terrasanta alle spedizioni antiereticali in Europa - o con i roghi di coloro che non accettarono di conformarsi al sistema; si mostrò invece in grado di adottare strumenti più intelligenti e flessibili, testimoni dell'apertura e delle possibilità di dialogo con esperienze religiose e culturali differenti, visibile nel riconoscimento ufficiale di ordini nati spontaneamente dall'iniziativa di singoli individui, con propositi distanti da quelli ormai assunti dalla chiesa romana, e nella creazione di edifici sacri ed apparati iconografici con l'evidente intento di istruire le masse analfabete tramite il potere suggestivo delle immagini. L'atteggiamento della Chiesa si rivelò duttile e complesso anche all'interno di una pratica evidentemente repressiva come l'attività inquisitoriale: agli interrogati accusati di eresia venne sempre concessa l'occasione di rinnegare i propri errori e rientrare nel seno dell'ortodossia. Non solo, a volte ex eretici entrarono, abiurate le loro idee, negli ordini mendicanti, divenendo essi stessi inquisitori, come nel caso di frate Raniero Sacconi, domenicano, prima cataro poi inquisitore.

All'errante erano offerte tutte le strade del recupero, purché egli rinunciasse al suo passato e si identificasse nei suoi persecutori, divenendo a sua volta persecutore di coloro che rimanevano nell'errore.<sup>79</sup>

Si trattò di un atteggiamento diffuso a tutti i livelli sociali, non sempre accompagnato ovviamente dalla scelta successiva di entrare in un ordine religioso: numerosi individui, intellettuali, filosofi, teologi ma anche membri dei nuovi ceti cittadini e persone umili, dopo aver tentato di percorrere una strada anticonformista in ambito religioso, rinunciarono alle loro idee e si conformarono al sistema dominante. Ebbero così salva la vita.

La repressione antieretica nei primi decenni del XIII secolo aveva ottenuto buoni risultati in Francia e nella penisola balcanica mentre in Italia si aveva ancora una presenza non indifferente di catari, sia perché essi non partecipavano in alcun modo alla vita pubblica, non interferivano nelle vicende locali, quindi non erano pericolosi per le istituzioni politiche laiche, sia perché la tradizione di autonomia e libertà delle città italiane lasciava ampi margini di libertà ai “buoni cristiani”.

Con l'alleanza tra Federico I e il papa per la cattura e l'esecuzione di Arnaldo da Brescia si erano gettate le basi di una collaborazione tra potere pubblico e papato che si sviluppò e consolidò attraverso la criminalizzazione e l'isolamento degli eretici, delle loro famiglie e di chiunque avesse

---

<sup>79</sup> *Ibidem*, p. 91

avuto rapporti con loro; che l'autorità pubblica accettasse la definizione papale dell'ortodossia, e si assumesse quindi il compito di provvedere alla repressione antieretica, era di fondamentale importanza per la Chiesa romana ma in Italia sarebbe stato impossibile realizzare una crociata come quella mossa contro gli Albigesi, anzi la frammentazione politico-territoriale della penisola in nuclei di potere autonomi creava non pochi problemi sia agli imperatori sia ai pontefici. Si poteva però tentare una strada diversa, unire la diffusione dell'ortodossia ad una nuova immagine della Chiesa e dei suoi uomini, quella offerta da frati poveri che diffondevano la parola di Dio vivendo in povertà coerentemente con l'ufficio spirituale scelto. La predicazione innovativa dei Francescani e dei Domenicani, più semplice e diretta, comprensibile, rivolta al popolo, consentì alla Chiesa di riacquistare credibilità e consenso; non fu sicuramente un caso se i due ordini mendicanti, dopo aver scelto di dedicarsi prevalentemente a far conoscere al popolo il corretto messaggio cristiano, acquisirono un ruolo sempre più importante nell'individuare e condannare coloro che non accettavano di conformarsi all'ortodossia, anche se, paradossalmente, la quasi totalità dei movimenti religiosi eterodossi aveva adottato gli stessi valori evangelici dei Francescani e dei Domenicani. Ottenuto il consenso tramite l'adozione del modello pauperistico e la condanna del lusso e della ricchezza, i frati contribuirono alla repressione antieretica in modo non meno efficace della crociata contro gli Albigesi del 1209 e lo fecero anche chiedendo la collaborazione del potere pubblico.

Condannando duramente l'attività feneratizia, criticando il lusso, invitando a superare discordie e lotte intestine, si ponevano le basi per ottenere un largo consenso necessario per l'ulteriore tema propagandistico, la lotta contro eretici ed eresie. Eretici ed eresie venivano inclusi tra le ragioni di malessere, e la loro sconfitta rientrava nelle finalità da conseguire per una generale pacificazione e normalizzazione della convivenza. Ma, si noti, i messaggi dei predicatori mendicanti non rimanevano a livello di parola pronunciata: i frati operarono perché questi messaggi si tradussero in precise norme da inserire negli statuti comunali. Contestualmente le realtà che resistevano erano piegate con la minaccia o la messa in atto di scomunica e interdetto. Città e borghi erano così proiettati nella loro globalità nell'area dell'eresia con interruzione delle celebrazioni liturgiche e dell'amministrazione dei sacramenti. La resistenza poteva essere soltanto momentanea, eccezion fatta per organismi politici assai potenti e autosufficienti. Per gli altri l'adesione all'orizzonte di ortodossia diveniva condizione di esistenza.<sup>80</sup>

Combattere l'eresia diventava il modo per riportare la pace nella comunità, ribadendo nel contempo l'unico ed esclusivo ruolo della gerarchia ecclesiastica in ambito religioso, immagine rafforzata attraverso l'esecuzione di coloro che non accettarono l'ortodossia, epilogo di un procedimento che prevedeva la segretezza solo per gli interrogatori, mentre pubblici erano la lettura della sentenza, l'annuncio delle pene e l'esecuzione. Attraverso il fuoco purificatore, la comunità malata perché al suo interno vi erano stati individui che avevano vissuto nell'errore,

---

80 *Ibidem*, p. 87

poteva ora ritrovare la pace e l'ordine. La pubblicità dell'evento non aveva tanto un carattere punitivo verso i trasgressori quanto persuasivo verso coloro che si ostinavano a non conformarsi all'ortodossia; con i roghi, inoltre, la Chiesa rendeva visibile in modo drammatico e violento al popolo il suo potere, il destino che spettava a coloro che osavano porsi contro di essa. Francescani e Domenicani, dunque, si inserirono negli spazi lasciati vuoti dai catari con la loro rinuncia al mondo e il loro isolamento: più concretamente, offrirono soluzioni ai problemi della vita e fornirono risposte semplici alle ansie di salvezza della popolazione medievale. L'estraneità catara alle leggi del mondo terreno li portò ad un progressivo allontanamento da quella che veniva letta come una logica del peccato, quindi essi non si impegnarono in nessuna attività cristianamente operativa ma in quella che veniva considerata la vera conoscenza della realtà divina, cioè la logica celeste. Lo storico Raoul Manselli<sup>81</sup> scrive che il catarismo *sarebbe entrato in uno svolgimento storico che non era il suo* ed effettivamente, pensando ai mutamenti politici, religiosi e sociali che l'Europa visse nel XII-XIII secolo, non risulta difficile individuare distanza tra le reali esigenze di una società in crescita e un movimento religioso che ribadiva la concezione negativa dell'uomo, del mondo e della natura, proprio in un clima di generale rivalutazione delle possibilità umane di avvicinarsi a Dio e della realtà in quanto creazione di Dio. Il tramonto del movimento fu, infatti, rapido.

#### ***4.2.3. La ricorsività tra cultura alta e cultura popolare: Valdesio di Lione e l'ideale evangelico***

La complessità di movimenti religiosi eterodossi, la scelta evangelica e apostolica di molti di questi, gli intrecci e gli antagonismi, le divisioni interne e il consenso ottenuto nel popolo, sono dimostrati dall'esempio dei Valdesi - seguaci di Valdesio di Lione, un mercante che aveva rinunciato a tutti i suoi beni scegliendo di vivere come gli apostoli del Cristo - che si trovarono a combattere sia contro la chiesa cattolico-romana sia contro i catari, in una logica paradossale in cui gruppi di persone che sceglievano di aderire ai valori evangelici, e in ciò quindi perfettamente ortodossi, ma giudicati eretici dalla chiesa ufficiale per la loro disobbedienza, cercarono di contrastare il dualismo cataro, la cui eterodossia era ben più comprensibile. Nel 1179 Valdesio e i seguaci, a testimonianza della convinzione di rappresentare il lato autentico della cristianità, si recarono dal pontefice per ottenere il riconoscimento della loro attività, ma se Alessandro III non poté non apprezzare la scelta di vita in povertà, la Chiesa non poteva assolutamente concedere a gruppi di laici di esercitare la predicazione, in questo caso addirittura aperti alle donne, di esclusiva pertinenza del clero, unico intermediario legittimo tra l'uomo e Dio. I Valdesi divennero eretici perché non rispettarono il divieto alla predicazione, per essi frutto invece del desiderio spontaneo di

---

81 MANSELLI R. (1963, 1980), *L'eresia del male*, Morano, Napoli



ripristinare una corretta attività spirituale di cura delle anime, gravemente compromessa dalla corruzione ecclesiastica, fornendo risposte alle ansie di salvezza della popolazione. Dopo la condanna papale i Valdesi continuarono la loro attività e si diffusero soprattutto in Francia e nell'Italia, le stesse aree della penetrazione catara, adottando atteggiamenti diversi: nel Sud della Francia cercarono di contrastare il gruppo eretico stabilendo centri di studio, sviluppando attività caritative e assistenziali, celebrando la Santa Cena e i loro riti e predicando contro il dualismo, mentre nell'Italia centro-settentrionale i Valdesi vissero a volte con altri dissidenti e non si opposero ai catari. Seguirono però presto lo stesso destino dei loro avversari: incapaci di mantenere l'unità dottrinale e organizzativa, nel 1205 subirono la prima di una serie di lacerazioni, da cui nacque il gruppo autonomo dei *pauperes lombardi*. Il movimento valdese ebbe comunque una diffusione importante e sicuramente trasversale ai diversi ceti sociali, contravvenendo all'ipotesi comune che i movimenti religiosi ereticali avessero una base prevalentemente popolare. Per cercare di capire meglio cosa pensassero e come vivessero la loro scelta religiosa i seguaci del mercante di Lione, è estremamente interessante leggere, con le dovute cautele visto la fonte, sicuramente di parte, il verbale degli interrogatori a cui furono sottoposti alcuni membri del gruppo nel 1319-1320<sup>82</sup> da parte del vescovo di Pamiers Jacques Fournier, nientemeno che il futuro papa Benedetto XII, coadiuvato dal domenicano Gaillard de Pomiès delegato di frate Giovanni di Beaune, inquisitore nel regno di Francia. Ben poco sarebbe potuto arrivare a noi sulla cultura delle classi popolari senza questi documenti nei quali è possibile trovare descrizione dettagliate della vita quotidiana degli umili, scoprirne le idee, le paure, le convinzioni radicate e la religiosità straordinariamente complessa, seppur così semplice nell'adesione a pochi e chiari principi. Gli interrogati, di diversa provenienza sociale, motivano con argomentazioni bibliche o con racconti semplici la propria scelta di vita cristiana: ai differenti livelli culturali è sottesa la stessa convinzione profonda che il primo e unico presupposto debba essere la fedeltà a Cristo e che l'obbedienza a Dio, la cui volontà si è manifestata attraverso la Sacra Scrittura, sia superiore a quella dovuta alla chiesa romana. Tra essi vi è Raimondo di Sainte-Foy, un uomo colto (dichiara di conoscere il latino), in possesso di una cultura per lo più biblica, che il vescovo affronta adattandosi al livello dell'inquisito, cioè cercando di dimostrargli attraverso la logica che le sue convinzioni sono, in quanto eterodosse, irrazionali. Nel racconto chiaro con cui Raimondo descrive l'avvicinamento ai Valdesi emerge una gerarchia interna al movimento codificata, delle precise norme di accesso alle cariche, tra le quali l'elezione della massima autorità, il maggiore/episcopo, e uno specifico iter formativo: dall'età di tredici anni, quando ancora viveva con la famiglia di origine, egli era stato affiancato per due anni da un *socius*;

---

82 Riportati in parte in MERLO G.G. (1984), *Valdesi e valdismi medievali*, Claudiana, Torino

dopo altri cinque anni, dediti allo studio della Scrittura, era stato ordinato diacono, ma l'attività di conoscenza dei testi sacri era proseguita ancora due anni con un maestro e cinque con il presbitero Michele italico e altri soci. Terminata la formazione, egli aveva arricchito la sua preparazione culturale con lo studio della grammatica nel Mezzogiorno della Francia, dove aveva frequentato lo *studium* dei Minori di Montpellier, vicini al suo spirito per l'adesione ai temi pauperistici.

Secondo Merlo<sup>83</sup> la ricca formazione culturale è solo in parte riconducibile alla scelta individuale di Raimondo, cioè essa sembra invece essere il risultato di una istituzionalizzazione del movimento, e quindi dei presupposti religiosi e culturali necessari all'ascesa attraverso ordini di importanza crescente (diaconato, presbiterato, episcopato). Egli, dunque, era stato scelto fin da ragazzino e la sua formazione era sempre stata strettamente controllata da membri del gruppo con esperienza pluriennale; lo studio appare sicuramente l'attività principale, legato al desiderio di una conoscenza approfondita dei testi sacri, tanto che la formazione del giovane dura ben sedici anni. La ritualità e le modalità di accesso alle diverse cariche sono formalizzate e definite abbastanza precisamente:

In questo modo sono ricevuti nel loro stato coloro che devono essere perfetti: innanzitutto, quando un adolescente vuol ricevere il loro stato, dapprima essi indagano diligentemente se sia di genitori buoni e fedeli - altrimenti non accolgono alcuno nel loro stato -; poi accertano se l'adolescente sia di vita e comportamenti buoni e se sia adatto all'apprendimento. Se tale è trovato, allora lo accettano, e per circa cinque o sei anni lo mettono alla prova. E frattanto lo istruiscono nella Sacra Scrittura e anche sui modi da tenere presso loro. Se in questo tempo si è dimostrato di vita buona e comportamento onesto, allora lo accolgono come fratello nel loro stato, altrimenti lo allontanano da loro. E quando debbono accoglierlo nel loro stato, per prima cosa il maggiorale e gli altri compagni lo eleggono diacono. In ogni caso nessuno diviene diacono prima dei vent'anni e se non è stato provato, come detto in precedenza. Dopo il conferimento dell'ordine diaconale - che è il primo grado presso di loro - e l'imposizione delle mani, fa voto di povertà, castità e obbedienza al predetto maggiorale. E se dopo l'ordinazione del maggiorale egli viola qualcuno dei voti, è allontanato dalla congregazione per fare penitenza. Fatta la quale, con l'imposizione delle mani è riconciliato e ricongiunto alla congregazione, tuttavia non è riordinato. E se il diacono si è ben comportato nell'ordine sopra detto, quando raggiunge l'età adatta, è eletto e ordinato presbitero nel modo già descritto. Quindi, se i suoi meriti dimostrino l'opportunità, può essere eletto e ordinato maggiorale [...]. Anche un diacono può essere eletto maggiorale, ma, prima che maggiorale, deve essere ordinato presbitero.<sup>84</sup>

Raimondo non si riteneva eterodosso, pensava che fosse legittimo vivere l'esperienza religiosa ponendo al centro la Sacra Scrittura, la sua conoscenza e la sua diffusione, pur percependo che ciò rendeva inevitabile il confronto con l'istituzione che pretendeva di avere il monopolio della parola di Dio. Anteponeva l'obbedienza a Dio a quella alla Chiesa, ma non ne metteva in discussione il ruolo. Allora perché Raimondo fu condannato a morte? A differenza di altri eretici, anche valdesi, egli, infatti, non attacca la chiesa romana, arrivando a giudicare legittima la

---

83 *Ibidem*

84 Cit. in MERLO G.G. (1984), *Valdesi e valdismi medievali*, Claudiana, Torino, p. 53

successione pietrina, spesso invece ritenuta l'origine dei mali della cristianità per la sua commistione con gli affari temporali. Non si pone dunque in posizione antitetica alla chiesa romana, anche se non si può non considerare il peso che ebbe la volontà dell'uomo di non ammettere convinzioni chiaramente eterodosse suscettibili di condanna, essendo tra le altre cose un uomo colto, con una buona conoscenza dei testi sacri. Inoltre, nel gruppo di Raimondo, si raccomandava di ascoltare il clero in cura di anime, di seguire la messa e di ricevere i sacramenti dei ministri della chiesa di Roma. Nulla sembra mostrare pericolo di eresia, ma ci sono punti di incompatibilità con il sistema ufficiale, importanti per l'Inquisizione: i valdesi non credono che sia lecito giurare, nell'esistenza del purgatorio e, pur delegando all'istituzione ecclesiastica l'esercizio di alcuni sacramenti, si riservavano il diritto di dedicarsi alla predicazione e alla confessione, pratiche giudicate di propria e unica pertinenza dalla chiesa romana. L'intensità emotiva che traspare dal racconto della confessione, che si conclude con l'imposizione delle mani sul capo di coloro che confessano i propri peccati, poggia anche sulla idea che il rito abbia valore per ciò che si sente nel cuore, non negli atti esteriori, che si tratti dunque di un'esperienza di penitenza più interiore che formalizzata. La prima scelta che va compiuta è quella della povertà, vissuta come condizione privilegiata per un rapporto autentico con Dio, e per questo ideale i valdesi sono disposti a disobbedire alla chiesa romana. Si trattò di un'adesione ai principi evangelici più radicale di quella di altri movimenti religiosi eterodossi, ad esempio il catarismo, infatti non vi potevano accedere né le donne né gli uomini sposati che avessero avuto rapporti sessuali, e momenti rituali fondamentali come la celebrazione della santa cena prevedevano una partecipazione estremamente ristretta, limitata ai vertici del gruppo. Raimondo, dunque, riconosce il ruolo della Chiesa cattolico-romana, definisce i catari eretici, ma ritiene un proprio diritto vivere in modo più autenticamente cristiano la fede, e per questo motivo è disposto a violare le interdizioni della chiesa romana se giudicate secondarie rispetto ai principi divini. L'eresia del gruppo sta nell'esercizio di alcuni sacramenti e nella disobbedienza alla Chiesa detentrica dell'ortodossia. Nell'interrogatorio emerge con estrema chiarezza come le istituzioni ecclesiastiche ritenessero legittimo reprimere anche con la violenza qualunque violazione dell'ordine costituito, nello stesso e identico modo in cui operavano le istituzioni politiche laiche:

Interrogato se credesse lecito alla potestà secolare di uccidere o mutilare un uomo a causa di furto, di omicidio o di altri crimini mortali, rispose che era lecito alle potestà secolari di uccidere o mutilare tutti gli individui malvagi, perché altrimenti non vi sarebbero pace e sicurezza tra gli uomini. Interrogato se credesse lecito ai cristiani di debellare i pagani, gli eretici e gli altri infedeli, rispose: se i pagani o gli eretici, ammoniti dalla chiesa, non vogliono convertirsi, allora crede lecito che i cristiani muovano guerra contro di loro, e crede che la guerra di tal genere sia giusta. Tuttavia crede che ingiustamente sia mossa guerra contro quelli

del suo stato.<sup>85</sup>

Raimondo venne condannato al rogo, e lo stesso destino ebbero tre popolani interrogati contemporaneamente al diacono. Nei loro interrogatori Agnese, una donna anziana nutrice di Raimondo, e i coniugi Giovanni e Ughetta, fornirono numerose informazioni sulla vita quotidiana di un gruppo valdese che viveva in clandestinità e sul senso, a volte assolutamente personale e contingente, della loro adesione ad una corrente religiosa eterodossa. La forza del messaggio evangelico è tale che esso percorre trasversalmente la società, dai laici agli ecclesiastici, dagli aristocratici ai borghesi e al popolo; la convinta adesione di Raimondo all'ideale della povertà volontaria e all'imitazione della vita di Cristo si ritrova nella gente semplice, la figlia di un fornaio e un falegname, che, con la stessa determinazione, si rifiutano di giurare e affrontano per le loro credenze religiose la condanna e la morte. Il futuro Benedetto XII non riservò ad Agnese, arrestata insieme al diacono, le stesse attenzioni concesse a chi, in quanto letterato e in possesso di una buona cultura biblica, poteva comprendere argomentazioni logiche volte a dimostrare l'erroneità delle sue convinzioni; la donna, anziana, povera e priva di cultura, venne infatti giudicata presto eretica per il suo rifiuto ostinato, e motivato seppure semplicemente con l'imitazione dei gesti di Gesù, di giurare. Non le venne nemmeno concesso, come solitamente avveniva, di rientrare nell'ortodossia tramite la conversione, o meglio, non la si ritenne quasi in grado di arrivare a comprendere i propri errori. In realtà, la donna si era subito mostrata risoluta nel non voler giurare ("Dio proibisce ogni giuramento"), e nel non voler mentire, per lo stesso motivo, perché Cristo non aveva mentito per paura della morte. Eppure, anche nella nutrice di Raimondo, sicuramente fonte delle sue credenze, non si avverte ostilità verso la gerarchia ecclesiastica, anzi, e in ciò in modo simile ai coniugi Giovanni e Ughetta, ella cerca di legittimare il proprio comportamento descrivendolo come il rigoroso rispetto di un'ingiunzione fattele dal cappellano della chiesa di Vermelle (Giovanni parlerà invece di un voto formulato nel corso di una grave malattia, Ughetta affermerà che le era stato detto di non giurare da un sacerdote e di aver avuto un aborto dopo un giuramento, Raimondo di essere stato colpito da una grave malattia in seguito a tale pratica). Si tratta sicuramente di risposte fornite da persone in evidente difficoltà, convinte delle loro idee ma spaventate dall'accusa di eresia, per la quale, sanno benissimo, potrebbero incorrere nella morte. Lungo l'interrogatorio, infatti, ammetteranno che la vera ragione che li guida è la paura di peccare: tutti, al di là della provenienza sociale e della storia individuale di vita, vogliono la salvezza, e temono di perderla giurando. Chiedendosi come Agnese abbia potuto leggere la sua condanna ed esecuzione, si ha l'impressione che ella abbia potuto pensare che veniva arsa sul rogo perché rispettava un principio evangelico,

---

85 *Ibidem*, pp. 73-74

segno di una priorità data alla verità di Dio rispetto a quella concessa alla gerarchia ecclesiastica, con la quale, comunque, non cerca rottura. Dietro una repressione così dura si celavano sicuramente ragioni più profonde, legittime, in quanto fedeli ai testi sacri, per coloro che vennero giudicati eretici, espressione di una libertà non accettabile per chi, come la chiesa romana, rivendicò l'assoluto diritto di esercizio di tutte le funzioni spirituali, relegando i laici ad un ruolo di totale passività. Ciò emerge con più chiarezza dagli interrogatori di Ughetta, convertita alla fede valdese a dodici anni, poi sposa di Giovanni, che dopo il matrimonio abbraccia la fede della moglie, assolutamente ortodossa nei suoi principi religiosi ma eretica perché ritiene validi sacramenti amministrati da uomini che non sono sacerdoti. E' una donna semplice, la figlia di un fornaio, ma ha compreso i principi evangelici e li applica coerentemente nella propria vita, viene da dire, in modo più ortodosso di molti ecclesiastici. Per questo motivo, ritiene che la confessione sia valida se chi si confessa è sincero e chi ascolta un uomo corretto, sacerdote o no, e che il potere del pontefice sia limitato alle questioni religiose.

Interrogata se ella credesse di essere sottoposta al papa, rispose di essere soggetta al papa nelle cose che riguardano la fede di Dio, ma nelle altre non credeva di essere sottomessa al papa, Interrogata se, qualora il papa le dicesse che è lecito giurare per dire la verità in cause di fede, che esisteva il purgatorio, che era lecito uccidere i malfattori, che la scomunica della chiesa legava ed era la maggior pena, che nessuno poteva assolvere dai peccati se non era sacerdote canonicamente ordinato, ella gli avrebbe creduto e si sarebbe ritenuta obbligata a credere alle predette affermazioni, rispose di no, perché, come disse, credeva che, se il papa dicesse tali cose, errerebbe, e, come disse, credeva che in quelle cose il papa sarebbe in errore più di lei.<sup>86</sup>

Se si cerca di capire perché Ughetta abbia scelto la chiesa valdese, osservando le sue convinzioni, ci si rende conto che in fondo nulla è originale, altri movimenti, altri individui difesero nel medioevo con uguale convinzione gli stessi ideali, prima e dopo di lei: il rifiuto del giuramento, e dell'omicidio, universalmente, anche in guerra; la credenza che a nessuno sia lecito giudicare gli altri; la negazione del purgatorio. Ma prendendo in considerazione ciò che la donna dice dei valdesi, definiti come coloro che vivono più fedelmente il messaggio di Cristo, quindi, per questo motivo, gli unici in grado di guidare l'anima dei fedeli, nonostante l'ingiusta persecuzione del papato, sembra, come dice Merlo, che il gruppo eterodosso offra strumenti salvifici migliori, prova di quell'ansia di salvezza così caratterizzante l'uomo medievale. I *pauperes Christi* sono i veri cristiani, quindi né la scomunica né la morte fanno paura ad Ughetta, anzi, proprio affrontandoli avrà certa la salvezza.

#### **4.2.4. La ricorsività tra cultura alta e cultura popolare: Ugo Speroni e Amalrico di Bene**

Lo studio e l'analisi dei movimenti ereticali consente di individuare numerose relazioni tra

---

86 *Ibidem*, pp. 81-82

la cultura delle élite e la cultura popolare, relazioni che si muovono in una duplice direzione nonostante la distanza enorme che vi era nel medioevo tra un ristretto gruppo di individui detentori del potere politico, economico e culturale e le masse analfabete, quindi totalmente sprovviste di strumenti intellettuali. In particolare, la composizione sociale e le idee delle correnti religiose eterodosse sembrano rispecchiare le caratteristiche di un mondo in trasformazione verso forme più dinamiche e, conseguentemente, più “aperte” al confronto e all'assimilazione con culture differenti, oltre che maggiormente consapevoli di alcuni meccanismi che regolavano la vita sociale, come testimonia la nascita di un atteggiamento critico in chi non aveva nessun potere direzionale, né in ambito politico né in ambito religioso.

I gruppi eterodossi ebbero una larga base popolare ma non mancarono individui dei ceti tradizionalmente dominanti, nobili ed ecclesiastici, ai quali si affiancarono persone provenienti dal mondo urbano, borghesi, cresciuti e formati in un ambiente molto diverso da quello altomedievale, più aperto, più informato verso realtà differenti grazie ai rinati commerci e alle crociate. La complessità della società medievale, non esprimibile con un'immagine che vede classi ben divise e separate in un mondo dove pochi individui dotati di immenso potere determinano e guidano la vita di intere popolazioni, trova conferma nell'eterogeneità dei gruppi ereticali del XII-XIII secolo, fondati e composti da persone di origine sociale diversa: Pietro di Bruis e Arnaldo da Brescia erano chierici, Valdesio un mercante, Ugo Speroni un nobile dell'aristocrazia piacentina, diventato giudice e più volte console dell'amministrazione comunale, Enrico un monaco; dagli interrogatori di Ughetta, Giovanni e Agnese, inoltre, si nota che anche chi occupa i posti bassi della società, il popolo analfabeta, rivendica comunque la libertà di poter vivere la propria religiosità con responsabilità, seguendo quanto i testi sacri insegnano, al di sopra e prima di quanto invece è frutto delle decisioni della chiesa romana.

C'è consapevolezza, dunque, di poter scegliere come esprimere la propria fede e, parallelamente, critica verso chi si arroga il diritto della cura delle anime senza vivere coerentemente con la fede abbracciata, così come appariva il clero secolare. Si è visto che spesso particolarmente virtuoso era ritenuto il percorso di chi rinunciando alle ricchezze e ad ogni bene materiale (e se ne aveva ciò era più degno di nota), sceglieva di vivere la propria religiosità in povertà, seguendo l'esempio di Gesù, ma questa non fu l'unica strada percorsa, lo sperimentalismo e l'apertura a diverse forme di spiritualità fece sì che un nobile come Ugo Speroni - in possesso di una cultura biblica, teologica e giuridica - creasse un gruppo ereticale, gli speronisti, senza nessuna implicazione pauperistica o evangelica e amplificando il valore tradizionalmente assegnato alla predestinazione e all'azione della grazia divina. Data l'imperscrutabilità dei disegni di Dio, la

religiosità è letta come un'esperienza totalmente interiore, sulla quale, dunque, non influiscono né le pratiche ascetiche né le buone opere. Eppure, Speroni appare mosso dagli stessi intenti di gruppi ereticali a base popolare che chiesero di poter vivere il rapporto con la divinità senza mediazioni, direttamente e interiormente, che come lui incorsero nella repressione della chiesa cattolica:

Le irrazionalità dipendevano in gran parte dalla volontà di dominio della chiesa gerarchica: Ugo Speroni aveva teorizzato la non evangelicità della distinzione tra chierici e laici, che egli equiparava con dura espressione polemica all'antica distinzione tra padroni e schiavi, sulla base della convinzione che per mezzo del battesimo *i chierici con i laici sono un'unica cosa nel Cristo*. La riproposizione di un rapporto di servitù andava esplicitamente contro la chiamata evangelica (*Voi siete stati chiamati a libertà, o fratelli*, secondo Galati 5, 13): ancora una volta lo Speroni si riferisce ad un versetto paolino, a conferma che furono soprattutto i testi dell'apostolo ad attirarne l'interesse e ad orientarne la riflessione teorica. Non stupisce dunque l'insistenza su predestinazione e grazia; né stupisce che le idee speroniste siano presto tramontate in un mondo religioso sempre più orientato, in alcune delle sue forze migliori e più attive, a una religiosità delle opere, a una *mentalità dei doveri* nella quale è il *fare che determina l'essere* (Ovidio Capitani).<sup>87</sup>

Alcuni ideali, dunque, sono presenti trasversalmente nella società: l'importanza attribuita alla parola chiave *libertà*, nel senso di poter vivere responsabilmente ed individualmente la propria scelta religiosa, comune ai valdesi, agli speronisti e a molti altri gruppi; l'anticlericalismo diffuso verso gli ecclesiastici corrotti, quindi indegni di svolgere la loro funzione di cura delle anime, con proposte totalmente o parzialmente concorrenziali verso la chiesa romana, ad esempio creando nuove chiese (i catari), predicando (i valdesi ma anche i Francescani e i Domenicani) o praticando i sacramenti; la svalutazione di pratiche liturgiche ritenute formalismi non riconducibili ai principi evangelici. In Ugo Speroni il mito del cristianesimo primitivo ritorna non come scelta pauperistico-evangelica bensì come risultato di un esercizio intellettuale finalizzato alla corretta interpretazione dei testi sacri. Il fatto che sia esistito un individuo come Ugo Speroni dimostra un altro fatto di straordinaria importanza: le riflessioni teologiche nel basso medioevo non coinvolgevano più solo gli ecclesiastici ma anche i laici, che, ora, dopo il XII secolo, sembrano sentirsi in diritto di fornire il proprio contributo al dibattito nato intorno all'interpretazione dei testi sacri, dopo secoli di indubbio monopolio intellettuale delle istituzioni ecclesiastiche. Non fu sicuramente un caso se nello stesso periodo nacquero centri formativi laici di alto livello (e determinati a rimanerli, come si è avuto modo di vedere precedentemente), le università.

La ricorsività tra le culture, le relazioni tra i diversi ceti, le idee comuni, lo sperimentalismo religioso trovarono terreno fertile anche all'interno dell'ambiente universitario, dal quale proviene un altro eretico, Amalrico di Béne, filosofo e teologo di Parigi, condannato nel 1215 nel IV Concilio lateranense con la dottrina trinitaria di Gioacchino da Fiore.

---

87 MERLO G.G. (1989), *Eretici ed eresie medievali*, Universale Paperbacks il Mulino, Bologna, pp. 65-66

Amalrico di Béne si era appellato al pontefice quando i colleghi parigini lo avevano accusato di eresia, ma non avendo avuto risposta positiva, aveva ritrattato le sue idee. La frammentarietà delle notizie non consente di capire con precisione cosa successe, ma certo è che nel 1210 vennero processati e condannati come eretici alcuni suoi ex studenti, definiti amalriciani; seguirono la riesumazione delle ossa del docente, gettate in terra sconsecrata, e l'esecuzione di pene durissime, dieci condanne al rogo e numerose al carcere a vita. Amalrico aveva diffuso una periodizzazione trinitaria della storia distante da quella ufficiale poiché riteneva la sua età l'inizio del terzo periodo, denominato dello Spirito Santo, dopo i periodi del Padre (Antico Testamento) e del Figlio (Nuovo Testamento), caratterizzato dal superamento della forma sacramentale della chiesa a favore di una forma di natura spirituale.

Concezioni filosofiche ed etico-escatologiche concorrono nel dare vita a un messaggio aderente ai tempi finali in cui essi credevano con fermezza di essere entrati: l'età dello Spirito significava radicale rinnovamento, ribaltamento totale della logica del mondo nell'assoluta e gioiosa adesione della creatura al Creatore<sup>88</sup>.

Gli amalriciani non si limitarono a proporre una lettura della fede cristiana secondo la quale Dio opera tutto in tutti, così che l'uomo consapevole della presenza di Dio in lui non può che provare gioia, ma svalutarono i sacramenti, consentirono un'ampia partecipazione alle donne e si impegnarono nella diffusione delle idee del docente parigino, che non rimasero confinate ad un ristretto gruppo di professori e studenti universitari e diedero vita ad un filone eterodosso comunemente denominato del Libero Spirito. Essi sentirono il dovere di rinnovare la vita religiosa del popolo: nelle diocesi di Parigi, Sens, Troyes e Langres furono trovati seguaci degli amalriciani, provando come in questa esperienza religiosa ci fosse stato un collegamento diretto tra ambienti di elevata cultura e ambienti popolari. Non possiamo dire se questa presenza di ecclesiastici colti nel gruppo degli amalriciani abbia influito sulle decisioni prese dalla chiesa romana, ma, nonostante la svalutazione dei sacramenti, in alcuni casi ritenuta sufficiente per una spietata repressione, i seguaci furono ritenuti uomini e donne ingannati da falsi predicatori e, in quanto tali, perdonati.

#### ***4.2.5. La religione popolare***

I movimenti religiosi eterodossi ebbero una diffusione popolare, nel senso che, in alcune zone europee, furono più credibili e meno distanti dalle masse della chiesa cattolico-romana, ma trovarono seguaci anche in altri gruppi sociali, i nascenti ceti cittadini, le élite dirigenti, laiche ed ecclesiastiche, generando un panorama religioso complesso e ramificato. Il dialogo che si svolse tra la gerarchia ecclesiastica e le correnti religiose alternative portò a poche aperture e a numerose chiusure, la separazione tra ecclesiastici e laici progredì e si consolidò. A questo processo, se ne

---

88 *Ibidem*, p. 70



intrecciò un altro, il confronto con la cultura popolare, in genere intesa come la religione tradizionale delle società rurali, rispondente ai bisogni elementari del gruppo, centrata sui riti di passaggio, sulle relazioni tra vivi e morti, e sui rapporti con le potenze del cosmo, oppure come una particolare forma di religiosità caratterizzata da pratiche quali i pellegrinaggi, il culto delle reliquie, le processioni e le celebrazioni. Tali accezioni portano a vedere due culture, dotta e popolare, che dialogarono, ma a livelli diversi, per cui la prima assimilò strumentalmente, e rielaborò, aspetti della seconda ai fini di un inquadramento efficace delle popolazioni rurali.

Si è visto che ciò, indubbiamente, avvenne, in svariati campi, coinvolgendo anche le arti figurative, senza per questo essere però l'unica modalità di relazione tra le due culture differenti: gli ideali evangelici di molti gruppi eterodossi furono gli stessi degli ordini religiosi mendicanti; alcune correnti eretiche ebbero seguaci in tutti i ceti sociali, letterati e analfabeti; i pellegrinaggi, le reliquie, i miracoli risposero ad una logica sottesa comune ad entrambi i livelli, secondo la quale la santità apparteneva al campo dello straordinario e i prodigi ne erano una prova. San Bernardo utilizzava i miracoli per dimostrare alla folla la validità delle proprie affermazioni, l'esistenza di miracoli certi determinava l'acquisizione della santità.

Si è già avuto modo di osservare l'atteggiamento ambivalente della gerarchia ecclesiastica nei confronti di forme culturali differenti, popolari e non, in genere repressivo nel caso di palesi inconciliabilità il sistema ufficiale, disponibile ad aprirsi all'assimilazione di nuove idee e pratiche - nuove per la chiesa cattolica antiche per popolazioni che le tramandarono di generazione in generazione per secoli - nel caso di credenze che non mettevano in discussione il ruolo mediatore degli ecclesiastici nel rapporto tra l'uomo e Dio, quindi il loro diritto assoluto di esercizio delle attività spirituali.

Diversi studi hanno approfondito le relazioni tra cultura dotta e cultura folklorica, variegata e complesse, ad esempio per quanto riguarda alcuni periodi significativi come la Pasqua, per la chiesa tempo di pellegrinaggi, penitenza e crociate, per le comunità rurali momento di passaggio e rinascita testimoniato da tornei, danze, feste con protagonisti i giovani<sup>89</sup>; o pratiche sociali importanti quali il culto dei morti, a cui la sepoltura cristiana non si sostituì ma si sovrappose.

Il legame importantissimo con i defunti venne assunto dalla gerarchia ecclesiastica e con il tempo l'idea che solo essa fosse in grado di garantire il contatto con l'aldilà si radicò nella mentalità comune, come dimostra l'aumento vertiginoso nel XIV secolo del numero di messe mortuarie

---

89 J. CHIFFOLEAU, *Pratiques funéraires et images de la mort a Marseille, en Avignon et dans le Comtat Venaissin. Vers 1280- vers 1350*, pagg. 271-303

celebrate. Si è voluto in ciò vedere anche l'influenza della cultura borghese urbana<sup>90</sup>, un'estensione della mentalità di calcolo alla pietà religiosa, ma forse si trattò di una nuova risposta all'ansia di salvezza, e quindi alla paura della morte, in un periodo dove essa è meno spaventosa di quella altomedievale ma comunque drammatica. Anche per quanto riguarda il confronto tra la cultura popolare e il cattolicesimo, o il catarismo, fondamentale sembra essere la risposta fornita al desiderio di salvezza della popolazione: i perfetti catari, in alcune zone, fornirono strumenti salvifici migliori, trovando largo consenso per l'esempio di vita cristiana che offrivano, a differenza di un clero a volte assai distante dalle masse. L'atteggiamento del popolo medievale fu dunque tutt'altro che passivo e accomodante, anzi, esso difese la propria cultura tradizionale, assimilò e sperimentò correnti religiose diverse e instaurò relazioni dinamiche sia con i chierici sia con i predicatori itineranti portatori di forme di religiosità a volte ritenute più autentiche, spia di un atteggiamento critico verso chi doveva garantire la salvezza. Fondamentale per il popolo sembra essere il concetto di *buon esempio*: chi deteneva un potere, in questo caso spirituale, doveva dimostrare di essere degno di un compito così elevato attraverso una vita irreprensibile e, soprattutto, coerente con i principi della fede abbracciata. I catari apparivano diversi perché *puri*: non avevano rapporti sessuali, non mangiavano carne, non mentivano e non accettavano denaro. Vennero visti come autentici seguaci della tradizione cristiana apostolica, la più autentica, e investiti del rispetto tolto alla gerarchia ecclesiastica ufficiale, come prova un diffuso anticlericalismo sicuramente non svincolato da una riscossione più regolare e sistematica della decima.

La repressione antiereticale pose indubbiamente fine ad una fase di forte sperimentalismo religioso, favorendo nel contempo la chiusura e l'irrigidimento del sistema cattolico-romano. Nel confronto con i movimenti religiosi eterodossi e con la cultura popolare, il papato trovò il modo di definire e delimitare il proprio ambito d'intervento, e di escludervi chiunque non fosse ecclesiastico, tanto che negli ultimi secoli del medioevo non fu più possibile l'emergere e lo svilupparsi di forme di religiosità non inquadrabili nel sistema ufficiale.

#### ***4.2.6. La ricorsività tra cultura alta e cultura popolare: il culto dei santi e delle reliquie***

Nel periodo a cavallo dell'anno Mille, in ambito religioso e culturale, l'idea dell'esistenza di corrispondenze simboliche, magiche e misteriose, tra il mondo terreno e quello divino, veniva approfondita attraverso la ricerca di forme di comunicazione tra il *visibile* e l'*invisibile*, sia a livello colto sia nel popolo.

---

<sup>90</sup> Z. ZAFARANA, *Per la storia religiosa di Firenze nel Quattrocento, Una raccolta privata di prediche*, in "Studi medievali", 3 ser., IX, 1968, p. 1024, nota 19.

Così le parole del testo sacro e la musica della salmodia non sono sole, coi loro ritmi e la diversità del loro senso, a dischiudere le vie dell'invisibile. Anche le cose talvolta vi danno accesso, e l'aldilà di rivela allora agli occhi e agli orecchi dell'uomo, non più per simboli, ma per fenomeni. I più colti degli ecclesiastici prestano dunque attenzione agli incantesimi, ai sortilegi, alle ambiguità familiari al pensiero selvaggio e a tutte le meditazioni magiche. Essi non hanno dubbi: influssi strani, emanati dall'altro mondo, turbano di tanto in tanto i ritmi regolari della natura. Il mistero è presente in permanenza, visibile, tangibile [...] Tuttavia esistono allora degli oggetti dove, ancor meglio che nell'apparizione dei defunti e nei poteri meravigliosi del re, si vede l'altro mondo penetrare nelle forme della vita quotidiana e operarsi l'incontro tra il cristianesimo e le credenze profonde del popolo. Questi oggetti sono ciò che rimane dell'esistenza terrena dei santi, il loro corpo, le loro ossa, la loro tomba: sono le reliquie. Sul rispetto che ispirano tali resti si fonda, in realtà, tutto l'ordine sociale; poiché tutti i giuramenti che tentano di disciplinare il tumultuoso fermento feudale, si prestano di fatto posando la mano su un reliquiario.<sup>91</sup>

Certo, nonostante l'importanza che il culto dei santi rivestì sia per i ceti colti sia per il popolo, ci furono delle differenze: alcuni religiosi ben presto misero in discussione il valore dei miracoli, sia come prova dell'esistenza di Dio sia come strumento di salvezza, rivolgendo maggiormente l'attenzione alla realtà spirituale, mentre la fede del popolo si alimentava di fatti miracolosi, alla ricerca di un contatto fisico, concreto con il mondo soprannaturale. Scrive ancora Duby:

Poiché l'universo forma un tutto coerente, poiché racchiude un'immensa parte invisibile, poiché in seno alle apparenze sensibili riecheggiano riflessi, segni, appelli provenienti da quelle province misteriose, spetta agli uomini di Chiesa, che hanno un compito di mediazione tra il sacro e il profano, spiare attentamente tutti questi avvertimenti. Senza dubbio, essi sono sensibili all'ordine che governa tutto il mondo creato, e per loro la storia, normalmente, segue un corso regolare che come è quello degli astri, stabile come dovrebbe essere il potere imperiale. Tuttavia, non è meno evidente che quest'ordine è talvolta disturbato, che si manifestano perturbamenti nell'acqua, nell'aria, nella terra o nel fuoco, o negli umori dell'uomo, che la traiettoria di una cometa viene a tagliare i cerchi concentrici in cui si muovono le stelle e la guerra rompe spesso l'equilibrio politico. Tali avvenimenti rivelano, nell'esteriorità delle apparenze, i conflitti, i fermenti segreti di cui è sede, nelle sue profondità, il mondo invisibile. E il perturbamento di cui testimoniano è quello di Dio stesso. Essi riguardano, cioè, molto direttamente ogni uomo e la sua salvezza. Ecco perché gli scrittori dell'anno Mille, abituati all'esegesi, formati dallo studio della grammatica e della musica a cogliere armonie e corrispondenze, tutti persuasi della coesione cosmica e in diuturna attesa della fine dei tempi, si sono applicati a notare ogni elemento insolito e ad attribuirgli un significato. Ecco perché il loro racconto acquista l'andamento di un tessuto di prodigi.<sup>92</sup>

Dio, dunque, non è solo luce ma ha numerose zone d'ombra, inaccessibili all'uomo.

Il culto dei santi, non solo nel medioevo, è un fenomeno talmente articolato e complesso che è stato oggetto di numerosi studi, al punto che si può parlare di scienza agiografica. Si sono approfonditi diversi aspetti, dalle rappresentazioni connesse ai santi e alle reliquie, colte e popolari, ai rapporti tra l'idea di santità e la sua istituzionalizzazione. Negli storici vi è unanimità nel ritenere

---

91 DUBY G. (1967, 1976), *L'anno Mille, Storia religiosa e psicologia collettiva*, Giulio Einaudi s.p.a., Torino, pp. 64-65

92 *Ibidem*, pp. 81-82

che per sopravvivere nel tempo il culto di un santo debba essere istituzionalizzato, e portato avanti, nel senso che ci deve essere qualcuno che si faccia carico di rinnovarne la memoria. Anche in questo campo, infatti, la Chiesa romana intervenne legiferando e definendo sia le modalità di canonizzazione, sia il formalizzarsi delle sue strutture di conservazione, attuando uno spostamento da quelle che potevano essere le caratteristiche della persona alla quale veniva attribuita la santità, spesso ritenute determinanti invece dal popolo, alle istituzioni che acquisirono il diritto di attribuirle formalmente, con il pericolo della nascita di contraddizioni e incertezze.

Il culto dei santi appare radicato sia nelle élite dirigenti, che investirono denaro per recuperare importanti reliquie e per costruire edifici degni di contenerle, sia nel popolo, affascinato dalle vite ricche di eventi miracolosi di individui quasi leggendari. Il miracolo sembra avere un valore riconosciuto sia dalle popolazioni, alle quali i predicatori raccontavano le vite dei santi, sia dagli ecclesiastici che occupavano i vertici della gerarchia, ad esempio San Bernardo, che per convincere il popolo attratto da falsi predicatori, dimostra di essere il portatore della verità compiendo tre miracoli. Un santo è visto prima di tutto come un uomo in gradi di compiere eventi miracolosi, prova del fatto che Dio l'ha investito di un potere superiore.

Il successo del culto dei santi in età medievale fu irrefrenabile, i luoghi di culto proliferarono senza sosta e se rimase difficile definire precisamente che cosa si intendesse per *santità*, divenne certo chi aveva il potere di attribuirle, il papato romano. L'estensione del potere emanato da queste persone alle loro reliquie consentì il perpetuarsi del culto nel tempo, sicuramente favorito dalla sua forza di penetrazione sia nei ceti dirigenti, laici ed ecclesiastici, con finalità non solo religiose ma spesso intrecciate a quelle politiche, sia nel popolo, tradizionalmente legato all'idea dell'esistenza di forze soprannaturali in grado di influenzare il corso degli eventi e i destini individuali. Ma con le contraddizioni date dal fatto che la santità si trasformò in attribuzione di santità, portando a casi paradossali in cui lo stesso uomo, Arnaldo Pungiluppo, poté venire dichiarato prima santo poi eretico.

Quando Arnaldo morì, nel 1269, a Ferrara, il suo corpo venne trasportato nella chiesa cattedrale, dove era affluita una gran folla, e immediatamente sul suo sepolcro cominciarono a fiorire dei miracoli. Per la comunità e per i canonici della cattedrale Arnaldo divenne un santo e ne iniziò il culto. L'anno dopo, però, quindi precocemente, l'inquisizione cominciò ad indagare, quindi altri ecclesiastici, frati domenicani, e trovando legami certi dell'uomo con ambienti ereticali, ordinò di esumare la salma e di buttare i resti. Lo scontro tra il clero ferrarese e l'inquisizione durò a lungo: i canonici si rifiutarono di eseguire gli ordini e si appellarono al papato fornendo le prove dell'ortodossia del loro santo, ma alla fine dovettero soccombere. L'effetto che i miracoli avvenuti

presso la tomba di Armano avevano avuto sulla comunità doveva essere stato dirompente, dando prestigio e potere agli ecclesiastici, se i canonici difesero con tale tenacia il loro culto, giudicando insignificante il passato del santo, che aveva avuto legami con eretici, dualisti e non, rispetto ad un presente che dimostrava indiscutibilmente il favore di cui godeva la figura di Armano. Tra l'altro, l'accusa derivava dall'interpretazione di comportamenti che non provavano in alcun modo l'eresia dell'uomo, senza che fosse presente nessuna elaborazione dottrinale specifica: incontri con i catari, pratiche penitenziali, visita agli infermi e ai carcerati, frequenti confessioni e comunioni, aver accompagnato un eretico al rogo. Sembra che lo scontro si sia determinato perché il clero di Ferrara, comprendendo l'importanza della gestione di un culto locale di alta intensità, nato spontaneamente (ma qualcuno aveva portato il corpo nella cattedrale), per ottenere il consenso delle popolazioni, lo abbia assecondato e sviluppato senza considerare il ruolo delle istituzioni, sempre ecclesiastiche, che ritenevano di avere il diritto di conferire la santità. Secondo Merlo<sup>93</sup>, inoltre, vi era diffidenza verso la santificazione di laici che compivano scelte pauperistico-evangeliche in quanto gli ordini mendicanti, a cui appartiene l'inquisitore frate Aldobrandino, ritenevano di esserne gli unici e soli interpreti. Armano, in realtà, probabilmente fu uno dei tanti uomini che credette in una fede attiva, concreta, fonte di *buone opere*; certo della necessità di dover fare del bene a tutti, indistintamente, non accettava l'idea che uomini di chiesa torturassero (esperienza che aveva provato direttamente) e mandassero altri uomini sul rogo, compiendo atti così lontani da quello che avrebbe dovuto essere il loro mandato. La sua indignazione verso i roghi degli eretici dovette essere anche quella della comunità di Ferrara nella seconda metà del XIII secolo, se essa difese per più di trent'anni il culto di Armano contro le decisioni dell'Inquisizione.

Erano passati due secoli dall'inizio del movimento innovatore della vita cristiana: il tramonto dello sperimentalismo era stato accompagnato dalla trasformazione della chiesa romana in monarchia pontificia e dalla nascita di istituzioni politiche laiche di vaste dimensioni, con la conseguente chiusura di quegli spazi che avevano consentito la nascita e lo sviluppo di numerosi orientamenti culturali eterodossi, per lo più a carattere pauperistico-evangelico.

Intenzioni autenticamente cristiane e volontà violentemente repressive convissero all'interno di una chiesa sorretta da una conseguente cultura canonistica, da una rigorosa riflessione teologica, da un possente apparato burocratico e da una fine sensibilità strategica e tattica. Spontanee e autonome esperienze religiose ebbero possibilità di esprimersi fin a quando la frammentazione del potere consentì sperimentazioni in ogni campo dell'azione e del potere umani. Negli ultimi due secoli del medioevo l'orientamento verso la formazione di organizzazioni politico-territoriali di vaste dimensioni e ambizioni e verso il progressivo cristallizzarsi della dinamica sociale prevedeva interlocutori religiosi adeguati e definiti, non certo fluide aggregazioni di

---

93 MERLO G.G. (1989), *Eretici ed eresie medievali*, Universale Peperbacks il Mulino, Bologna

imprevedibili apostoli del Cristo.<sup>94</sup>

### **5. Spazio e tempo**

Fra l'XI e il XIV secolo nacque e si sviluppò un mondo nuovo che trasformò le dimensioni essenziali dell'esistenza umana. La rivoluzione economica, lo sviluppo delle città, la rinascita della cultura e del commercio investirono e mutarono l'ambiente sociale e il rapporto dell'uomo con la natura, portando alla nascita di nuove storie.

Per quanto riguarda il tempo, molti storici ritengono che la cristianizzazione fosse ancora incompleta cioè che persistessero ancora una definizione del tempo legata ai ritmi naturali e se si considera quanto rilevato per il periodo altomedievale, cioè la lentezza della penetrazione del cristianesimo nelle campagne, si può ormai dire che il tempo rimase una nozione pluralista, aperta a letture diverse, per tutto il periodo medievale. E' vero che il calendario era stato ormai interamente *colonizzato* dalla Chiesa, ogni giorno era contrassegnato da un santo, festività quali Natale e Pasqua avevano acquisito straordinaria importanza in tutti i ceti sociali; inoltre, i precetti religiosi investivano anche l'uso individuale del tempo, ad esempio proibendo di lavorare in determinati giorni o con le prescrizioni alimentari durante il periodo pasquale. Ma è altrettanto vero che Francesco Petrarca descrisse in una lettera al cardinale Colonna, in pieno Trecento, lo svolgimento di una festa per il solstizio di San Giovanni svolta secondo un antico rito di purificazione magica e di fertilità al fine di ottenere un buon raccolto.

L'esistenza di orientamenti culturali differenti appare confermata dalla persistenza dell'idea di Fortuna, così legata al concetto di destino, caso, assolutamente precristiano; certo, gli intellettuali cristiani come al solito la assorbirono e la adattarono ai precetti religiosi, trasformandola con il tempo nella dimensione del disegno divino della Provvidenza, ma la sua origine antica le consentì capacità di resistenza alla cristianizzazione. In realtà le due idee rispondevano alle stesse domande, alle medesime esigenze dell'uomo di spiegare perché le cose andassero in un determinato modo e non in un altro: qualcuno o qualcosa, si credeva, muoveva il destino degli uomini, che fosse il caso o Dio, esseri quindi non liberi. Il tempo, dunque, apparteneva a qualcun altro, non all'uomo. Dove invece la penetrazione del cristianesimo avvenne con successo, generando sviluppi fecondi di novità e riflessioni, fu nella visione del tempo come evoluzione verso la fine, già presente nell'alto medioevo quando si credette a lungo che il passaggio al nuovo millennio avrebbe coinciso con la seconda venuta di Cristo.

Poi l'anno Mille, calcolato con grande imprecisione, arrivò, non ci furono catastrofi né la fine del mondo terreno, ma il millenarismo, corrente culturale e religiosa profondamente radicata,

---

<sup>94</sup> *Ibidem*, p. 127

rimase. Come spesso accadde quando si cercò di interpretare passi biblici, il millenarismo infatti poteva essere associato non solo all'attesa dell'anno Mille ma anche del millennio di pace e felicità terrena che Cristo instaurerà con i propri fedeli quando tornerà sulla terra, prima della fine del mondo, così come è scritto nell'*Apocalisse*, intrecciando l'attesa del Messia ebraica e cristiana con l'escatologia, rispondente all'insopprimibile desiderio umano di spiegare il destino del mondo. L'escatologia cristiana si complicò con la crisi che investì il papato nell'XI secolo, che, come già visto, portò alla nascita del movimento di riforma delle istituzioni ecclesiastiche, degradate e corrotte; ancora una volta, come prima dell'anno Mille, alle élite intellettuali e al popolo sembrò che tale situazione fornisse i segni di una fine imminente, di un necessario prossimo intervento divino per ripristinare l'ordine e il rispetto dei principi della fede, come avvenne nel caso dell'abate calabrese Gioacchino da Fiore (m. 1202) che vide nei suoi tempi i segnali di un imminente ritorno di Cristo e trovò numerosi seguaci tra i riformatori.

Per quanto riguarda lo spazio, il cambiamento più rilevante che caratterizzò il passaggio al basso medioevo fu un senso nuovo del valore della terra e, di conseguenza, un atteggiamento differente verso la sua misurazione. In realtà si trattò di un rinnovamento generale che investì il rapporto dell'uomo con la natura, lo spazio vissuto, rurale e urbano, quindi una ristrutturazione a tutti i livelli, seppur in un quadro dove i vecchi modi di leggere la natura e l'ambiente circostante convissero a lungo con le nuove tendenze. Il corpo umano rimase un punto di riferimento importante, lo si continuò ad utilizzare per misurare distanze e spazi, con l'inevitabile approssimazione che esso comportava, ma nacque una maggiore attenzione a misurazioni più precise, derivata da pratiche ed atteggiamenti legati al nuovo contesto economico e sociale. Il territorio venne valorizzato, con i dissodamenti nel caso dell'incolto, con migliorie in quello già coltivato; il rapporto con il patrimonio boschivo mutò radicalmente, nel momento in cui gli alberi vennero considerati ostacoli allo sfruttamento agricolo del suolo, ma ben presto ci si accorse che l'aggressione alla foresta doveva essere disciplinata, che essa restava indispensabile, e sotto certi aspetti ancor più di prima, per alcune necessità e attività, dal riscaldamento, all'edilizia, all'artigianato. La valorizzazione della terra, i dissodamenti e la creazione di nuovi villaggi, le necessità amministrative dei poteri politici, locali e non, portarono nella stessa direzione cioè ad una conoscenza più precisa delle dimensioni effettive delle proprietà e quindi ad una loro misurazione più precisa. In tal senso possono venire letti i progressi compiuti da matematica, geometria e agrimensura, culminati con le due opere di Leonardo Fibonacci - *Libro dell'abaco* (1202) e *Pratica della geometria* (1220) - con le quali il matematico introdusse in Occidente le cifre arabe, una serie di applicazioni concrete dell'aritmetica e formule per il calcolo di aree e volumi.

Le trasformazioni del paesaggio rurale e i mutamenti economico-sociali concorsero nel mutare il rapporto dell'uomo con lo spazio concretamente vissuto, dalla casa al villaggio alla campagna circostante. La dimensione affettiva legata alla casa familiare rimase ma in alcuni ceti sociali le condizioni di vita non migliorarono sensibilmente, anzi, nel caso dei contadini, le abitazioni del XII-XIII secolo rimasero sostanzialmente simili a quelle dei secoli precedenti, cioè piccole, povere, con un arredamento essenziale, anche se il legno venne sostituito da costruzioni in muratura. Spesso si trovavano addossate ad un castello, esprimendo visivamente l'esistenza di una signoria bannale o fondiaria. La natura circostante, ormai cristianizzata, colonizzata, dissodata, faceva probabilmente meno paura e anche se persistevano pratiche magiche antiche il mondo contadino distinse il desiderio di dominare la natura, per il quale si consideravano sufficienti pratiche divinatorie, dal problema della salvezza eterna, ormai letto in un ambito puramente religioso.

Non meno importante fu il mutamento dello spazio cittadino, non più così poco distinto e separato dalla natura come nell'alto medioevo per svariati motivi, prima di tutto l'inurbamento della nobiltà, che determinò la crescita delle dimore nobiliari, ben diverse da quelle del popolo, povere come le abitazioni contadine. Le botteghe artigiane, le torri, le chiese, le case dimesse trasmettevano l'idea di una complessità sociale maggiore rispetto all'ambiente rurale, ed evidenziavano profonde differenze economiche. Lo spazio urbano nel complesso, al di fuori della dimensione privata della casa, era gerarchizzato e investito di significati simbolici sotto diversi aspetti.

Gli edifici laici e religiosi - palazzi, torri, chiese - rappresentavano visivamente il potere delle istituzioni politiche e religiose presenti nel centro urbano, oltre che abbellire indubbiamente la città e ricordare ai cittadini chi comandava. Questa gerarchia si esprimeva con particolare solennità durante le numerose processioni religiose del periodo, tra le quali particolare importanza assumeva la festa del santo patrono, quando le varie componenti della cittadinanza erano chiamate a camminare secondo un ordine preciso che rispecchiava i rapporti di potere dell'amministrazione comunale. Le differenze economiche e sociali che si ritrovano nell'organizzazione dello spazio urbano, e le lotte cruente che si svolsero tra le famiglie più importanti, sembrano testimoniare profonde divisioni e lacerazioni sociali ma allo stesso tempo compare una tendenza antitetica, quella alla coesione della collettività, ad esempio proprio durante le processioni religiose, che rafforzavano enormemente il senso di appartenenza al comune, o tra i membri dei nuovi ceti emergenti, *in primis* la borghesia, che trovarono una loro identità definendosi in relazione al nuovo contesto urbano.

La morte per l'uomo dell'alto medioevo è un evento particolarmente drammatico sia per



quanto riguarda la causa più probabile, guerra, fame o pestilenza, sia per il timore della dannazione conseguente al peccato; l'uomo del basso medioevo vive con minore drammaticità il rapporto con la morte, letta come un passaggio tra due mondi - non solo cielo e terra ma anche mondo dei vivi e dei defunti - che rimangono concepiti come in continua comunicazione grazie ad infinite corrispondenze. Nel passaggio dall'alto al basso medioevo, si svilupparono alcune forme di comunicazione tra terra e aldilà, di antiche origini popolari, ora formalizzate in pratiche religiose, ritenute in grado di alleviare le pene dei defunti, come esequie e preghiere, ma con il passare del tempo, la crisi di credibilità delle istituzioni ecclesiastiche e lo sviluppo di forme di religiosità meno legate alla formalizzazione liturgica, acquisirono importanza altri modi per raggiungere la salvezza, per alcuni più efficaci dell'acquisto di messe e indulgenze, riconducibili fondamentalmente alle due vie della ragione e dell'amore.



## CAPITOLO TERZO

### FILOSOFIA, TEOLOGIA E SCIENZA DOPO IL MILLE

Nel mondo culturale medievale, le relazioni tra le storie del pensiero scientifico e le storie del pensiero religioso/teologico furono numerose per la mancanza di una rigida definizione degli ambiti di studio, non percepiti dai contemporanei come separati, oltre che per l'innegabile presenza di un contesto nel quale la religione cristiana prima, e il cattolicesimo romano poi, acquisirono un ruolo talmente rilevante in ogni campo dell'esistenza da diventare punto imprescindibile di confronto per ogni uomo medievale, ecclesiastico o laico, nobile o contadino, colto o analfabeta, sia quando ci fu conformità al sistema sia quando nacque divergenza. Gli organismi spirituali, per usare un'espressione generica, furono attori e protagonisti delle vicende politiche europee, del controllo e dell'inquadramento delle popolazioni, della produzione e della conservazione della cultura. Filosofi, teologi e scienziati furono, nella quasi totalità dei casi, uomini di Chiesa.

Lo studio delle relazioni tra filosofia e teologia ha ormai una tradizione consolidata e non si riconduce più allo scontro tra cristianesimo e scienza, destinato a concludersi con la vittoria della seconda e la sconfitta del primo.<sup>95</sup> Gli storici che ne hanno indagato le relazioni non hanno formulato solo la lettura della contrapposizione, che tende a vedere nel potere culturale della Chiesa un ostacolo al progresso scientifico, come Draper o White in America a metà del XIX secolo, ma anche la visione solidaristica, ad esempio nella prima metà del XX secolo, sostenuta da molti studiosi, tra cui N. Whitehead e M. Foster, forse eccessivamente ottimistica, secondo la quale la religione avrebbe fornito alla scienza l'idea che la natura opera secondo un ordine regolare e metodico, ad esempio nel puritanesimo, favorendone il progresso.

Per questa associazione tra scienza e puritanesimo, gli studi, nella prima metà del XX secolo, si sono concentrati sull'età moderna, dando poca importanza, almeno in una fase iniziale, al periodo medievale, tanto che per il sociologo Merton gli intellettuali medievali, in quanto ritenevano il mondo vile e svalutavano la materia, consideravano la scienza naturale priva di utilità, se non la identificavano addirittura con la magia nera, mentre il puritanesimo avrebbe portato con sé l'idea di impresa scientifica come occupazione con valore sociale.

Negli anni Cinquanta, quando la storia della scienza si è consolidata come disciplina

---

<sup>95</sup> Scrive J.W. Draper (1874) in *History of the Conflict between Religion and Science*: “La religione deve deporre quell'atteggiamento imperioso e tirannico che ha mantenuto tanto a lungo contro la scienza. La libertà di pensiero deve essere totale. L'uomo di Chiesa deve restare entro i limiti del ruolo che ha scelto, cessando di spadroneggiare sulla testa del filosofo, il quale, ben cosciente della propria forza e della purezza delle proprie intenzioni, non tollererà più una simile ingerenza” (p.367).

accademica, sono comparse nuove interpretazioni del rapporto con il cristianesimo e nelle quali si sono superate le categorie dello scontro o dell'accordo, ma la convinzione che la religione ostacoli il progresso tecnologico non è scomparsa e rimane in alcuni storici, rivista, attenuata, ancora oggi e soprattutto nell'opinione comune. Nella tradizione inaugurata da Draper-White si trova spesso anche l'idea che la filosofia pagana fosse connotata da apertura al confronto mentre il cristianesimo avrebbe portato l'intolleranza e la chiusura, ma per sfatare questa visione D. Lindberg<sup>96</sup> ricorda che Platone chiedeva per coloro che negavano l'esistenza degli dei la relegazione e, nei casi più gravi, la condanna a morte. L'intolleranza rappresenta, ancora oggi, un atteggiamento difficilmente circoscrivibile a particolari gruppi di persone o a specifici campi del sapere, connotò alcuni filosofi pagani come alcuni teologi cattolici, ed è diffusa nel mondo attuale in ambito religioso e scientifico, nello stesso modo e con le stesse nefaste conseguenze.

Il rapporto tra cristianesimo e scienza in realtà non riguarda solo due sistemi epistemici di approccio al mondo che in alcuni punti appaiono contrapposti - uno teologico basato sulla rivelazione e uno scientifico basato sulla ricerca razionale delle cause - ma anche due dimensioni dell'uomo, in esso compresenti, in un equilibrio dinamico continuamente turbato da scoperte scientifiche che scuotono le certezze religiose, ad esempio con Darwin e la rivoluzione di pensiero da lui innescata nella seconda metà del XIX secolo.

Non ci furono né scontro né alleanza, ma confronto continuo, nell'uomo e tra gli uomini, dal quale entrambi uscirono trasformati e le relazioni tra cristianesimo e scienza vanno lette in un'ottica che non si limiti a indagarne i rapporti di gerarchia e di valore, ma li contestualizzi correttamente non solo nel periodo considerato, ma anche nell'ambiente di produzione. Senza dimenticare che gli scienziati furono uomini.

L'approccio storico di alcuni studi ha dato spazio a dimensioni prima trascurate quali l'impiego della scienza, gli usi pratici e a favore di chi, oppure la vita, la formazione e la collocazione professionale degli scienziati, superando la visione dualista della contrapposizione, seppur rimanendo nell'ambito di una prospettiva nella quale la scienza si è sostituita progressivamente al cristianesimo.

Nella seconda metà del XX secolo Lindberg e Numbers<sup>97</sup> hanno giustamente sottolineato come il legame tra puritanesimo e scienza resti sfuggente, né più né meno di quello più ampio tra cristianesimo e scienza. Ci fu interrelazione, a seconda dei momenti e dei contesti: scienziati e teologi non furono in guerra perenne, anche se vi furono indubbiamente motivi di divergenza, così

---

<sup>96</sup> LINDBERG-NUMBERS (1994), *Dio e Natura. Saggi storici sul rapporto tra cristianesimo e scienza*

<sup>97</sup> *Ibidem*

come risulta semplicistico collegare un'etica cristiana ad una determinata modalità di indagine scientifica, ad esempio nel caso del puritanesimo con il concetto moderno di scienza.

Per quanto riguarda l'età medievale, Lindberg e Numbers hanno dedicato parte dei loro studi alla confutazione del pregiudizio secondo il quale la teologia avrebbe non solo ostacolato ma addirittura represso qualunque forma di conoscenza a carattere scientifico, in seguito alla decisa svalutazione del mondo terreno a favore di quello divino e soprannaturale. Ci fu sicuramente disinteresse verso le cose materiali, l'attenzione venne maggiormente rivolta al cielo, ma ciò non significa dover per forza immaginare due posizioni contrastanti in lotta tra loro. Si trattava, forse come ora, di due modi diversi di dare un senso alle cose e all'esistenza degli uomini. Inoltre, fatto di non secondaria importanza fu che le istituzioni ecclesiastiche acquisirono un ruolo fondamentale nella conservazione e nella trasmissione della cultura, anche di quella a carattere scientifico, pagana e cristiana, riscoperta nel XIII secolo grazie alle traduzioni.

Lo storico Edward Grant (1994), nel saggio *Scienza e teologia nel Medioevo*<sup>98</sup>, scrive:

L'interrelazione tra scienza e teologia non è mai stata così stretta come nell'Europa occidentale di lingua latina durante il Medioevo. In questo rapporto talora burrascoso, la teologia fu il membro che, con ogni evidenza, dominava; sfide circoscritte a quel predominio vennero soltanto quando una filosofia naturale sufficientemente robusta fu pronta a porgere interpretazioni alternative della costituzione e dei processi dell'universo. Lo scontro tra scienza e teologia di rado sorse nel campo delle discipline meccaniche, ma progredì piuttosto in quel settore della filosofia naturale che si occupava dei principi universali che governano il cosmo, soprattutto in quella regione ove teologia e scienza cercavano di dar conto dei medesimi fenomeni.

Se gettiamo uno sguardo d'insieme alle dinamiche relazionali tra cristianesimo e scienza nel Medioevo, e non solo, ci rendiamo immediatamente conto dei numerosi punti di incontro tra due tradizioni culturali, che, nel confronto reciproco, si trasformarono vicendevolmente: il cristianesimo, e il cattolicesimo, orientò sicuramente gli interessi culturali per il ruolo determinante rivestito nella conservazione del sapere (e nella repressione del dissenso?), così come la scienza greca ed araba aprirono enormemente gli orizzonti speculativi dei teologi cristiani.

Non possiamo comunque immaginare cristianesimo e scienza come poli di una diade, o ancor meno opposti, per svariate ragioni. In primo luogo, il pluralismo connotò il mondo cattolico internamente, per la nascita di opinioni divergenti nel mondo ecclesiastico, ed esternamente, come testimonia la nascita di numerosi movimenti religiosi a carattere eterodosso. In secondo luogo, ritroviamo il medesimo pluralismo nell'ambito della filosofia, all'interno della quale nacquero correnti più interessate ai suoi fini pratici, ad esempio la ricerca della felicità, che non all'indagine

---

<sup>98</sup> LINDBERG-NUMBERS (1994), *Dio e Natura. Saggi storici sul rapporto tra cristianesimo e scienza*, pp. 39-73

della natura, verso la quale tutti gli intellettuali in generale sembravano mostrare scarso interesse. Ciò non si tradusse ovviamente in un'assenza di contributi nel campo della filosofia naturale, molti teologi furono profondi conoscitori della cultura greca, ad esempio Agostino, così come non bisogna dimenticare l'opera fondamentale svolta dai Padri della Chiesa nella conservazione della cultura, anche quella scientifica. Tale trasmissione fu comunque selettiva, la Chiesa indubbiamente filtrò i contenuti, ed intervenne quando si diffusero opinioni ritenute incompatibili con la posizione ortodossa, determinando ad esempio l'enorme successo platonico per più di un millennio.

Le relazioni tra il pensiero teologico e il pensiero scientifico non possono dunque essere ridotte alle categorie solidarietà/contrasto, soprattutto nel periodo medievale. Fin dai primi pensatori, Basilio di Cesarea (m. 379) ed Agostino (m. 430), la cultura cristiana si confrontò con la filosofia naturale greca - per quanto questo fu possibile, cioè in relazione al numero di testi disponibili in Europa, per tutto l'alto Medioevo veramente pochi - senza mai vedere una lettura antitetica alla propria, anzi, analizzandone e assorbendone le categorie del ragionamento, anche se non mancarono punti di inconciliabilità, inevitabili trattandosi comunque di due sistemi culturali differenti. La scienza, a sua volta, non può essere considerata separata dalla teologia per svariate ragioni: di natura istituzionale (teologi e scienziati furono ecclesiastici), di natura individuale (lo scienziato fu nel medioevo un credente, visse interiormente le contraddizioni tra i due sistemi) e di natura culturale (i testi sacri fornivano una spiegazione del mondo valida, di origine divina).

Nel XIII secolo le relazioni tra cristianesimo e scienza trovarono campo d'espressione in un vivace dibattito che mise in luce le difficoltà di conciliazione tra la teologia cristiana e il pensiero aristotelico - fondamentale per l'introduzione dell'idea di scienza come ricerca delle cause e dei principi primi e dell'analitica - dibattito che ebbe il suo centro nell'Università di Parigi, sede della Facoltà di teologia più prestigiosa ed influente d'Europa. I sostenitori della lettura dello scontro potrebbero sicuramente vedere in tale momento storico il segno dell'evidente lotta tra teologia e scienza: la Chiesa, incarnata nella persona dell'arcivescovo di Parigi Tempier, nel 1270 e nel 1277, condannò 219 proposizioni filosofiche ritenute inaccettabili, frenando l'aristotelismo dilagante, ma se si osservano le evoluzioni successive si può notare come Aristotele rimase un punto imprescindibile di riferimento per gli scienziati e i teologi anche nei secoli successivi e come chiudere alcune strade, o renderle più difficili, ebbe il positivo influsso di allargare il campo d'indagine e il punto di vista, considerando con più attenzione, ad esempio, gli altri filosofi greci e la non meno rilevante scienza araba.

Nel IX-X secolo gli scienziati musulmani avevano tradotto in arabo gran parte delle opere scientifiche dell'antichità classica - Aristotele, Platone, Euclide, Tolomeo - integrando le

conoscenze tratte dai greci con quelle non meno avanzate dell'India. Si svilupparono la chimica e l'algebra, scoprendo e approfondendo la trigonometria e nacque una vasta cultura scientifica insegnata nelle università arabe di Spagna nei secoli XI e XII, aperte a tutti, arabi, ebrei e cristiani. Nella prima metà del Duecento l'arcivescovo di Toledo Raymond fondò una scuola di traduttori per tradurre dall'arabo al latino i testi antichi, aprendo la strada alla conoscenza in Europa dell'algebra. Secondo alcuni studiosi, tra cui Gimpe<sup>99</sup> le opere scientifiche tradotte in questo periodo si diffusero in altre importanti scuole, come quella di Chartres, entrando nei *curricula* formativi degli studenti europei.

Per poter esplorare le interazioni tra il pensiero scientifico e quello filosofico nell'età medievale bisogna innanzitutto partire dal presupposto che non sia possibile applicare a tale periodo il concetto moderno di scienza, per il semplice motivo che tale definizione non era ancora stata formulata, e che non si può considerare in modo anacronistico la scienza antica o medievale come una versione primitiva di quella attuale. Se ci chiediamo infatti cosa fosse la scienza nel medioevo, ci rendiamo immediatamente conto che non esisteva nessuna disciplina i cui confini possano esser fatti corrispondere a quelli moderni; la medicina, ad esempio, era associata a parte della biologia, la matematica aveva già una sua identità abbastanza precisa, anche se comprendeva l'astronomia, ma discipline come la fisica, la chimica, la geologia o la psicologia non erano concepite come campi di studio a sé, bensì rientravano nell'ambito della filosofia naturale. Non esistevano, inoltre, figure professionali con una collocazione sociale precisa cioè non vi erano il fisico o il chimico, ma solo il filosofo o forse sarebbe meglio dire l'insegnante. Ricercare criteri quali l'oggettività o la razionalità nella scienza medievale rappresenta una strada sterile, senza vie d'uscita, senza per questo voler dire che la scienza medievale non fu razionale, anzi, il confronto con l'aristotelismo portò all'introduzione di precise e rigorose modalità di ragionamento.

La specializzazione crescente dall'età moderna in poi ha portato a suddivisioni del sapere sempre più capillari, raggiungendo livelli di complessità talmente elevati da escludere la possibilità di una conoscenza approfondita di più campi di studio. Nel Medioevo non era così. Il mondo intellettuale si caratterizzava per un'unità della quale oggi restano poche tracce ed ogni intellettuale si confrontava con problemi filosofici, scientifici e teologici con la stessa attenzione e passione, senza concepirli come appartenenti a branche differenti del sapere.

Nel momento in cui ci si propone di indagare le relazioni tra cristianesimo e scienza, dunque, che nel Medioevo significa essenzialmente approfondire le modalità di confronto tra la scienza greca e araba, riscoperta grazie alle traduzioni, e la tradizione esegetica cristiana, seppur

---

99 GIMPEL J. (1982), *Costruttori di cattedrali*, Jaca Book, Milano

restringendo inevitabilmente il campo d'indagine alla filosofia naturale, bisogna sempre tenere presente la dimensione unitaria che tali campi del sapere avevano per lo studioso medievale.

In tal senso, forse, risulta improduttivo vedere nell'attività degli intellettuali medievali una lotta tra ragione e rivelazione, razionalità e fede, in una visione globale ed evolucionista che identifica il progresso culturale con la progressiva introduzione di un apparato speculativo razionale nella teologia cristiana, poiché rimasero attive nella tradizione cristiana correnti mistiche nelle quali la razionalità non trovò nessun spazio, e ancora oggi il ruolo dell'intuizione nell'ambito della scoperta scientifica non è considerato secondario.

E' comunque importante cercare di capire come i pensatori cristiani accolsero l'apparato speculativo della scienza greca e araba (lo utilizzarono per propri fini? lo rifiutarono?), tenendo presente il contesto storico nel quale il cristianesimo, da religione perseguitata, divenne prima religione di stato poi, nella forma del cattolicesimo romano, struttura di potere con la stessa importanza di quello temporale.

Come per molte altri questioni di carattere culturale, risulta difficile individuare negli intellettuali medievali che si trovarono in possesso di un buon numero di traduzioni della scienza greca e araba un atteggiamento che possa essere definito unitariamente come cristiano o cattolico. Le reazioni furono differenziate, sfumate, non si collocarono solo nel rifiuto del sistema speculativo greco, in quanto inconciliabile in più punti con la dottrina cristiana, o nella posizione opposta di un'accettazione entusiastica del rigore formale del metodo speculativo aristotelico, applicato anche allo studio delle verità sacre, alla teologia. Tra questi due atteggiamenti ne nacquero molti altri, a volte originali, a volte incompatibili con il nascente sistema cattolico, teso alla conquista del monopolio delle funzioni spirituali attraverso una sempre più precisa e nitida separazione tra ecclesiastici e laici. Già Giustino, nel II secolo d. C., di origine greca, martire a Roma, metteva in rilievo le analogie sorprendenti tra il cristianesimo e la filosofia pagana, soprattutto quella platonica, nella quale egli ritrovava le idee di immortalità dell'anima e di creazione del mondo nel tempo, e Clemente d'Alessandria, all'inizio del III secolo, introduceva la convinzione fondamentale dell'unicità della verità, sempre e comunque divina, qualunque sia il modo di cercarla, e ribadiva il ruolo fondamentale della filosofia greca nella difesa della fede contro l'eresia e lo scetticismo. Non c'è intolleranza in questi primi pensatori cristiani, anzi, notevole apertura mentale verso il mondo greco, ammirato e stimato.

Nel II-III secolo non ci furono ovviamente solo pareri favorevoli, qualcuno guardò con sospetto la filosofia pagana, sferrando duri attacchi contro un sapere ritenuto inutile. Celebre in tal senso lo sfogo di Tertulliano (155-230) - nato a Cartagine, prima pagano poi convertitosi al



cristianesimo, con buone conoscenze mediche e giuridiche - nel quale egli sostiene l'assoluta estraneità tra Atene, la filosofia, e Gerusalemme, la fede, che va ricercata esclusivamente nel cuore e nel messaggio di Gesù Cristo, sfogo utilizzato dagli storici per individuare una corrente culturale nella quale la fede è posta sopra alla ragione. Oggi la posizione di Tertulliano è stata rivista, non si crede più in un attacco indiscriminato all'uso della filosofia, ma solo a quella particolare filosofia che porta facilmente all'eresia, all'interno di una visione generale che valorizza sia la fede sia le capacità razionali. Scrive D. C. Lindberg:

Perciò, ben lungi dal ricercare l'abolizione della ragione, Tertulliano va inquadrato nell'ambito dell'appropriazione delle tecniche argomentative aristoteliche volte a un uso apologetico. La filosofia, nonostante i suoi pericoli, aveva pur un posto nell'arsenale cristiano; Tertulliano, però, non dimenticò mai la gerarchia di valori.<sup>100</sup>

La stessa valorizzazione della ragione si ritrova per lo studioso in Agostino (354-430), uomo dalla formazione complessa e stratificata - educazione classica nelle scuole nordafricane, parentesi manicheista, adesione al neoplatonismo ed infine conversione alla religione cristiana - la cui importanza sta nel sottolineare la differenza fondamentale tra sostenere un ragionamento e sostenere un ragionamento falso, ad esempio un'eresia. Solo quest'ultimo tipo va evitato, perché la ragione rimane comunque indispensabile a comprendere e difendere gli argomenti della fede:

Se dunque esigi ragionevolmente da me o da qualsiasi altro maestro tale spiegazione razionale, per comprendere le verità della fede che tu credi, correggi la tua convinzione; non si tratta di rigettare la fede, ma di percepire con la *luce* della ragione le verità che già credi con la ferma fede. Lontano da noi il pensiero che Dio abbia in odio la facoltà della ragione, in virtù della quale ci ha creati superiori agli altri esseri animati. Lontano da noi il credere che la fede ci impedisca di trovare o cercare la spiegazione razionale di quanto crediamo, dal momento che non potremmo neppure credere, se non avessimo un'anima razionale. Quando perciò si tratta di verità concernenti la dottrina della salvezza, che non possiamo ancora comprendere con la ragione (ma lo potremo un giorno), alla ragione deve precedere la fede, essa purifica la mente e la rende capace di percepire e sostenere la *luce* della suprema ragione divina; anche ciò è un'esigenza della ragione!<sup>101</sup>

Dunque bisogna prima credere, poi comprendere ciò che si crede. E quando non si riesce a comprendere, bisogna limitarsi a credere. Questo atteggiamento non può essere letto in termini moderni vedendo nella fede un ostacolo alle riflessioni filosofiche o scientifiche di Agostino perché per lui, e per gli altri pensatori cristiani, non era così: *credere* non solo non ostacolava la conoscenza, associata nel passo riportato alla luce, anzi, ne migliorava le possibilità.

Se restringiamo il campo alla filosofia naturale, così valorizzata nella scienza greca e araba, così screditata nella tradizione cristiana per il distacco dalle cose terrene - secondo una corrente di studi consolidata e per gran parte dell'opinione comune ancora oggi - ritroviamo lo stesso

---

<sup>100</sup> LINDBERG-NUMBERS (1994), *Dio e Natura. Saggi storici sul rapporto tra cristianesimo e scienza*, p. 14

<sup>101</sup> AGOSTINO, *Lettera 120*, cit. in Lindberg-Numbers (1994), p. 16

pluralismo di atteggiamenti dei primi pensatori cristiani, cioè una serie di posizioni intermedie tra il rifiuto dello studio del mondo materiale, considerato espressione del male e del diavolo, e la valorizzazione di un creato che trae la sua dignità e il suo valore dall'origine divina. La natura, insomma, non fu screditata dai teologi medievali, anzi, e trovò nuova linfa vitale in correnti religiose a forte impatto popolare come quella francescana. Inoltre, il neoplatonismo sembrava offrire una giusta via di mezzo: il mondo materiale derivava dal mondo celeste, quello ultraterreno delle idee, ma ne era allo stesso tempo solo un'immagine, una pallida copia. Oppure si poteva credere come Gregorio di Nissa (331-396) che la Natura fosse irreal e ingannevole ma possedesse comunque tutti quei segni e simboli, che, correttamente interpretati, potevano condurre a Dio.

Agostino esprime tutte le difficoltà che salvare un'immagine di Natura viva e benigna comportava, perché nei casi in cui riteneva la conoscenza scientifica indispensabile, seppur in una gerarchia che poneva al di sopra di tutto la fede e la Parola divina, non poteva fare a meno di ammettere la maggiore padronanza dei greci e degli arabi. Un cristiano non ha comunque bisogno per Agostino di tutte quelle risposte che vanno cercando i filosofi naturali, ad esempio il numero degli elementi o la conformazione del cielo, al cristiano è sufficiente credere che la causa di tutte le cose visibili e invisibili sia Dio, e ciò comporta un'innegabile svalutazione della conoscenza scientifica.

L'associazione agostiniana tra luce e conoscenza ritorna in papa Leone Magno (440-461), nel quale il mondo materiale è bello e meraviglioso in quanto creatura di Dio, oltre che mezzo per la contemplazione di cose più elevate (non è un fine in sé, va usato non amato), in una visione complessiva dove sembra permanere una certa svalutazione della conoscenza sensibile:

Non votare te stesso a quella *luce* di cui godono gli uccelli e i serpenti, gli animali selvatici e quelli domestici, le mosche e i vermi. Afferra con la sensibilità la *luce* materiale, e abbraccia con ogni movimento dell'anima quella vera luce che illumina ogni uomo che viene in questo mondo [Gv 1,9,] [...] Giacché, se noi siamo il tempio di Dio, e lo spirito di Dio abita in noi, ciò che ciascun fedele contiene dentro di sé, è ben più di ciò che egli ammira nei cieli. Non vi dico questo, miei carissimi, per questo motivo, per convincervi a disprezzare le opere di Dio, o a pensare che, in quelle che sono le buone opere in un Dio buono, vi sia qualcosa in contrasto con la vostra fede; ma che potete disporre di tutte le creature, di tutto ciò che compone questo mondo meraviglioso, in modo ragionevole e misurato [...] perciò, dacché siamo nati alle cose presenti, ma rinati a quelle della vita futura, non votiamo noi stessi ai beni temporali, ma teniamoci fissi a quelli eterni.<sup>102</sup>

Insomma, alla luce delle testimonianze riportate, sembra di poter dire che la Natura, in generale, non fosse oggetto di particolare interesse da parte degli intellettuali, soprattutto altomedievali. Se ne rivalutarono alcuni aspetti, forse anche grazie al cristianesimo, ma essa fu sempre considerata il gradino inferiore in una scala gerarchica che aveva il suo vertice in cielo, nel

---

102 *In nativitate Domini sermo VII*, cit. in LINDBERG-NUMBERS (1994), pp. 22-23

mondo delle stelle, e si identificava con Dio. In tale contesto, la tradizione culturale cristiana sembra non aver modificato uno scarso investimento nel mondo materiale preesistente.

Non bisogna però lasciarsi vincere dal pregiudizio che porta a far coincidere i confini del mondo culturale con l'ambiente delle élite intellettuali e la sfera religiosa con la corrente cattolico-romana, il panorama medievale fu più complesso sia dal punto di vista culturale - accanto alla tradizione esegetica cristiana convivsero altre correnti, provenienti dal mondo ecclesiastico stesso, dai ceti cittadini emergenti e dal popolo - sia in ambito religioso con un pluralismo che vide convivere la nascente monarchia pontificia con nuovi ordini che nella loro scelta pauperistica evocarono un'immagine di spiritualità diametralmente opposta a quella incarnata dalla chiesa romana, più semplice e diretta, e con correnti ancor più rivoluzionarie che, per la loro incompatibilità con il sistema ufficiale, vennero represses.

La mancanza di una disciplina che possa assumere i confini della scienza moderna si riflette nell'assenza di figure professionali specifiche: risulta difficile definire il tipo dello scienziato medievale, mentre, forse, più semplice è identificare il filosofo naturale. Se dovessimo chiederci quale intellettuale possa essere definito anacronisticamente *scienziato* nell'alto Medioevo, Agostino, per la sua conoscenza della filosofia naturale greca, fu sicuramente una figura significativa, in un quadro culturale che si completava con l'erudizione nelle arti liberali e nei testi sacri, ma ciò nonostante manca un interesse costante e sincero verso la Natura, il cuore va diretto alle cose celesti ed eterne. Compare nel pensatore cristiano un metodo che verrà ampiamente ripreso dai teologi successivi, cioè trarre dall'ottica greca esempi sulle caratteristiche della luce o della visione per chiarire concetti teologici o la propria epistemologia, usando i fenomeni luminosi, come dice Lindberg (1994), *in chiave epistemologica*. Così nacque il parallelismo tra luce del sole e quella divina, ampiamente sviluppato nei secoli successivi: come gli oggetti materiali diventano visibili solo se investiti del sole, le cose intelligibili necessitano dell'illuminazione divina, attraverso la quale la mente può compiere il cammino verso la verità.

Una cosa diversa è però la *luce*, dalla quale è illuminata l'anima perché possa vedere, comprendendole conforme alla verità, le cose sia in se stessa sia in questa *Luce*. Questa *Luce* è infatti Dio stesso, mentre l'anima è una creatura [...] e quando si sforza di contemplare quella *Luce*, batte le palpebre a causa della sua debolezza e non riesce a vederla interamente.<sup>103</sup>

Quanto le convinzioni religiose e teologiche si intreccino con il desiderio di *salvare le apparenze*, cioè il mondo come noi lo vediamo, è evidente nella lettura agostiniana della realtà e nel concetto di cause seminali, con il quale egli concilia le due idee di una creazione unica dell'universo da parte di Dio e dell'innegabile evoluzione delle forme naturali: Dio, in principio, ha

---

<sup>103</sup> *De Gen. ad litt.*, 12, 31, 59, in *Opere di Sant'Agostino*, cit. in D. Lindberg (1994), pp. 28-29

creato tutte le cose, alcune in atto altre in potenza (ciò è considerato evidente, necessario dunque assunto senza nessuna dimostrazione), quindi ogni essere contiene i germi seminali che indirizzano il suo sviluppo futuro (ciò giustifica l'innegabile evoluzione delle forme naturali, sotto gli occhi di tutti).

Come intendeva fisicamente il processo della visione Agostino? La vista è immaginata come una *specie di luce* che esce dall'occhio, luce però platonicamente debole poiché prodotta solo dai sensi, tanto che è necessaria una luce esterna, quella del sole, senza la quale non vedremmo niente. Egli, dunque, abbraccia la teoria del raggio che esce dall'occhio, con la quale non si riuscivano a spiegare molti fenomeni semplici, ad esempio l'impossibilità di guardare il sole (che suggeriva invece l'idea opposta di qualcosa che entra), ma complessifica la teoria aggiungendo ben quattro tipi di *species* emesse nel processo della visione: nell'oggetto stesso, nei sensi dell'osservatore, nella memoria e nell'intuizione. Solo alla fine del processo, riconoscerò Socrate.

Quale sia la forma di conoscenza migliore per Agostino, sicuramente non quella sensibile, è evidente quando egli spiega le caratteristiche del miracolo, dalla natura intermedia e ambivalente, in quanto da un lato violazione dell'ordine naturale, che nasce nelle cause secondarie create, dall'altro frutto di un intervento diretto divino. C'è confusione in lui: perché Dio dovrebbe alterare un ordine che in fondo è già stato predisposto e costruito? Non si può rispondere semplicemente come il pensatore cristiano che in Dio volere un cambiamento non è meno naturale che volere il mantenimento di qualcosa, in poche parole che si tratta di dimensioni entrambe possibili, frutto comunque della volontà divina. Come spesso avviene in questi secoli, quando una verità di fede appare difficilmente spiegabile razionalmente, Agostino compie un atto di umiltà intellettuale:

Noi diciamo infatti che tutti i prodigi sono contrari alla natura, ma ciò non è vero. Come può essere contro natura ciò che accade per volontà di Dio, dal momento che è proprio la volontà di un essere così grande che costituisce la natura di tutte le cose create? Il portento dunque non accade contro natura, ma contro quella parte della natura che noi conosciamo.<sup>104</sup>

Parte di natura, che, allora, era molto più piccola di ora.

### ***Filosofia e scienza nel XII-XIII secolo***

Possiamo considerare l'impatto delle traduzioni della scienza greca ed araba sugli intellettuali europei come una rivoluzione epistemologica. Molti fattori contribuirono all'improvviso ampliamento dei confini del sapere nel XII-XIII secolo: le rinnovate condizioni di sicurezza, la ripresa dei viaggi e dei commerci, le relazioni con l'Oriente e la nascita di una formazione di alto livello, le Università. Ma furono le traduzioni ad alimentare un dibattito culturale senza precedenti.

Il concetto di scienza si dilatò enormemente, passando dal ristretto campo del quadrivio

---

<sup>104</sup> *La città di Dio*, XXI, 8, 2, cit. in LINDBERG-NUMBERS (1994), p. 31

delle arti liberali (aritmetica, geometria, astronomia e musica) ai numerosi temi che costituirono l'oggetto della filosofia naturale, appartenenti a correnti di studi oggi inquadrate in discipline separate.

Se pensiamo alla tradizione di studi facente capo a Draper-White, quindi all'immagine di una scienza trionfante che abbatte gli ostacoli frapposti da una teologia conservatrice e ostile al progresso, immagine anacronistica costruita partendo da definizioni di teologia e scienza che utilizzano criteri contemporanei, e la accostiamo alla lettura del rapporto tra teologia e scienza formulata dagli intellettuali medievali, per certi aspetti diametralmente opposta a quella nata dopo la rivoluzione scientifica del XVII secolo, ci rendiamo conto di quante incomprensioni un simile metodo possa generare. Per Agostino, Ugo di San Vittore e San Bonaventura, la scienza è un'ancella della teologia, cioè viene ritenuta utile nella misura in cui possa contribuire all'esegesi scritturale, quindi alla comprensione dei testi sacri: attraverso le scienze, si deve rendere onore a Dio. Per un intellettuale medievale le certezze si trovavano nella teologia, i dubbi nella scienza, esattamente il contrario di quanto avviene nello scienziato moderno. Quale scienza? Abbiamo visto che non esisteva nessuna disciplina minimamente riconducibile alla scienza moderna, né la figura professionale dello scienziato, e che per più di mille anni un sapere complesso e differenziato rimase sepolto, in secoli di indubbia crisi.

La scienza altomedievale fu sicuramente limitata dall'esiguo numero di testi a disposizione per studi a carattere scientifico - qualche trattato aristotelico, parte del *Timeo* e alcuni testi medici - condotti solitamente utilizzando manuali enciclopedici in latino come quelli di Plinio, Solino, Calcidio, Macrobio, Marziano Capella, Boezio, Cassiodoro, Isidoro di Siviglia e Beda il Venerabile.

La rilevanza della tradizione culturale cristiana va dunque letta in un contesto dove non esistevano alternative, la scienza greca e araba non erano conosciute: più che ad una superiorità culturale della teologia sulla filosofia naturale bisogna pensare ad una presenza frammentaria e limitata della seconda in secoli in cui, invece, i Padri della Chiesa si dedicarono in modo produttivo all'esegesi dei testi sacri, definendo i dogmi della fede.

Ben più ampio fu il patrimonio culturale al quale attinsero gli intellettuali dal XII secolo in poi, quando le traduzioni riportarono alla luce una tradizione scientifica dimenticata, in un contesto ora profondamente diverso, nel quale il cristianesimo si era diffuso capillarmente e deteneva il monopolio della conservazione e trasmissione della cultura. Cristianesimo e scienza si incontrarono su un piano più paritario, ai testi sacri si affiancarono le non meno fondamentali fonti della filosofia pagana, alla ricerca di un accordo difficile ma non impossibile. La scienza rimase un'ancella della

teologia, senza vedere in ciò nessun motivo di attrito, a differenza degli studiosi moderni: Pier Damiani (1007-1072), e molti altri filosofi e teologi medievali, non vedono scontri tra il mondo celeste e quello terreno, Dio ha creato il mondo e ciò garantisce l'esistenza di leggi che regolano la bellezza della natura, alla quale l'uomo deve guardare sia per disporsi ad adorare il Signore sia per conseguire una forma di dominio sul mondo.

Come doveva avvenire lo studio della Natura? Attraverso la conoscenza del *quadrivium*, si pensò, da cui derivò l'interesse per lo studio delle arti liberali, fino a quando non arrivarono in Europa le traduzioni dei testi aristotelici e i confini di ciò che si intendeva per scienza si dilatarono enormemente. Secondo alcuni studiosi, tra cui Grant (1994), fu proprio in questo periodo che nacque un nuovo atteggiamento: i filosofi/teologi cominciarono ad indagare la natura per se stessa, non in relazione a questioni puramente teologiche. Da subito ci furono posizioni estreme, ad esempio con Guglielmo di Conches (1080-1154), che sostenne la priorità delle leggi fisiche rispetto alle autorità ecclesiastiche, ma si può dire che nella maggior parte dei casi gli intellettuali si mossero nella direzione di una conciliazione tra cristianesimo e scienza. Si diffuse la convinzione che la teologia dovesse fondarsi sulle autorità, la filosofia sull'uso della ragione, segno di una rinnovata fiducia nelle capacità umane, ma il confronto con il sistema aristotelico scosse un sapere costruito quasi interamente sul modello platonico, ben più tranquillizzante nell'ambito della tradizione cristiana.

Le traduzioni si innestarono in un contesto politico, sociale e culturale favorevole, caratterizzato dalla nascita coeva di un'istruzione di alto livello concretizzata dalle università. Il risultato fu che gli studenti europei di qualunque facoltà entrarono in contatto con le opere aristoteliche, ritenute un prerequisito fondamentale in qualunque corso di studi, quindi con una concezione rigorosa della costituzione e dei processi del mondo materiale. Conoscere la logica e la filosofia naturale di Aristotele rappresentò non solo il recupero di una cultura scientifica sommersa, ma la nascita di un nuovo dibattito nel confronto con una tradizione, quella cristiana, attiva ormai da secoli.

Scrive Grant:

Non è possibile sottovalutare l'influsso del pensiero aristotelico sul tardo Medioevo. Per la prima volta nella storia della cristianità, un vasto corpo di cultura secolare, sontuoso in fatto di metafisica, di metodologia e di sillogistica, veniva a mettere in campo una minaccia per la teologia e per i suoi concetti tradizionali. Laddove il racconto platonico della creazione contenuto nel *Timeo*, che ritraeva un Dio creatore il cui scopo era condividere la propria bontà, edificando un universo a partire da una materia e una forma eterni e coesistenti, era convenientemente compatibile con il cristianesimo, il sistema universale di Aristotele, il quale prendeva le mosse dal concetto di un mondo senza inizio né fine, e di un Dio che non possedeva coscienza alcuna di quel mondo, non possedeva quella compatibilità. Quando poi a tali ostacoli si aggiunsero quelli relativi all'anima (che, a quanto pare, moriva assieme al corpo) e una forte

propensione verso l'impiego di schemi esplicativi naturalistici, e persino deterministici, risultò chiaro che il sistema universale aristotelico non poteva essere ridotto con facilità alla condizione ancillare rispetto alla teologia.<sup>105</sup>

Per quanto Grant sottolinei giustamente alcune evidenti inconciliabilità tra il sistema culturale cristiano e quello aristotelico, testimoniate dalle spaccature avvenute nell'ambiente universitario - sfociate negli eventi già visti precedentemente delle condanne del 1270 e del 1277, di 219 proposizioni ritenute inaccettabili dalla gerarchia ecclesiastica - bisogna tenere presente un quadro in cui i confini tra scienza e teologia non erano definiti e nel quale l'incontro tra le due tradizioni culturali diede vita ad una serie di posizioni diverse, più o meno orientate verso la solidarietà o il contrasto, difficilmente definibili in senso unitario. La condanna comunque avvenne (e ciò non poté non avere ripercussioni nel mondo culturale), da parte di una delle massime istituzioni europee, la Chiesa romana. Professare le proposizioni condannate comportava la scomunica.

Le istituzioni ecclesiastiche operarono in modo frettoloso, condannando opinioni in contrasto tra loro, ortodosse o eterodosse, compiendo numerose ripetizioni, ma è evidente l'attacco alla filosofia naturale aristotelica, interpretata come un tentativo di porre dei limiti all'onnipotenza divina. Se prima di tale condanna gli intellettuali cercavano di spiegare i fenomeni naturali con schemi tratti dalla fisica e dalla cosmologia di Aristotele, dopo il 1277 si moltiplicarono gli accenni al potere divino infinito capace di compiere qualunque azione, anche gli eventi naturalmente impossibili, dal quale derivò il metodo scolastico degli esperimenti mentali su fenomeni naturali incompatibili con la teoria aristotelica.

L'aristotelismo sembrerebbe per Grant avere avuto ripercussioni più importanti rispetto alle immediate conseguenze della condanna del 1277, cioè lo sviluppo della tendenza a cercare le tracce dell'onnipotenza divina nella natura, tendenza che avrebbe giocato un ruolo importante fino al Seicento e a Newton. Si esplorarono varie possibilità, ad esempio ci si chiese se Dio avrebbe potuto creare più mondi, se fosse concepibile il vuoto, e si approfondirono le relazioni di Dio con lo spazio, inglobando il primo nel secondo. Premettendo la coincidenza tra spazio infinito e divinità, gli Scolastici attribuirono allo spazio proprietà divine come l'omogeneità, l'immutabilità, l'infinità e la capacità di coesistere con i corpi. Questo intimo legame tra la divinità e la natura, creato nel medioevo, sarebbe sopravvissuto ed è ancora presente negli scienziati moderni.

Forse la condanna di Tempier alimentò anche l'inquietudine di chi non trovava negli strumenti razionali offerti dalla filosofia le risposte che andava cercando, si cercarono dei compromessi tra la scienza aristotelica, ritenuta il miglior mezzo di spiegazione del mondo fisico, e

---

<sup>105</sup> In LINDBERG-NUMBERS (1994), p. 45

l'onnipotenza divina, che poteva modificare ogni momento gli accadimenti naturali. La fiducia in una conoscenza certa si tramutò nella speranza di una conoscenza possibile.

Per tutto il Medioevo sembra dunque assente la convinzione che il mondo della Natura sia conoscibile all'uomo, motivazione fondamentale per lo scienziato di qualunque epoca; sotto questo aspetto, gli intellettuali medievali appaiono più vicini ai loro colleghi contemporanei, fisici soprattutto, del XX e XXI secolo, per la comune convinzione che esplorare il mondo della Natura significhi muoversi nel campo delle probabilità, lontano dalle certezze di coloro che, nel XVII secolo, vengono considerati i fondatori della scienza moderna.

Gli scienziati che vissero la condanna del 1277 dovettero adeguarsi al divieto di professare o insegnare numerose idee tratte dalla filosofia naturale: non fu più possibile negare la creazione, quindi sostenere l'eternità del mondo, né porre limiti all'onnipotenza divina. Il campo d'azione della cultura scientifica si restrinse: ai professori di Arti fu impedito di trattare questioni teologiche quindi gli unici ai quale rimase il diritto di trattare fenomeni naturali in ambito teologico rimasero i docenti di teologia. In realtà, si trovò il modo di aggirare l'ostacolo anche con la questione più spinosa, quella dell'eternità del mondo, ammettendo le possibilità di un sapere ipotetico quando si esaminava un problema dal punto di vista della filosofia naturale (si può dire qualcosa ipoteticamente parlando da un punto di vista naturalistico). Era così possibile, ad esempio, sostenere la posizione di Aristotele e contemporaneamente negare l'eternità del mondo.

Le proposizioni condannate dalla Chiesa misero indubbiamente in rilievo le difficoltà insite nel confronto tra due sistemi culturali ben definiti e strutturati, ma l'impressione generale è che esse non ebbero ripercussioni particolari nel mondo intellettuale per quanto riguarda il rapporto tra cristianesimo e scienza. La teologia si arricchì dall'incontro con la filosofia greca e araba in un quadro dove non è possibile separare il teologo dal filosofo o dallo scienziato: le due dimensioni convivono con uguale valore nell'intellettuale medievale. Egli non solo non percepì separazioni o distinzioni tra le riflessioni teologiche o quelle filosofiche e scientifiche, ma non vedendole come alternative, mise l'una al servizio dell'altra a seconda dei problemi affrontati, in entrambe le direzioni, applicando concetti attinti dai testi sacri alla realtà e attingendo modelli esplicativi per le cose divine dal mondo naturale.

Negli studi dedicati alle relazioni tra teologia e scienza spesso si è cercato nella tradizione cristiana ciò che avrebbe ostacolato il progresso scientifico, cioè quali idee tratte dai testi sacri, in contrasto con quanto l'osservazione del mondo naturale restituiva, determinarono resistenze verso una conoscenza reale della Natura e dell'universo. Le storie del pensiero teologico e le storie del pensiero scientifico si incontrarono dando vita a relazioni di scambio reciproco, non di influenza



unilaterale dell'una sull'altra; certo, la visione biblica dell'universo rese il cammino della teoria eliocentrica difficile, ma i teologi non intervennero solo per condannare le proposizioni scientifiche in contrasto con la visione ortodossa ufficiale, ma applicarono anche molte nozioni scientifiche all'analisi di questioni teologiche. Tra queste, una molto duttile e adattabile fu il concetto di infinito, utilizzato per affrontare temi come gli infiniti attributi divini, la distanza infinita tra Dio e le creature, la possibile eternità del mondo e la possibilità per Dio di apportare miglioramenti alle sue creazioni. Molto dibattute furono le caratteristiche delle intelligenze angeliche, dall'ubiquità al modo di influenzare i corpi che *occupano*, facendo ricorso a nozioni tratte dalle riflessioni sul moto dei corpi materiali.

Forse è vero, dunque, che il cristianesimo favorì la nascita della scienza nel momento in cui riconobbe l'esistenza di un disegno divino che regolava l'andamento dei fenomeni naturali, ma è altrettanto vero che la filosofia naturale fornì alla teologia nuove modalità speculative, ad esempio quella logico-matematica. Se teniamo presenti le osservazioni già fatte in merito alla categoria dello scienziato medievale, così sfumata e poco definita, e le caratteristiche della formazione universitaria, dove, non bisogna dimenticare, ogni facoltà comprendeva un biennio propedeutico di studio delle arti liberali, ci rendiamo conto che gli intellettuali europei avevano sicuramente dimestichezza con l'astronomia, la musica, la geometria quindi il loro retroterra culturale aveva una base scientifica che poté influire quando si cercò di esplorare le possibilità di sincretismo tra cristianesimo e scienza. L'impiego dell'apparato logico greco alla teologia non avvenne in un campo neutro, ma in quella che era considerata una delle attività fondamentali del lavoro di teologo, cioè studiare i testi sacri, l'esegesi. L'importanza di tale compito, leggere e capire la parola divina, aveva portato alla definizione di alcuni presupposti precisi, principi primari che ogni studioso doveva sempre tenere presenti, formulati da Agostino prima e da Tommaso poi: ogni verità contenuta nella sacra scrittura è inalterabile; ogni verità può essere spiegata in molti modi per cui si si muove nel campo delle possibilità, cioè non bisogna sostenere con troppo vigore le proprie ipotesi in merito al senso della Scrittura, che potrebbero essere false. Questo secondo principio si riferiva dunque anche alle teorie scientifiche.

Cosa bisognava fare quando i testi sacri entravano in contrasto con teorie scientifiche accettate? Per dimostrare che in realtà non c'era nessun contrasto, Agostino, Tommaso e molti altri ricorsero prima al senso letterale, poi, quando ciò non consentiva di superare la contraddizione, scelsero la via allegorica, il senso nascosto da raggiungere tramite l'interpretazione, che, come si è visto, diventò sempre più libera, sempre più svincolata dal testo. Per salvare la concordia tra verità scientifica e verità di fede i teologi/scienziati medievali ricorsero ad interpretazioni ampie e liberali,

a volte con successo altre fallendo, e in genere rinunciando alla dimostrazione scientifica.

Cristianesimo e scienza, concludendo, nel XII-XIII secolo si incontrarono portando alla nascita di un mondo culturale nuovo. Idee e metodi vennero confrontati, intrecciati, adattati. A volte, si cercarono nella Natura le verità dei testi sacri, altre si cercarono di adattare le osservazioni del mondo naturale alla Parola divina. Il movimento fu bidirezionale e fecondo di importanti sviluppi. In un contesto ancora unitario del sapere, risulta impossibile separare le storie del pensiero teologico da quelle del pensiero scientifico: per gli intellettuali di allora teologia e scienza non rappresentarono mai due dimensioni distinte e differenziate, ma due modi di vedere la stessa verità; la scienza dilatò i propri confini includendo la filosofia naturale greca ed araba, grazie alle traduzioni e ai rinnovati contatti con l'Oriente; infine, gli *scienziati* medievali furono nella stragrande maggioranza uomini di Chiesa per l'innegabile monopolio culturale degli organismi spirituali, sia nell'alto che nel basso medioevo.

Al di là della distinzione tra teologia e scienza, fede e ragione, per l'intellettuale medievale sembra essere più importante l'atteggiamento del filosofo/teologo/scienziato verso il suo oggetto di studio, idea sviluppata da Roberto Grossatesta all'università di Oxford. La Bibbia, i testi sacri, e, in un secondo momento, i sistemi di pensiero greco ed arabo, furono considerati fonti di studio di uguale importanza da indagare deduttivamente, attraverso i sillogismi, o induttivamente, con un atteggiamento *scientifico* verso l'osservazione della realtà. La Bibbia e la Natura offrono metodi e modelli esplicativi dei fenomeni naturali, in entrambe le direzioni, sfruttando le possibilità di diverse metodologie.

### ***L'ottica***

Si è già vista l'importanza straordinaria delle traduzioni per l'ampliamento dell'orizzonte culturale europeo dopo il Mille, tanto che nelle opere degli studiosi medievali è possibile ripercorrere le riflessioni compiute dagli scienziati greci più di mille anni prima, in un contesto profondamente diverso però, soprattutto sotto l'aspetto religioso.

L'ottica ebbe nel XII-XIII secolo un ruolo particolarmente importante, sia per le numerose relazioni della luce con sfere di significati differenti di natura filosofica, teologica o esistenziale, come si avrà modo di vedere più avanti, sia perché si prestava all'utilizzo delle leggi geometriche in un sistema scientifico dove la geometria divenne il primo linguaggio di lettura matematica della realtà.

I greci avevano ben presenti i limiti del processo della visione umana - abbiamo un campo visivo limitato e non possiamo vedere al buio - e arrivarono presto alla formulazione di due teorie basate su differenti modi di intendere la luce, come sostanza o come accidente, che hanno poi

percorso la storia dell'ottica fino ai giorni nostri dando vita alle teorie corpuscolare e ondulatoria..

La possibilità di vedere solo ciò che sa davanti agli occhi, suggerì la teoria del raggio che esce dall'occhio, presente già in Empedocle nel 450 a.C., del quale restano però pochi frammenti. Il sottile raggio visivo si incontra con raggi provenienti dagli oggetti che contengono informazioni sulla sua superficie, ritorna all'occhio, entra nella pupilla e arriva alla mente, dove viene creata un'immagine.

Leucippo di Mileto (V-IV sec. a.C.) introdusse una serie di quesiti importanti, affrontati da altri filosofi dopo di lui, partendo dalla considerazione che le esperienze sensoriali appaiono passive, quindi anche la visione di un'immagine potrebbe essere determinata da sottilissimi strati di materia, forse non più spessi di un atomo, che si staccano dagli oggetti e viaggiano in ogni direzione a velocità immensa. Questi strati verranno chiamati *eidola*, *simulacra*, *species*. Leucippo esplora anche le modalità di formazione del colore (è l'oggetto che emana atomi rossi?) e arriva alla conclusione che, essendo le qualità primarie degli atomi la grandezza, la forma, la posizione, il movimento e il peso, il colore è solo un carattere secondario e in quanto tale convenzionale. Non esistono il rosso e il verde, ma atomi e vuoto: gli atomi dell'*eidolon*, sollecitando i nostri occhi in un certo modo, fanno dire alla mente rosso e verde.

E' interessante notare che mentre Platone ed Aristotele ebbero numerosissimi studiosi nell'alto e nel basso medioevo, monopolizzando l'attenzione dei filosofi e dei teologi, nell'ottica l'interesse verso la scienza antica fu più vario e ramificato, aprendosi al confronto con più pensatori appartenenti a periodi e contesti culturali diversi, Euclide e Tolomeo, ma anche Alhazen e Alkindi.

D'altronde Platone, che pur ebbe un ruolo fondamentale nella valorizzazione dei significati connessi alla luce, riteneva la vista un processo molto complicato (parla sia un raggio visivo che si unisce alla luce ambientale, sia di particelle emanate dagli oggetti che si innestano nei pori degli organi di senso), quindi ingannevole, mentre Aristotele, che dedica molto più spazio nelle sue opere all'analisi dei fenomeni luminosi, non formula una teoria della visione precisa, anzi, sostiene che la vista avviene secondo linee rette ma si contraddice affermando che è irrazionale teorizzare che l'occhio veda in virtù di qualcosa che proviene dall'occhio stesso.<sup>106</sup> La definizione di luce aristotelica è però importante perché egli, affermando che essa è “l'attività di ciò che è trasparente”, nega la possibilità che possa essere considerata sostanza. Infatti, argomenta, due raggi di luce possono incrociarsi, due sostanze no.

Ben più rilevante fu l'influenza di Euclide (323 a.C.-286 a.C.), matematico alla corte di Tolomeo, autore di tredici libri nei quali ciascun teorema è dimostrato tramite definizioni e assunti,

---

106 La visione, per Aristotele, è il processo che porta la forma dell'oggetto all'anima dell'osservatore

talmente importante per tutti gli studiosi successivi a lui che condizionò la storia dell'ottica determinando la prevalenza della teoria visiva del raggio. Nelle sue opere gli scienziati medievali trovarono una teoria matematica della visione, anche se, non conoscendo il funzionamento dell'occhio, Euclide analizza solo alcune caratteristiche del processo visivo applicando principi geometrici alle linee che uniscono l'occhio all'oggetto, quindi dando per sottintesa l'esistenza di fasci di raggi. Nell'*Ottica* troviamo formulati quattro postulati di base: dall'occhio escono linee rette in uno spazio di grande ampiezza; lo spazio visivo è costituito da un cono che ha come vertice l'occhio e come base i limiti della visione; gli oggetti su cui si dirige lo sguardo si vedono, gli altri no; gli oggetti visti in un angolo più ampio appaiono più grandi quelli visti in un angolo meno ampio più piccoli, mentre quelli visti entro angoli uguali appaiono della stessa grandezza. Da questi postulati Euclide deriva 58 teoremi geometrici attraverso i quali dimostra alcune caratteristiche della visione, ad esempio perché oggetti di uguale misura a distanze diverse appaiono differenti, e l'oggetto più vicino appare più grande, oppure perché linee parallele molto lontane sembrano avvicinarsi tra loro. La luce, per il filosofo greco, è sostanza.

Un altro autore fondamentale per gli studiosi medievali fu sicuramente Tolomeo (100-178), celebre per il suo metodo di calcolo delle posizioni planetarie, che accoglie l'idea euclidea del cono luminoso ma esclude che possa essere formato da raggi, altrimenti le stelle, troppo lontane, non si vedrebbero ed ipotizza invece un cono continuo. I raggi visivi colpiscono gli oggetti ma non interagiscono con le loro superfici senza la luce, indispensabile per riportare il *chroma* dall'oggetto all'occhio. Tolomeo, a differenza di Euclide, è uno sperimentatore e nella sua *Ottica*, oltre ad analizzare alcune illusioni, descrive l'esperimento della moneta nascosta in una ciotola, che diventa visibile immettendo dell'acqua (il raggio visivo, passando dall'aria all'acqua, viene rifratto e si piega, consentendo la visione della moneta), realizzandone poi altri con degli indicatori per misurare gli angoli di rifrazione, raccolti in una tabella.

Molto studiato fu ad esempio Galeno (130-200), medico di Commodo, che concepisce per la prima volta il processo della visione localizzandone l'origine e la conclusione nel cervello: lo stimolo visivo parte dal cervello, arriva all'occhio attraverso il nervo ottico, quindi anch'esso parte del cervello stesso, giunge all'oggetto e ritorna all'occhio seguendo poi lo stesso percorso. C'è in Galeno, come in Avicenna, l'idea che le *species* portatrici di un'impressione sensoriale viaggino dall'organo di senso esterno a quello interno corrispondente, imprimendo un contenuto sullo spirito, a sua volta in grado di generare una reazione fisica, attraverso il cuore, o intellettuale, nella testa.

La teoria del raggio visivo di Empedocle, e l'idea di luce come sostanza, dunque, catalizzarono l'attenzione degli studiosi per secoli, ma essa non fu l'unica. Sin dall'inizio, si pensi

agli atomisti, vi fu chi ipotizzò che qualcosa entrasse nell'occhio, più che uscirne, oppure osservò che la luce sembrava propagarsi con modalità simili a quelle del suono, ad esempio Aristotele, quindi che essa era accidentale, non sostanza.

Quasi tutti gli scienziati medievali, al di là della concezione della visione abbracciata, esplorarono queste due grandi teorie - del raggio visivo, che diventerà nella scienza moderna la teoria corpuscolare (il raggio è concepito come un flusso di particelle); delle *eidola*, che in base alle analogie con la diffusione del suono porterà alla nascita della teoria ondulatoria, basata sull'idea di un'immagine che entra nell'occhio - integrando i loro studi con la conoscenza della non meno rilevante scienza araba (la visione è vista come un processo in cui l'occhio e il cervello ricevono un'immagine portata dai raggi di luce, che viene trasformata in un'immagine mentale, quindi gli occhi e il cervello ricevono immagini, non forme, attraverso i sensi, concepiti come recettori e decodificatori di informazioni provenienti dall'esterno).

La teoria dei raggi rappresenta l'elemento centrale dell'ottica di Alkindi (801-866), che immagina un universo complesso - anche se non caotico perché governato dall'armonia divina - dove tutto, compresi desideri e speranze, emette raggi. Le sfere, le stelle, gli oggetti, ogni cosa emette delle radiazioni che danno vita ad una sorta di rete che riempie lo spazio. I raggi visivi, modificando la forma dell'aria che è davanti a noi, rappresentano il mezzo che consente il collegamento tra il senso della vista e le qualità degli oggetti, il *chroma*.

Alhazen (m. 1004 ca) - studioso di Euclide e Tolomeo, autore di numerosi testi che, tradotti in latino, diventarono un punto di riferimento per gli studiosi europei per secoli - contribuì alla storia della scienza medievale per vari motivi: per la sua definizione di luce, intesa come qualità accidentale di una cosa illuminata da una sorgente luminosa; perché introduce l'idea che una cosa, quando viene illuminata, diventa a sua volta sorgente luminosa; infine, per aver portato letteralmente l'immagine nell'occhio, impressa sulla superficie dell'umore cristallino. Nell'aria illuminata, ogni punto diventa nuova fonte di luce che si diffonde in ogni direzione, così, propagandosi da punto a punto, essa raggiunge un oggetto opaco. Non è possibile, sostiene Alhazen, che la visione sia determinata dai raggi visivi, qualcosa entra nell'occhio e ciò è dimostrato dall'impossibilità di guardare il sole. Quando un oggetto viene irradiato dalla luce, essa si fissa sulla superficie e dal colore e dalla luce irradiante deriva una forma che si estende nell'aria in ogni direzione, raggiungendo l'occhio. Ciò che consente il collegamento è l'umore cristallino, con il quale la luce interagisce, dando vita ad uno stimolo che arriva, in qualche modo, al cervello.

La parte anteriore dell'occhio è concepita inoltre come una sfera, quindi lo scienziato arabo considera la rifrazione dei raggi luminosi quando incontrano la superficie esterna ed *entrano*

nell'occhio, semplici punti bianchi di luce, eppure noi riconosciamo, ad esempio, una stella, ma ancor più interessante è la sua idea di come le immagini *entrino*, soprattutto quando sono enormi, ad esempio quella di una montagna. Ad ogni punto dell'oggetto corrisponde un punto nell'immagine quindi l'immagine intera sembra essere, per Alhazen, una rappresentazione in scala dell'oggetto reale; non possiamo dire di quanti punti si tratti, né che dimensione abbia un singolo punto, ma possiamo affermare che le aree contengono lo stesso numero di punti. Restava da spiegare come i raggi potessero passare attraverso la pupilla senza interferire, e come l'immagine venisse ricomposta una volta entrata nell'occhio, così il filosofo realizzò un esperimento: mise in una stanza buia tre candele accese, ponendo poi davanti uno schermo nel quale aveva praticato un forellino. Al di là dello schermo comparvero tre luci, immagini capovolte delle fiamme delle candele, dimostrando che i raggi di luce non si ostacolavano. Per il passaggio dei raggi luminosi nella pupilla, dunque, si poteva immaginare una modalità simile.

La luce è sostanza, proviene dal sole, dalla candela, da ogni forma luminosa, ed entra nell'occhio portando il *chroma* delle superfici degli oggetti che investe, creando immagini sulla lente cristallina, trasmesse poi all'anima. Il meccanismo è corretto, ma bisogna spostare l'immagine sulla retina, mentre la teoria del raggio visivo è la stessa di Empedocle, ma in direzione contraria (il raggio entra). Secondo David Park<sup>107</sup>, Alhazen e Tolomeo furono gli unici studiosi che utilizzarono realmente un metodo scientifico, realizzando esperimenti e cercando di interpretarne le risposte.

Nel XII-XIII secolo le linee fondamentali dell'ottica antica divennero patrimonio degli intellettuali europei, anche se il processo non fu lineare, ci volle tempo sia per ottenere versioni fedeli e corrette dei testi originali, sia per le attribuzioni delle opere stesse agli effettivi autori, a volte eseguite in modo superficiale o con fini strumentali. Il caso più celebre è sicuramente quello dello Pseudo Dionigi, fondamentale per la valorizzazione della luce e la sua teologia negativa, nel quale vennero addirittura confuse tre persone: un ateniese definito nella Bibbia seguace di San Paolo, che non ha lasciato tracce; un monaco ispirato alle visioni mistiche dell'ateniese vissuto nel V-VI secolo, riconducibile alla corrente del neoplatonismo cristiano; infine, un martire che convertì la Francia nel III secolo e divenne santo (la leggenda racconta che, dopo la decapitazione, raccolse la testa e andò su una collina fuori Parigi, oggi Montmartre, per indicare il luogo della sua sepoltura).

Roberto Grossatesta, che rappresenta molti intellettuali a lui contemporanei, ecclesiastico, ma tormentato - aderisce all'ordine dei Minori, sottolinea l'obbligo dei doveri pastorali ai sacerdoti e attacca duramente la politica papale - è un erudito: studia i testi sacri, prima in latino poi in greco,

---

107 PARK D. (1998), *Natura e significato della luce*, Rusconi, Milano

e affronta con determinazione e impegno l'analisi della filosofia antica, greca ed araba. Non è solo un teologo, scrive trattati scientifici affrontando svariati temi come la luce, le maree, il calendario, l'arcobaleno e le comete, e commentari alle opere di Aristotele. Studia per anni il greco, l'ebraico, promuove l'uso della lingua natia nella confessione.

Il suo mondo sembra percorso dal reticolo di radiazioni di Alkindi e da una luce corpuscolare, ma è troppo aristotelico per non confrontarsi con la concezione di luce come forma, non sostanza. La luce per Grossatesta non è qualcosa che si sposta da un luogo all'altro ma qualcosa che si ricrea continuamente in ogni punto attraverso un processo chiamato *replicatio*, perdendo intensità con la distanza. Certo, una simile interpretazione generava subito una domanda di non facile risposta: come facciamo a vedere le stelle?

Nelle sue opere, come in quelle di molti altri teologi medievali, irrompe improvvisamente il mondo antico, greco ed arabo, portatore di sistemi di pensiero alternativi non meno validi di quelli cristiani. Quando Grossatesta tratta argomenti scientifici rivela di conoscere le letture degli antichi, ma non sempre riesce a prendere una posizione precisa, combattuto tra teorie che non riescono ad assumere un carattere esaustivo, che spiegano qualcosa ma non tutto; sconfitto a volte da discrepanze insuperabili tra quanto rivelavano i testi sacri e l'impianto speculativo della filosofia greca, in particolar modo quello aristotelico, per cui non resta che un atto di umiltà; profondamente insoddisfatto da un'osservazione della realtà per forza di cose superficiale e imprecisa, per l'assenza di strumenti adeguati. Le contraddizioni e le incertezze sono visibili anche nel campo dell'ottica, alla quale il teologo, come si avrà modo di approfondire più avanti, attribuisce particolare importanza per la sua concezione della luce e del ruolo da essa avuto nella creazione del mondo. Alla fine, nella sua teoria della visione, rimarranno sia il raggio che esce sia quello che entra (quello che esce dall'occhio e le *species* che provengono dagli oggetti), e le *species*, da sottili strati fluttuanti, diventeranno linee rette che formano figure piramidali. La Natura, infatti, sceglie sempre la via più breve e più semplice, quindi quella dove la forza è più incisiva, e ciò orienta Grossatesta alla ricerca di leggi geometriche che spieghino i fenomeni naturali e all'uso delle linee rette.

Ma se è indiscutibile l'attenzione del teologo all'osservazione dei fenomeni luminosi, il ricorso all'esperienza è comunque considerato secondario rispetto alla vera *ricerca scientifica*, quella che cerca di trovare i principi sui quali impostare ragionamenti deduttivi.

In Ruggero Bacone (1214-1292), considerato allievo di Grossatesta, che, tornato da Parigi, continua i suoi studi a Oxford, troviamo secondo gli studiosi molti elementi del sistema di pensiero del maestro, dalla valorizzazione dell'ottica, del metodo sperimentale e dell'elemento luce all'individuazione della matematica come linguaggio principale per l'interpretazione del mondo. Le

sue critiche alla teologia, accompagnate dalla valorizzazione e dalla difesa della validità della scienza sperimentale<sup>108</sup>, lo resero un individuo sospetto e la Chiesa tentò di fermarlo prima proibendogli di scrivere, poi accusandolo di eresia, processandolo e imprigionandolo.

La sua teoria della visione si ispira ad Alhazen e Grossatesta, senza introdurre novità tranne una maggiore precisazione della natura delle *species*, concepite sia in uscita dal globo dell'occhio sia in entrata, provenienti dagli oggetti. La visione è spiegata ricorrendo alle quattro cause aristoteliche: la causa formale è l'oggetto in cui una *species* origina; la causa materiale è il mezzo attraverso il quale si propaga; la causa efficiente è il processo di moltiplicazione; la causa finale è il piano di Dio per la salvezza del genere umano. Per Crombie<sup>109</sup> l'idea che Bacone assume da Grossatesta è la necessità di una verifica sperimentale delle conclusioni del ragionamento deduttivo, spinta ancor più verso la convinzione che l'esperienza sia fondamentale per confermare nuove conoscenze, quindi con un maggiore propensione alla sperimentazione diretta: se un uomo è senza l'esperienza che un magnete attrae il ferro, e non ha mai sentito da altri che esso attrae, non scoprirà mai questo fatto prima di un esperimento. Se è dunque possibile trovare delle relazioni tra i sistemi di pensiero dei due filosofi medievali, Bacone approfondì alcuni aspetti solo accennati da Grossatesta, ad esempio giungendo ad individuare l'altitudine massima dell'arcobaleno (42°), e in alcuni casi rifiutò nettamente le teorie del maestro, ad esempio nella spiegazione della formazione dell'arcobaleno. Egli intuisce l'importanza delle singole gocce di pioggia nel generare l'arcobaleno, compiendo un passo in avanti, e in tal senso rigetta la lettura grossatestiana della rifrazione attraverso quattro strati di densità differenti, ma cade nell'errore attribuendolo, come Aristotele, alla riflessione.

Nella seconda metà del XIII secolo il clima culturale sembra cambiato. La Chiesa aveva stretto le maglie ed agiva giuridicamente costringendo al silenzio coloro che si discostavano troppo da quanto affermato nei testi sacri, come dimostra la condanna del 1277, non solo eretici ma anche ecclesiastici che continuavano a ribadire la superiorità della rivelazione divina. Non si trattava di teologi, scienziati o filosofi ma di intellettuali che si muovevano fluidamente da un campo all'altro.

Si è visto che non si smise di studiare Aristotele, né i filosofi antichi, ma sicuramente i confini dell'ortodossia erano ormai stati stabiliti, almeno a livello formale e giuridico, se non intellettuale, e ogni studioso doveva ora fare i conti con uno strumento repressivo, quello ecclesiastico, efficace.

---

108 L'esperienza, per Bacone, consente di verificare le conseguenze del ragionamento deduttivo, di conoscere le relazioni tra le cose e di raggiungere un nuovo potere, perché l'uomo spesso inventa e usa nuove tecnologie prima di capire come funzionino.

109 CROMBIE A.C.(1953, 1962), *Robert Grosseteste and the origin of experimental science (1100-1700)*, Oxford at the Clarendon Press, Oxford



### *La via della conoscenza mistica*

#### *La formazione monastica*

La reazione ascetica che visse il monachesimo nel IX secolo, in primo luogo a Cluny, aveva portato ad una limitazione degli studi compiuti nelle scuole monastiche, focalizzati sulla conoscenza del latino e delle Sacre Scritture, con l'esclusione della retorica e della dialettica, ritenute non necessarie a chi aveva scelto di fuggire dai piaceri del mondo e di rifugiarsi nel silenzio. Scrive lo storico Duby:

Perché iniziarli alle arti (perverse) dell'eloquenza e della persuasione? Bastava che conoscessero bene il latino, lingua della scrittura, e lasciassero il loro spirito, nella meditazione come nella preghiera, procedere liberamente sui vocaboli della lingua sacra. Poiché tutta la loro esistenza era consacrata al canto corale nelle cerimonie ininterrotte della liturgia, l'esperienza musicale e la scienza dei rapporti armonici operava sul loro comportamento mentale con più forza che nell'ambiente delle cattedrali. Ma per loro, niente retorica né dialettica.<sup>110</sup>

Non è raro trovare nei testi dell'epoca riprovazione per chi dedicava troppa attenzione allo studio di arti considerate superflue, responsabili della nascita di un eccessivo orgoglio, di una presunzione e di una spregiudicatezza intellettuale che, nella logica del tempo, potevano portare facilmente all'accusa di eresia. Gli stessi poeti che Gerberto d'Aurillac - filosofo, teologo e scienziato che raggiunse il soglio pontificio alla fine del primo millennio - utilizzava per migliorare le conoscenze linguistiche dei suoi allievi, ad esempio Virgilio e Orazio, sono considerati da Rodolfo il Glabro, monaco cluniacense, la causa dell'eresia di Vilgardo, un ravennate arso sul rogo perché *corrotto da questo inganno diabolico, prese ad insegnare con enfasi molte cose contrarie alla santa sede, e dichiarava che le parole dei poeti dovevano in tutto esser tenute per vere.*<sup>111</sup>

Studiare poesia, dunque, è considerata un'attività pericolosa e fuorviante. L'attività razionale pone l'uomo al vertice della gerarchia delle creature viventi, ma si tratta di una ragione intesa come necessaria per comprendere che l'ordine delle diverse specie della natura stabilito da Dio va rispettato, pertanto chi imiterà la natura degli spiriti superiori, potrà perfezionarsi e abbellirsi, mentre chi disobbedirà alle disposizioni del Creatore incorrerà inevitabilmente nell'errore e nella devianza e verrà punito. L'uomo è considerato l'unico in grado di elevarsi spiritualmente e proprio per questo motivo, nel caso non vi riesca, condannato inevitabilmente alla rovina, ma anche gli errori hanno un senso, perché la giusta punizione di chi ha errato servirà di ammonimento a tutti gli altri. Essendo dotato di ragione, infatti, l'uomo porta maggiormente impressa in sé l'immagine del Creatore, al quale tende per natura. Scrive Rodolfo il Glabro:

Di tutto ciò reca testimonianza ogni libro, ogni pagina delle divine Scritture. Queste

---

<sup>110</sup> DUBY (1976), *L'anno Mille*, Giulio Einaudi s.p.a., Torino, p. 40

<sup>111</sup> Rodolfo il Glabro, *Storie II*, cit. in DUBY (1976), *L'anno Mille*, p. 41

Scritture, dovute all'insegnamento dello stesso Onnipotente, mentre hanno il fine particolare di fornire della sua esistenza ogni sorta di prove, elevano nello stesso tempo lo spirito e l'intelligenza dell'uomo che se ne nutre alla cura di conoscere il suo Creatore. Mostrando a quest'uomo cosa si trovi sotto e sopra di lui, lo ricolmano di un desiderio insaziabile. Perché, più si disgusta di ciò che si trova alla sua portata, più s'infiamma d'amore per i beni che gli mancano; più l'amore lo avvicina a tali beni, più si perfeziona e si abbellisce; più diventa buono, più si fa simile al Creatore, che è suprema bontà. E' dunque facile comprendere come ogni uomo a cui manca il desiderio di questo amore divenga certo più miserabile e più vile di qualunque animale; perché, se è il solo di tutti gli esseri animati a poter conseguire la beatitudine dell'eternità nessun animale vivente rischia come lui di conoscere la punizione eterna dei suoi errori e delle sue colpe [...] Ma se i vantaggi di questa ragione sono salvaguardati dalla moderazione di se medesimi e dall'amore del Creatore, cioè dalla vera umiltà e carità perfetta, per contro annullano i suoi benefici la spregevole concupiscenza e l'ira. L'uomo che non trionfa di questi vizi è reso simile alle bestie, mentre colui che pratica quelle virtù è plasmato a immagine e somiglianza del Creatore. L'umiltà gli dà la nozione di ciò che è, la carità gli permette di accedere alla rassomiglianza del suo Creatore.<sup>112</sup>

Dunque la ragione eleva l'uomo al di sopra delle altre creature, ma se non è accompagnata da carità e umiltà lo rende maggiormente responsabile davanti a Dio. Ne deriva un'idea della conoscenza nella quale l'intelligenza ha un ruolo secondario, in un certo senso necessaria a comprendere la propria posizione nel disegno divino attraverso l'interpretazione dei segni contenuti nelle Sacre Scritture, mentre fondamentali appaiono l'amore e la pratica delle virtù, espressione di un percorso di carattere più intuitivo e meno razionale. Non solo, chi capisce la natura del rapporto tra l'uomo e Dio, espresso dall'amore che l'uomo istintivamente sente verso il Creatore e quindi dal desiderio di ricongiungersi a lui, non potrà non credere nella sua esistenza e non cogliere l'abbellimento interiore che ne deriva. Negli scritti monastici del tempo troviamo spesso la dicotomia luce/buio:

Così è chiaro che chiunque bestemmia l'opera divina è estraneo alla conoscenza di Dio. Ne viene come conseguenza certa che, se la conoscenza del Creatore conduce ogni uomo al bene supremo, la sua ignoranza lo precipita nel peggiore dei mali. Molti, nella loro insipienza, non hanno che ingratitudine per i suoi benefici, sperperano le opere della sua misericordia, e si collocano per la loro incredulità al di sotto degli animali; essi *sono per sempre sprofondati nelle tenebre del loro accecamento*. E ciò che, per la maggior parte degli uomini, è il miglior rimedio che li conduce alla salvezza, per altri non è, e per loro colpa, se non l'occasione di un'eterna infelicità.<sup>113</sup>

Nelle *Storie* di Rodolfo il Glabro si osserva il cambiamento avvenuto nell'esegesi biblica, sotto questo aspetto simile nelle comunità monastiche e nelle scuole cattedrali, anche se si è già avuto modo di vedere come in queste ultime il ruolo della razionalità, quindi della logica, fosse maggiormente valorizzato. Monaci e chierici sono concordi nel ritenere che il compito dell'uomo debba essere decifrare i messaggi contenuti nella Sacra Scrittura, soprattutto i *prodigi*, con quell'interesse tipico dell'uomo medievale verso gli eventi soprannaturali, ritenuti prova

---

<sup>112</sup> Rodolfo il Glabro, *Storie* II II, cit. in DUBY G. (1976), *L'anno Mille*, pp. 42-43

<sup>113</sup> Rodolfo il Glabro, *Storie* III 8, cit. in DUBY G. (1976), *L'anno Mille*, p. 44

dell'esistenza di un essere superiore, ma con differenze in merito al metodo da utilizzare.

Il giovane Gerberto d'Aurillac, futuro papa Silvestro II, cerca un maestro che possa consentirgli l'approfondimento dello studio della logica; divenuto maestro, legge ad alta voce ai suoi allievi della scuola episcopale di Reims brani tratti dalle Scritture, ma anche da autori latini; traccia su sfere i segni delle costellazioni per rendere visibile la struttura del cosmo; approfondisce e dà valore alle arti del quadrivio.

In ambiente monastico, invece, proprio perché si ritiene che la conoscenza consista nel penetrare gli enigmi delle Scritture, rendendo visibile ciò che è invisibile, la logica occupa un posto secondario, mentre fondamentale appare la scoperta delle analogie, dei simboli e dei segni contenuti nei testi sacri. Scrive sempre Rodolfo il Glabro:

Alcuni sono soliti domandare perché, al tempo della nuova legge, o della grazia, non si mostrano più, come in antico, visioni celesti e miracoli. Ad essi conviene rispondere brevemente invocando testimonianze della stessa sacra Scrittura, se almeno il loro cuore è aperto ai doni dello Spirito Santo. Sceglieremo anzitutto nel *Deuteronomio* una testimonianza evidente. Dopo essersi nutrito per quarant'anni della manna celeste, il popolo degli Ebrei attraversò il Giordano e giunse nella terra di Canaan; il cielo allora cessò di versar loro la manna, e i figli d'Israele non usarono più tale alimento. Che cosa ci dimostra questo fatto, a noi che vediamo quasi tutto in figure, se non che dopo aver varcato, noi pure, il nostro Giordano, cioè dopo il battesimo di Cristo, non dobbiamo più cercare segni e presagi dal cielo? Ma piuttosto ci deve bastare quel pane vivo, del quale chi si nutre vivrà in eterno e possederà la terra dei viventi.<sup>114</sup>

Forse l'insistenza presente negli scritti del tempo sul tema della salvezza di chi crede, e conseguentemente della dannazione e punizione di chi nega l'esistenza di Dio o la validità dei dogmi cristiani, può essere messa in relazione con lo sperimentalismo religioso e la nascita di movimenti a carattere eterodosso in un periodo in cui la Chiesa romana viveva una crisi di credibilità diffusa e profonda e non aveva ancora messo a punto strumenti di repressione del dissenso.

Dalle parole di Rodolfo, inoltre, traspare il principio cardine utilizzato dagli intellettuali nello studio delle scritture, cioè la ricerca delle corrispondenze tra Antico e Nuovo Testamento, che trovò larga applicazione non solo nell'esegesi ma anche nelle rappresentazioni iconografiche che abbellirono i numerosi edifici religiosi costruiti o ristrutturati nei secoli dopo il Mille. Corrispondenze che vanno indagate e, se possibile, colte, interpretando i passi biblici, senza ricorrere ad eccessivi ragionamenti o speculazioni astratte. “Spesso, quando si vuole spiegare una troppo grande questione, si fallisce e ci si sminuisce; come dice la Scrittura: *Colui che vuole scrutare la maestà del Signore è sopraffatto dalla sua gloria*”.<sup>115</sup>

---

<sup>114</sup> Rodolfo il Glabro, *Storie V* 1, cit. in DUBY G. (1976), *L'anno Mille*, p. 46

<sup>115</sup> *Ibidem*, p.47

### *Le corrispondenze mistiche*

Il mondo culturale e religioso a cavallo dell'anno Mille appare estremamente complesso, ancorato a dimensioni appartenenti all'età precedente - che non morirono ma videro riletture o sincretismi derivati da nuovi apporti culturali - e contemporaneamente ricco di fermenti recenti che portarono alla rinascita europea, dopo secoli di crisi politica ed economica, e a una generale rivalutazione delle caratteristiche umane.

In ambito strettamente culturale e teologico, il confronto con le prime traduzioni della scienza greca ed araba rese il cristianesimo sempre più elaborato e costruito a livello teorico, con un progressivo distacco dal mondo della Natura, ma le idee dell'esistenza di una comunicazione tra il mondo naturale e quello soprannaturale, di un'intima armonia del cosmo, dell'uomo con esso attraverso numerose relazioni misteriose, e di una Natura vivente, rimasero per tutto il basso medioevo diffuse in diversi strati sociali, dalle *élite* dirigenti e culturali al popolo.

Per quanto riguarda la cultura alta, le arti del trivio e del quadrivio si suddivisero in un certo senso i compiti: attraverso la grammatica e la retorica si studiarono i testi sacri alla ricerca dei significati simbolici che esploravano il mondo divino, dell'inconoscibile; le scienze del quadrivio, invece, furono utilizzate per la ricerca dei rapporti nascosti che univano i toni della musica, i numeri e il corso delle stelle, nel tentativo di cogliere l'ordinamento del cosmo. Si cercarono dunque connessioni, in ogni scienza, tra i significati o tra i numeri.

Come si è avuto modo di vedere, lo sperimentalismo religioso e la rinascita culturale favorirono sincretismi differenti: nel monachesimo, se osserviamo le modalità conoscitive assunte nello studio sia dei testi sacri che del mondo, sembra prevalere un atteggiamento mistico, intuitivo, non razionale, associato ad un'idea della Natura viva e ad una valorizzazione generale di tutte le creature viventi, pensate in armonia secondo delle relazioni conoscibili o con i sensi o con l'intelletto. Le due dimensioni fondamentali dell'esistenza, la Natura - il vivere concretamente la vita con gli altri esseri viventi, in pace e nel rispetto reciproco - e l'aspetto più speculativo e teorico legato allo sviluppo dell'attività razionale (esclusiva dell'uomo) - attraverso l'incontro con correnti culturali differenti, la scienza greca e araba, e la rielaborazione del patrimonio cristiano alla luce delle nuove modalità di indagine della realtà attinte da riflessioni antiche risalenti a molti secoli prima, ma paradossalmente rivoluzionarie rispetto al contesto altomedievale - sembrano coesistere. Quanto l'idea di una Natura vivente rimase radicata è dimostrato dal fatto che quando si realizzarono alcune evoluzioni nell'organizzazione monastica - dall'intreccio di relazioni con le istituzioni politiche laiche alla costituzioni di importanti patrimoni fondiari, e quindi di rendite - nacque una reazione interna al movimento stesso, portando alla nascita di nuovi ordini, a carattere evangelico, si pensi ai Francescani, come per sottolineare che i dibattiti e le questioni teologiche

erano sì importanti, ma non bisognava dimenticare la dimensione più terrena, le sensazioni e la tranquillità infuse dal credersi parte di un disegno ideato da un essere superiore buono, dove ognuno occupava il suo posto in armonia con tutti gli altri, nella Natura vivente come noi.

Ci furono anche posizioni intermedie, chi si dedicò alla speculazione razionale sui testi sacri, espressa dalla nascita di istituzioni formative laiche di alto livello come le università, senza ridurre la Natura a mera esecutrice materiale di rigide determinazioni, o chi ricercò in uno stile di vita povero e nell'imitazione di Gesù la strada per un rapporto diverso con Dio, mediato dalle relazioni con la Natura, creatura divina quindi viva, senza per questo mettere in discussione i precetti dell'ortodossia cattolica o il ruolo della gerarchia ecclesiastica.

La stessa idea di Natura vivente, proveniente da tempi antichi, quando le città non esistevano e l'unica dimensione conosciuta era quella rurale, circondata da un ambiente libero e selvaggio, caratterizzava la cultura popolare; la terra e il lavoro come fonte di sostentamento, quindi l'importanza delle stagioni e dei ritmi naturali, portarono necessariamente all'idea di un mondo vivo, in perenne e regolare trasformazione, visibile nelle rappresentazioni iconografiche degli edifici sia romanici sia gotici, quindi per tutto il medioevo. Il pensiero medievale mostra in ogni disciplina e in ogni scienza una propensione verso la definizione e la categorizzazione, sicuramente portatrice di rigidità e corrispondenze a volte forzate, ma anche espressione di una fede radicata della comunicazione tra mondo terreno e mondo divino, e dell'intimo desiderio di mettere ordine, o meglio svelare un ordine che già c'è, ma al quale non si riteneva possibile accedere se non attraverso la conoscenza di Dio.

Per dimostrare la conformità del visibile all'invisibile si seguirono strade diverse, dando vita a più storie, ma il metodo fu lo stesso: la ricerca delle corrispondenze tra i due mondi. Una via percorsa fu individuare nella realtà i numeri ai quali erano associati particolari significati religiosi, ad esempio il quattro, espressione del quadrato, segno mistico riprodotto nell'intersezione tra navata e transetto negli edifici religiosi, associabile ai Vangeli, agli elementi, alle virtù e persino ai sensi (per Rodolfo il Glabro il tatto è asservito agli altri quattro!). Nello stesso modo, all'aria del mondo sensibile corrispondeva la fortezza nel mondo intellettuale, al fuoco la prudenza, all'acqua la temperanza e alla terra la giustizia; a loro volta, tali elementi erano connessi ai Vangeli (l'aria a Luca, Giovanni al fuoco, l'acqua a Marco e la terra a Matteo). Un altro numero ricco di significati simbolici era il tre, il triangolo, stabilità, perfezione, ma anche la Trinità e, con sconfinamenti nell'ordine sociale, i ceti: c'erano coloro che pregavano, coloro che combattevano e coloro che lavoravano. Il collegamento tra il mondo terreno e quello divino venne ricercato insistentemente, in mille modi, attraverso i numeri, l'interpretazione di eventi inusuali o catastrofici, oppure cercando nelle stelle tracce del disegno di Dio.

La concezione di un universo in intima armonia portava alla ricerca di legami/relazioni tra il visibile e l'invisibile, in ambiente popolare osservando la natura, cercando in essa i segni di ciò che appariva misterioso e magico, in ambiente colto studiando i testi sacri e osservando il cielo. La morte di un re, di un santo, del papa o dell'imperatore erano per tutti gli uomini medievali eventi di straordinaria importanza che dovevano essere annunciati da segni, prodigi o fatti miracolosi; così ogni perturbazione, ogni momento di crisi, caos o instabilità era letto come necessario in un disegno complessivo superiore non sempre intellegibile, che per le *élite* culturali era di solito cosmico.

Gli annalisti, che come sappiamo riportavano gli eventi principali di ogni anno, diedero largo spazio ai fenomeni celesti. Scrive Rodolfo il Glabro nel 1014:

Durante il regno di re Roberto apparve nel cielo, dalla parte di occidente, una di quelle stelle che si chiamano comete; il fenomeno cominciò nel mese di settembre, una sera sul far della notte, e durò circa tre mesi. Brillando di un vivissimo splendore, essa invadeva con la sua luce un'ampia parte del cielo, finché tramontava verso il canto del gallo. Quanto a sapere se fosse una nuova stella che Dio mandava o una stella di cui aveva semplicemente accresciuto la luminosità per un segno miracoloso, questo spetta soltanto a Colui che nella sua sapienza regola tutte le cose meglio di quel che si potrebbe dire. Si tiene tuttavia per certo che, ogni qual volta gli uomini vedono accadere nel mondo un prodigio di questa sorta, poco dopo si abbatte visibilmente su di essi qualcosa di straordinario e di terribile. Ben presto avvenne infatti che un incendio distrusse la chiesa di San Michele Arcangelo, che si erge su un promontorio roccioso in riva all'Oceano ed è oggetto fino ai giorni nostri della venerazione del mondo intero.<sup>116</sup>

Anche l'eclissi di sole del 1033, descritta da un altro annalista, Ademaro di Chabannes, venne letta come segno di un'imminente catastrofe, insieme ad altri fatti ad essa collegati nell'opinione comune come la cupidigia, la corruzione, la violenza diffusi in ogni ambiente, laico ecclesiastico, cioè il dilagare del male:

Lo stesso anno, il millesimo dopo la Passione del Signore, il terzo giorno delle calende di luglio, un venerdì, ventottesimo giorno della luna, si verificò un'eclissi o oscuramento del sole, che durò dalla sesta ora di quel giorno fino all'ottava e fu davvero terribile. Il sole prese un colore di zaffiro, e portava nella sua parte superiore l'immagine della luna al primo quarto. Gli uomini, guardandosi tra loro, si vedevano pallidi come morti. Le cose tutte sembravano immerse in un vapore color zafferano. Allora uno stupore e uno spavento immenso pervasero il cuore degli uomini. Tale spettacolo, ben lo comprendevano, annunciava che qualche funesta calamità stava per abbattersi sul genere umano [...] Del resto, numerosi altri delitti furono commessi dappertutto, negli affari ecclesiastici come in quelli secolari, contro il diritto e la giustizia [...] Da quel momento, infatti, in tutti gli ordini della società, l'insolenza prese a propagarsi, e la severità e le regole della giustizia attenuarono il proprio rigore, così che si sarebbe potuta applicare molto opportunamente alla nostra generazione la parola dell'apostolo: *Si sente parlare tra di voi di misfatti sconosciuti tra i pagani*. Un'avidità sfrontata si impadroniva del cuore umano, e la fede veniva a mancare.<sup>117</sup>

Il caos, il disordine, il male non apparivano legati solo alle eclissi o alla comparsa di comete, ma trovavano modo di dilagare sotto forma di esseri mostruosi, di carestie ed epidemie -

---

<sup>116</sup> *Storie III*, cit. in DUBY G. (1976), *L'anno Mille*, p. 87.

<sup>117</sup> *Cronaca III* 58, cit. in DUBY G. (1976), *L'anno Mille*, p. 86

interpretate come veri e propri castighi divini - di pratiche amorali come la simonia, di correnti eretiche che negano l'esistenza di Dio; e se ovviamente non vi furono nel popolo analisi dettagliate dei testi sacri, l'aspetto del miracoloso e dell'innegabile influenza degli astri sui comportamenti e sui destini umani era una credenza comune a tutti i ceti sociali.

A chi spettava il delicato compito di interpretare tutti questi segni? Al clero, per svariate ragioni: era l'unico ceto, oltre alla nobiltà, alfabetizzato, quindi in grado di accedere alla tradizione culturale e di confrontare i prodigi o gli eventi inspiegabili con i precetti divini contenuti nei testi sacri; inoltre, la formazione, che come si è visto avveniva in gran parte leggendo e commentando le Sacre Scritture, lo rendeva incline ad esercitare l'intelligenza in un campo buio e complesso, indagando l'ineffabile, perché la gerarchia ecclesiastica si assunse di fatto l'esercizio delle funzioni spirituali, codificando e legiferando.

Come bisognava allora leggere gli interventi divini? Come punizioni? Gli eventi drammatici che decimavano la popolazione sono negli scritti ricondotti a castighi per le deviazioni dalla retta via compiute dall'uomo. Come ammonimenti? In tal caso, Dio buono e misericordioso interviene per fermare l'uomo prima che possa incorrere in mali peggiori, dimostrando amore per la sua creatura. Infine, come ci si poteva preparare al passaggio nell'aldilà? In vari modi: studiando, pregando, vivendo nell'imitazione di Gesù, ma anche purificandosi e praticando penitenze individuali, dall'elemosina, alle mortificazioni, al pellegrinaggio.

### ***La via della conoscenza razionale***

#### ***Gerberto d'Aurillac: il papa dell'anno Mille***

Uno degli uomini più colti del medioevo fu sicuramente Gerberto d'Aurillac, uomo di fiducia dell'imperatore Ottone III, arcivescovo di Reims, di Ravenna e poi papa nell'anno 1000 con il nome di Silvestro II. A lui, che aveva insegnato a lungo alla scuola episcopale di Reims, il discepolo Richero dedica parte delle sue *Storie*, ricca di informazioni sulla formazione, sulla straordinaria carriera ecclesiastica e sugli interessi culturali del maestro.

Il giovane Gerberto studia inizialmente grammatica, poi *matematica* (termine con il quale si intende il quadrivio, quindi aritmetica, musica, astronomia e geometria) e logica non presso delle scuole specifiche, ma informandosi su dove si trovino i maestri migliori dell'arte studiata, del trivio o del quadrivio, e recandosi presso di loro per seguirne gli insegnamenti. Appare inoltre, come molti intellettuali della sua epoca, alla ricerca disperata di libri. Deciso ad approfondire la conoscenza della logica, dopo aver insegnato matematica al re Ottone III, si reca a Reims, città nella quale frequenta la scuola episcopale dove diventerà maestro.

Particolarmente interessanti sono le parti delle *Storie* dedicate da Richero alla descrizione

delle lezioni di Gerberto: il maestro segue l'ordine tradizionale di insegnamento delle arti liberali, prima il trivio poi il quadrivio, nelle quali eccelle, e mostra interesse per gli strumenti utilizzati nello studio di queste discipline, come si è già avuto modo di accennare. Per iniziare gli allievi alla logica, che hanno già appreso precedentemente gli elementi della grammatica, egli si avvale soprattutto dei testi di Boezio; per favorire l'apprendimento della retorica, integra lo studio teorico con la conoscenza dei poeti latini, ad esempio Virgilio, Stazio e Terenzio, e degli storici come Lucano. Poi passa al quadrivio:

Cominciò con l'iniziare i suoi allievi all'aritmetica, che è la prima parte della matematica. Poi insegnò a fondo la musica, prima ignorata completamente nelle Gallie. Disponendo le note sul monocordo, dividendo le consonanze e le sinfonie in toni e semitoni, ditoni e diesis, e ripartendo razionalmente i toni in suoni, ne rese completamente sensibili i rapporti. Costruzione di una sfera piena: - Per dimostrare l'accortezza di quel grand'uomo e far intendere più comodamente al lettore l'efficacia del suo metodo, non è inutile dire a prezzo di quali sforzi egli abbia raccolto i principi dell'astronomia. Mentre questa scienza è quasi incomprensibile, pure egli riuscì, suscitando la generale ammirazione, a farla conoscere col sussidio di alcuni strumenti. Rappresentò anzitutto la sfera del mondo in modello ridotto, per mezzo di una sfera rotonda di legno pieno; l'inclinò, coi due poli, obliquamente sull'orizzonte; attorno al polo superiore dispose le costellazioni settentrionali e al polo inferiore le costellazioni australi; regolò la sua posizione col circolo che i Greci chiamano *orizzonte*, e i Latini *limitante* o *determinante*, perché grazie ad esso si distinguono e si dividono le costellazioni visibili da quelle non visibili. Collocò la sfera sull'orizzonte per mostrare in modo utile e probante il sorgere e il tramontare delle costellazioni. Iniziò anche gli allievi alle scienze naturali e insegnò loro a comprendere le costellazioni. Durante la notte, si volgeva verso le stelle lucenti e faceva misurare la loro inclinazione sulle diverse regioni del mondo, tanto alla levata quanto al tramonto.<sup>118</sup>

Gerberto dunque svolgeva le lezioni di astronomia utilizzando degli strumenti fabbricati di sua mano, in modo da rendere più comprensibili i difficili principi astronomici agli studenti, dimostrando come le *élite* dirigenti e culturali cercassero di comprendere il funzionamento del cosmo non solo con un approccio speculativo e astratto basato principalmente sullo studio e sull'interpretazione dei testi sacri, ma anche cercando conferme in quello che vedevano avvenire nel cielo, attraverso l'osservazione, e nel caso del futuro papa la misurazione, dei fenomeni celesti con l'ausilio di strumenti appositamente predisposti. La comprensione dei principi astronomici viene facilitata dall'utilizzo di modelli che rendono visibile la struttura del cosmo, i suoi punti di riferimento principali e la localizzazione delle costellazioni, anzi questi strumenti risultano fondamentali nella fase propedeutica di insegnamento delle arti del quadrivio, tanto che lo stesso atteggiamento è riscontrabile nella pedagogia della matematica:

Confezione di un abaco: - Non meno s'impegnò nell'insegnamento della geometria. Come introduzione a questa scienza, fece fabbricare da uno scudaio un abaco, cioè una tavola provvista di compartimenti. Essa era divisa nel senso della lunghezza in ventisette parti. Vi dispose le nove cifre che rappresentano tutti i numeri. Fece anche fabbricare mille caratteri in

---

<sup>118</sup> Richero, *Storie* III, cit. in DUBY G. (1976), *L'anno Mille*, pp. 36-37



corno, a somiglianza di queste cifre. Quando si spostavano nei ventisette riquadri dell'abaco, indicavano la moltiplicazione e la divisione di qualsiasi numero. In tal modo, si moltiplicava e si divideva una moltitudine di numeri, e si giungeva al risultato in un tempo inferiore a quello che sarebbe occorso per formulare l'operazione.<sup>119</sup>

L'atteggiamento pluralista di Gerberto, basato sull'idea di una conoscenza razionale raggiunta per gradi progressivi - nel quale viene data importanza sia alle arti del trivio sia a quelle del quadrivio, con esplorazioni nel campo degli strumenti e della misurazione - non fu l'unico presente negli uomini di cultura medievali, come si è avuto modo di vedere nel secondo capitolo, ma convisse con un'altra concezione della conoscenza più intuitiva e meno formale, di ambiente prevalentemente monastico. Se è vero che le scuole monastiche entrarono in declino nel basso medioevo, non bisogna dimenticare che alcune di esse conservarono prestigio ed importanza, e che, lungi dall'esaurirsi, il monachesimo trovò modo di rinnovarsi attraverso la fondazione di nuovi ordini a forte impatto popolare.

### ***Il contributo di Tommaso D'Aquino alla storia della scienza***

All'inizio della *Summa Theologiae*, Tommaso si chiede se la teologia possa essere considerata una scienza secondo il modello aristotelico, cioè un sapere organico basato su premesse universali che, attraverso un processo di analisi e sintesi, giunga a conclusioni altrettanto universali, e risponde affermativamente, “perché essa procede dai principi conosciuti con la luce di una scienza superiore, la scienza di Dio e dei beati. Pertanto, allo stesso modo che la musica accetta come buoni (*credit*) i principi che le sono trasmessi dalla matematica, così la sacra dottrina accetta (*credit*) i principi che le sono rivelati da Dio”<sup>120</sup>. Ciò che manca secondo il filosofo è un ordine che leghi i principi rivelati, ordine, e qui avviene la sintesi con il pensiero platonico, che si può ritrovare attraverso lo schema tripartito del neoplatonismo:

Poiché lo scopo principale di questa sacra scrittura è di comunicare la conoscenza di Dio, e non solo per quel che Dio è in sé, ma anche in quanto è principio e fine della realtà, e specialmente della creatura razionale, intendendo esporre questa dottrina, tratteremo prima di Dio, in secondo luogo del cammino a Dio della creatura razionale, in terzo luogo di Cristo, perché in quanto uomo, Cristo è per noi la via che porta a Dio.<sup>121</sup>

In tal senso, egli tocca un tema trattato dai teologi a lui contemporanei senza distaccarsi dall'interpretazione ortodossa della schema trinitario - composto in questo caso da Dio, inizio e fine, l'uomo, creato a sua immagine e somiglianza, e Cristo, indispensabile tramite al ritorno dell'uomo a Dio, atto che per la sua importanza non può essere esclusivamente umano - ma ciò che lo caratterizza è la difesa dell'autonomia della speculazione filosofica, in nessun modo in contrasto con

---

<sup>119</sup> Richero, *Storie III*, cit. in DUBY G. (1976), *L'anno Mille*, pp. 38-39

<sup>120</sup> Tommaso, *Summa theologiae I*, cit. in GHISALBERTI (2006), *Filosofia medievale*, p. 176

<sup>121</sup> *Ibidem*

i dogmi della fede, perché la verità è necessariamente unica e non bisogna confondere quelli che sono solo due diversi modi di raggiungere lo stesso obiettivo: attraverso la ragione, e la certezza dell'evidenza sensibile e intellettuale, o tramite la fede e le rivelazioni divine. Entrambe tendono inoltre verso lo stesso fine, conoscere le cause ultime delle cose, perché se l'uomo è stato creato da un'intelligenza, nel suo movimento di ritorno ad esse tenderà verso un fine di ordine intellettuale, la verità.

Ne deriva una forte valorizzazione della ragione, le cui conquiste vengono poste ad un livello assolutamente paritario a quelle del sapere teologico, anzi, risultano di pertinenza di quest'ultimo solo le verità che non possono essere spiegate, cioè quelle probabili.

Sebbene la verità della fede cristiana superi la capacità della ragione, tuttavia i principi naturali della ragione non possono essere in contrasto con codesta verità. Infatti i principi così innati nella ragione si dimostrano verissimi: al punto che è impossibile pensare che siano falsi. E neppure è lecito ritenere che possa essere falso quanto si ritiene per fede, essendo confermato da Dio in maniera così evidente. Perciò essendo contrario al vero solo il falso, com'è evidente dalle loro rispettive definizioni, è impossibile che una verità di fede possa essere contraria a quei principi che la ragione conosce per natura.<sup>122</sup>

Non bisogna comunque dimenticare che Tommaso riprende il concetto di scienza deduttiva di Aristotele e considera verità da indagare razionalmente anche principi come l'esistenza di Dio, gli attributi divini e l'immortalità dell'anima; inoltre, traspare una fiducia forse eccessiva delle corrispondenze tra le due vie di accesso al sapere.

Il contributo dell'Aquinate alla storia della scienza e all'epistemologia può essere letto in questi termini, nella sua innegabile valorizzazione delle possibilità offerte dalla speculazione razionale, e quindi dallo studio delle evidenze del mondo sensibile, e nella sua indagine dei rapporti tra teologia e filosofia/scienza, fino ad arrivare a porsi l'interrogativo se le convinzioni di fede, le credenze, possano influenzare l'uomo nel momento in cui si dedica all'attività filosofica e scientifica, argomento di studio ancora oggi attuale seppur con considerazioni antitetichhe a quelle formulate dal teologo. Per Tommaso l'autonomia delle facoltà naturali è assoluta e non avviene nessuna interferenza della fede: le verità divine sono acquisite attraverso le leggi e le strutture psicologiche del soggetto stesso, non secondo una natura loro propria, e non influenzano le verità raggiunte razionalmente.

Ma come avviene allora la conoscenza? In accordo con l'empirismo di Aristotele, egli ritiene che l'intelletto non abbia inizialmente nessun contenuto e che acquisisca informazioni attraverso il contatto con il mondo sensibile. L'origine di una conoscenza si ha nelle modificazioni che i corpi sensibili inducono negli organi di senso, attraverso delle forme smaterializzate che trasmettono

---

<sup>122</sup> *Ibidem*, p. 178

notizie sulle caratteristiche degli oggetti, modificazioni che sono poi coordinate da un senso interno, chiamato comune, che permette al soggetto di rendersi conto di sentire e di creare una rappresentazione sensibile completa e cosciente dell'oggetto, denominata fantasma. A questo livello il fantasma è ancora legato a caratteristiche individuanti di ordine materiale, dalle quali deve liberarsi per poter accedere ad un livello superiore di conoscenza, di natura spirituale, e ciò avviene tramite l'azione dell'intelletto agente, che lo libera dalle connotazioni spazio-temporali e lo trasforma da specie sensibile a specie intelligibile, cioè un concetto universale. L'astrazione, dunque, per Tommaso, consente di esprimere non più un oggetto individuale ma l'essenza di quell'oggetto, attraverso una sorta di *universalizzazione*; solo dopo di essa l'intelletto completa la conoscenza sensibile, senza che, per questo motivo, *astrarre* significhi prescindere totalmente dalla materia, privata esclusivamente delle sue note individuanti:

Conoscere ciò che è nella materia individuale, ma non come è in tale materia, significa astrarre dalla materia individuale la forma che è rappresentata dai fantasmi; si deve perciò dire che il nostro intelletto conosce le cose materiali per astrazione dai fantasmi, e mediante le cose materiali così considerate raggiunge una certa conoscenza delle realtà immateriali.<sup>123</sup>

Il risultato del processo è il concetto o “verbo mentale”, che esprime l'essenza della cosa conosciuta, quindi oggetto della conoscenza umana sono le essenze corporee, a partire dal primo oggetto dell'intelletto che è l'essere, colto prima nella sua realtà corporea poi nella sua essenza, attraverso una serie di giudizi, cioè ragionamenti. L'uomo passa da conoscenze confuse a conoscenze sempre più determinate alla ricerca della verità, unendo soggetto e predicato in caso di giudizio affermativo, e separandoli in caso negativo, finché si rende conto che la cosa è come la manifesta la forma appresa, cioè finché l'intelletto diventa la sede della verità, frutto della conformità dell'intelletto alla cosa.

La verità si definisce come la conformità dell'intelletto alla cosa, sicché conoscere questa conformità significa conoscere la verità, la quale non è affatto conosciuta dai sensi. Benché infatti la vista disponga della similitudine dell'oggetto che si vede, tuttavia essa ignora il rapporto tra la cosa vista e l'immagine che essa ne ha. L'intelletto può invece conoscere la sua conformità all'oggetto intelligibile, anche se non la conosce quando apprende l'essenza di una cosa, ma conosce e afferma il vero solo quando giudica che la cosa corrisponde alla forma che di essa ha appreso.<sup>124</sup>

Ritornano in queste parole le riflessioni di molti pensatori contemporanei e non, a testimonianza di un dibattito e di una circolazione delle idee, almeno a livello alto, di dimensioni europee.

Che cosa pensava della luce Tommaso? Non stupisce trovare una definizione in linea con quella aristotelica, quindi che nega la possibilità che si possa trattare di sostanza, per vari motivi: la

---

<sup>123</sup> *Ibidem*, p. 188

<sup>124</sup> *Ibidem*, pp. 189-190

luce, l'aria e l'acqua possono esistere nello stesso luogo; la luce viaggia a velocità infinita; non può essere una proprietà essenziale di qualsiasi sostanza trasparente perché se lo fosse cesserebbe di esistere al buio. Ma se la luce è una qualità accidentale, prima di tutto non può fare nulla da sé. In secondo luogo, la luce è qualità di quale sostanza? Tommaso risponde il *diaphanum*, che si trova sia nell'aria che nell'acqua, in grado di ricevere la forma da qualsiasi sorgente, portandola poi all'anima dell'osservatore.

### ***L'influenza delle implicazioni religiose: Teodorico di Chartres e Roberto Grossatesta***

#### ***Teodorico di Chartres***

La forza delle credenze religiose nell'orientare le scelte di vita e gli interessi culturali/scientifici dell'uomo medievale fu notevole, sia nelle *élite* dirigenti laiche ed ecclesiastiche, detentrici del potere politico e del monopolio culturale, sia nel popolo, alla ricerca di strumenti salvifici efficaci. Forse non ha neanche senso catalogare le osservazioni e riflessioni svolte dagli intellettuali come filosofiche, scientifiche o teologiche, perché si tratta di categorie anacronistiche che per gli uomini del tempo non esistevano. Essi non credevano di occuparsi di fisica o di teologia, intese separatamente, nel momento in cui, ad esempio, approfondivano le modalità della *Genesi* o studiavano fenomeni naturali, perché Dio era nella totalità del reale, quindi le due discipline avevano in tale ottica lo stesso oggetto, anche se in linea di massima veniva data priorità alla teologia, incaricata di fornire le basi alla fisica (secondo un presupposto evidente, opposto a quello che accompagnerà la scienza moderna, secondo il quale la rivelazione divina coincide con la verità, a cui bisogna rimettersi nel caso di contraddizioni logiche o più genericamente razionali).

Teodorico, maestro della prestigiosa scuola di Chartres, nella quale insegnò per molti anni, sa fare dell'importante legame tra Dio e la totalità del reale la base per un'idea della Natura quale immagine di un Dio vivente e, in quanto tale, viva anch'essa. A Chartres non siamo nel campo delle speculazioni astratte nelle quali si cimentano numerosi teologi/scienziati medievali, in un ambiente solitamente urbano, il legame con il mondo della natura rimane, anzi, viene valorizzato sottolineando come l'uomo e il mondo siano stati creati ad immagine di Dio, quindi viventi, attraverso la presenza inafferrabile dello Spirito Santo. Scrive Teodorico:

La somma Trinità, pertanto, nei confronti della materia, e cioè i quattro elementi, è attiva: creando, in quanto è causa efficiente; dando alla materia creata forma e ordinamento, in quanto è causa formale; amando e reggendo la materia informata ed ordinata, in quanto è causa finale. Infatti, il Padre è causa efficiente, il Figlio causa formale, lo Spirito Santo causa finale, ed i quattro elementi causa materiale.<sup>125</sup>

Due presupposti teologici di Teodorico confluiscono nella sua spiegazione della creazione

---

<sup>125</sup> *Tractatus*, 3, cit. in GIANNETTO (2005), *Saggi di storie del pensiero scientifico*, pag. 150

*secundum physicam*: le quattro cause sono identificate con la Trinità e con la materia primordiale della creazione; l'azione divina è limitata al momento iniziale della Genesi, distinto dai momenti successivi di formazione degli esseri naturali, per cui si elimina la necessità del ripetersi dell'intervento divino. Il mondo fisico - nel quale i quattro elementi, le cause materiali, perpetuano il processo autonomo di trasformazione dei composti - ha quindi un suo autonomo meccanismo di funzionamento, esprimibile da leggi conoscibili con l'indagine razionale. I quattro elementi costituiscono la struttura di base di tutti i corpi creati, garantendo l'unità del macrocosmo e del microcosmo, e mescolandosi tra loro secondo proporzioni aritmetiche danno vita alla realtà materiale.

La concezione di Teodorico di una natura intrinsecamente attiva, animata dallo Spirito Santo quale anche anima del mondo, in cui il numero rappresenta dal punto di vista matematico quella potenza costruttiva che fisicamente è agente negli elementi e dinamicamente si manifesta come *agilitas-impetus*, è quella che si può chiamare delle cause seminali come cause formali intrinseche alla natura già presenti nel Verbo quale "eterna predefinizione" di tutte le cose in Dio.<sup>126</sup>

L'idea di una natura vivente, dunque, era presente nelle riflessioni dei maestri di una delle più prestigiose scuole medievali, che, come altri centri di sapere, contribuì al dibattito culturale centrato sulle possibilità di conciliazione tra fede e ragione, teologia e filosofia; contro la generale tendenza che portava ad una maggiore formalizzazione del pensiero religioso, al quale vennero applicati i principi della logica e della dialettica, e a speculazioni di carattere sempre più astratto, con un corrispondente allontanamento dal mondo della natura, relegata ad un ruolo passivo in quanto imperfetta, Teodorico sembra rimanere legato a posizioni più vicine allo spirito del cristianesimo originario, nel quale tutte le creature rispecchiano la potenza e la bontà di Dio.

La filosofia naturale cristiana, dopo il XII secolo, diventò indubbiamente un sapere sempre più intellettualistico e formalizzato ma il caso del teologo e maestro di Chartres non fu isolato: egli non fu semplicemente un intellettuale cresciuto nel clima culturale rinnovato dall'incontro con le prime traduzioni della scienza greca e araba, che sarà tipico della nuova dimensione urbana ma in lui convissero tratti di una forma di cristianesimo, e quindi di un particolare approccio allo studio del mondo della natura, più primitivo, espressione del monachesimo altomedievale.

Teodorico, nelle sue opere, rappresenta la complessità del sistema culturale e religioso medievale, nel quale non solo teologia e scienza appaiono indissolubilmente legate, come si è avuto modo di osservare più volte, ma all'interno dei due sottosistemi possono coesistere posizioni differenti - legate allo sperimentalismo e al fermento intellettuale e religioso che caratterizzò il passaggio dall'alto al basso medioevo - ed intrecci di correnti di pensiero originali, dove l'interesse

---

<sup>126</sup> GIANNETTO (2005), *Saggi di storie del pensiero scientifico*, pag. 165

per la natura può portare a sfiorare paradossalmente idee eterodosse come quelle catare.

La natura di Chartres, da una lato legata a Dio, dall'altro legata alla materia primordiale, alla *hyle*, che è ora la *silva* di Calcidio interprete di Platone, è soprattutto quel mondo della natura, la foresta, dove ancora vivono e operano gli uomini di cultura, i monaci ed i monasteri (dall'eremitismo al cenobitismo, prima in conflitto con l'autorità ecclesiastica, poi con la sua accettazione di fatto nel XII secolo), prima della rinascenza delle città del XII secolo, e non ancora appunto il mondo della vita umana, trasformato dall'uomo con l'urbanesimo.<sup>127</sup>

Complessità che, ovviamente, caratterizzò anche il basso medioevo: la stessa idea di natura vivente si troverà decenni dopo la morte di Teodorico (1150) alla base della scelta di vita religiosa compiuta dagli ordini mendicanti, soprattutto i Francescani, che tanta parte avranno nella rivalutazione di tutte le creature, accomunate dall'origine divina e in quanto tali oggetto di amore. E non fu sicuramente un caso che i nuovi monasteri dei Predicatori e dei Minori nascessero nelle città, non più isolati nella campagna o in luoghi impervi come nei secoli precedenti, materializzando fisicamente lo spostamento della vita e della cultura nei centri urbani, ma conservando nel contempo l'idea antica di una natura armoniosa nella quale tutte le creature divine hanno valore.

Qual è allora per Teodorico la struttura fisica di questo mondo vivente? Come si realizza l'azione vivificante dello Spirito Santo? E nello specifico, come si spiega il moto? Egli immagina un mondo dove le singole parti - che con una dinamica incessante e ininterrotta di relazioni tra loro costituiscono l'unità divina - non possono essere comprese se non le une intrecciate alle altre, così come il principio assoluto del moto, anch'esso relativo in quanto ricondotto alla dinamica dell'*agilitas-impetus* quale forza interna, non è altro che l'agire di Dio. I presupposti teologici del maestro francese sono rintracciabili nella sua visione della struttura del mondo, del moto e della luce. Scrive infatti nel *Tractatus de sex dierum operibus*:

Orbene, la ragione si rende ben conto che tutto ciò che è corposo ha la sua natura compatta e pesante dal moto agente e dall'incessante spingersi innanzi degli elementi leggeri che, stando tutt'attorno, serrano gli altri elementi. Ma gli elementi leggeri hanno la loro capacità di spingere dal fatto che il loro moto ed il loro spingersi innanzi si appoggiano su qualcosa di corposo e di solido. Reciprocamente, pertanto, gli elementi leggeri esigono la corposità, e la corposità gli elementi leggeri...Che la durezza derivi dall'azione circostringente degli elementi leggeri è facile a vedersi, dal momento che "duro" è ciò le cui parti non cedono facilmente all'azione divisiva [...] Si deve, dunque, concludere che i due elementi inferiori, terra e acqua, si consolidano fino alla corposità grazie all'azione circostringente degli elementi leggeri. Infatti, la capacità di spingere degli elementi leggeri non può essere senza moto: ma un moto di tal genere è necessario che sussista appoggiandosi a qualcosa di corposo.<sup>128</sup>

Essendo dunque le parti sempre in movimento, il moto è inteso come *forma fluens*, in una dinamica non separabile dell'*agilitas-impetus*, quindi in un relativismo che non ne nega l'esistenza, ma lo contestualizza. Dio ha inserito negli elementi leggeri (aria e fuoco) il principio del moto come

---

<sup>127</sup> *Ibidem*, p. 143

<sup>128</sup> Teodorico, *Tractatus de sex dierum operibus*, cit. in GIANNETTO (2005), *Saggi di storie del pensiero scientifico*, pp. 151-152

potenza attiva nei confronti degli elementi pesanti (acqua e terra), non ha creato direttamente i corpi, processo affidato ad agenti inferiori, quindi non è la materia primordiale creata da Dio ad essere fonte del male e del peccato ma le deviazioni che avvengono in fasi successive. Si tratta di un modo di pensare vicino al dualismo e al manicheismo, una delle tante teorie che si diffusero in Europa con la ripresa della circolazione delle merci e degli uomini dopo l'XI secolo, e con loro delle idee. Il concetto di cause seminali, già presente in Agostino, consente di slegare Dio dalle cose create, poiché in base ad esse ogni natura contiene i principi che indirizzano il suo sviluppo futuro; la creazione in tale ottica diventa in realtà concessione della capacità di creare da parte di Dio ad attori di grado necessariamente inferiore, con uno slittamento di significato dal creatore alle creature che porta ad aggirare due ostacoli teologici centrali nel dibattito del tempo: la necessità di un intervento continuo di Dio nell'universo per perpetuarne processi e meccanismi, situazione difficilmente accettabile; la possibilità della nascita di deviazioni, della comparsa del male.

Secondo Giannetto si possono individuare due filoni di pensiero che attraversano la storia della filosofia e della scienza: uno che da Averroè, l'averroismo latino e la teologia della Riforma conduce alla fisica dominante di Newton e al modello delle forze esterne; l'altro che da Filopono, Teodorico, Buridano e Oresme troverà pieno sviluppo con Leibnitz, nel quale la natura rimane attiva e viva e, in alternativa a Newton, si propone un concetto di energia come forza interna. La dinamica *impetus-agilitas*, la concezione del moto che ne deriva, portano inevitabilmente verso il relativismo, come spiega Teodorico ancora nel *Tractatus*:

Che il moto si appoggi a qualcosa di solido si può provare portando molti esempi. Quando un uomo passa da un luogo ad un altro mentre porta innanzi un piede, tiene l'altro fisso a terra e, in tal modo, quel passare si sostiene su qualcosa d'immobile.<sup>129</sup>

L'esempio assume un'importanza duplice poiché non solo chiarisce il concetto di moto del filosofo e scienziato, ma dimostra come siano considerate fonti di conoscenza di uguale importanza i testi sacri, Platone e l'osservazione/ripetibilità dell'esperienza, tramite quello che Giannetto chiama *esperimento concettuale*:

Quanto più vapore, infatti, si eleva da un calderone, tanto più diminuisce l'acqua che vi è contenuta. Allo stesso modo, se uno strato d'acqua si estende senza interruzione sopra una tavola, e se si sovrappone del fuoco sopra la continuità dell'acqua, immediatamente accade che, per il sovrapporsi del calore, lo strato di acqua si attenua e vi appaiono alcune zone asciutte, perché l'acqua diminuisce e si raccoglie in alcuni punti. Così, dunque, l'aria posta tra le due acque, sospinta ad opera di quel maggior calore, fece la terza rotazione completa e, compiendo tale rotazione, divise la superficie della terra in alcune isole.<sup>130</sup>

Teodorico propone un esempio di fisica terrestre, l'evaporazione dell'acqua a contatto con il calore, basandosi sull'osservazione del fenomeno e sulla possibilità della ripetibilità dell'esperienza;

---

<sup>129</sup> *Ibidem*, p. 154

<sup>130</sup> *Ibidem*, p. 155

inoltre, ritiene il modello esplicativo talmente valido da poter essere esteso alla comprensione di un fenomeno di fisica celeste. La dinamica *impetus-agilitas* rappresenta dunque il cardine attorno al quale ruotano le riflessioni e le osservazioni di Teodorico, sconfinando dalla teologia alla fisica all'arte costruttiva.

Il passaggio più volte citato dallo stile architettonico romanico a quello gotico, con un'inversione di tendenza nel sistema di scarico dei pesi, verso il basso prima verso l'alto poi, visibile nella magnifica cattedrale di Chartres, sembra materializzare un nuovo modo di pensare, più complesso, dinamico, basato su una proporzione perfetta tra pesi e spinte.

Nella dinamica dell'*impetus-agilitas*, mutuata anche attraverso fonti della scienza araba che l'aveva sviluppata nel concetto di *mail*, c'è un reale superamento della distinzione dinamica tra moti violenti e moti naturali: la naturalizzazione del moto violento si ottiene appunto attraverso l'introduzione dell'*impetus* come causa interna del moto, e l'*impetus* rende naturale e strutturale nella creazione lo slancio mistico come del cuore dell'anima così delle cattedrali verso l'alto e verso il cielo.<sup>131</sup>

Nella lettura della *Genesi* che Teodorico fornì nel *Tractatus* un ruolo fondamentale è assunto dalla luce - elemento fondamentale nell'architettura gotica - introdotta come una delle due qualità, insieme al calore, possedute dal fuoco: a contatto con l'aria produce luminosità, a contatto con l'acqua e la terra produce calore, a sua volta inteso come potenza del fuoco di separare ciò che è solido. Anche in questo caso, l'osservazione di alcuni fenomeni diventa il modello per spiegare processi di natura teologica come la genesi divina della materia e della luce il primo giorno, nate in seguito alla prima rotazione dell'elemento superiore, il fuoco, nell'aria; nei giorni successivi, invece, sono proprio la luce e il calore, intese come forze interne, energie, che proseguono il processo della creazione. Teodorico, come Filopono, attacca la distinzione aristotelica tra materia terrestre e materia celeste - ritiene che anche i cieli siano soggetti a corruzione, che il sole sia composto da fuoco, non da una quintessenza, e le stelle di acqua - e pone una netta linea di demarcazione tra il creatore e le creature, anche celesti.

Le stelle non sono eteree, ma sono composte d'acqua: questo è effetto del cristianesimo che ha unificato cielo e terra; con il Cristo il cielo si è fatto terra perché la terra diventi un'altra terra come un nuovo cielo. Questo aspetto fondamentale della nuova fisica cristiana paradossalmente si perderà in buona parte nel XIII e nel XIV secolo quando sarà dominante una certa forma di aristotelismo cristiano.<sup>132</sup>

Per Giannetto questa materia non è la massa newtoniana, associata ad un'idea di Natura passiva preda di forze esterne, ma indeterminatezza quantistica, espressione di una Natura Grande Madre, matrice generatrice.

Cosa avviene quando la luce ci colpisce o attraversa le vetrate di cattedrali snelle e leggere

---

<sup>131</sup> GIANNETTO (2005), *Saggi di storie del pensiero scientifico*, pag. 157

<sup>132</sup> *Ibidem*, pp. 164-165



pensate per non frapporte nessun ostacolo alla sua libera circolazione? La stessa energia del fuoco che ha creato il mondo il primo giorno, tramite la luce, arriva all'uomo illuminandolo e consentendogli di innalzarsi verso l'alto, verso forme di spiritualità superiori e in quanto tali più vicine a Dio. Si avrà modo anche più avanti di approfondire i numerosi significati che la luce assume nel periodo medievale, non solo in merito al problema fondamentale di natura più scientifica di capire se si tratti di sostanza o accidente, ma anche per le interpretazioni teologiche, filosofiche e artistiche che di essa vengono fornite da religiosi, filosofi, scienziati, architetti e predicatori itineranti.

La luce è materia primordiale, è potenza creatrice, è Dio stesso o è simbolo della potenza divina. Nelle cattedrali gotiche, le sue caratteristiche sono valorizzate al massimo grado, anzi, si tratta di una vera e propria architettura di luce. Non solo, attraversando le vetrate, essa trasfigura in un arcobaleno di colore gli episodi sacri rappresentati, aumentandone il potere suggestivo ed emotivo. E accanto alla luce, nelle cattedrali l'ordine e l'armonia che hanno guidato la creazione divina, con precisi riferimenti nei testi sacri, trovano corrispondenza nelle proporzioni garantite dai numeri e dalla geometria. Un numero che a Chartres non ha perso ancora ogni significato per ridursi a strumento di calcolo matematico, come avverrà successivamente, ma è ancora inteso, con una logica simile a quella presente nella teoria dell'*impetus-agilitas*, come una potenza dinamica e intrinseca alla natura.

Per quanto riguarda l'epistemologia di Teodorico, l'*impetus*, l'idea di un mondo governato dall'equilibrio di numerose forze ed energie in relazione tra loro e guidato dallo Spirito Santo inteso come Anima, e il concetto di moto, portano verso un'indeterminazione di fondo della scienza naturale, nonostante la tendenza contrastante verso la matematizzazione e geometrizzazione dei fenomeni celesti e naturali. Solo riducendo la Natura a un meccanismo obbediente ciecamente a Dio sarà possibile superare tale indeterminatezza, come avverrà con la fisica newtoniana, ma la definizione di materia di Teodorico sopravviverà e si ripresenterà alla base dell'indeterminazione del vuoto quantistico.

Anche nel Medioevo, dunque, come in ogni periodo storico, non vi fu un'unica scienza, ma diverse storie del pensiero scientifico, fortemente influenzate dai presupposti religiosi e filosofici abbracciati dagli *scienziati*, dal contesto sociale di appartenenza, dai dibattiti e dalle discussioni in merito ai principi dottrinali della fede cristiana, assolutamente pervasiva, con sconfinamenti in diversi campi, dalla filosofia alle arti pratiche alla vita di tutti i giorni della popolazione.

Partire da come Dio ha creato il mondo, per capire i meccanismi e le caratteristiche della Natura, lette come relazioni con il creatore, poteva portare a differenti idee dell'uomo, del suo

rapporto con la divinità, e quindi a diversi approcci conoscitivi, calibrati sull'immagine che si aveva della Natura stessa. Non si può, come sosteneva Max Weber, considerare moderna solo la scienza nata dopo la Riforma e il disincanto del mondo, nel XVII secolo, accompagnata dal dominio tecnologico della natura meccanizzata da parte dell'uomo, perché Teodorico e altri pensatori proposero un'altra scienza, legata a forme di cristianesimo originario in cui la natura è attiva, *connessa ad un cristianesimo reincidentatore del mondo ed al rispetto della natura vivente, portatrice di un'etica non più antropocentrica e specista ma universale ed illimitata verso tutti i viventi*.<sup>133</sup>

### **Roberto Grossatesta (1168-1253)**

Si è già avuto modo di introdurre la figura di questo vescovo inglese, indicato dallo storico della scienza Crombie come il fondatore del metodo sperimentale per un accenno contenuto in un suo testo (*convertere ad experientiam*), in realtà isolato e non presente negli scritti successivi, e per la ricca conoscenza scientifica.

La tesi di Crombie<sup>134</sup> secondo la quale Grossatesta avrebbe formulato una nuova metodologia della conoscenza scientifica che implica la verifica sperimentale delle ipotesi e la descrizione geometrica dei fenomeni naturali è stata ampiamente discussa e rivista dagli storici, concordi nel ritenere il vescovo di Lincoln un punto di riferimento importante nell'ambito della storia della conoscenza scientifica, senza per questo ritenerlo il fondatore del metodo sperimentale. Il suo contributo sarebbe più significativo in un altro senso, cioè nei legami individuati tra la sua metafisica della luce e l'ottica geometrica, considerata come un primo passo verso una scienza matematica della natura.

Forse focalizzarsi sulla ricerca di altri riferimenti ad un eventuale metodo sperimentale ha portato a trascurare questo secondo aspetto, altrettanto importante nel percorso di definizione di una conoscenza di tipo scientifico: la nozione di scienza (deduttiva) di Grossatesta è integralmente tratta da Aristotele, ed egli non fu mai uno sperimentatore, ma la sua convinzione profonda di una struttura matematica della realtà costituisce un contributo originale alla storia della scienza poiché essa non è intesa come astrazione dalle cose materiali ma come trama interna al mondo naturale che presiede al suo funzionamento.

La sua vita è oscura e priva di certezze per i primi sessant'anni, tanto che la datazione delle opere è ancora oggi controversa, ma da quando divenne vescovo di Lincoln, nel 1235, si hanno

---

<sup>133</sup> GIANNETTO (2005), *Saggi di storie del pensiero scientifico*, p.172

<sup>134</sup> CROMBIE A.C.(1953, 1962), *Robert Grosseteste and the origin of experimental science (1100-1700)*, Oxford at the Clarendon Press, Oxford

numerose informazioni che consentono di ricostruirne le attività e la vasta cultura. Sappiamo che fu di origini umili e che la sua lingua nativa era il francese, o meglio il dialetto parlato dai discendenti dei Normanni che si erano stabiliti in Inghilterra. Sapeva parlare inglese, conosceva il latino e studiò a lungo il greco in età avanzata.

Fino al terzo decennio del XIII secolo le notizie in nostro possesso non consentono una cronologia precisa, poi si ha un documento del 1225 nel quale compare come diacono quando venne presentato alla chiesa di Abbotsley dal vescovo di Lincoln, e nel 1229 venne nominato arcidiacono di Leicester, con una prebenda nella cattedrale di Lincoln. Nello stesso anno, cominciò ad insegnare ai Francescani, che diventeranno un punto di riferimento importante nella vita del religioso: Grossatesta, come maestro, contribuì alla formazione di non pochi monaci dell'ordine; vi era con essi un'affinità che andava oltre l'ambito culturale ed investiva la scelta di vita religiosa compiuta, tanto che egli stesso aderì all'ordine; anche dopo la nomina a vescovo, mantenne legami con i frati e fu a loro che lasciò la sua biblioteca alla morte.

Certo, quando divenne vescovo Roberto era già un uomo maturo e una ricostruzione più precisa della sua vita avrebbe consentito forse una datazione meno confusa delle sue opere, ma le sporadiche notizie relative alla fase giovanile e le numerose opere consentono di creare un'immagine di quella che fu la vita del teologo inglese e le molte direzioni intraprese nei suoi studi.

L'intreccio esistente nel medioevo tra le istituzioni politiche e quelle ecclesiastiche, e le tensioni in un periodo in cui gli organismi di potere precisarono struttura e funzioni, estese ad un altro livello alle relazioni tra la Chiesa locale e il Papato di Roma, trova più riscontri nella lunga vita di Grossatesta. In primo luogo, egli, anche se aderì all'ordine dei frati minori, percorse i vari gradini di una carriera ecclesiastica che lo portarono a diventare un uomo importante, al vertice della diocesi ecclesiastica più estesa di tutta l'Inghilterra. Assumere incarichi di questo tipo, comportò da un lato la necessità di intrattenere relazioni con le autorità politiche locali, difendendo i privilegi ecclesiastici, dall'altro il difficile compito di ribadire l'autonomia della chiesa inglese nei confronti delle ingerenze del papato romano. Inoltre, fatto di non trascurabile importanza, le cariche ecclesiastiche di diacono, arcidiacono e vescovo comportavano delle prebende, cioè delle assegnazioni di rendite, quindi dei benefici economici.

Le tensioni tra il potere temporale e quello spirituale, ampiamente analizzate nel primo capitolo, ebbero ripercussioni dirette anche sulla vita di Roberto, dal 1209 al 1214, in un periodo oscuro della sua esistenza, nonostante gli sforzi compiuti da numerosi storici per dare certezze agli spostamenti compiuti negli anni in cui la scuola di Oxford venne chiusa. All'inizio del Duecento, in

Inghilterra era stata creata una rete di istruzione superiore che non obbligava più gli studenti inglesi a recarsi a Parigi, ma ad Oxford non esisteva ancora una vera e propria università, nonostante sia attestata la presenza di *magistri* e studenti. Nel 1209 uno studente uccise la sua amante e fuggì; due compagni, accusati di complicità, vennero arrestati e giustiziati, violandone l'immunità ecclesiastica, e determinando una grave crisi. L'indignazione suscitò la dispersione dei maestri e degli studenti, che lasciarono Oxford per Parigi, Cambridge o Reading; tra questi, forse, vi fu Roberto, che potrebbe essere andato in Francia per approfondire i propri studi teologici, nonostante l'approccio esegetico differente da lui abbracciato e sostenuto. L'evento fu sicuramente importante ma se ci vollero quattro anni per trovare una soluzione fu perché l'Inghilterra, nel 1208, era stata colpita dall'interdizione papale: l'esecuzione dei due studenti si inserì in un contesto dove stava avvenendo una lotta per il potere ai più alti livelli, tra il re inglese e il pontefice, e ciò determinò la paralisi dell'istruzione superiore a Oxford. Solo un accordo tra il papa e il sovrano avrebbe potuto ormai porre fine alla contesa. La dispersione dei docenti e degli studenti di Oxford, inoltre, ebbe sicuramente conseguenze economiche pesanti per la cittadina, che si vide privata di cospicue fonti di reddito garantite dalla presenza delle scuole, e forse fu anche per questo motivo che si cercò un accordo con il legato pontificio, raggiunto nel 1213. Così la crisi non solo fu superata ma addirittura sfruttata per ottenere un'Ordinanza legatizia con la quale, il 20 giugno 1214, nacque ufficialmente l'Università di Oxford. Se si osservano i punti in cui venne strutturata l'Ordinanza, si può vedere come essa si muovesse nella duplice direzione di garantire il corretto funzionamento delle scuole, quindi condizioni accettabili per il rientro dei professori - l'affitto degli alloggi, la retribuzione per gli insegnanti poveri, assicurata da proventi raccolti dai cittadini, e soprattutto l'immunità giurisdizionale dei chierici - e di assicurare il rispetto dell'accordo stipulato, compito assegnato al delegato pontificio, che decise però di delegare il vescovo della questione, imponendo la nomina di un cancelliere al di sopra dei professori che mediasse nei rapporti con i cittadini.

Secondo il domenicano Daniel A. Callus<sup>135</sup> - curatore del volume di saggi raccolti in occasione del settimo centenario della morte di Grossatesta nel 1953 - Roberto avrebbe insegnato alla scuola di Oxford fino al 1209, si sarebbe recato a Parigi durante gli anni della chiusura e sarebbe poi stato il primo cancelliere dopo l'Ordinanza del 1214; in seguito, sarebbe stato maestro di teologia fino al 1229, quando si sarebbe trasferito alla scuola dei francescani. Molte argomentazioni proposte da Callus sono state smentite, soprattutto per quanto riguarda il viaggio a Parigi e gli anni in cui sarebbe stato cancelliere, alla luce della formazione di Roberto, più vicina

---

135 CALLUS D.M. (1969), *Robert Grosseteste scholar and bishop: Essays in commemoration of the seventh centenary of his death* ed. by D.A. Callus with an introd. By Maurice Powicke, Clarendon Press. Oxford

all'ambiente provinciale inglese che non a quello cosmopolita francese, e della precocità di un'eventuale nomina nel 1214, quando ancora egli non aveva ricevuto il presbiterato. In realtà, chi accetta il presupposto che i diaconi non fossero autorizzati ad insegnare teologia nelle scuole, comprime l'attività di teologo di Grossatesta agli anni 1225-1235, quando divenne vescovo, ma ciò risulta difficilmente accettabile per la sua vasta erudizione e per la considerazione in cui era tenuto dai contemporanei, dai quali era ritenuto un esperto teologo già negli anni Venti del XIII secolo. Non essendo questa la sede per approfondire la vita del vescovo di Lincoln, in gran parte oscura fino al 1225, si può comunque ipotizzare, in linea con quanto sostenuto da Mc Evoy e altri studiosi<sup>136</sup>, che Roberto sia stato cancelliere tra il 1214 e il 1221 e che abbia effettuato un primo viaggio a Parigi, probabilmente dopo la crisi del 1209, per approfondire gli studi teologici (ne compì sicuramente uno in età avanzata per analizzare dei manoscritti conservati a Saint Denis).

Dalla nomina a vescovo nel 1235, le notizie sulla vita e sulle attività di Grossatesta diventano numerose e consentono la ricostruzione di un quadro più chiaro. Il suo episcopato si caratterizzò per l'attenzione alla cura pastorale delle anime, della quale egli si riteneva diretto responsabile, e per la lotta contro le ingerenze della curia papale nelle nomine ecclesiastiche. Nella sua diocesi curò l'educazione e la scelta degli ecclesiastici, compì regolarmente le visite pastorali, favorì l'attività degli ordini mendicanti e pubblicò numerosi scritti. Contemporaneamente, si oppose alle nomine a benefici ecclesiastici di persone inadeguate o incapaci, partecipò al Concilio di Lione (1245), restando deluso, e nel 1250 tornò nella città francese per consegnare personalmente ad Innocenzo IV un memoriale nel quale attaccava duramente l'arcivescovo di Canterbury per il sistema clientelare delle nomine ecclesiastiche. Anche l'ultimo anno della sua vita si oppose in modo determinato all'assegnazione a un nipote del pontefice di un canonicato a Lincoln, indignato per gli abusi di potere dei successori di Pietro, che avrebbero dovuto occuparsi solo dell'edificazione della Chiesa, nel miglior modo possibile, e morì nell'ottobre del 1253 in fama di santità.

Gli scritti pastorali di Grossatesta e la sua attività episcopale possono essere letti in relazione sia al IV Concilio Lateranense - finalizzato da un lato al rinnovamento pastorale dall'altro alla centralizzazione amministrativa della Chiesa - sia alla sua vicinanza al movimento religioso francescano, che poneva l'accento sulla necessità di una predicazione del messaggio di Cristo corretta e, soprattutto, comprensibile.

Nel periodo postconciliare furono diffusi numerosi scritti dedicati ai sacramenti, agli articoli

---

136 Mc EVOY J. (1996), *Gli inizi di Oxford. Grossatesta e i primi teologi (1150-1250)*, Editoriale Jaca Book s.p.a, Milano

di fede, alle virtù e ai vizi, finalizzati alla formazione dei sacerdoti, chiamati ad un corretto svolgimento dei compiti loro assegnati di cura delle anime, con i quali si cercava di fornire gli strumenti per l'educazione del popolo in termini semplici e facili da memorizzare. Gli scritti grossatestiani sono tutti legati al tema della confessione e si muovono nella direzione di conciliare le letture dei Padri della Chiesa con una buona pratica pastorale, fornendo una serie di indicazioni utili ai confessori e pastori e un formulario ai penitenti per esaminare la coscienza e confessare le proprie colpe. La disciplina penitenziale rappresenta dunque un punto cardine del suo episcopato ma ciò che appare interessante in questi testi tradizionali è l'indicazione linguistica fornita dal vescovo nel *Templum Dei*: la confessione dovrebbe essere fatta nella lingua madre, che sia un dialetto inglese o il francese, in modo che venga compresa dal penitente, e anche la formula di contrizione conclusiva dovrebbe essere pronunciata in latino e in francese.

Lo stesso scrupolo religioso che muove il suo interesse filologico nello studio dei testi sacri, unito alla religiosità semplice e diretta dei francescani, lo spinge a porsi un problema nuovo, quello della discrepanza tra la lingua dei dotti (e degli ecclesiastici), il latino, e le lingue volgari del popolo, nello stesso secolo in cui, per le medesime esigenze di ampliamento di una cultura finora riservata a pochi, in Europa compare la letteratura in volgare, prima in Francia, poi in Italia. In tal senso, nonostante l'attribuzione non sia certa, si è ipotizzato che l'autore del *Confessioun*, un'opera scritta in anglo-normanna, sia stato proprio Grossatesta, ma anche se così non fosse, sono comunque arrivati a noi scritti pastorali nella sua lingua natia.

L'importanza di Roberto Grossatesta va oltre l'utilizzo di un'espressione che sembra alludere alla ripetizione di un'esperienza. Nasce dalla valorizzazione e dallo studio del metodo induttivo, al quale egli dà largo spazio nei suoi testi, affiancando se non esperimenti comunque numerosi esempi concreti, e nell'individuazione della luce come elemento fondamentale in grado di spiegare *analogicamente* numerosi temi affrontati dai principali teologi medievali nello stesso periodo in tutta Europa, in un confronto ricco e serrato con la filosofia antica greca e araba: l'origine dell'universo, in questo caso frutto di una sorta di lampo originario; la sottesa unità celata dietro la molteplicità e transitorietà del reale, poiché è sempre la luce che genera le cose, nel mondo celeste come in quello terreno; per lo stesso motivo, le leggi che regolano i fenomeni naturali, quelle dell'ottica, a carattere geometrico, i cui modelli esplicativi vengono ritenuti validi anche per la fisica celeste, come in Teodorico; le modalità attraverso le quali avviene la conoscenza, una sorta di illuminazione progressiva. La conoscenza del greco gli consente di affiancare alle fonti latine la lettura e lo studio dei testi originari del Nuovo Testamento, dei Padri greci, dello Pseudo Dionigi, della filosofia aristotelica e dell'enciclopedismo bizantino, in un approccio diretto alle fonti

motivato da interessi (e scrupoli) sia religiosi che filologici. Egli, infatti, raggiunse una fama su scala europea per le sue traduzioni tanto che fu più conosciuto come traduttore di opere greche che non come scrittore e, giunto alla vecchiaia, per quanto ne sappiamo, nessuno latino aveva raccolto più informazioni sulla cultura e sulla letteratura greca di lui. Convenzionalmente, gli storici hanno stabilito il 1232 per l'inizio del suo studio della lingua greca, ma personalmente una data così tardiva non rende giustizia alla cultura vasta ed approfondita di Grossatesta, agli anni necessari per acquisire dimestichezza con la lingua, alla sua concezione della teologia e all'interesse, supportato da genuini scrupoli religiosi, di leggere e interpretare correttamente i testi sacri, studiando le fonti primarie.

Scrive, infatti, Mc Evoy:

Non fu il profondo interesse di Grossatesta per gli scritti di logica e di fisica di Aristotele a spingerlo a imparare la lingua greca: il motivo del suo studio risiede essenzialmente nella sua devozione per i libri sacri della sua religione, e i suoi primissimi frutti consistono in una critica filologica e testuale simile a ciò che era stato l'apparato dei biblisti nel periodo patristico e in quello successivo.<sup>137</sup>

La figura di Grossatesta rappresenta infine un momento particolare nella crescita e nell'evoluzione dell'Università di Oxford, fin dalla sua fondazione, nel 1214, strettamente legata a Parigi in quanto a temi e metodi di studio. Secondo Mc Evoy (1996), infatti, Roberto tentò di liberarsi da questa sudditanza e di dare al corso di studi inglese un'impronta originale - in realtà più tradizionale, fondata sullo studio diretto dei testi sacri - senza però trovare eredi, tanto che i teologi che gli succedettero ricominciarono a guardare a Parigi, al nuovo uso di commentare le *Sentenze* di Pietro Lombardo e alla *disputatio*, con intenti più speculativi che esegetici. Tutto ciò non poteva essere accettato dal *magister* inglese perché a suo parere la teologia doveva avere come oggetto di studio le Scritture, secondo lo stile dei Padri della Chiesa, ed è probabilmente in questo modo che egli svolse la sua attività di insegnante, cioè glossando i libri della Bibbia, dapprima in latino poi in greco.

Il trattato *De luce* è senza ombra di dubbio il testo più importante di Roberto Grossatesta per i numerosi riferimenti religiosi, teologici, filosofici e scientifici presenti, espressione della ricca cultura che caratterizzò il vivace ambiente universitario nel XII-XIII secolo. Come per Teodorico, la luce riveste un ruolo fondamentale nella lettura personale che il vescovo di Lincoln fornisce dell'attimo iniziale della creazione, supportato da numerosi riferimenti biblici dove Dio, e la divinità in generale, sono associati all'elemento luminoso.

All'origine dell'universo stanno una materia prima informe e la corporeità, ambedue

---

<sup>137</sup> *Ibidem*, p. 102

elementi semplici, privi di dimensioni; la luce, però, per sua natura, si propaga e si diffonde in tutte le dimensioni, quindi, trascinando con sé la materia prima informe, ha creato l'universo. Per spiegare come da qualcosa di inesteso si possa arrivare a ciò che ha dimensione, cioè finito, egli ricorre ad una serie di enunciati matematici, rivelando la convinta adesione all'idea platonica di una struttura matematica della realtà.

Restava però da chiarire come la propagazione istantanea o moltiplicazione infinita della luce posta da Grossatesta all'origine dell'universo avesse potuto consentire la distribuzione diseguale della materia che caratterizza i quattro elementi e la realtà: la luce originaria è riuscita a completare la creazione solo delle nove sfere celesti, che godono di un movimento circolare, i quattro elementi, invece, sono rimasti soggetti ad accrescimento, generazione e distruzione per una sorta di incompiutezza del processo che li ha generati, e conoscono solo il moto verso l'alto e verso il basso. Nel fuoco, nell'aria, nell'acqua e nella terra la luce continua ad agire attraverso i processi di rarefazione, caratterizzato da un movimento di particelle dal centro verso la periferia, e di condensazione, basato sul movimento opposto.

La cosmogonia della luce elaborata nel trattato, quando essa è intesa come prima forma corporea, intrisa di convinzioni religiose e teologiche, diventa fisica della luce nel *De iride*, nel quale Grossatesta definisce lo statuto epistemologico dell'ottica - suddividendola in ottica in senso stretto, scienza della visione, diottrica, scienza della riflessione, e catottrica, scienza della rifrazione - e quando applica leggi geometriche alla spiegazione dei fenomeni naturali (*De lineis, angulis et figuris seu de fractionibus et reflexionibus radiorum*):

L'utilità di considerare le linee, gli angoli e le figure è grandissima, perché senza di essi non si può conoscere la filosofia naturale. Essi sono validi in tutto l'universo e nelle sue singole parti. Hanno validità anche nelle proprietà delle relazioni, come nel moto retto e circolare. Valgono pure nell'agire e nel subire, sia che ciò avvenga sulla materia sia sui sensi, sia che si tratti della vista, nella misura in cui avviene, sia che si tratti degli altri sensi, nella cui azione è necessario aggiungere altri dati a quelli che costituiscono la vista [...] Infatti, tutte le cause degli effetti naturali sono date da linee, angoli e figure. Diversamente sarebbe impossibile conoscere il loro "perché".<sup>138</sup>

La cosmogonia di impianto neoplatonico si fonde nel vescovo di Lincoln con una concezione di scienza di chiara derivazione aristotelica: la filosofia consiste nella ricerca delle cause e dei principi primi. La formazione di Grossatesta appare complessa e stratificata, fondata cioè non sull'assimilazione della filosofia antica e sulla ricerca di una conciliazione con la tradizione cristiana, ma sulla revisione critica sia dei testi sacri sia dei concetti fondamentali ereditati dalla filosofia e della scienza antiche, ora di nuovo accessibili grazie alle traduzioni.

---

<sup>138</sup> GROSSATESTA R. , *De lineis, angulis et figuris seu de fractionibus et reflexionibus*, cit. in *Metafisica della luce* (1986), Rusconi, Milano, p. 129



Platone si ritrova nella passività della materia, che viene trascinata dalla luce dando origine all'universo, e nella struttura matematica della realtà; Aristotele fornisce il concetto di scienza ma non è accettata la distinzione tra materia celeste e terrestre e alcuni principi fondamentali alla base del sillogismo aristotelico, considerato sia da Grossatesta che dal filosofo greco come la via per garantire la correttezza del passaggio dalle premesse alla conclusione in un ragionamento, sono messi in discussione; nella descrizione della *Genesi* compare la tradizione pitagorica, la ripresa dell'importanza del numero, in particolare il 10; la valorizzazione della luce, e la conseguente attenzione verso l'ottica, spingono Roberto ad approfondire alcuni fenomeni come la rifrazione e l'arcobaleno, partendo dall'osservazione della realtà e fornendo contributi originali in un confronto dinamico con la scienza greca e araba.

In alcuni ambiti la produzione di Grossatesta è lacunosa e frammentaria, ad esempio quando affronta i temi dell'anima e del suo rapporto con il corpo o quello fondamentale della conoscenza. Egli, infatti, accetta la divisione dell'anima in vegetativa, sensitiva ed intellettuale ma quando introduce il problema delle relazioni con il corpo lo fa solo indirettamente, tramite un'analogia con la situazione delle intelligenze celesti, gli angeli (angeli e anima si impossessano di un corpo nello stesso modo). L'anima agisce nel corpo - utilizzando come *medium* ancora una volta la *lux*, in quanto elemento che più si avvicina all'incorporeità - con la sua razionalità e volontà, senza intermediari.

Tratto costante dei diversi testi è una concezione dell'uomo combattuto tra intelletto, che si muove alla ricerca della verità, e volontà, il desiderio delle cose terrene: l'anima intellettuale, la più alta, è offuscata e appesantita dal corpo. A carattere platonico è anche la lettura della conoscenza: l'*intelligentia* non avrebbe bisogno di strumenti corporei per conoscere, se non fosse legata al corpo, ma avrebbe una conoscenza esaustiva per *illuminazione*.

Il dibattito culturale che si sviluppò nelle università sembra quindi seguire una linea simile a quella descritta da Maria Bettetini<sup>139</sup> nell'analisi dei metodi della *lectio*, *quaestio* e *disputatio*, in molti aspetti simili ma caratterizzati dal grado crescente di libertà concessa al *magister* nell'interpretazione dei testi: Grossatesta, come molti altri docenti e teologi medievali, esplora temi tratti dai testi sacri, adottando nella maggior parte dei casi una lettura tradizionale, nel solco dell'ortodossia, accettando una posizione ritenuta superiore, come nel caso della *lectio*, ma quando affronta la *Genesi* e individua la luce come elemento fondamentale della creazione, ritiene di aver trovato contemporaneamente la chiave di lettura della realtà, l'ottica, non esitando a proporre esempi concreti e leggi in grado, a suo parere, di interpretare i fenomeni. I testi sacri e le fonti

---

<sup>139</sup> BETTETINI M. (2012), *Quaestio/Disputatio*, Carocci, Roma

pagane sono considerate dal vescovo di egual valore, correnti dalle quali attingere idee e concetti, sempre alla ricerca di un accordo nato dal confronto con posizioni differenti. Mentre nelle prime opere l'influsso del neoplatonismo è molto forte, con il passare degli anni e l'approfondimento della filosofia aristotelica (prima di lasciare il suo incarico di *magister* per la cattedra episcopale nel 1235 pubblicò il commento ai *Secundi Analitici*), il vescovo sviluppa una concezione della conoscenza empirica e un'idea di scienza deduttiva che parta da principi veri e non derivati per raggiungere logicamente conclusioni altrettanto vere, anche se l'universale aristotelico conserva l'ultimo posto in una gerarchia di idee che trova il suo vertice nella mente divina (e nelle intelligenze angeliche).

La mediazione tra Platone ed Aristotele appare evidente nella gnoseologia del teologo inglese: l'uomo potrebbe conoscere gli universali se non fosse ostacolato dalla presenza corporea, che impone il ricorso alla conoscenza sensibile, l'unica in grado di risvegliare l'*intelligentia* e trasportarla verso il basso, anche se si tratta di un primo passo poiché il processo deve andare oltre, cioè *risalire* attraverso l'astrazione. La conoscenza sensibile rimane comunque il fondamento di tutte le forme più alte di conoscenza, in linea con l'empirismo aristotelico, e, intrecciandosi con l'idea che nell'uomo vi sia una costante lotta tra razionalità/*aspectus* e desideri/*affectus*, porta alla conclusione che chi dirige la propria attenzione al mondo materiale e ai suoi aspetti seducenti si distrae dalla luce vera, il sole del mondo intelligibile, e la sua mente cade nell'offuscamento e nel torpore, dal quale può liberarsi solo ritrovando il sentiero della luce che porta a trascendere gli oggetti e a rivolgere lo sguardo alla Luce primigenia.

La luce risulta fondamentale sia per Grossatesta teologo che per Grossatesta scienziato: dalla sua metafisica e dalle sue convinzioni religiose, egli deriva le leggi di un'ottica che nasce dal suo interesse per le traduzioni e dal confronto con la scienza greca e araba, in un dibattito ricco di scambi con correnti culturali e religiose antiche in grado di mettere in discussione il sapere finora raggiunto, più chiuso ma indubbiamente più tranquillizzante. Può quindi essere considerato un esponente importante della *metafisica della luce*<sup>140</sup>, corrente religiosa e filosofica presente dall'Antichità al Rinascimento, secondo la quale l'universo fisico è costituito e governato da un'unica forma di energia, la luce: lo spazio, il tempo, le cose inanimate o no, le sfere e le stelle non sono altro che forme diverse da essa.

### ***La luce nelle opere di Grossatesta***

Gli studiosi hanno in genere classificato le numerose opere di Grossatesta, a seconda dell'argomento e della destinazione, in filosofiche/scientifiche, esegetiche, traduzioni e scritti pastorali, ma non si tratta di una distinzione utile sia perché risulta impossibile distinguere, ad

---

<sup>140</sup> La denominazione di metafisica della luce è stata introdotta da Clemens Baeumker nel 1916.

esempio, il filosofo o teologo dall'esegeta o dal filologo, sia per la difficoltà di ricostruire una cronologia precisa della sua produzione vasta e diversificata. All'inizio del XIII secolo, inoltre, la filosofia come disciplina autonomamente distinta non era insegnata, anche se l'insegnamento delle arti liberali toccava temi che si potrebbero definire filosofici. Che Grossatesta abbia insegnato arti liberali è sostenuto da molti studiosi per la sua conoscenza approfondita della logica, della geometria e dell'astronomia, ma nessuno sa dire con certezza dove.

Tra i primi scritti di Roberto vi è infatti il *De artibus liberalibus*, con evidenti richiami ad Agostino e povero di influssi aristotelici, quindi collocato in una fase giovanile della sua carriera, nel quale compare la distinzione tra volontà e intelligenza, *affectus* e *aspectus*, tema ampiamente sviluppato nelle opere successive, ad esempio il *De libero arbitrio*. I legami con il sistema di pensiero del Filosofo sono comunque evidenti già dalle prime opere, e diventeranno più approfonditi con il tempo, ad esempio nel *De generatione sonorum*, nel quale compare la divisione dell'anima in vegetativa, sensitiva e razionale, o nel *De sphaera*, con richiami al *De caelo*, anche se il movimento dei cieli è ricondotto ancora platonicamente all'Anima del Mondo. In quest'ultimo trattato, egli argomenta la sua tesi della forma sferica dell'universo, tratta da Euclide, facendo ricorso all'*experimentum*, all'esperienza, che a suo parere sembra confermare la descrizione biblica dell'universo.

Nel *De cometis* e nel *De impressionibus aeris* Grossatesta affronta discipline come l'astronomia, l'astrologia e l'alchimia, tentando delle previsioni meteorologiche per il 15 aprile 1249, aprendosi al confronto con la cultura araba e mostrando particolare interesse per il calendario, da lui considerato come l'applicazione più utile della scienza astronomica, ma negli scritti della maturità si allontanerà dall'astrologia, alla quale riserverà dure critiche, anche se probabilmente non abbandonò la credenza in un influsso (prevedibile) dei corpi celesti sulla terra.

Il primo testo nel quale si trova una descrizione della luce e delle sue caratteristiche è il *De impressionibus elementorum*, scritto con l'intento di spiegare i fenomeni meteorologici attraverso il calore del sole, considerato loro causa, utilizzando il metodo della risoluzione e della composizione; egli abbraccia l'idea aristotelica che le precipitazioni siano dovute alla condensazione e attribuisce la salita del vapore al calore del sole sull'acqua e sulla terra. La luce è simbolo della bontà divina, si propaga in modo geometrico e tramite l'ottica è possibile dimostrare che per mezzo della riflessione e condensazione dei raggi il sole è in grado di generare calore. L'importanza della luce nel sistema di pensiero grossatestiano è dimostrata dal fatto che egli riprese l'analisi dei fenomeni ottici durante la maturità, dedicandovi altre opere. Scrive Mc Evoy:

L'interesse di Grossatesta per le questioni naturali fu autentico e profondo. Parte della sua

motivazione ha senza dubbio origine nella sua fede religiosa. Ciò è evidente nel modo più chiaro possibile in un suo breve (e probabilmente frammentario) commento a un libro dell'Antico Testamento, il Siracide o Ecclesiastico (43,1-6). Il tema dei capitoli 42 e 43 è la potenza e la gloria di Dio manifeste nella natura, specialmente l'attività del sole, della luna e delle stelle, dell'arcobaleno, delle nuvole, dei venti, della neve, della nebbia, ecc. Grossatesta percepì chiaramente che un esegeta che come lui era anche scienziato sarebbe stato il più idoneo a illustrare l'utilità della filosofia naturale come chiave per la comprensione del senso letterale della Parola di Dio. Nell'approccio al testo sacro Grossatesta era convinto che qualsiasi cosa si potesse verificare o accertare in filosofia e in astronomia fosse già presente, almeno in modo implicito, nel testo il cui autore principale è anche lo scrittore del libro della natura. Il commento si apre con un'evocazione incredibilmente condensata dell'azione cosmogonica della semplice luce (forma della corporeità) sulla materia primordiale semplice, prima di rivolgersi, in accordo con il testo biblico, all'azione del sole. La teoria del sole designa l'azione del cuore del mondo sul suo corpo. Il sole è presentato come la principale causa attivatrice di tutti i fenomeni naturali: esso porta tutte le forme corporee delle cose terrene dalla potenza all'atto; regola le stagioni e il ciclo annuale della generazione e della corruzione della natura; è universalmente la causa (o "cuore") del calore, il produttore di climi e temperature differenziati, il fornitore di luce e di influsso alle stelle e alla luna, la causa principale dei fenomeni geologici e quindi del continuo mutamento della superficie della terra, la causa di tutti i movimenti attraverso la luce dei suoi raggi, e il solo privilegiato tra i pianeti. L'universo di Grossatesta, in breve, è eliocentrico sotto ogni aspetto eccezion fatta per quello cosmografico.<sup>141</sup>

Era ancora troppo presto per separare il libro di Dio da quello della natura, per Grossatesta vi è un unico libro, ma l'importanza del sole e delle sue caratteristiche per la vita dell'universo è già ben compresa ed evidenziata. Di diversa opinione è invece Crombie, che ritiene Grossatesta in grado di dare alla sua metafisica della luce un significato fisico: attraverso l'ottica geometrica, egli avrebbe tentato di creare una *fisica matematica* basata sulla verifica sperimentale. Lo studio della fisica rappresenterebbe in tal senso non solo un semplice interesse scientifico ma, per le analogie tra la luce fisica e la luce spirituale attraverso cui la mente riceve la conoscenza certa delle forme immutabili, il punto di partenza delle dimostrazioni metafisiche. La metafisica grossatestiana risponde per Crombie alla domanda lanciata dalla fisica sull'esistenza di una scienza dimostrativa delle cose deperibili eternamente vera, necessariamente disegnata da premesse universali e necessarie, perché se è vero che per l'intelletto umano le cose materiali sono le più certe, per l'intelletto come può essere nel suo stato più perfetto, le più certe sono quelle divine.

Si è già visto che la posizione del vescovo nel dibattito culturale e scientifico fu più complessa, a partire dall'interesse per la luce e i fenomeni ottici, inserito comunque in un sistema epistemologico eminentemente deduttivo. Dubbi e perplessità percorrono le sue opere per tutta la vita, sia quando affronta temi religiosi, sia quando scrive trattati di natura scientifica, ed entrambe le correnti culturali vengono sempre problematizzate.

---

<sup>141</sup> MC EVOY, *Gli inizi di Oxford. Grossatesta e i primi teologi (1150-1250)*, Editoriale Jaca Book s.p.a, Milano, pp. 59-60

## *De luce*

Scritto tra il 1225 e il 1228, il trattato *De luce* è fondamentale per comprendere la cosmogonia del filosofo inglese, una sua personale lettura del momento zero, oltre che per prendere dimestichezza con alcuni significati ricorrenti associati all'elemento luce dalla teologia medievale. Scrive Mc Evoy:

Questa piccola opera contiene una cosmogonia, cioè un resoconto teoretico di come l'universo fisico iniziò ad esistere e di come assunse la forma che ha assunto, almeno quella che Grossatesta pensava avesse assunto. Non conosco nessun'altra opera di questo tipo scritta nel medioevo, e la considero come la creazione originale di un'audace e vigorosa mente giunta alla sua piena maturità (ca 1225-1230).<sup>142</sup>

Alle origini per Grossatesta non vi era nulla, né spazio né materia, poiché Dio creò un unico punto, anch'esso senza dimensione, che era la luce. Nella prima parte del testo, egli spiega perché ritenga la luce *prima forma corporea* o corporeità: essa, infatti, ha una particolare modalità di propagazione lungo tutte le dimensioni, quindi si presta facilmente ad esprimere l'idea di *corporeità* nata in seguito al trascinarsi della materia lungo queste stesse dimensioni.

A questa argomentazione razionale, Grossatesta ne aggiunge altre, di carattere culturale o religioso/teologico:

Inoltre, i filosofi ritengono che la forma prima corporea sia di maggior valore rispetto a quelle successive, che abbia una essenza più eminente e più nobile, e che sia quella che è maggiormente simile alle forme separate. La luce senza dubbio ha una essenza più eminente, superiore e più nobile di quella di tutte le cose corporee, e più di tutti i corpi è simile alle forme separate, che sono le intelligenze. La luce, dunque, è la prima forma corporea [...] E l'estendersi della materia non poté avvenire mediante un processo di moltiplicazione della luce che fosse finito, perché ciò che è semplice non genera il *quantum*, se replicato in una successione finita, come mostra Aristotele nel *De caelo et mundo*; mentre genera necessariamente un *quantum* finito dopo un processo di moltiplicazione all'infinito, poiché ciò che è prodotto in questo modo oltrepassa infinitamente ciò dalla cui moltiplicazione è prodotto.<sup>143</sup>

La luce, dunque, al principio del tempo, si è diffusa trascinando con sé la materia fino ai confini dell'universo, mediante una moltiplicazione infinita di sé, partendo da sostanze o elementi semplici, la materia prima e la corporeità, che viene fatta coincidere con la luce stessa. Per motivare il passaggio dalla moltiplicazione infinita alla distribuzione della materia secondo dimensioni finite maggiori o minori a seconda dei loro rapporti, esprimibili con un numero razionale o irrazionale, egli propone poi una serie di enunciati matematici: la proporzione tra due serie infinite di numeri può essere espressa da un numero razionale o irrazionale; la somma di tutti i numeri, sia pari che dispari, è infinita ed è maggiore di quella dei soli numeri pari; la somma dei numeri doppi dall'unità

---

<sup>142</sup> *Ibidem*, p. 68

<sup>143</sup> GROSSATESTA R., *De luce*, cit. in *Metafisica della luce* (1986), Rusconi, Milano, p.114

all'infinito è il doppio dei numeri che sono la metà di questi, la somma di quelli tripli è tre volte di quella dei numeri che sono la terza parte di questi e così via; la proporzione tra la somma dei numeri doppi e quella dei numeri che sono la metà di questi, diminuiti di un'unità, non sarà più espressa da un numero razionale.

Per spiegare l'origine delle nove sfere celesti, Grossatesta introduce successivamente i processi della rarefazione e della condensazione: dopo l'istante di propagazione infinita della luce, la materia, raggiunto il limite massimo di rarefazione, avrebbe dato origine alla prima sfera, il *firmamento*, a sua volta sorgente luminosa che emana la propria luce verso il centro dell'universo, in direzione contraria rispetto al flusso che l'ha originata. Questo doppio movimento luminoso avrebbe quindi generato la massima rarefazione nelle parti esterne della massa situata al di sotto del primo corpo, generando la seconda sfera, differente dalla prima per le caratteristiche della luce stessa, non più unica e semplice ma duplicata, e così via fino alla nona sfera, quella della luna, al cui interno si sarebbe concentrata una massa compressa composta dai quattro elementi. La Luna, infatti, non avrebbe avuto abbastanza forza per provocare con la concentrazione la disgregazione massima delle parti esterne: l'interruzione del processo spiegherebbe perché i quattro elementi siano rimasti soggetti a generazione e corruzione. La struttura dell'universo deriva per il vescovo da una legge matematica che correla l'intensità della luce con la densità della materia estesa.

In questo punto del trattato, Grossatesta parla della formazione di tredici sfere: nove celesti inalterabili, nelle quali non ci sono aumento, generazione e distruzione perché totalmente compiute, e quattro terrestri alterabili, nelle quali vi sono generazione, accrescimento e distruzione, come è naturale per ciò che non è compiuto totalmente. Nella parte finale del testo, al contrario, egli sostiene che le quattro sfere degli elementi possono essere ridotte a una (sono tutte corruttibili), quindi il numero delle sfere diventa 10, il numero perfetto dell'universo. L'adesione all'idea di una struttura matematica della realtà è nel vescovo convinta, frutto di riflessioni sui testi di Platone, ma anche evidentemente di contributi diversi, ad esempio la corrente pitagorica, nella quale il numero conserva un alto valore simbolico e religioso.

I riferimenti alla Genesi sono numerosi (egli chiama la prima sfera formata dalla luce *firmamento*), nel XIII secolo solitamente studiata avvalendosi dei numerosi commenti dei padri della Chiesa, che il teologo integra con i contributi della filosofia araba e giudaica. Per Agostino la luce creata da Dio era presente nell'opera di tutti i sei giorni, consentendo la distinzione tra giorno e notte prima ancora che fossero costituiti il sole e la luna, mentre per Basilio la prima parola di Dio produsse la luce per illuminare i cieli già formati e, una volta creata, si diffuse con un alternarsi ritmico di espansione e contrazione. Avicenna, Avicbron, Algazel e Averroè, invece, ipotizzarono

all'origine dell'universo una prima forma corporea che si estese generando la tridimensionalità, un'emanazione concepita come cascata di luce che discende dall'Uno, idea che sicuramente Grossatesta assorbì, integrandola con le riflessioni dei Padri della Chiesa. In nessuno di questi filosofi, comunque, sembra essere presente la convinzione che la *prima corporeitas* coincida con la luce stessa.

Che rapporti ci sono tra le sfere create da questa sorta di lampo originario? Alle estremità vi sono il *primo corpo* e la terra. Per quanto riguarda il *primo corpo*, scrive Grossatesta, come l'unità in potenza è in un certo qual modo ogni numero seguente, così esso è in un certo senso ognuno dei corpi derivati; la terra, invece, in forza della concentrazione in se stessa delle luci superiori, è tutti i corpi superiori, anche se la luce è debole ormai, impura e lontana. I corpi che stanno in mezzo, invece, agiscono in modo differente: rispetto ai corpi inferiori, si comportano come il *primo corpo* rispetto agli altri corpi; rispetto ai corpi superiori, come la terra nei confronti di tutti gli altri corpi.

In modo abbastanza canonico, il vescovo prosegue la sua esposizione associando il moto circolare alle nove sfere celesti, mentre gli elementi, soggetti a rarefazione e condensazione (cioè spostamento di particelle della materia dal centro verso la periferia e viceversa) al movimento verso l'alto e il basso, e conclude il trattato affermando che il corpo più alto, che è anche il più semplice, ha quattro determinazioni: la forma, la materia, la composizione e il composto. Ancora una volta, le relazioni tra gli elementi sono di carattere numerico ( $1+2+3+4=10$ ):

La forma, essendo semplicissima, sta al posto dell'unità. La materia a buon diritto partecipa della natura del numero due a causa della sua duplice potenzialità, cioè la capacità di avvertire e di recepire gli influssi, e anche a causa della divisibilità che è per natura propria della materia, la quale in primo luogo e principalmente inerisce al numero due. La composizione ha in sé la natura del numero tre, perché in essa troviamo la materia determinata dalla forma, la forma inerente alla materia e la proprietà stessa conferita dalla composizione, che in ogni composto è identificabile con l'altro e terzo elemento distinto dalla materia e dalla forma. Ciò che si costituisce come composto, che è una determinazione reale oltre alle tre appena viste, rientra nella natura del numero quattro. Nel primo corpo, dunque, nel quale virtualmente sono gli altri corpi, noi troviamo il numero quattro, e quindi in forza della sua stessa origine il numero degli altri corpi non può essere superiore al dieci [...] Da quanto è detto è chiaro come il dieci sia il numero perfetto dell'universo, perché ogni ente uno e compiuto ha in sé qualcosa come la forma e l'uno, un qualcosa come la materia e il due, qualcos'altro come la composizione e il tre, e qualcosa ancora come il composto e il quattro; né d'altra parte è possibile aggiungere una quinta determinazione oltre a queste quattro, per cui ogni ente in sé uno e compiuto è rappresentabile con il numero dieci.<sup>144</sup>

Il mondo di Grossatesta è creato dalla luce e fatto di luce. Attraverso l'azione della sua potenza generativa sulla materia, essa consente di spiegare il molteplice e il divenire, diffondendosi ad una velocità infinita attraverso un processo di *replicatio*. In poche parole la luce, per spostarsi da un punto ad un altro, genera da se stessa la luce che la oltrepassa spazialmente, e quella luce, a sua

---

<sup>144</sup> GROSSATESTA R., *De luce*, cit. in *Metafisica della luce* (1986), Rusconi, Milano, p.122-123

volta ripete il processo, e così via. Ogni volta, dunque, nasce qualcosa di nuovo, la cui origine sta nella luce stessa, quindi la natura della luce rimane identica ma si hanno differenti espressioni. La caratteristica più importante della luce sta per Grossatesta in questa autogenerazione infinita, nella quale essa raddoppia se stessa e, se inizia da un punto, si irradia in tutte le direzioni formando una sfera.

Le potenzialità generative possedute dalla luce sono riprese e approfondite dal filosofo inglese in un altro scritto, *l'Hexaemeron*<sup>145</sup>, dove essa è definita come un elemento perfettamente semplice e incomposta e viene utilizzata per conciliare l'unicità della figura divina con la suddivisione in tre persone. Si è visto che la luce, semplicemente dall'essere ciò che è, genera qualcosa per natura simile a sé con la replicazione rimanendo della stessa natura, *lumen de lumine*, luce da luce, quindi i tre elementi che la contraddistinguono - luce, splendore e calore - hanno un'unica essenza pur essendo distinguibili. Lo stesso modello esplicativo viene applicato da Roberto alla Trinità: la generazione della seconda persona dal Padre è avvenuta in un modo simile all'irraggiamento e alla riflessione della luce, secondo quel movimento duplice descritto nel *De luce* per spiegare la formazione delle sfere.

Il passo successivo sarà l'identificazione tra luce e essere, a volte accostata ad un terzo elemento, la forma, forse nata dal desiderio di dare un supporto teologico ad una visione della creazione che avrebbe potuto essere letta anche in un senso esclusivamente fisico, come semplice propagazione di un elemento naturale, la luce stessa. Dio diventa così prima forma universale, ogni forma tende all'unità e si orienta ad essa, quindi ogni essere è in relazione con la luce essenziale, con l'origine unica delle creature. Scatta quindi l'analogia con il sole, che contemporaneamente si manifesta e rende le cose visibili, anche se non è evidente a sé, e con la visione del colore, che è luce incorporata nella materia e visibile attraverso la luce stessa.

Ognuno dei sensi è attivo per la luce che lo costituisce ma nessuno di essi è manifesto a sé, mentre l'intelligenza è una luce alla quale sono manifeste sia le altre cose sia se stessa, anche se ciò non è ancora sufficiente. Essa ha comunque bisogno di un'altra luce di manifestazione poiché solo l'illuminazione che riceve da Dio consente ad essa la comprensione della verità. Infine, al vertice, vi è la luce suprema, che manifesta se stessa a se stessa ed ha in se stessa tutte le altre cose manifeste quindi i principi dell'essere coincidono con quelli della conoscenza.

---

<sup>145</sup> L'opera è stata utilizzata dagli studiosi per cercare di comprendere il grado di conoscenza del greco di Grossatesta. Il commento ai Salmi 1-100, infatti, mostra delle differenze stilistiche tra la prima parte, meno strutturata, e la seconda, dove invece l'esposizione appare più fluida e ampia.



### *De lineis, angulis et figuris seu de fractionibus et reflexionibus radiorum (1230-33)*

Le leggi dell'ottica, per Grossatesta, sono geometriche, quindi è in questa direzione che egli esplora alcuni fenomeni come la riflessione e la rifrazione dei raggi-forza nell'opuscolo *De lineis*, scritto subito dopo il *De luce*, probabilmente anche grazie al contributo della scienza euclidea.

La filosofia naturale non può prescindere dalla considerazione di linee, angoli e figure, poiché solo attraverso essi è possibile individuare le cause, il perché delle cose. Tale presupposto si affianca ad una convinta adesione del vescovo al principio di economia, per cui la natura segue la via più breve, che è anche la più incisiva ed efficace.

Se la forza di una causa, dunque, sviluppa la sua azione seguendo la via più corta, quella retta, sarà più incisiva e potente, anche perché si fonda sull'uguaglianza degli angoli, se seguirà quella curva, perderà efficacia e potenza. Grossatesta analizza poi i casi in cui i raggi-forza incontrano un corpo, approfondendo i fenomeni della riflessione, che si verifica quando il corpo opaco non permette il passaggio dei raggi, e della rifrazione, quando invece il passaggio avviene perché il corpo ricevente è trasparente.

Nel caso della riflessione, se la forza raggiungerà il corpo formando angoli uguali, cioè retti, ritornerà indietro nella stessa direzione, con maggiore potenza; se invece cadrà formando angoli diseguali, la forza verrà riflessa con un angolo uguale all'angolo di incidenza. Inoltre, il tipo di superficie determina delle differenze: se è liscia, ad esempio in corpi simili agli specchi, la riflessione è perfetta e l'azione più forte mentre se è ruvida vi è una dispersione e la forza perde potenza; la riflessione da corpi concavi, infine, è più forte di quella che si verifica dai piani convessi.

Nel caso della rifrazione, se la forza raggiungerà il corpo perpendicolarmente, lo attraverserà, mentre se avrà altre direzioni, devierà dalla direttrice retta a destra, se il corpo è più denso, a sinistra se è meno denso. La forza che si trasmette lungo la linea rifratta è più potente di quella riflessa perché si allontana di meno dalla perpendicolare, che corrisponde al raggio forza maggiore. Grossatesta aggiunge poi in realtà un quarto modo di propagazione dei raggi-forza, il caso in cui essi vengano deviati da una superficie e si diffondano poi in un ambiente, ma non lo spiega e passa all'analisi delle figure a suo parere in grado di *rappresentare* la propagazione della luce.

Secondo quali figure operano queste forze in natura? Ovviamente figure geometriche, nello specifico la sfera, la piramide e il cono, sempre alla luce del principio che la via retta e più breve trasmette la forza nel modo migliore, in una lettura della realtà che nasce da contributi diversi,

Euclide e Platone *in primis*, accanto ai non meno importanti filosofi arabi, dai quali avrebbe potuto trarre l'idea dei raggi-forza:

Si richiede poi un'altra figura per l'azione naturale, cioè quella piramidale; poiché se la forza proviene da una sola parte dell'agente e raggiunge una sola parte del paziente, e così per tutte le parti, in modo che la forza provenga sempre da una sola parte dell'agente ad una sola parte del paziente, non ci sarà mai un'azione intensa e buona. L'azione invece è completa quando da tutti i punti dell'agente, ossia da tutta la sua superficie, la forza dell'agente giungerà a qualsiasi punto del paziente. Ciò che è, però, impossibile, se non nel caso della figura piramidale, poiché le forze che provengono dalle singole parti dell'agente confluiscono nel cono della piramide e si aggregano, e quindi assieme possono agire con forza sulle parti del paziente che incontrano.<sup>146</sup>

### ***De iride seu de iride et speculo (1230-33)***

In questo breve testo Roberto tratta la *perspectiva*, la scienza della visione diretta o ottica, definendone lo statuto epistemologico, precisandone l'oggetto - attraverso una suddivisione in ottica, catottrica e diottrica - e formulando una legge di rifrazione già abbozzata nel *De lineis*, testo quindi antecedente.

La vera ottica dunque è fondata sui raggi che sono emessi e le sue parti principali sono tre, secondo il triplice modo secondo il quale avviene il percorso dei raggi sino alla cosa vista. Infatti, o il percorso del raggio sino alla cosa vista è rettilineo e passa attraverso un corpo trasparente di un sol genere, frapposto tra chi vede e la cosa vista, o il suo tragitto è rettilineo verso un corpo che ha una natura in un certo qual modo spirituale, per la quale è uno specchio e da quello il raggio è riflesso fino alla cosa vista; oppure il passaggio del raggio avviene attraverso più corpi trasparenti di natura diversa, nel cui punto di contatto il raggio visibile si spezza e forma un angolo, giungendo alla cosa vista non secondo un percorso rettilineo, ma secondo più linee spezzate unite ad angolo. La scienza detta della visione si occupa della prima parte; della seconda, quella che è chiamata "scienza degli specchi". La terza presso noi Latini rimase fino ad oggi totalmente sconosciuta.<sup>147</sup>

E' nell'ambito di questa terza parte, per lo più dedicata ai fenomeni della rifrazione, tra i quali l'arcobaleno, che Roberto ritiene di avere qualcosa di nuovo da dire, pur consapevole di muoversi in un campo inesplorato e complesso.

Le due letture della visione presenti sin dall'antichità, cioè quella delle *eidola* che entrano nell'occhio, tipica dei filosofi naturali, e quella degli impulsi emessi all'esterno dall'occhio, aristotelica, nata con Empedocle, verso cui sembra propendere Grossatesta, sono abbozzate dall'autore senza assumere però una posizione precisa. L'esempio proposto del vaso di vetro prima vuoto poi riempito d'acqua, per cui si riuscirà a vedere un oggetto collocato nel fondo precedentemente non visibile, presente già nei filosofi antichi, è ripreso direttamente da Euclide ed interpretato alla luce del principio di economia, secondo il quale ogni azione in natura avviene nel modo più determinato, ordinato, diretto e migliore possibile: ne deriva una legge quantitativa della

---

<sup>146</sup> GROSSATESTA R., *De lineis, angulis et figuris seu de fractionibus et reflexionibus*, cit. in *Metafisica della luce*, Rusconi, Milano, p.135-136

<sup>147</sup> GROSSATESTA R., *De iride seu de iride et speculo*, cit. in *Metafisica della luce* (1986), Rusconi, Milano, p.146

rifrazione, che il vescovo ritiene sua personale creazione, secondo la quale un raggio che incontra nella sua traiettoria un corpo trasparente, viene rifratto all'interno di quel corpo secondo un angolo che è la metà di quello formato dalla originale traiettoria del raggio idealmente protratta e la perpendicolare al punto di incidenza. Mettendo dell'acqua nel vaso, la cosa nascosta ritorna visibile perché il raggio, attraversando corpi trasparenti di natura diversa, si spezza *e le parti del raggio che attraversano i differenti corpi trasparenti si uniscono ad angolo nel punto i cui corpi sono contigui*.<sup>148</sup>

La rifrazione consente inoltre di spiegare alcune caratteristiche importanti della visione, ad esempio come sia possibile far apparire vicine le cose lontane, oppure le cose grandi vicine piccolissime, o le cose piccole lontane grandi a nostro piacere. L'angolo di riflessione, invece, per Grossatesta, è uguale a quello di incidenza. Per entrambi i fenomeni, egli parla di esperimenti, come quelli dello specchio e del vaso riempito di acqua, a supporto delle proprie conclusioni:

Esperimenti simili a quelli con i quali abbiamo appreso che la riflessione del raggio<sup>149</sup> sullo specchio avviene con angolo uguale all'angolo di incidenza ci mostrano che si determina in questo modo l'angolo di rifrazione del raggio.<sup>150</sup>

Che la visione avvenga attraverso qualcosa che esce dall'occhio appare evidente quando ci guardiamo allo specchio, così come è chiaro che noi non vediamo gli oggetti come sono nella realtà, prolungando idealmente un raggio alla cosa vista, ma in relazione all'angolo formato dal raggio che esce dall'occhio quando incontra la superficie del secondo corpo trasparente, come prova l'esperimento del vaso, nel quale viene messa dell'acqua. Per questo motivo, non è la grande distanza a rendere gli oggetti non visibili in modo diretto, ma solo indirettamente, per la piccolezza degli angoli sotto i quali sono osservati. La posizione e la grandezza dell'oggetto osservato dipendono dall'angolo sotto il quale è visto e dalla posizione e disposizione dell'oggetto stesso.

Grossatesta dunque astrae leggi e principi dall'osservazione di alcuni esempi concreti, applicando poi metodi dimostrativi a carattere geometrico, secondo uno schema seguito anche negli altri suoi scritti. Conoscendo la grandezza, la distanza e la posizione di un oggetto dall'occhio, attraverso principi geometrici si potrà prevedere come apparirà la cosa vista.

Originale sembra essere la spiegazione dell'arcobaleno, ricondotto non più alla riflessione, come in Aristotele, bensì alla rifrazione dei raggi di luce attraverso quattro corpi di densità diversa: l'atmosfera, la nube, la parte più alta e rarefatta della rugiada che proviene dalla nube e la parte inferiore e più densa. Secondo Grossatesta, l'arcobaleno non può risultare dalla riflessione dei raggi

---

<sup>148</sup> GROSSATESTA R., *De lineis, angulis et figuris seu de fractionibus et reflexionibus*, cit. in *Metafisica della luce* (1986), Rusconi, Milano, p.147

<sup>149</sup> *refractio* era però al tempo utilizzato indistintamente per indicare sia la riflessione che la rifrazione.

<sup>150</sup> GROSSATESTA R., *De iride seu de iride et speculo*, cit. in *Metafisica della luce* (1986), Rusconi, Milano, p.148

in una nube concava, perché, se così fosse, la figura luminosa sarebbe retta, non arcuata; non può nemmeno derivare dalla riflessione dei raggi in una nube convessa, perché in tal caso non avrebbe una forma arcuata e sarebbe tanto più grande quanto il sole è alto, mentre *l'esperienza* mostra esattamente il contrario. Esso nasce dunque necessariamente dalla rifrazione dei raggi del sole nelle gocce di rugiada di una nube convessa, considerando l'interno della nube concavo e l'esterno convesso. In base alla legge di rifrazione, i raggi del sole vengono prima rifratti nel punto di contatto tra l'aria e la nube, poi della nube con la rugiada, convergendo nella parte più densa della rugiada; da questo punto, rifratti ancora una volta, si disperdono come dal cono di una piramide nella direzione opposta al sole. Si spiegano così la forma arcuata dell'arcobaleno e le dimensioni maggiori quando il sole sta per sorgere o per tramontare.

Il colore, invece, conclude Grossatesta, definito come *luce frammista a ciò che è trasparente*<sup>151</sup>, dipende dalla quantità dei raggi del sole. Dove sono molti, il colore è più chiaro e luminoso, dove sono pochi, vicini al blu e meno luminosi. Esso è luce incorporata in un *medium* trasparente e la gamma dei nove principali colori dal nero al bianco risulta dall'intrecciarsi di diversi fattori tra cui la purezza del *medium* dalla materia terrestre, la luminosità della luce o la quantità di raggi.

La cosmogonia fondata sulla luce trova corrispondenze sia nell'analisi dei fenomeni luminosi sia in quella di altri eventi naturali come l'eco, l'arcobaleno o le immagini nello specchio, tutti esempi riconducibili ad un unico genere di ripercuotersi dei raggi luminosi ed interpretati dal vescovo in base alle modalità di comportamento della luce: l'arcobaleno nasce dalla rifrazione dei raggi del sole nell'umidità della nube; l'immagine nello specchio dalla riflessione; infine, l'eco, dalla propagazione delle particelle dei corpi nell'etere, la cui essenza è la luce stessa.

Allo stesso tempo, come Agostino e Anselmo concepisce l'intelletto come una luce spirituale creata e la conoscenza come un'illuminazione della mente umana da parte della mente increata, cioè Dio. L'associazione tra Dio e luce, non solo in senso simbolico ma anche reale, concreto, porta a concepire il creato, a immagine e somiglianza di Dio, come un qualche tipo di luce. Nel suo *Hexaemeron* afferma che ogni forma è *aliquod genus lucis*, un qualche genere di luce.

Di fronte all'importanza data da Grossatesta alla luce, e ai numerosi riferimenti ad essa presenti nelle sue opere, appare strano che il filosofo non abbia raccolto, durante la sua lunga vita di studioso, le sue osservazioni e riflessioni in un trattato unico, più articolato e completo del sintetico *De luce*. Probabilmente, proprio per gli interessi poliedrici e articolati, e per gli svariati campi in cui

---

<sup>151</sup> *Ibidem*, p.151. *Ciò che è trasparente*, a sua volta, si diversifica a seconda della purezza/impurità, mentre per quanto riguarda la luce Roberto ne distingue quattro tipi, in base alla luminosità. Dai rapporti tra queste sei differenze nascono i colori.

egli utilizza la luce per chiarire alcuni fenomeni, si sarebbe trattato di un lavoro lungo e difficile, da affiancare all'attività intensa di traduttore e agli impegni connessi ai suoi incarichi ecclesiastici, che egli prese sempre molto seriamente. Gli studiosi sono comunque abbastanza concordi nel ritenere che il sistema di pensiero costruito da Grossatesta intorno alla luce sia coerente, specialmente nella cosmogonia del *De luce*. Scrive Mc Evoy:

Grossatesta anticipò, chiaramente, le idee di Huyghens sulla propagazione della luce. Sicuramente, il suo racconto dell'assoluta origine cosmica da un punto privo di dimensioni e dotato di una concentrazione infinita di energia porta il lettore contemporaneo a pensare quasi spontaneamente alla teoria dell'origine dell'universo dal Big Bang.<sup>152</sup>

A questo punto, però, viene spontaneo chiedersi quale sia la teoria della luce e della visione abbracciata da Roberto, corpuscolare o ondulatoria, perché dalle sue riflessioni giungono informazioni contrastanti (ancora oggi, per determinati problemi, le due teorie risultano entrambe accettabili), le due forme di spiegazione sono utilizzate non come se fossero alternative, bensì a seconda del contesto, e non c'è mai una precisa presa di posizione a favore dell'una o dell'altra.

Nel *De iride* e in altri trattati scientifici, egli afferma che lo studio dell'arcobaleno, ad esempio, come altri fenomeni luminosi, appartiene sia all'ottico che al fisico, ma il *fatto* è oggetto di studio del fisico e la *ragione* dell'ottico. La visione, prosegue, è determinata sia dai raggi del sole sia da quelli emessi dai corpi esteriori *luccicanti*, quindi sembrerebbe che i corpi emettano *species* come il sole raggi, secondo una modalità di propagazione della luce che richiama quella analizzata nella sua cosmogenesi e che Mc Evoy ritiene anticipatrice della teoria ondulatoria di Huyghens. Quando, sempre nel *De iride*, spiega i fenomeni della riflessione e della rifrazione, invece, egli riprende Euclide e Tolomeo, inserendo le sue riflessioni in una teoria generale secondo la quale gli oggetti sono visti in linea retta secondo un raggio visuale che esce dall'occhio, ad esempio con il citato esempio dell'oggetto nascosto nel contenitore che diventa visibile inserendo dell'acqua, quindi muovendosi nell'abito di una teoria corpuscolare.

Le spiegazioni dei fenomeni luminosi fornite da Grossatesta possono apparire oggi ingenuie, ma vanno inserite correttamente nel contesto religioso, culturale e scientifico. Se pensiamo alle teorie formulate nel *De iride*, ci accorgiamo immediatamente di una serie di ingenui errori, a partire dalla spiegazione grossatestiana di alcuni importanti fenomeni, come la riflessione e la rifrazione, o l'arcobaleno. Crombie sottolinea come esperimenti semplici possano mettere in evidenza che la legge quantitativa della rifrazione di Roberto non è corretta, e che, se spostare l'attenzione sulla rifrazione nella spiegazione dell'arcobaleno è degno di nota, ciò non attenua l'ingenuità di pensarlo come il prodotto delle deviazioni dei raggi luminosi nella nube entro quattro strati di densità

---

<sup>152</sup> MC EVOY, *Gli inizi di Oxford. Grossatesta e i primi teologi (1150-1250)*, Editoriale Jaca Book s.p.a, Milano, p. 78

diversa. Egli non fu uno sperimentatore, ma più uno studioso del metodo, e, sempre per Crombie, è proprio in ambito metodologico che egli ha dato il suo contributo alla storia della scienza: quando affronta un problema complesso come l'arcobaleno, utilizza una procedura che consiste nel ridurlo nei termini di un fenomeno più semplice e trattabile (per poi ricostruirlo e spiegarlo), scegliendo come linea guida del mondo naturale il principio di economia.

### ***La classificazione delle scienze***

Che tipo di scienza era l'ottica per Grossatesta? Quale ruolo ed importanza vi attribuiva in relazione alle altre scienze? E più in generale, cos'era la scienza per il vescovo inglese?

Proprio per i legami trovati tra la metafisica del vescovo di Lincoln, le sue credenze religiose, e la fisica della luce, nella quale l'ottica diventa la chiave di lettura dei fenomeni naturali, così come i modelli esplicativi della fisica della luce sono ritenuti validi per quella celeste e per spiegare relazioni tra concetti, è interessante cercare di capire come Grossatesta vedesse sia la propria riflessione teologica, filosofica e scientifica sia il suo interesse per la fisica e l'osservazione della realtà, rappresentata come si è visto attraverso leggi geometriche.

Nel XII-XIII secolo il dibattito in merito alla natura della scienza era vivace ed alimentato dalle traduzioni della scienza greca ed araba. Roberto, autore di uno dei primi commenti ai *Secondi Analitici*<sup>153</sup> - utilizzato dai maestri e giudicato positivamente in quanto in grado di avvicinare maggiormente studenti e studiosi al testo aristotelico, giudicato complesso - assimila la teoria della scienza del filosofo greco e ne fa l'impianto della propria epistemologia. Non bisogna dimenticare che in questo periodo abbracciare le idee aristoteliche non creava ancora dei problemi ma in ambiente universitario i teologi cominciavano a mettere in dubbio l'ortodossia di alcune proposizioni aristoteliche e nella seconda metà del XIII secolo il vescovo di Parigi intervenne formalmente condannando alcune delle affermazioni più importanti del Filosofo. Tra il *Commento* e i trattati di ottica ci sono alcune analogie, a partire dalla presenza di numerosi esempi tratti dai fenomeni luminosi, ovvi nei trattati scientifici ma non in un commento aristotelico, e dall'idea comune che la matematica possa fornire il linguaggio logico di quanto acquisito nella fisica con la conoscenza fattuale. Che cos'è la scienza per Grossatesta?

La natura del sapere, articolato in quattro gradi, determina anche il tipo di dimostrazione: *scire communiter*, il grado infimo di conoscenza poiché riguarda le cose contingenti; *scire proprie*, come sono conosciute le cose naturali; *magis proprie*, riguarda ciò che è sempre in un determinato modo, i principi e le conclusioni nelle scienze matematiche, dando conoscenza di ciò che è

---

<sup>153</sup> Probabilmente per il suo *Commento* utilizzò la versione dei *Secondi analitici* dal greco di Boezio, ma egli cita anche altre traduzioni, una araba e il commentario di Temistio

immutabile; infine, *scire maxime proprie*, che porta alla conoscenza della causa, immutabile in se stessa.<sup>154</sup>

La conoscenza scientifica dunque è una conoscenza dimostrativa delle cose attraverso le loro cause, e il suo strumento è il sillogismo, che stabilisce le connessioni tra premesse e conclusioni, o cause ed effetti, attraverso il termine medio. Siamo molto distanti dagli esempi concreti e dall'utilizzo del metodo induttivo che caratterizzano Grossatesta negli scritti di natura scientifica. Lo scopo della scienza è infatti raggiungere un sapere del quarto tipo, la forma più alta, causale, alla ricerca di elementi invariabili e immutabili. Si conosce tramite le dimostrazioni ed esse devono essere strutturate, partendo dalle proposizioni prime delle scienze, che godono di certe particolari condizioni, ad esempio la necessità di non dover essere dimostrate, per evitare la circolarità o il processo all'infinito nella dimostrazione.

La dimostrazione inizia da premesse necessarie ed immediate, cioè che non fanno riferimento a proposizioni anteriori, e attraverso la struttura causale e il sillogismo giunge a proposizioni altrettanto necessarie. Grossatesta affronta alcuni dei temi fondamentali trattati da Aristotele nei *Secundi Analitici*, a partire dalla questione importante di chiarire secondo quali modalità avvenisse l'apprendimento/conoscenza dei principi primi (sono innati ma latenti o si formano?).

Egli si chiede se la conoscenza dei principi primi sia della stessa natura di quella delle conclusioni; se la *scientia* riguardi solo le conclusioni o anche i principi primi; infine, conclude che è evidente che i principi primi non siano per gli uomini né innati né totalmente sconosciuti, ma in potenza dentro noi e attivati dal contatto con i sensi. Le facoltà conoscitive dell'uomo sono ricondotte dal vescovo a precisi e distinti modi di conoscere, secondo una tendenza spesso presente all'attenzione verso i problemi metodologici: l'*intellectus* è una potenza dell'anima che coglie i principi primi necessari ad ogni dimostrazione; la *scientia* è l'*habitus* acquisito mediante la dimostrazione; la *sollertia* è l'*habitus* che coglie il termine medio, vaglia gli elementi presentati dall'esperienza fino a cogliere la causa o l'effetto; la *opinio* riguarda le verità contingenti.

Numerose, dunque, le idee tratte da Aristotele: l'*habitus* conoscitivo degli universali si trova nell'uomo in potenza e viene attivato dalla conoscenza sensitiva; necessita di una dimostrazione solo ciò che non è di per sé evidente, cioè quell'affermazione nella quale il predicato non conviene di per sé al soggetto, quindi sono esclusi i principi primi; l'*opinio* si definisce come momento che sta a un livello generale e indeterminato all'interno del quale si costituisce la conoscenza scientifica;

---

<sup>154</sup> Robertus Grosseteste, *Comm. In Post. Anal. libros*, lib. I, c.2, pp 99-100, cit. in *Metafisica della luce*, Rusconi, Mi, p. 22

esistono dei rapporti di subordinazione tra le scienze, al vertice delle quali sta la filosofia prima; l'essere si dice *per sé* e *in senso accidentale*, intendendo con *per sé* il senso che assume il termine essere in relazione alle figure delle categorie aristoteliche: in ambito ontologico, i significati fondamentali dell'essere, in ambito logico, i generi sommi ai quali devono essere ricondotti i termini delle proposizioni.

Anche l'*ars diffiniendi* e il suo rapporto con l'induzione sono attinti dai *Secundi Analytici*, ma il vescovo approfondisce alcuni aspetti prettamente metodologici: per trovare la definizione di una cosa, è necessario individuare un *medium*, una conoscenza che non si ottiene tramite dimostrazione, che ne spieghi l'essenza. Ciò è possibile tramite un duplice procedimento, strutturato sulla *via compositionis* (sintesi) - procedendo da ciò che è universale e semplice, il genere e la specie, a ciò che è composto, l'oggetto - e sulla *via resolutionis* (analisi), nella quale si parte dal composto per arrivare al semplice e superiore, ascendendo *per partitionem*.

Ma quali rapporti legano tra di loro le scienze? E quale posizione gerarchica occupa la fisica? Forse è in questo ambito di riflessione che Grossatesta rivela la sua originalità, seppur all'interno di una classificazione delle scienze tradizionale<sup>155</sup>, affermando che non è l'oggetto che fa la differenza nelle scienze ma il metodo.

Fisica, logica ed etica assumono rigore e carattere scientifico a seconda del tipo di dimostrazione adottata: la scienza del I tipo, *propter quid* (perché qualcosa è), è fondata sulla *demonstratio propter quid*, sulla dimostrazione causale; la scienza del II tipo, *scientia quia*, si dice a posteriori perché la dimostrazione parte dal dato, dall'effetto. Si tratta di due procedimenti differenti, entrambi percorribili, in due scienze diverse ma anche all'interno della stessa scienza, già descritti da Averroè. Lo stesso fenomeno può essere interpretato ricorrendo alla conoscenza propriamente detta, alle cause prossime, o partendo dall'effetto, con una *demonstratio quia*. Chiaramente, il primo tipo di dimostrazione ha un valore superiore, ma Grossatesta ritiene utile ricorrere al secondo quando risulti particolarmente difficile individuare la causa di un fenomeno. I due metodi diventano i criteri utilizzati per classificare le scienze: il rapporto di subordinazione è determinato dall'atteggiamento di indagine nei confronti dell'oggetto comune, per cui ci saranno scienze subordinanti (sapere *propter quid*) e scienze subordinate (sapere *quia*).

Lo storico della scienza Crombie ha analizzato attentamente le opere del vescovo inglese alla ricerca di elementi a conferma della sua ipotesi secondo la quale Grossatesta può essere

---

<sup>155</sup> La differenziazione delle scienze è legata alla diversità dei soggetti di conoscenza: la fisica studia la forma nella materia nei termini dell'esistenza e per fini di studio; la matematica studia la forma astratta dal movimento e dalla materia, non nei termini dell'esistenza ma per fini di studio; la metafisica è astratta dal movimento e dalla materia sia nei termini dell'esistenza che per fini di studio.



considerato il fondatore del metodo scientifico, attaccata duramente e rivista da Crombie stesso nella seconda ristampa all'opera. Egli si è chiaramente soffermato sugli aspetti metodologici, a suo parere di derivazione aristotelica ma in alcuni casi approfonditi da Roberto, ad esempio nella descrizione delle vie della risoluzione e della composizione. Ciò che è certo, è che nel *Commento ai Secondi Analitici* egli dimostra di aver studiato attentamente gli strumenti della logica aristotelica, tra i quali la divisione, ma anche di aver utilizzato l'*ars definiendi* per l'interpretazione dei fenomeni naturali, valorizzando la strada induttiva di approccio allo studio della realtà.

Grossatesta assegna un ruolo preciso alle scienze, derivato dalle loro possibilità e caratteristiche, in una visione supportata da precisi presupposti teologici e religiosi: con la fisica si può avere solo una conoscenza probabile delle cose particolari; la conoscenza metafisica non è certa per la lontananza dai sensi e la sottigliezza delle forme eterne, non c'è certezza tranne nell'illuminazione divina; l'unica forma di conoscenza possibile all'uomo senza aiuti esterni è quella matematica, perché le premesse delle dimostrazioni sono evidenti da sé e immediatamente chiare a noi. La fisica, dunque, occupa il gradino più basso dell'epistemologia di Roberto.

Sono presenti però negli scritti del vescovo inglese anche una serie di problematiche di natura specificatamente scientifica, condivise dagli studiosi contemporanei, ad esempio in merito alle effettive possibilità umane di osservare correttamente la realtà e, soprattutto, di misurarla. Egli è perfettamente consapevole sia dell'imprecisione degli strumenti in possesso degli scienziati medievali sia delle difficoltà teoriche insite nel concetto stesso di misurazione, cioè sulle possibilità effettive di avere delle unità di misura precise e divisibili.

Se la matematica è lo strumento per descrivere il mondo dell'esperienza, essenziale risulta la misurazione poiché svolge operazioni che danno come risultato un numero. Associata alla misura delle cose c'è però un'inevitabile inaccuratezza determinata dalla natura stessa delle cose, che rende l'intervento umano puramente convenzionale. L'uomo, per Grossatesta, non può misurare un *continuum* attraverso il numero delle sue parti minimali e primarie perché non c'è misura perfetta di una quantità continua: si può utilizzare come unità di misura una quantità continua indivisibile, ad esempio un punto, ma nessuna quantità potrà essere misurata perfettamente a meno di conoscere esattamente la quantità di punti che contiene. Se questo numero è infinito, sarà conosciuto solo da Dio. Per superare questa difficoltà *linguistica*, la fisica matematica dovrà individuare delle unità di misura che non esistono in Natura ma che aiutano lo scienziato nel proseguire nella sua descrizione del mondo dell'esperienza.

### ***Circolarità cultura alta/popolare: le Arti e l'alchimia (De artibus liberalibus)***

In uno di quelli che fu sicuramente tra i primi scritti di Grossatesta, il *De artibus liberalibus*, si trovano numerosi temi che mostrano l'eclettismo e la complessità della formazione degli intellettuali medievali, filosofica e scientifica *in primis*, ma non aliena da sconfinamenti nella cultura popolare: una descrizione tradizionale del ruolo e delle funzioni delle Arti, suddivise in trivio e quadrivio, lette in relazione alla natura dell'uomo, come ne furono scritte moltissime in questi secoli; una spiegazione delle cause dei suoni, ricondotti a espansioni e contrazioni che investono la profondità della materia; una breve parte finale nella quale egli analizza l'utilità delle arti in medicina, nell'agricoltura, nella trasformazione dei metalli e nella cura delle malattie, ricca di elementi popolari e arcaici.

Roberto inizia in modo tradizionale definendo l'oggetto del trattato, le arti liberali, alla luce della loro utilità per l'uomo:

L'errore e l'imperfezione si insinuano nelle attività umane per tre cause: perché la mente è offuscata dall'ignoranza, perché la volontà è insufficiente oppure eccessiva, perché le facoltà corporee sono strumenti deboli e imperfetti a causa della corruttibilità della carne. Ora, dove ci sono l'errore e l'imperfezione è necessario correggere ed aiutare, per togliere l'errore ed eliminare l'imperfezione. Nelle attività umane le sette arti liberali sono la purificazione dall'errore e i mezzi per giungere alla perfezione, ed esse sole perciò tra le parti della filosofia sono chiamate arti, poiché esse soltanto, guidando le attività umane, hanno lo scopo di indirizzarle alla perfezione.<sup>156</sup>

L'uomo è caratterizzato da quattro aspetti - l'intelletto (*aspectus mentis*), la volontà (*affectus mentis*), i movimenti dei corpi e le loro modificazioni - dunque è in queste sfere che il vescovo vede la funzione delle arti: grammatica, dialettica e retorica devono servire a vagliare e dare ordine ai contenuti dell'intelletto, sollecitando la volontà verso la direzione più consona alla natura umana; le arti del quadrivio, invece, a guidare le attività umane e nello studio della natura.

Dopo aver descritto le sette arti e le loro funzioni e una breve digressione sulle modalità attraverso cui avviene la propagazione del suono, Grossatesta rivela il legame con altre tradizioni culturali, antiche, ancestrali, nelle quali la natura viva opera trasformando in continuazione le cose, forse coerentemente con la scelta francescana, legame che trova nuove fonti nella scienza araba e nel suo interesse per l'astrologia e l'alchimia.

La filosofia naturale ha bisogno dell'apporto dell'astronomia più che delle altre scienze, perché nessuna o ben poche operazioni, che siano della natura e nostre, come la semina dei vegetali, la trasformazione dei minerali, la cura delle malattie, possono fare a meno dell'aiuto dell'astronomia. La natura inferiore, infatti, non agisce se non quando la virtù celeste la muove e la fa passare dalla potenza all'atto. La luna poi è colei che mette in comunicazione le forze

---

<sup>156</sup> GROSSATESTA, *De artibus liberalibus*, cit. in *Metafisica della luce* (1986), Rusconi, Milano, p. 97.

celesti col mondo inferiore [...] Nella preparazione della pietra con la quale avviene la trasformazione dei metalli, non è meno necessaria la scelta dei tempi.<sup>157</sup> Tutti i metalli infatti nell'intendimento della natura dovettero essere oro, e non differiscono dall'oro se non come l'imperfetto dal perfetto. Quando infatti la forza del sole produce vapore di zolfo puro, lo meschia con il mercurio e lo riscalda moderatamente, si produce l'oro. Quando invece il freddo della luna si unisce al calore del sole, così che i predetti metalli sono scarsamente riscaldati, si forma l'argento [...] Gli altri metalli in verità non differiscono dall'oro se non per l'impurità della materia o la disuguaglianza della composizione. Perciò trasformarli significa togliere le impurità, e una volta purificati, aggiungere la sostanza simile al sole nella virtù e nell'operazione, la quale li riporta all'uguaglianza con l'oro.<sup>158</sup>

### ***Il metodo sperimentale***

La ricerca delle corrispondenze tra il visibile e l'invisibile di cui parla DUBY si ritrova sia nelle riflessioni speculative e teoriche dei teologi medievali, sia nell'osservazione dei legami misteriosi tra i fenomeni celesti e la vita della Natura. Le due vie della conoscenza mistica, con sconfinamenti nella cultura popolare, e razionale convivono in Grossatesta e in molti altri intellettuali.

Dopo aver detto che la parte più alta dell'anima umana, quella intellettuale, è ostacolata dalla presenza corporea, in senso platonico, Grossatesta, nel *Commento ai Secondi Analitici*, seguendo Aristotele, sostiene che non sarebbe possibile costruire una scienza senza i sensi o qualcuno dei sensi, approfondendo il metodo induttivo: con i sensi si coglie il particolare, dal quale ha inizio il processo di astrazione che porta ad individuare l'universale, punto di partenza a sua volta della dimostrazione. Non è comunque facile trovare coerenza in merito ai rapporti tra i due tipi di conoscenza, quella delle cause e dei principi primi, regno della deduzione, e quella della realtà sensibile, dove l'osservazione e l'esperienza rappresentano i cardini del metodo induttivo: con uguale importanza, esse sono proposte ed analizzate dal vescovo nei suoi testi e sermoni perché se è indubbio che la forma di conoscenza qualitativamente superiore sia quella che riguarda gli universali, non meno interessante è il mondo dei particolari e la sua esplorazione attraverso modalità induttive (la risoluzione e la composizione).

I sensi rimangono nel sistema di pensiero grossatestiano fondamentali, il mezzo attraverso il quale avviene il contatto con i corpi, e il risveglio della *ratio*: dapprima essa valuterà indistintamente le esperienze sensoriali, poi svilupperà la sua attività separando e valutando qualità e caratteristiche delle cose osservate. Procederà ulteriormente dalle qualità sensibili, ad esempio la forma e il colore, distinguendo le qualità in se stesse, cioè arrivando a distinguere un universale,

---

<sup>157</sup> Come in agricoltura, della quale Grossatesta ha appena parlato, e in medicina, nella parte finale del trattato, il medico per curare efficacemente, e l'agricoltore per avere un buon raccolto, devono considerare e valutare l'influsso delle virtù celesti.

<sup>158</sup> GROSSATESTA, *De artibus liberalibus*, cit. in *Metafisica della luce* (1986), Rusconi, Milano, p.103.

seppur inconsapevolmente. La *ratio*, infatti, non sa che quella qualità è universale e acquisisce tale consapevolezza solo dopo aver ripetuto molte volte lo stesso processo, ritrovando sempre la medesima conclusione.

La metafora della luce viene ancora utilizzata per rappresentare la luminosità progressiva data dal processo di conoscenza: dalle vestigia della luce superiore che si hanno negli oggetti, si inizia un cammino alla ricerca del lume proprio delle cose stesse, secondo un allontanamento progressivo dalla corporeità e l'individuazione di qualità/caratteristiche. Il grado di liberazione dell'*aspectus mentis* è platonicamente messo in relazione da Grossatesta alla misura in cui riesce a distogliersi dalle cose materiali, ma quando poi egli passa all'analisi degli universali sono presenti numerosi elementi aristotelici, a partire dalla definizione di *forme rinvenute nell'essenza delle cose particolari*.

In tale contesto il vescovo inglese fornisce alcune precisazioni metodologiche che sono state ampiamente studiate e dibattute, perché sembrano abbozzare le linee del metodo sperimentale, e in quanto tali sfruttate a favore della sua ipotesi da Crombie.

L'*universale experimentale complexum* è un procedimento articolato in fasi specifiche e distinte: inizialmente, la conoscenza sensoriale mi fornisce la percezione di due cose in relazione secondo un nesso che può essere di natura diversa, causale o altro, senza che riesca a cogliere tale rapporto; l'osservazione dunque avviene senza la consapevolezza delle relazioni che esistono tra le cose, è focalizzata sulla realtà e solo su essa. La ripetizione della stessa esperienza conduce alla memorizzazione, diventando poi oggetto di analisi della *ratio*, risvegliata appunto dalla conoscenza sensoriale; tale analisi avviene *ad experientiam*, riproducendo il fenomeno, dopo aver eliminato progressivamente tutti i fattori concomitanti. A questo punto si giunge alla conclusione, in senso stretto l'affermazione che ogni qualvolta c'è x è dato y, cioè un *principium universale experimentale e universale experimentale complexum*.

Nell'esempio della somministrazione della scammonia, un'erba medicinale utilizzata per curare determinati disturbi, che cosa intende Grossatesta con *convertere ad experientiam*? Perché l'espressione non viene più utilizzata in altri scritti? L'impressione è che lo studioso abbia provato a sperimentare l'utilizzo della regole date da Avicenna per verificare l'efficacia delle medicine nel *Canon medicinae*, senza per questo arrivare a formulare un principio sperimentale universalmente valido, alla luce di una concezione della scienza costruita a partire da questo presupposto fondamentale. Non è un puro esercizio, il vescovo prova un interesse sincero e costante verso gli aspetti metodologici e l'induzione, si confronta in modo costruttivo con la scienza greca e araba, ma non si fa portatore di un sistema di pensiero fondato sul valore della sperimentazione, rimanendo

nei confini, se si considera la sua produzione nel complesso, di una scienza deduttiva. Per questo motivo, probabilmente, non ritroviamo l'espressione citata nei testi successivi e l'analisi della scammonia rimane un tipo di esperimento sostanzialmente isolato, senza che la procedura venga applicata ad altri fenomeni.

Forse si è trascurato il fatto che Grossatesta è definito nelle fonti dell'epoca come un esperto in medicina, ebbe una cultura approfondita non solo della scienza aristotelica, ma anche di quella araba e medica in generale, e attribuiva sicuramente alla medicina importanza, tanto che incoraggiò lo studio di questa disciplina tra i Francescani, considerando la cura delle malattie un dovere cristiano. L'attenzione alla medicina aveva dunque motivazioni religiose e scientifiche, come nella metafisica delle luce, rispondeva sia alla sua scelta di vita religiosa sia al suo desiderio di comprendere il funzionamento della Natura.

Secondo alcuni storici, tra cui Crombie<sup>159</sup>, i termini *risoluzione* e *composizione* utilizzati dal vescovo per analizzare il suo metodo, erano stati trovati sicuramente in Boezio e negli autori latini, ma anche negli scritti della scuola medica, ad esempio in Galeno, che distingueva tre tipi di procedura in medicina, la risoluzione, la composizione e la definizione. Per quanto riguarda l'episodio della scammonia, la conoscenza del *Canon medicinae* di Avicenna presuppone che Grossatesta ne conoscesse le sette norme principali, rintracciabili in parte nel passo considerato: la medicina deve essere libera da ogni qualità estranea accidentale; la sperimentazione deve essere fatta con una malattia semplice e non composta; la medicina deve essere testata con due tipi contrari di malattia, perché a volte una medicina, ad esempio per Roberto la scammonia, cura una malattia per sé altre per accidente; la *virtus* della medicina deve corrispondere alla forza della malattia; il tempo dell'azione deve essere osservato per accertare la validità della cura; l'effetto della medicina deve essere visto verificarsi costantemente o in molti casi; infine, la sperimentazione deve essere fatta con il corpo umano. Il vescovo potrebbe quindi aver proposto alcune suggestioni mediche nel suo *Commento ai Secondi Analitici* per la sua erudizione e per la tendenza già vista più volte a ricercare modelli esplicativi nei fenomeni naturali.

Più interessanti sono invece alcune osservazioni che Roberto propone quando differenzia tra loro le scienze, sia in base al soggetto di conoscenza sia per quanto riguarda le differenti metodologie che possono venire adottate. Metafisica e fisica non offrono certezze, solo la matematica ne è in grado, per le premesse autoevidenti ed indiscutibili che portano a conclusioni immediatamente chiare anche agli uomini, quindi la scienza naturale richiede, dopo la formulazione

---

159 CROMBIE A.C.(1953, 1962), *Robert Grosseteste and the origin of experimental science (1100-1700)*, Oxford at the Clarendon Press, Oxford

di una teoria attraverso il metodo della risoluzione e della composizione, un'ulteriore osservazione e sperimentazione, prima di poter essere dichiarate vera. La matematica non ne ha bisogno, non c'è differenza in tale scienza tra l'argomentare dalle premesse alle conclusioni o in direzione contraria, ma nella scienza naturale sì, sono possibili sia la composizione sia la risoluzione, così può accadere che un effetto abbia più cause oppure che alcune siano solo delle false cause. Per individuare la reale causa di un effetto è quindi necessario osservare e sperimentare, eliminando progressivamente gli altri fattori concomitanti, fino ad arrivare ad una conclusione, ad esempio che la scammonia rende la bile rossa o che un uomo ferito è morto per la ferita e non per una malattia.

Ogni teoria scientifica, dunque, per Grossatesta va sottoposta ad una verifica *esperienziale*, alla luce di due di due principi - uniformità e economia - ripetuti decine di volte nei suoi trattati scientifici.

Se si considera l'abbondante produzione del vescovo di Lincoln, contraddistinta da quella tendenza già vista più volte di adattare analogicamente modelli tratti dai fenomeni luminosi alla spiegazione di concetti teologici, si può vedere come egli ricorra costantemente a due tipi di dimostrazione, estensiva, quando le cose precedenti in natura sono meglio conosciute all'intelletto della persona che effettua la dimostrazione, o per impossibile, quando le cose posteriori sono più conosciute al suo intelletto. Questo secondo metodo implica la falsificazione di ipotesi impossibili ed è largamente utilizzato dal vescovo per confutare le teorie dei fenomeni luminosi che egli ritiene erronee, ad esempio quando tratta la riflessione, la rifrazione o l'arcobaleno. Il difetto di tali teorie sta, a suo parere, nell'essere basate o sull'osservazione o sui principi della scienza, mentre le due dimensioni vanno integrate, infatti egli le utilizza indistintamente, o proponendo principi di per sé autoevidenti, biblici o filosofici, in gran parte aristotelici, o riferendosi ad esperienze concrete. Nell'ottica le due dimensioni coincidono: i fenomeni legati alla luce osservati in natura possono essere tradotti in un linguaggio matematico, nello specifico geometrico, e forse questa è una delle ragioni che spinge Grossatesta a darvi così importanza, non solo nei trattati scientifici.

La teoria matematica però non fornisce risposte alle quattro cause aristoteliche, prerequisito di una spiegazione valida, ma solo delle correlazioni valide tra i fatti.

Essendo inoltre stata la carriera di Grossatesta molto lunga, nel corso del tempo egli ha approfondito gli studi teologici e scientifici, e, soprattutto, ampliato le sue conoscenze dirette dei testi sacri - come dimostrano i progressi nella comprensione e nell'utilizzo del greco - giungendo a modificare o rivedere alcune interpretazioni e opinioni formulate nel periodo giovanile, ad esempio per quanto riguarda l'astrologia, o la scienza nel suo complesso.

Se nel *De artibus liberalibus* sono infatti presenti riferimenti all'alchimia e all'astrologia,

nell'*Hexaemeron* egli arriverà a definire quest'ultima non come una scienza ma come una trappola tesa dai demoni, forse in linea con l'approfondimento di Agostino, uno dei suoi filosofi prediletti. Inoltre, sempre nella stessa opera, quando Roberto conclude la descrizione dei cieli fisici, ipotizza che in realtà la creazione dei cieli potrebbe essere stata diversa da come è stata interpretata dagli uomini per vari motivi. Prima di tutto, Dio non ha nessun obbligo di rendere intellegibile la sua opera ad esseri inferiori, gli uomini; in secondo luogo, le osservazioni scientifiche sono ancora così parziali ed imperfette da non consentire generalizzazioni certe. Traspare comunque dalle sue parole, a mio parere, un atteggiamento scientifico moderno, la necessità di avere a disposizione strumenti adatti ad esplorare il mondo della natura, e l'universo, in modo preciso, completo ed adeguato.

Scrivo Mc Evoy:

Riguardo ad una serie di temi, tutti correlati tra loro (il movimento celeste, il numero delle sfere, il conflitto tra l'astronomia geometrica di Tolomeo e la teoria fisica di Aristotele), Grossatesta espresse il suo grande scetticismo rispetto al successo storico della scienza. Il suo atteggiamento critico esprime la frustrazione di uno studioso molto ben informato sul movimento di pensiero scientifico, in quanto egli stesso aveva desiderato concepire un sistema del mondo in grado di soddisfare ogni criterio di verità, tanto scientifico quanto teologico. Aspetti importanti della sua critica si riferiscono ai limiti delle osservazioni scientifiche; si lamenta della lacunosità di tutte. Neppure un pianeta è ancora stato osservato in tutta la sua orbita, e in ogni caso le osservazioni non sono migliori degli occhi che le colgono. Inoltre, niente ha obbligato Dio a rendere ogni parte della sua creazione chiara ai sensi dell'uomo, e quindi potrebbero anche esistere corpi celesti che nessuno vedrà mai. La sua critica non va letta come uno scoraggiamento per chi vuole esplorare, ma come espressione della sua coscienza dell'inaffidabilità di buona parte di ciò che ai suoi tempi era considerato conoscenza. Alla fine si rivolge, con il massimo di simpatia, a un concetto di Aristotele: lo studio dei cieli è faticoso e complicato, e il suo frutto in termini di conoscenza delle sostanze celesti è modesto, e il motivo è la loro grande elevatezza. Vi è sincerità commovente in questa ammissione. Grossatesta, nonostante si fosse occupato per anni delle principali autorità sui movimenti celesti, ammette tuttavia candidamente di non aver raggiunto conclusioni sicure.<sup>160</sup>

### ***Il problema della conoscenza***

Nel *Commento ai secondi Analitici*, Grossatesta approfondisce il concetto di universale, partendo dal presupposto che la conoscenza di una cosa risiede nell'individuazione della causa formale, dell'essenza della cosa stessa, secondo dimostrazioni mediante i generi e le specie, principi di esistenza delle cose, qualitativamente superiore a quella che consente la conoscenza delle cose solo negli accidenti. Il vescovo non solo definisce l'universale sia come idea che come forma, ma distingue tra due tipi di universali che corrispondono alla polisemia del termine: le idee, *rationes* - archetipi delle cose nella mente divina *ab aeterno*, o nelle intelligenze separate o nei corpi celesti - le quali non necessitano di dimostrazioni, anzi, l'intelletto umano che tenta di predicarli commette errore, che possono essere colte solo da intelletti umani completamente puri; gli universali legati

---

<sup>160</sup> MC EVOY, *Gli inizi di Oxford. Grossatesta e i primi teologi (1150-1250)*, Editoriale Jaca Book s.p.a, Milano, pp. 96-97

alle cose, oggetto dell'intelletto umano, che scopre nelle cose naturali il riflesso della luce piena, della quale l'universale è l'estremo debole raggio. La luce suprema è Dio, la conoscenza illuminazione e Dio illumina tanto l'oggetto quanto il soggetto della conoscenza.

Anche se in linea di massima l'uomo è impossibilitato a liberarsi dai suoi limiti, pertanto non può accedere alla conoscenza divina, per Roberto si può comunque ammettere, almeno in via ipotetica, che l'uomo sperimenti una conoscenza che prescindendo dai sensi in seguito ad una liberazione completa dal desiderio delle cose materiali. Egli si muove nell'ambito della distinzione delle due dimensioni umane dell'*intelletto* e della *volontà*, il primo che rappresenta la tensione conoscitiva e la razionalità, il secondo i desideri umani.

Riconoscere il peso dei limiti umani porta ad un'altra considerazione importante, legata non solo alla sfera teologica e scientifica, ma anche religiosa: solo in Dio è possibile una conoscenza che prescindendo dai sensi quindi nella mente divina le scienze esistono *ab aeterno*. Tra Dio e gli uomini egli colloca le intelligenze celesti, sostanze separate, gli angeli, che godono di una doppia luce: quella proveniente da Dio, la prima luce, che porta all'illuminazione e intuizione delle cose in Dio, e quella nata da loro con una riflessione, che consente la conoscenza delle cose inferiori alle intelligenze, poiché loro causa. Infine, vi è l'attività razionale dell'uomo, fortemente limitata dalla presenza del corpo che impedisce una conoscenza completa senza l'aiuto dei sensi, come avviene invece nelle intelligenze; proprio a causa della sua corporeità, egli non deve rinunciare allo sforzo continuo e costante di allontanamento dai desideri materiali ai fini di una purificazione che consenta l'accesso a gradi di conoscenza superiore.

Il problema gnoseologico è affrontato in un altro trattato di Grossatesta, il *De veritate*, interessante poiché rivela legami con l'ambiente universitario e le sue nuove metodologie di analisi del testo - tanto che la struttura dell'opuscolo è simile ad una *quaestio* - e perché consente di completare il quadro dei riferimenti culturali di Grossatesta, i testi sacri, Agostino e Anselmo d'Aosta.

Si parte da un'affermazione di particolare rilevanza, in questo caso "Io sono la via, la verità e la vita" [Gv. 14,6]<sup>161</sup>, e si cerca di capire se esistano più verità o solo la somma verità, quella divina. Se non esistesse altra verità al di fuori della somma verità, argomenta il vescovo, allora la verità sarebbe una sola e non si potrebbe predicare di essa né la totalità né la pluralità (cioè non si potrebbero usare espressioni come *tutta la verità* o *molte verità*), ma nel Vangelo si legge "Egli vi insegnerà tutta la verità" [Gv. 16,13]<sup>162</sup>; inoltre, ogni volta che si dice che qualcosa è vero, se

---

161 *La Bibbia* (1997), Edizioni San Paolo s.r.l., Cinisello Balsamo (Mi)

162 *Ibidem*



esistesse solo la somma verità, si affermerebbe che è Dio, anche se solo per inerenza, denominazione o designazione, fino a giungere ad una sorta di identificazione tra essere vero ed essere divino (non c'è altra verità all'infuori di Dio). Una proposizione, o una pianta, in tal senso, in quanto vere diventerebbero divine. Grossatesta propone poi una serie di citazioni nelle quali la verità appare unica, la somma verità, o, diversamente, molteplice, non contrapponendo le opinioni dei pensatori cristiani, ad esempio Agostino ed Anselmo, ma mostrando, come nei loro scritti, sia possibile spesso trovare argomentazioni a favore dell'una o dell'altra ipotesi. Se nei *Soliloqui* Agostino scrive che c'è qualche altra verità oltre alla somma, e nel *De mendacio* che è duplice, una nel contemplare e l'altra nell'enunciare, nel *De libero arbitrio* è solo la luce della somma verità che manifesta all'intelletto ciò che è:

La somma verità manifesta tutte le cose buone, che sono vere [...], ma, come coloro che nella luce del sole scelgono ciò che volentieri desiderano guardare e in quella visione sono felici, e fra di essi alcuni, se fossero forniti di occhi così sani e perfetti, niente più volentieri che il sole guarderebbero, il quale illumina anche tutto ciò di cui si diletano gli occhi malati: così l'acume della mente forte e sano, quando vede distintamente cose molteplici e immutabili, si orienta verso la verità dalla quale tutte le cose sono rese manifeste, e unito ad essa quasi dimentica tutto il resto e in essa contemporaneamente fruisce di tutte le cose.<sup>163</sup>

Le cose sono ciò che sono nella misura in cui aderiscono alla Parola e in quanto sono come devono sono vere. In poche parole, ogni verità creata si vede solo nella luce della somma verità.

Rispetto alla *lectio*, la *quaestio* si caratterizza per l'apertura a punti di vista diversi, infatti Roberto propone argomentazioni a favore dell'esistenza di molteplici verità ma arriva a concludere che esiste una sola verità somma, come dimostrano le parole di Aristotele, dal quale attinge una definizione del termine, a suo parere efficace, supportata dalle osservazioni di Agostino ed Anselmo:

Siamo soliti secondo l'uso corrente definire la verità di un discorso enunciativo, la quale, come dice il Filosofo, non è altro che l'essere nella cosa significata così come dice il discorso. E questo è ciò che alcuni dicono sia la verità, cioè l'adeguamento del discorso e della cosa, e l'adeguamento della cosa all'intelletto. Ma poiché è più vero il discorso che tace dentro di noi di quello che risuona all'esterno - che è l'idea manifestata dal suono delle parole - sarà più consono dire che la verità è l'adeguamento del discorso interiore e della cosa piuttosto che l'adeguamento del discorso esteriore e della cosa; e se il discorso interiore fosse l'adeguamento di sé alla cosa, non solo sarebbe un discorso vero, ma la verità stessa. La sapienza, però, e il Verbo, ossia la "Parola del Padre", massimamente si adeguano in questo modo alla cosa che indicano e di cui parlano. Infatti qualsiasi cosa è pienamente così come questa Parola dice, né qualcosa può essere diversamente da come essa dice; e non soltanto si adegua, ma è l'adeguamento stesso di sé alle cose che dice. Dunque, proprio la "Parola del Padre" secondo questa definizione della verità è la verità in sommo grado.<sup>164</sup>

L'interesse di Grossatesta per la luce spazia dai significati religiosi che essa assume nei

---

<sup>163</sup> AGOSTINO, *De libero arbitrio*, II 13, n.36, cit. in *Metafisica della luce* (1986), p. 217

<sup>164</sup> GROSSATESTA R., *De veritate*, cit. in *Metafisica della luce* (1986), pp. 218-219

pensatori cristiani, alle possibilità polisemiche del termine, utilizzato metaforicamente per chiarire alcuni processi, tra i quali quello conoscitivo, ai fenomeni ottici in senso stretto, ad esempio la percezione dei colori. Il ragionamento del vescovo si basa su alcune considerazioni ripetute più volte, sia in questo testo sia in altri scritti, tra cui il presupposto fondamentale che tutto ciò che si conosce come vero, lo si vede nella luce della somma verità. Provarlo non è difficile: ci sono molte fonti autorevoli, sacre e pagane, e la definizione aristotelica di scienza come ricerca delle cause e dei principi primi, che porta inevitabilmente alla necessità di porre un punto di arresto al processo, altrimenti infinito, individuato nella causa prima, che però per Grossatesta è un'idea. Se la verità consiste nell'*adeguamento del discorso e della cosa* alla Parola eterna, la conformità delle cose al Verbo è sia ciò a cui devono ciò che sono sia la rettitudine:

Poiché, come si è detto, la verità di qualunque cosa è la sua conformità alla sua causa nella Parola eterna, è chiaro che ogni verità creata si vede solamente nella luce della somma verità. In quale modo si potrebbe vedere la conformità di una cosa ad un'altra se non dopo aver visto anche ciò cui è conforme? Oppure, come si conosce che la rettitudine di una cosa è tale, dal momento che non è rettitudine per se stessa, e secondo la quale essa è retta? E questa norma non è altro che l'idea eterna della cosa nella mente divina. O in quale modo si conoscerà che una cosa è come deve essere, se non si vede l'idea secondo la quale così deve essere? E se si dicesse che questa è l'idea retta per la quale la cosa deve essere in questo modo, si potrebbe ancora domandare: dove si vede che questa idea è la causa retta di questa cosa e tale quale deve essere, se non di nuovo nella sua causa? E così si procederà fino a che si vedrà che quella cosa è come deve essere nella sua causa prima, che è retta per se stessa. Perciò la cosa è come deve essere, perché è conforme a questa. Ogni verità creata dunque in tanto si manifesta, in quanto a colui che guarda è presente la luce della sua causa eterna, come afferma Agostino. Né una cosa può essere vista vera solamente nella sua verità creata, come un corpo non può essere visto colorato soltanto nel suo colore, se non è inondato da una luce esterna.<sup>165</sup>

La conoscenza, nella seconda parte del trattato, è associata al senso della vista: la luce è la somma verità che illumina le verità e le rende manifeste come la luce del sole rende manifesti i corpi illuminando i loro colori. Il movimento luminoso appare duplice perché la somma verità non illumina solo gli oggetti della conoscenza, ma anche la nostra mente. Il rapporto tra somma verità e altre verità è simile non a quello tra il sole e gli astri, offuscati dal suo splendore, bensì a quello tra la luce del sole e i colori: per mezzo della luce somma, la verità della cosa manifesta, rafforzata nel suo splendore, appare ciò che è, come il colore manifesta i corpi per mezzo della luce del sole.

Grossatesta spiega poi perché ritiene vera l'affermazione che solo i puri di cuore abbiano accesso alla somma verità, della quale gli impuri non sono del tutto privati, seppur inconsapevolmente, proponendo una sorta di rilettura del mito platonico della caverna nella quale l'attenzione dalle ombre è spostata sui colori. Il discorso parte da una similitudine tra gli occhi malati del corpo, che non vedono i corpi colorati se essi non sono investiti dalla luce del sole, e che

---

<sup>165</sup> *Ibidem*, pp. 221-222

non sono in grado di guardare la luce del sole direttamente, ma solo quella che si riversa sui corpi colorati, e gli occhi della mente, impossibilitati a vedere le cose vere se non nella luce della somma verità. In quest'ottica, tutti hanno accesso in qualche modo alla verità somma, anche gli impuri, pur senza rendersene conto: sono persone che vedono i corpi colorati senza mai distogliere gli occhi da essi e guardare il cielo, quindi non cogliendo che l'origine della luce è il sole. I puri di cuore, invece, possono vedere la luce stessa della verità in sé, cioè possono alzare gli occhi verso il sole. La verità somma è dunque unica, ma si riflette nelle molte verità delle cose.

Ricondurre l'esistenza delle cose, e la verità, ad un essere supremo, una causa prima, antecedente senza essere stata creata, in possesso di una conoscenza esaustiva ed eterna, poneva una serie di problemi teologici affrontati dai pensatori medievali contemporanei, tra cui la prescienza divina e il rapporto tra la conoscenza immutabile di Dio e gli aspetti contingenti della conoscenza che riguarda il futuro. In realtà, la questione di come potesse venire definita vera una proposizione riguardante eventi che si realizzeranno nel futuro era già stato trattato da Aristotele, ma nel vescovo inglese si complica con la credenza in Dio perché si mette in discussione il fatto che egli abbia conoscenza di tutto ciò che avverrà. Infatti, Roberto affronta la questione separando i due aspetti, come se gli risultasse difficile conciliare la riflessione filosofica condotta in ambito aristotelico con quella teologica, supportata dalle solite citazioni autorevoli. Nel brevissimo scritto *De veritate propositionis* egli analizza il problema dei futuri contingenti utilizzando la definizione di verità aristotelica come *adeguamento del discorso o dell'opinione e della cosa*, mentre nel *De scientia Dei* e nel *De libero arbitrio* ricorre alle citazioni bibliche e alle parole dei pensatori cristiani, tra cui Agostino e Anselmo d'Aosta.

Nel *De veritate propositionis* Grossatesta tratta il problema della validità delle proposizioni riguardanti il futuro, partendo dalla definizione che vede la verità di esse dalla loro conformità rispetto a ciò di cui si sta parlando; in tal senso, la veridicità di un periodo riguardante una cosa futura contingente si collocherà in una posizione intermedia tra ciò che è e ciò che non è. Per certi aspetti, infatti, questo tipo di proposizione è già, dal momento che riguarda l'essere di ciò che non è ancora compiuto o totalmente realizzato, ma per altri aspetti non è ancora perché si afferma l'esistenza di una cosa che sarà nel futuro, e che potrebbe non giungere a compimento. Roberto, per uscire dall'impasse, non può che tenere separati i due aspetti delle proposizioni riguardanti il futuro: la verità riguardo al futuro per un certo aspetto è già ed è necessaria, per un altro aspetto non è ancora ed è contingente, perché la cosa futura potrà non essere, tale e quale l'essere di ciò che è incompiuto, al quale deve conformarsi. In poche parole, l'esistenza della cosa nel futuro non è ritenuta una condizione necessaria.

Nel *De scientia Dei*, infine, approfondisce il tema della conoscenza divina, alla quale attribuisce la caratteristica dell'immutabilità, rendendo problematica la conciliazione con l'idea che Dio conosca anche gli eventi futuri contingenti, che potranno realizzarsi e non realizzarsi. Riprendendo Anselmo, egli ritiene utile distinguere i concetti di “necessità antecedente” e “necessità conseguente”: nel primo caso si tratta della necessità che costringe la cosa ad essere, come nel caso del moto del sole e della luna, che rendono necessario il verificarsi dell'eclissi; nel secondo, di quella che segue l'essere di una cosa e non la costringe ad essere, la necessità che deriva dall'immutabilità della conoscenza divina.

### ***Il sistema delle credenze e il confronto con la tradizione cristiana***

Grossatesta getta le linee di una cosmogonia della luce che partecipa delle sue convinzioni religiose e si alimenta nel confronto con diverse correnti culturali, in un ambiente fortemente vivace come fu quello universitario. La centralità della luce nel suo sistema di pensiero lo spinge all'analisi di problemi ottici trattati dalla scienza greca e araba, ma anche all'approfondimento delle principali questioni teologiche dibattute dagli intellettuali europei, nella quasi totalità chierici e monaci.

Nei suoi scritti convivono dettagliate speculazioni filosofiche e teologiche su importanti problemi o concetti al centro del dibattito culturale medievale, esempi concreti tratti dalla realtà ed esplorazioni del metodo induttivo, concessioni all'alchimia ed elementi vicini alla religiosità popolare, come sembra testimoniare la sua adesione all'ordine francescano. Interessante in tal senso è la lettera che Grossatesta scrive al discepolo e amico Adamo di Exeter, anche lui maestro e francescano, per trattare due questioni impegnative: spiegare l'enunciato “Dio è la forma prima e forma di tutte le cose” e definire la natura degli angeli.

Quando il vescovo argomenta la propria posizione, rivela di aver riflettuto sulle opere di Agostino, dando spazio ad una delle correnti culturali che ne caratterizza la formazione e produzione accanto a quelle della scienza araba e greca, la tradizione cristiana, non meno autorevole ed importante nell'orientarne le scelte. Nel mondo universitario, nelle *élite* dotte, queste differenti tradizioni alte, elitarie, lontane dal costituire un patrimonio omogeneo, riservate veramente a pochi, si incontrarono affrontandosi con i metodi della speculazione logica.

In tale campo d'azione, gli scritti di natura teologica di Grossatesta, come la citata lettera ad Adamo, rientrano nel solco dell'ortodossia e vi prevale un atteggiamento prudente supportato da numerose citazioni tratte dai testi sacri e dai pensatori cristiani. Ad ogni osservazione, segue un elenco più o meno lungo di riprese letterali, a volte esclusivamente finalizzate a supportare l'opinione del teologo, cioè la tesi dell'autore, ma nella maggior parte dei casi alternate a passi nei quali invece si potrebbero trovare prove a favore dell'opinione contraria, l'antitesi, come avveniva

tradizionalmente nel ragionamento dialettico e nelle *quaestio*.

Per introdurre la spiegazione della proposizione “Dio è la forma prima e forma di tutte le cose”, egli cita un brano tratto dal *De libero arbitrio*<sup>166</sup> di Agostino, nel quale il rapporto tra le cose e le forme è chiarito spiegandone l'origine divina: la forma, essenza immutabile delle cose, non può essere qualcosa che le cose hanno da sé, quindi deve provenire necessariamente da Dio, la forma per se stesso in quanto è per se stesso ciò che è. Propone poi brani tratti dalle *Confessioni* nei quali Dio è definito forma o creatore delle forme sensibili.<sup>167</sup>

Per rinforzare gli argomenti a favore della verità dell'enunciato analizzato, accosta delle citazioni bibliche significative rispetto al tema trattato: *Muterai le cose e queste cambieranno, tu invece sei sempre lo stesso, e i tuoi anni saranno senza fine* [Sal. 101,27 ss]<sup>168</sup>; per definire l'eternità, *nel suo permanere rinnova tutte le cose* [Sap. 8,27]<sup>169</sup>.

Per cercare di capire cosa sia la forma, prosegue il vescovo, Adamo deve non partire dalle varie forme che contraddistinguono tutte le cose, ma dalla forma per la forma, quella che è forma senza riceverla da altro, evitando di chiedersi cosa sia la formosità, perché ciò porta inevitabilmente a scivolare verso le cose terrene. Grossatesta dà tre definizioni del termine: forma come modello, ad esempio il piede di legno per il calzolaio; forma come ciò cui viene adattata una materia malleabile, ad esempio il sigillo d'argento, forma di quello di cera; idea nella mente dell'artigiano e dell'architetto. La conclusione è che la parola di Dio è la forma di tutte le creature perché ingloba tutti e tre i sensi.

Per quanto riguarda invece la questione della natura angelica e del problema dell'ubiquità (gli angeli sono distinti in relazione al luogo o sono contemporaneamente in ogni luogo?), egli, sempre avvalendosi di molte fonti, ancora Agostino soprattutto, risponde paragonando il rapporto tra Dio e il mondo a quello tra gli angeli e i corpi da un lato, l'anima e il corpo dall'altro. Dio è ovunque senza essere in nessun luogo preciso, ed è tutto in ogni sua singola parte, ovviamente prendendo in considerazione il fatto che *esserci* non è legato a rappresentazioni di tipo corporeo, nello stesso modo in cui le intelligenze e l'anima agiscono sui corpi, senza per questo identificarsi con essi. Citando alcuni passi del *De Trinitate* e dell'*Epistola 187*, egli precisa ulteriormente come si debba intendere l'ubiquità di Dio, cioè allo stesso modo di una qualità, ad esempio la salute, presente in ugual misura in tutto il corpo, senza che sia possibile delimitarne la presenza in un

---

<sup>166</sup> AGOSTINO, *De libero arbitrio*, II 16-17, nn. 44-45 cit. in *Metafisica della luce* (1986), Lettera a Adamo di Exeter, p.160

<sup>167</sup> GROSSATESTA R., *Lettera a Adamo di Exeter*, cit. in *Metafisica della luce* (1986), p.161

<sup>168</sup> *La Bibbia* (1997), Edizioni San Paolo s.r.l., Cinisello Balsamo (Mi)

<sup>169</sup> *Ibidem*

punto preciso dello spazio. Il parallelismo è esteso alla relazione tra anima e corpo: la prima è simultaneamente in ogni parte del corpo, lo controlla, lo vivifica, lo muove, senza risiedere, come hanno pensato molti filosofi e teologi, in una parte specifica di esso.

Come poi l'anima agisca sul corpo e gli angeli sui corpi che influenzano è un problema che Grossatesta definisce complesso, forse troppo nebuloso per le capacità umane, al quale comunque egli tenta di dare soluzione attraverso la metafora della luce, che, per le sue caratteristiche, consente in più occasioni di esprimere l'idea di qualcosa di incorporeo, eterno e immutabile, in grado contemporaneamente di generare il mondo sensibile e di presiederne i processi. L'anima, infatti, muove gli spiriti corporei, ciò che si avvicina maggiormente allo spirito del corpo (chiamato luce), senza nessuna mediazione, col solo influsso, trasmettendo il movimento a corpi inerti nello stesso modo in cui gli angeli influenzano le persone da loro scelte, ma resta il problema di capire come l'anima e gli angeli possano agire sui corpi senza avere nessun legame con essi, cosa che la loro natura superiore presuppone, non ben chiarito dal vescovo.

La luce, per la sua natura spirituale, eterea, e per le sue caratteristiche, *in primis* il movimento spontaneo in ogni direzione, è un termine altamente polisemico: è protagonista della cosmogonia grossatestiana, dei suoi studi di ottica, oltre che essere utilizzata numerose volte negli scritti per analizzare e chiarire i fenomeni della creazione, i processi conoscitivi e il concetto di *forza* (qualcosa che agisce a distanza).

Alcuni di questi temi sono ripresi nelle opere esegetiche di Roberto, tra le quali il *Commento dell'Epistola ai Galati*, il *De decem mandatis*, il *De cessatione legalium* e nel *De libero arbitrio*, una delle sue opere più complesse e articolate accanto ai commenti ai testi sacri e aristotelici, ricca di riferimenti culturali: le Scritture, Boezio, Seneca, Cicerone, Agostino, Anselmo, Bernardo, Pietro Lombardo. Le opere citate risultano utili ai fini di una comprensione più approfondita sia di alcuni presupposti teologici fondamentali analizzati dal vescovo, in relazione con quelle che furono le scelte iconografiche adottate negli edifici religiosi costruiti o ristrutturati in questo periodo, argomento trattato nei capitoli successivi di questo studio, sia per chiarire la sua posizione religiosa a livello personale, in relazione alla tradizione giudaica e al cristianesimo primitivo. La concordanza tra Antico e Nuovo Testamento, in base alla quale il primo prefigura il secondo, portò infatti alla ricerca di corrispondenze tra i due testi, sia in ambito teologico, di solito leggendo gli eventi o personaggi dell'Antico Testamento come anticipazioni di quanto avvenne dopo la nascita di Cristo, sia in ambito artistico, a volte collocando in posizione speculare la rappresentazione degli episodi interpretati come collegati, come si avrà modo di vedere in seguito.

La *lettera ai Galati*, con gli Atti degli Apostoli, esprime la tensione derivata dalla

separazione dell'*ecclesia* cristiana dalla tradizione giudaica e, secondo gli studiosi, il *Commento dell'Epistola ai Galati* nasce dall'interesse dimostrato da Grossatesta per le origini della cristianità. Il desiderio di un approccio filologicamente corretto allo studio dei testi sacri fu mosso probabilmente sia da scrupoli religiosi sia dal suo interesse verso le prime fasi del cristianesimo, infatti accanto alle consuete fonti latine compaiono nel *Commento* le omelie sulla lettera ai Galati di Giovanni Crisostomo, che secondo Mc Evoy Grossatesta lesse in greco, sia la catena paolina attribuita al metropolita bulgaro Teofilatto di Ochrida (m. 1108).

*De decem mandatis*, privo di riferimenti alla dottrina greca, fu probabilmente composto non per gli studiosi ma per i sacerdoti, dimostrando l'importanza che Grossatesta attribuiva alla preparazione culturale degli ecclesiastici, e viene collocato nel genere dei *pastoralia*. Il trattato si focalizza sulla ricerca di un accordo tra l'amore, unico vero precetto del cristianesimo, e la legge mosaica, affiancata da numerose leggi e ordinamenti. Dagli *exempla* proposti emerge l'integrità morale del vescovo di Lincoln che, attraverso numerosi riferimenti alla società feudale a lui contemporanea, ne condanna gli abusi e le ingiustizie. Per quanto riguarda la ricerca delle concordanze tra l'Antica e la Nuova legge, invece, nel *De decem mandatis*, egli ripete più volte che nella legge mosaica è possibile già intravedere la tensione verso il compimento in Cristo, dimostrato dalla relazione tra il decalogo e il comandamento di Gesù di amare Dio e il prossimo.

L'argomento centrale del *De cessatione legalium (Sulla cessazione della torah rituale)*, un trattato sulla storia della salvezza, è la sostituzione dell'Antica Legge con la Nuova, tranne il suo contenuto morale, rappresentato dai comandamenti. Nella prima parte dell'opera egli analizza gli errori della componente giudaizzante nel cristianesimo primitivo, tanto che alcuni studiosi hanno voluto vedervi una polemica anti giudaica, ma in realtà Grossatesta segue pedissequamente le letture dei Padri della Chiesa, mostrando in ciò il suo tradizionalismo, anche se nel trattare il tema dell'Incarnazione egli sostiene, in modo originale, che essa si sarebbe realizzata anche se non fosse avvenuta la caduta di Adamo.

Nel *De libero arbitrio* Grossatesta sposta l'attenzione sul grado di libertà lasciato all'uomo in un piano finalisticamente e teleologicamente orientato e guidato da Dio, legandosi ad altri argomenti ampiamente dibattuti in questo periodo come la prescienza di Dio, la verità delle proposizioni riguardanti il futuro, la divinazione, la profezia e la grazia. Nella prima parte egli affronta gli argomenti contro il libero arbitrio, nella seconda difende la libertà dell'uomo, alla luce di una conoscenza della logica ormai sicura attraverso la quale sviluppa diversi tipi di proposizioni necessarie. Nel trattato, di carattere speculativo ed astratto, sono presenti contemporaneamente numerosi riferimenti alla luce e ai fenomeni ottici. E' stato dimostrato che l'opera esercitò un

notevole influsso sui pensatori di Oxford per più di un secolo, mentre non è stato trovato ancora nessun riferimento ad essa nei filosofi continentali.

Nei primi capitoli Grossatesta si propone di dissipare alcuni dubbi affrontando diversi problemi preliminari, tra i quali largo spazio viene dato alla questione del legame tra necessario e contingente, tra le cause eterne ed immutabili e le cose terrene mutevoli, che per Grossatesta porta a contraddire quanto solitamente si afferma nella logica tradizionale, cioè che in un sillogismo il falso non segue dal vero né il contingente dal necessario.

Per il vescovo, come per Agostino, le cause sono eterne, stabili, immutabili, esistenti nella mente divina fin dall'eternità, quindi sono necessarie, e da esse seguono necessariamente le cose temporali, mutevoli, corruttibili, contingenti: quindi dal necessario deriva il contingente, conclusione ripetuta e dimostrata numerose volte nel trattato. La dimostrazione parte dal presupposto che “tutto ciò che è conosciuto da Dio è o fu o sarà” e si prendono in considerazione le due premesse “A è conosciuto da Dio” e “A è una cosa futura contingente”. La conclusione sarà che A necessariamente è o fu o sarà, ma non è né è stata, quindi necessariamente sarà. Ma è evidente che ciò è falso, perché A è una cosa contingente, così come è altrettanto evidente che sia le due premesse che la conclusione sono necessarie, quindi bisogna ammettere che la conclusione (cioè che tutto avviene necessariamente) è falsa e che dal necessario deriva il contingente. Grossatesta ritiene che le apparenti incongruenze derivino da alcune oscurità presenti nei testi, legate ad una non precisa definizione dei termini, a partire da quello fondamentale di *contingenza*. Essa, infatti, non indica il passaggio dall'essere al non essere, e quindi dalla verità alla falsità, come si è erroneamente portati a credere, ma che una determinata proposizione poté essere vera o falsa fin dalle origini: da questa possibilità eterna rispetto all'essere/non essere, e al sapere/non sapere, deriva la contingenza delle cose.

Ciò che, dunque, genera oscurità in queste proposizioni è che la contingenza delle cose in esse sembra non ammettere la loro necessità nella mente e nella conoscenza divina, come pure la necessità che sta nell'immutabilità della verità, enunciata nel presente, nelle proposizioni che riguardano il passato e il futuro; inoltre, genera oscurità il fatto che non si distingue in quale modo nella stessa proposizione da una parte ci sia una necessità derivante dalla sua verità imperitura, e dall'altra ci sia una contingenza perché la proposizione che è vera poté sin dall'eternità non esser stata vera, e da questa possibilità deriva la contingenza delle cose; infine, genera oscurità il fatto che non si distingue il molteplice significato di proposizioni come “l'anticristo necessariamente sarà”, e: “l'anticristo non necessariamente sarà”.<sup>170</sup>

Se la conoscenza divina è immutabile e necessaria, come conciliarla con le cose terrene, mutevoli e contingenti? C'è un punto di tangenza tra la dimensione temporale dell'eternità propria delle idee divine e il divenire delle cose mutevoli in continua trasformazione, ma esula dal contesto

---

<sup>170</sup> GROSSATESTA R., *De libero arbitrio*, cit. in *Metafisica della luce* (1986), p. 272-273



legato al tempo: il nesso riguarda invece la causalità. In ciò che è eterno esistono un prima e un poi, come nel mondo terreno, ma queste categorie vanno riferite alla causalità non alla temporalità. Se la luce fosse stata dall'eternità, scrive Grossatesta, necessariamente anche la luminosità sarebbe stata dall'eternità; la luce, in quanto causa della luminosità, è anteriore seppur non rispetto al tempo.

Attraverso numerose citazioni, egli supporta la propria opinione, avvicinando il rapporto tra la luce e la luminosità a quello tra il Padre e il Figlio, tra i quali non vi è né priorità di tempo né di natura, in quanto in possesso di una natura assolutamente identica e indivisibile. Nella Trinità non c'è nessuna derivazione, non c'è un prima o un poi, non c'è gradualità alcuna, maggiore o minore, le tre persone sono coeterne e uguali. Ancora una volta, una caratteristica della luce, in questo caso la produzione di luminosità, è utilizzata per spiegare questioni teologiche, in un certo senso visualizzandole.

Dio ebbe la possibilità di agire in modo diverso da quello che fece? Ebbe, ad esempio, la possibilità di liberare il genere umano? Per Agostino sì, per Anselmo no ma la contraddizione si può superare separando la sostanza divina considerata in se stessa dalla sostanza divina considerata in rapporto alle cose: nel primo caso, Dio ebbe la possibilità di agire diversamente ma scelse di non farlo (può volere e conoscere gli opposti), nel secondo caso, non ebbe tale possibilità (non può volere e conoscere gli opposti). Questa distinzione consente a Roberto di superare l'apparente contraddittorietà di alcune affermazioni quali “Dio può conoscere ciò che ignora o ignorare ciò che sa” o “Dio può volere ciò che non vuole”: se si considera Dio in se stesso, sono vere, mentre se si considera Dio in relazione ad una cosa oggetto di conoscenza, sono false. Seppur in un quadro di speculazione teorica e deduttiva, supportata da citazioni autorevoli, egli introduce come è solito fare un esempio concreto che in un certo senso visualizzi il ragionamento appena sviluppato, anche in questo caso tratto dall'ottica:

Ed ecco un esempio di questo, quale al momento possiamo trovare: supponiamo dunque che un raggio, unico secondo la sostanza, illumini qualcosa che è posto nel raggio stesso e il vuoto, per così dire, che viene ad esserci quando quella cosa è tolta dal raggio. Lo stesso raggio dunque illumina la mano che è al suo interno e il vuoto che lascia quando la mano non c'è più. Così avviene nella conoscenza che Dio ha, che egli con un atto conoscitivo unico e indiviso sappia che l'anticristo è, se sarà, e che l'anticristo non è prima che sarà, e sa che non è dopo che non sarà. E non dico che Dio nello stesso modo sappia che l'anticristo è se sarà e non sarà, perché questo è impossibile. Ma se sarà, allo stesso modo sa che è prima che sia e quando è e dopo che sarà stato. Così dunque il medesimo raggio illumina la mano che è al suo interno e il vuoto che lascia quando non c'è più. E se il raggio fosse l'atto di vedere, con lo stesso atto visivo vedrebbe la presenza e l'assenza: così è in Dio. E se il raggio avesse in sé il potere di condurre la mano sotto la sua luce e di rimuoverla quando volesse, diremmo giustamente che il potere di illuminare e di non illuminare sarebbe nel raggio: e proprio così è in Dio.<sup>171</sup>

Per Roberto la conoscenza e la volontà di Dio, in un unico onnicomprensivo gesto,

---

<sup>171</sup> GROSSATESTA R., *De libero arbitrio*, cit. in *Metafisica della luce* (1986), p. 283

abbracciano eternamente e allo stesso modo ogni cosa, senza che questo significhi pensare all'origine divina come ad una causa necessitante; nello stesso modo, l'esistenza della prescienza di Dio, o della predestinazione e della grazia, o la validità delle proposizioni future, non negano l'esistenza del libero arbitrio.

Affermare che esistono delle relazioni eterne tra le cose e Dio (la pluralità eterna di Agostino), cioè delle cose eterne, delle leggi eterne, delle proposizioni scientifiche eterne, non implica assolutamente la necessità di una pluralità di essenze esistenti dall'eternità.

Per motivare le possibilità di scelta dell'uomo, seppur in un quadro provvidenziale divino, e per spiegare come la conoscenza divina immutabile ed eterna possa conciliarsi con la transitorietà e mutevolezza delle cose terrene, Grossatesta ricorre ancora una volta ad Aristotele, che ha studiato a lungo, ai pensatori cristiani e ad esempi concreti, ribadendo la distanza tra l'ente primo considerato in sé e le cose e introducendo la distinzione tra potenza e atto. La libertà di scelta deve infatti essere tenuta valida in ogni caso, altrimenti come si potrebbe giudicare meritevole o disdicevole l'azione di un uomo (o di un angelo) se non fosse stato in suo potere optare per una decisione diversa?

La sostanza di Dio è assolutamente invariabile ed eterna ma le sue relazioni con il creato, pur essendo in Dio dall'eternità, sono variabili e mutevoli: qualunque cosa, infatti, tranne l'ente primo considerato in sé, è in potenza rispetto all'essere e al non essere. Quando diciamo, ad esempio, che Dio conosce aggiungiamo alla sostanza una relazione con ciò che è conosciuto, e questa relazione può variare: se il verbo *conoscere* non si riferisce alla sostanza divina in senso proprio, ma a come è nelle sue relazioni con il conosciuto, allora si può dire che Dio può conoscere molte cose che ignora e ignorare cose che conosce, ma se si considera l'ente primo in sé, non è possibile che Dio conosca ciò che ignora e ignori ciò che conosce. Da questo punto di vista, non è incongruente ma necessario dire che le relazioni sono eterne e che esse non sono la medesima cosa con Dio, come sostiene Agostino.

Separando i due piani, quello relativo all'essenza e quello che riguarda solo le relazioni, si può comprendere come l'esistenza di enunciati validi dall'eternità, necessariamente veri, ad esempio *Dio conosce A* o  $2+3=5$ , non significhi l'esistenza di molti enti eterni, ad esempio che A sia anch'esso eterno: solo le relazioni tra il creatore e le creature hanno il carattere di eternità e le relazioni non hanno alcuna essenza oltre a quella dei termini che mettono in rapporto.

Anche nell'eternità esistono un prima e un poi, secondo un rapporto di tipo causale non temporale, e bisogna distinguere attentamente la sostanza divina in se stessa dalla sostanza divina che vuole o conosce qualcosa. Dio, gli angeli e l'uomo sono per Roberto in potenza rispetto agli opposti in quanto dotati di ragione ma mentre per quanto riguarda l'essere umano ciò significa poter

votarsi al bene e al male, nel caso della sostanza divina, pur sua natura immutabile, la possibilità di passaggio da una condizione ad un'altra resta limitata a Dio considerato in sé, non alle sue relazioni con il creato. Ecco perché, conclude il vescovo, si può ammettere che Dio da “non signore” diventi creatore, senza mutare, mentre ciò non sia possibile per il passaggio dalla conoscenza alla non conoscenza delle cose mutevoli: quando una cosa sta per ricevere l'essere, quando è e quando non è, si mantiene nello stesso rapporto con Dio rispetto a verbi che esprimono prescienza come conoscere, intendere e capire, ma non ha lo stesso rapporto rispetto a verbi che indicano un'azione inerente alle cose mutevoli. Tale differenza si rispecchia nei termini provvidenza, che abbraccia tutte le cose in ugual misura sebbene siano diverse, e fato, che governa il corso di ogni singola cosa in base a luoghi, forme e tempi.

Il ragionamento seguito per introdurre il tema del libero arbitrio, adottato anche in altri testi, ha una sua struttura: definire l'argomento oggetto di analisi in relazione all'uomo o a sue caratteristiche; dimostrare che l'oggetto ha un legame con Dio, quindi che non può essere definito partendo da attributi umani; negare la prima definizione poiché troppo vincolata alla dimensione umana; infine, fornire una nuova definizione, questa volta efficace perché frutto di una dimostrazione rigorosa.

Potremmo infatti dire che l'esistenza del libero arbitrio è provata dal fatto che quando facciamo qualcosa di male, proviamo senso di colpa e di vergogna, quindi siamo consapevoli di agire in modo sbagliato. Oppure che esso consiste nella possibilità di scegliere tra il bene e il male, o di peccare e di non peccare, come provano le numerose citazioni tratte dalla Scrittura e dai Padri della Chiesa che Roberto riporta. In realtà, il vescovo ritiene più corretto precisare che il libero arbitrio non consiste nella possibilità di scegliere tra il bene e il male ma semplicemente nella possibilità di scegliere. Se noi accettiamo l'opinione che attribuisce il libero arbitrio non solo all'uomo, ma anche all'angelo, buono o cattivo, e a Dio, ci troviamo nella condizione di non poter accettare le definizioni fornite precedentemente perché in tal caso la possibilità di peccare non potrebbe più far parte dell'essenza del libero arbitrio per le sue implicazioni divine. La nuova definizione proposta sposta l'attenzione sul potere di mantenersi nella rettitudine, invece che sulla libertà di determinarsi al bene e al male, ed è ovviamente correlata da una citazione autorevole, tratta da Anselmo d'Aosta, per il quale *il libero arbitrio è il potere di conservare la rettitudine della volontà per la rettitudine stessa*. Si tratta dunque di una volontà naturale, spontanea, non determinata verso qualcosa di preciso, libera di orientarsi verso l'uno o l'altro degli opposti in sé considerati.

Per quanto riguarda il rapporto tra ragione e volontà, il giudizio della ragione precede

evidentemente l'atto della volontà, ma non la determina necessariamente, cioè lascia all'individuo la possibilità di scegliere. Il termine *arbitrio*, preferito a *giudizio*, esprime per Grossatesta ciò che caratterizza il processo della scelta: l'arbitrato, a differenza del giudizio, non comporta la necessità di adeguarsi alla decisione dell'arbitro, ma lascia libera la volontà della persona che l'ha richiesto.

La luce è chiamata in causa sia per rappresentare la conoscenza divina, onnicomprensiva, sia per visualizzare la natura di relazioni poste su livelli diversi, ad esempio tra ragione/giudizio e volontà/libertà nel libero arbitrio e tra grazia e libero arbitrio per motivare la possibilità di una loro coesistenza.

Dio conosce dall'eternità gli universali e le cose singolari contingenti: non solo conosce tutto, ma nella sua mente vi sono dall'eternità anche tutte le cause dell'esistenza delle cose singolari, quelle che Platone chiama idee immortali e immutabili, come scrive Boezio nel *De consolatione philosophiae*:

Col suo puro lume il chiaro Febo  
Omero dalla dolce bocca canta.  
Febo, tuttavia, le profonde viscere della terra  
o del mare non è in grado di penetrare  
con la debole luce dei suoi raggi.  
Non così il creatore dell'universo;  
a lui che dall'alto osserva ogni cosa  
nessun mondo gli è d'ostacolo con la sua mole,  
non gli resiste la notte con le sue caliginose nubi.  
Ciò che è, fu e sarà  
Egli conosce con un solo lampo della mente,  
e lui, che vede ogni cosa,  
potrai veramente chiamare sole.<sup>172</sup>

Come in un raggio di sole il calore e la luminosità costituiscono un'unità pur essendo aspetti diversi dello stesso elemento, così nel libero arbitrio, la ragione, che giudica, e la volontà, che è libera e può determinarsi, hanno un'unica essenza nell'origine.

Lo stesso procedimento logico e il medesimo parallelismo si ritrovano quando Roberto dimostra che alcune convinzioni unanimemente accettate dall'ortodossia cattolica (prescienza di Dio e predestinazione, verità delle proposizioni riguardanti il futuro, divinazione, profezia e grazia), pur apparendo in contraddizione con l'esistenza del libero arbitrio, che sembrano negare, non lo sono; nel passo in cui discorre della grazia (che verrà definita come *ciò che rende totalmente meritoria*

---

<sup>172</sup> BOEZIO, *De consol. Philos.* V, metro II., cit. in *Metafisica della luce* (1986), p.258

*l'azione*, fondamentalmente volere il bene, che coincide con il volere di Dio), ad esempio, egli scrive:

Esempio dell'azione inseparabile della grazia e del libero arbitrio è la luce e il colore. Quando infatti un raggio di sole passa attraverso un vetro colorato, produce una luminosità colorata e un colore luminoso, che è prodotto interamente dal colore del vetro e interamente dal raggio del sole, non separatamente, ma assieme con un'azione indivisa, non alternativamente, ma contemporaneamente. Non c'è nulla infatti nel colore luminoso che non sia prodotto dalla luce o non sia prodotto dal colore. La stessa cosa avviene nelle immagini di tutti i colori che giungono alla vista e che passano attraverso l'aria. L'immagine infatti del colore nel mio occhio o a mezz'aria è totalmente prodotta dal colore della cosa vista e totalmente dalla luce che lo investe e ritorna all'occhio attraverso l'aria mediante la luce del sole.<sup>173</sup>

Quando nei capitoli finali del trattato Grossatesta riprende e sviluppa con numerose argomentazioni il tema delle relazioni paritarie tra ragione e volontà/libertà, egli ancora una volta ricorre ad un esempio tratto dai fenomeni luminosi:

Come dunque la luminosità del raggio del sole non è calore né il calore è luminosità e tuttavia calore e luminosità non sono che un'unica sola essenza del raggio e ambedue sono una sola cosa nell'essenza di un unico raggio, così lo sguardo della mente e il desiderio, cioè la ragione e la volontà, sebbene quanto alla loro natura questa non sia quella, sono tuttavia una sola cosa nell'unica essenza dell'origine.<sup>174</sup>

Non c'è originalità in questa lettera e nella maggior parte degli scritti a sfondo teologico di Grossatesta: l'oggetto di studio, forse perché tocca anche molte convinzioni personali, e riguarda direttamente la scelta di vita ecclesiastica, rende l'uomo di cultura prudente e molto cauto, abile ad attribuire tutte le sue affermazioni a personaggi autorevoli della tradizione esegetica cristiana, anche se spesso accostati a filosofi pagani, mentre contemporaneamente, in molte università, altri maestri compivano una scelta diversa. Il grado di libertà dei *magister* nell'interpretazione dei testi sacri, nell'ambito del nuovo metodo della *disputatio*, crebbe enormemente, insieme alla possibilità di fornire una lettura personale dei problemi affrontati, ma il vescovo di Lincoln sembra rimanere ancorato alle certezze della generazione precedente, più legata al testo e al ricorso alle *auctoritates*, attenta a collocarsi con chiarezza in ambito ortodosso, anche se nel quadro di una vasta cultura non solo biblica, ma aperta alla nuova scienza e alla filosofia greco-araba. Il suo programma teologico, inteso essenzialmente come un commento biblico, allo stesso modo dei Padri, rimase isolato ad Oxford: gli studiosi dell'università inglese guardarono sempre più al modello parigino, dal quale attinsero la *disputatio* e l'uso di commentare le *Sentenze* di Pietro Lombardo<sup>175</sup>, incontrando non

---

<sup>173</sup> GROSSATESTA R., *De libero arbitrio*, cap. X, cit. in *Metafisica della luce* (1986), p. 302

<sup>174</sup> GROSSATESTA R., *De libero arbitrio*, cap. XVII, cit. in *Metafisica della luce* (1986), p. 332

<sup>175</sup> Le *Sententie* di Pietro Lombardo (m. 1160), composte intorno al 1150 - strutturate in quattro libri dedicati a Dio, alla creazione, all'Incarnazione e ai sacramenti - divennero il manuale obbligatorio per gli studenti di Teologia per secoli. Nel secondo libro sono affrontati numerosi temi scientifici come la natura della luce, i quattro elementi, il problema delle acque sopra il firmamento e l'ordine e il movimento delle sfere celesti e dei pianeti, nel tentativo di definire la relazione tra Dio e le sue creature alla luce sia dei testi sacri sia di quelli filosofici. Particolarmente

poche resistenze nel vecchio maestro, convinto della necessità di uno studio diretto dei testi sacri.

Roberto farebbe quindi parte a pieno titolo, per alcuni studiosi, di quel gruppo di scienziati che, nel XIII secolo, tentò sotto molti aspetti la conciliazione tra la tradizione cristiana e il sistema aristotelico, in un clima fiducioso verso le possibilità conoscitive dell'uomo, sia in ambito teologico, che scientifico, fiducia messa in discussione, invece, dagli studiosi delle generazioni successive, attenti a rilevare disfunzioni ed inesattezze di entrambe le prospettive. L'atteggiamento di Grossatesta sembra esprimere il passaggio da una concezione del teologo inteso come filologo erudito ad un'altra maggiormente orientata verso la speculazione dialettica, ma contemporaneamente mostra di essere attento agli stimoli a lui contemporanei e il metodo utilizzato da Pietro Lombardo nel libro dedicato alla *Genesi*, trarre dalla filosofia naturale e dalla scienza modelli esplicativi da applicare a problemi teologici, è lo stesso utilizzato decine di volte dal vescovo di Lincoln nella sua ampia produzione, soprattutto nel campo dell'ottica.

In realtà, considerando tutta l'abbondante produzione grossatestiana, è possibile trovare elementi di originalità anche nei testi di argomento teologico, sia nella lettura personale della Passione come atto volontario del Figlio, che, per quanto se ne sa fino ad ora, rappresenta un'interpretazione non condivisa dai contemporanei dell'immolazione di Gesù Cristo, sia nella sua convinzione dell'assoluta predestinazione di Cristo.

La teologia di Grossatesta, infatti, può essere definita cristocentrica e trinitaria e, in tal senso, è debitrice nei confronti di Agostino, ma Mc Evoy<sup>176</sup> ha trovato almeno sei occasioni in cui compare una concezione del sacrificio di Cristo come volontario, assolutamente originale. A suo parere, infatti, Gesù non morì per la gravità delle ferite riportate, non abbastanza importanti da determinarne il decesso, ma perché scelse di redimere l'umanità con un'immolazione che superasse tutta la sofferenza della storia e qualsiasi dolore attraverso la scissione volontaria dell'anima dal corpo. Non trovò seguaci percorrendo questa strada: tra i teologi prevalse la convinzione che la morte di Cristo fu determinata da asfissia, in quanto incapace di sostenere il peso del corpo martoriato. Forse l'idea di una morte volontaria, per quanto attuata dal Figlio come gesto d'amore, avrebbe reso in un certo senso legittimo, anche se solo in questo specifico e unico caso, il suicidio, con conseguenze non accettabili nell'ambito della dottrina cristiana.

Per quanto riguarda invece la questione se il Verbo si sarebbe incarnato anche se non fosse

---

interessante è il metodo utilizzato da Pietro Lombardo, che applica la matematica nell'esegesi del racconto della creazione seguendo una tradizione consolidata che utilizzava idee e metodologia della filosofia naturale per spiegare questioni teologiche come l'onnipresenza, onnipotenza e infinità di Dio.

176 Mc EVOY J. (1996), *Gli inizi di Oxford. Grossatesta e i primi teologi (1150-1250)*, Editoriale Jaca Book s.p.a, Milano

avvenuta la caduta di Adamo, quindi se l'uomo non avesse peccato, la sua risposta è positiva: Dio sarebbe diventato uomo in ogni caso, quindi l'Incarnazione non è avvenuta per la redenzione dell'umanità. A sostegno della sua opinione egli fornisce nel *De cessatione legalium* numerose argomentazioni, tra cui quella secondo la quale non può essere il male del peccato, quindi privazione, a fondare la possibilità dell'Incarnazione, poi però alla fine del testo si dichiara turbato, forse perché nessuno dei teologi che lo hanno preceduto ha considerato l'Incarnazione in termini ipotetici, cioè contemplando la possibilità di uno stato di continua innocenza dell'uomo. E all'inizio del testo, aveva avvertito i lettori che la sua tesi sull'Incarnazione sarebbe stata dimostrata tramite la ragione, non le autorità, osservazione ripresa nella parte finale del trattato. Da qui deriva probabilmente la sua insoddisfazione, nel non trovare dei precedenti autorevoli e nell'assenza di riferimenti espliciti a questa sua lettura della predestinazione di Cristo nelle Sacre Scritture.

Grossatesta teologo, dunque, considera le Scritture e i Padri della Chiesa le uniche fonti attendibili, mentre la semplice applicazione del metodo dialettico non lo soddisfa, ma nonostante ciò, anche quando si muove in ambito teologico, per dimostrare le sue tesi compie numerose incursioni nel campo dell'osservazione della realtà, con una particolare predisposizione per i fenomeni ottici, spesso utilizzati per costruire delle *analogie* con concetti e processi approfonditi poi con un'analisi di carattere deduttivo e teorico.

Il suo interesse per la luce va oltre la polisemia legata al termine, investe sia la dimensione personale delle sue credenze, fondate sull'idea che Dio sia *lux*, sia l'aspetto metodologico, con una valorizzazione degli esempi concreti intesi come mezzi per chiarire le relazioni tra le cose e le idee. Nel già citato esempio della possibilità di coesistenza tra grazia e libero arbitrio, senza che l'una neghi l'esistenza dell'altro, egli vuole esprimere la natura di una relazione in cui due elementi agiscano interamente insieme e simultaneamente per generare un unico effetto (100% grazia 100% libero arbitrio), sia nel determinare un'azione decisa liberamente, sia nei fenomeni naturali, nello specifico quelli luminosi.

Questa volta è Bernardo a dare un contenuto alle idee di Grossatesta:

La grazia risveglia il libero arbitrio, quando genera il pensiero. Guarisce, quando muta la volontà; rinfranca, per condurre all'azione; protegge, affinché esso non venga meno. Essa opera con il libero arbitrio così che lo previene solamente in un primo momento e lo accompagna in seguito: lo previene soprattutto perché proprio in seguito cooperi con essa [...] in modo da operare per singoli passi insieme, non singolarmente, contemporaneamente, non alternativamente; non ora la grazia ora il libero arbitrio ma ciascuno dirige l'intero atto con un'azione simultanea: totalmente l'arbitrio e totalmente la grazia, ma come è tutto in quello così è tutto in questa.<sup>177</sup>

---

<sup>177</sup> GROSSATESTA R., *De libero arbitrio*, cit. in *Metafisica della luce* (1986), p. 301

L'atto è causato totalmente dal libero arbitrio e totalmente dalla grazia, così come il colore del vetro e il raggio del sole producono una luminosità colorata, cioè non separatamente ma con un'azione indivisa.

Ma come intendeva allora Grossatesta il rapporto tra teologia e scienza? In che senso si può dire effettivamente che la sua metafisica della luce ha avuto un ruolo importante nell'orientarne gli interessi verso l'ottica? E quanto peso ha avuto il processo contrario, cioè trovare nell'ottica dei modelli esplicativi utilizzabili per chiarire concetti e relazioni?

Si è già visto che Grossatesta intendeva la teologia *in primis* come studio diretto dei testi sacri, finalizzato a chiarirne il senso letterale e spirituale, nel solco dei Padri della Chiesa, e che fu probabilmente anche per questo motivo che si dedicò allo studio del greco e dell'Antico e Nuovo Testamento in tale lingua. Durante la sua lunga vita, così come non raccolse le numerose riflessioni sulla luce in ambito metafisico e fisico in un'opera sistematica e unitaria, non organizzò le questioni teologiche analizzate e approfondite ad esempio in una *Summa*, rimanendo sempre legato ad una metodologia legata al testo, dal quale partire, seguendone le linee, per stendere i suoi commenti, senza raccogliere le idee tratte dalle diverse fonti considerate, nemmeno giunto alla vecchiaia.

Nelle sue opere teologiche, egli sviluppò soprattutto i temi trinitario e cristologico, applicando il metodo allegorico nell'interpretazione delle Scritture, tratto da Origene e adottato da Agostino, e rimanendo fedele alla concezione secondo la quale le tre persone divine si manifestavano in entrambi i testamenti, contrariamente a quanto stava avvenendo a Parigi dove i teologi consideravano come unico testo di riferimento del mistero della Trinità il Nuovo Testamento.

Nonostante l'importanza attribuita negli scritti scientifici alla luce, e quindi ai principi dell'ottica, con gli accenni già visti all'osservazione e all'*experimentum*, sicuramente motivata anche dalle convinzioni religiose, il suo contributo alla storia della scienza, più che in queste sporadici accenni ad una verifica sperimentale delle ipotesi, sta nell'attenzione all'osservazione della realtà, in un contesto però di scienza deduttiva intesa come ricerca delle cause e dei principi primi. E' difficile dire che Grossatesta è stato il primo scienziato a formulare il metodo sperimentale, in primo luogo per la mancanza di un'epistemologia che faccia di tale metodo il criterio fondativo.

A conferma di ciò, l'*Hexaemeron* fornisce delle indicazioni utili per comprendere i rapporti tra teologia e scienza: la *scientia* rappresenta per il vescovo un tipo di conoscenza umana, quindi fallace e probabilistica, mentre la teologia è *sapientia*, cioè interpretazione del messaggio di salvezza rivelato da Dio e, in quanto tale, differente da quanto può rientrare genericamente nel concetto di scienza. La diade *scientia/sapientia*, con un'evidente superiorità della seconda, esprime



la priorità di una conoscenza fondata sulla trascendenza rispetto a quella che si può ottenere dallo studio del mondo creato. In questo senso, egli rifiuta l'approccio metodologico dei teologi parigini che ritenevano possibile dimostrare l'esistenza di Dio con argomenti tratti dalla realtà, e ritiene che oggetto della teologia debba essere l'unità, intesa in quattro sensi: l'unione ipostatica; l'unione di Cristo con la Chiesa, suggellato dall'eucarestia; l'unione di Cristo con il Padre e lo Spirito Santo; infine, l'unione con la Trinità di cui godiamo grazie alla mediazione di Cristo, tema particolarmente sviluppato nell'iconografia di questo periodo.

La sapienza cristiana, che ha come oggetto le creature in quanto esse provengono dall'unità e ad essa ritornano, e che si rivolge ad una comprensione della totalità dell'essere sulla base della rivelazione, è dunque nettamente distinta dalla scienza umana, che considera solo alcuni loro aspetti. Sia teologia che scienza astraggono dimensioni dall'unità per esigenze gnoseologiche, ma nella *sapientia* le parti rimangono in relazione con l'intero tramite la centralità di Cristo in ogni parte e nell'intero essere, mentre la scienza si muove dall'astrazione metodologica, partendo da verità evidenti e procedendo tramite dimostrazioni, perdendo in un certo senso la coesione e completezza dell'insieme.

Forse anche le perplessità manifestate da Roberto in merito alle possibilità umane di un'osservazione precisa e approfondita della realtà influirono nel determinare la posizione del vescovo: solo nelle Scritture si ritrova la verità con la garanzia di Dio, per bocca dei Profeti o per quella del Figlio. Presupposto imprescindibile della *sapientia* è la fede - non è possibile comprendere senza credere - e tutto quanto è detto nelle Scritture, provenendo dall'autorità di Dio, ha uguale valore e importanza, senza nessun ordine di priorità, nel senso sia cronologico sia logico della parola. In tal senso, nessuna verità è meglio conosciuta di un'altra, l'unica differenza sta nel fatto che alcune possono essere immaginate con maggiore facilità, altre con meno.

Lo stesso aristotelismo, che come si è visto impregna le riflessioni filosofiche, teologiche e scientifiche grossatestiane, è confinato al campo della *scientia*, non della *sapientia*: se da un lato egli riconosce l'autonomia delle scienze particolari, che la teologia non deve invadere, dall'altro ribadisce più volte che la *scientia*, basata su una conoscenza dimostrabile attraverso la deduzione da principi di per sé evidenti, è nettamente distinta dalla *sapientia*, che si fonda sull'assoluta sottomissione alla parola di Dio.

La nostra opposizione è diretta contro alcuni nostri contemporanei, i quali stanno tentando di convertire l'eretico Aristotele in cattolico, ponendosi contro sia all'orientamento dello stesso Aristotele e dei suoi commentatori, sia a quello dei commenti [alle Scritture] dei Padri. Con stupefacente cecità e presunzione costoro, sulla base di un testo latino corrotto, pensano di poter ottenere una comprensione più limpida di Aristotele rispetto a quei filosofi, sia pagani che cattolici, che ne avevano la più completa conoscenza attraverso il greco, incorrotto e integrale.

Non permettiamo che provino delusione e sudino invano nel convertire Aristotele in cattolico, perché non sprechino il loro tempo e non sciupino il loro talento intellettuale e, nel tentativo di rendere Aristotele cattolico, non convertano se stessi in eretici!<sup>178</sup>

Le parole di Grossatesta sono chiaramente rivolte contro coloro che, a Parigi, cercavano di attenuare la concezione aristotelica dell'eternità del mondo, già tentata un secolo prima da Teodorico di Chartres e Guglielmo di Conches attraverso l'integrazione con la visione del *Timeo* platonico: nella *Fisica* Aristotele, affermando la perpetuità del movimento e la coeternità di Motore e cosmo, non aveva sostenuto che l'universo non avesse avuto inizio, ma solo che l'inizio del tempo e l'origine dell'universo erano stati coevi. Per il vescovo di Lincoln, non esistono possibilità di mediazione, la dottrina aristotelica sull'eternità del mondo contraddice quanto detto nelle Scritture, e ciò che ha determinato l'assoluta inconciliabilità delle due posizioni è stata l'impossibilità per i filosofi pagani di innalzare l'*affectus mentis* all'amore per Dio, incapaci di conseguenza di cogliere attraverso l'*aspectus mentis* la differenza tra la semplice eternità e il mutamento temporale.

Il primato e l'invincibilità dell'amore è un tema ricorrente nelle sue opere - e non si può non vedere in ciò un influsso da un lato dell'*amor ordinatus* di Agostino dall'altro del francescanesimo - amore che non solo plasma ma estende l'orizzonte intellettuale, ampliandone il campo visivo, più limitato nei pagani. Teologia e scienza hanno specifici oggetti di conoscenza, e ciò riconosce autonomia alla scienza, ma in un rapporto di subordinazione della seconda alla prima.

L'influsso che Grossatesta esercitò come teologo fu probabilmente confinato all'Inghilterra - esistono poche tracce di manoscritti copiati e diffusi nell'Europa continentale - mentre ben più importante appare la sua attività di traduttore che lo portò ad essere conosciuto e ammirato da numerosi pensatori per la sua erudizione, anche se non venne proseguita nell'ambito della scuola di Oxford (lo studio del greco rimase legato all'iniziativa personale e non entrò a far parte delle strutture accademiche del tempo). Secondo Mc Evoy<sup>179</sup> l'unico teologo che potrebbe esserne stato influenzato è San Bonaventura, ancora un francescano, per la sua metafisica della luce, ma ciò non è dimostrabile.

La superiorità culturale dell'Università di Parigi fece sì che i *curricula* e le metodologie della facoltà di teologia più prestigiosa d'Europa venissero adottati negli altri centri accademici, Oxford compresa, anche se quest'ultima aveva dato un contributo importante allo studio e al commento delle opere di Aristotele. Nonostante l'opposizione di Grossatesta, prese sempre più piede l'idea di

---

<sup>178</sup> *Hemaameron* I.8.2-4, 58-61, cit. in Mc EVOY J. (1996), *Gli inizi di Oxford. Grossatesta e i primi teologi (1150-1250)*, Editoriale Jaca Book s.p.a, Milano, p. 134

<sup>179</sup> Mc EVOY J. (1996), *Gli inizi di Oxford. Grossatesta e i primi teologi (1150-1250)*, Editoriale Jaca Book s.p.a, Milano

una necessaria incorporazione del pensiero filosofico nella teologia, accompagnata dalla convinzione che essa dovesse diventare una scienza razionale. I teologi inglesi della generazione successiva a Grossatesta considerarono la filosofia un'ancella della teologia e la svilupparono in questo senso, mentre le intuizioni più interessanti del vescovo, ad esempio l'interpretazione matematica di alcune parti dell'Antico Testamento e l'applicazione della filologia greca all'esegesi, non ebbero proseguiti né nell'Europa continentale, né in Inghilterra.

### ***Grossatesta, Crombie e la scienza sperimentale***

Nella prefazione all'opera *Robert Grosseteste and the origins of experimental science (1100-1700)*, lo storico della scienza Crombie sostiene che non si sono sufficientemente separati due temi distinti: gli studi sulla teoria e l'uso dell'esperimento nella scienza medievale, da un lato, gli studi su Grossatesta e la sua influenza, dall'altro.

Per quanto riguarda questo secondo campo di interesse, Crombie, nella seconda ristampa dell'opera nel 1964, attenua la radicalità originaria della sua ipotesi, che faceva di Grossatesta il fondatore del metodo sperimentale, adducendo varie ragioni, ad esempio la tendenza ad usare in certi momenti storici espressioni più decise per difendere la propria opinione contro il generale discredito gettato sulla scienza medievale, solitamente poco valorizzata o ignorata dagli studiosi, o ad esagerare l'ampiezza dei contributi medievali al metodo sperimentale. Ma rimane convinto del ruolo determinante del vescovo di Lincoln e della scuola di Oxford nella nascita del concetto di scienza moderna, per l'incontro che avvenne tra due tradizioni culturali differenti altrettanto importanti: la scienza greca e araba, protagonista della ricerca teorica delle cause e dei principi primi; il sapere tecnico, che vede un aumento vertiginoso della domanda.

Gli intellettuali occidentali trassero dalla filosofia greca due principi fondamentali, la coerenza logica e la conferma esperienziale, e fu proprio dall'intreccio tra struttura logico-matematica ed esperimento che per lo storico nacque un atteggiamento scientifico diverso. La scienza moderna, quindi successiva al XVII secolo, basata sulla ricerca delle relazioni/legami tra una teoria e i fatti osservati, è debitrice di molti suoi successi a tutti coloro che come Grossatesta e i teologi di Oxford si dedicarono allo studio delle procedure induttive e sperimentali. La tesi di Crombie è che la comprensione sistematica almeno degli aspetti qualitativi del metodo sperimentale avvenne nei filosofi inglesi del XIII secolo, quando l'empirismo presente da lungo tempo nelle arti pratiche si incontrò con i metodi speculativi razionali presenti nei testi scientifici greci e arabi.

Ci si chiese come fosse possibile individuare le premesse vere e certe per la conoscenza del mondo sensibile, con la stessa funzione ad esempio dei teoremi di Euclide, dimostrabili razionalmente, e si considerò la scienza naturale una parte speciale della filosofia, quella

riguardante la ricerca della realtà e della verità (cioè dell'unità dietro la molteplicità percepita attraverso i sensi), divisa aristotelicamente in *fisica* (studia le cause del cambiamento), *matematica* (scienza della quantità astratta), e *metafisica* (riguarda l'essenza e l'esistenza delle cose). All'apparato speculativo greco si intrecciò quello arabo, che spostava l'attenzione sull'aspetto prettamente metodologico, elemento distintivo dei teologi di Oxford, che *si mossero alla ricerca delle condizioni necessarie e sufficienti per produrre fatti sperimentali*<sup>180</sup>, cioè differenziarono le questioni di natura metafisica da quelli naturali, aprendo la strada alla separazione tra teologia e scienza.

Qual è la differenza tra i filosofi greci e gli intellettuali inglesi del XIII secolo? Per Crombie, nei Greci vi era l'idea che il criterio di verità scientifico fosse distinto da quello metafisico e che le teorie scientifiche dovessero salvare le apparenze - in quanto costruzioni logiche o matematiche erette solo per correlare i fatti osservati - quindi la distinzione tra scienza e teologia era supportata dalla credenza in due mondi e due generi di materia/sostanza distinti, che faceva passare in secondo piano gli aspetti prettamente metodologici. I teologi di Oxford, invece, alla chiara comprensione della relazione tra teoria ed osservazione postulata dai Greci, affiancarono l'approfondimento degli aspetti qualitativi e quantitativi della conoscenza, in un contesto economico e sociale di sviluppo nel quale la tradizione tecnica crebbe rispondendo a nuove necessità. Grossatesta e i suoi successori avrebbero creato per lo storico la scienza moderna unendo la tradizione sperimentale delle arti pratiche al razionalismo filosofico del XII-XIII secolo: alla questione metafisica circa *perché le cose avvengono*, alla quale si rispondeva in termini di sostanza e cause, subentrò quella scientifica di *come le cose avvengono*, alla quale fu risposto con correlazioni di fatti. A questo processo, se ne affiancò un altro che valorizzò la conoscenza tecnologica, ad esempio indispensabile nella misurazione, e le abilità manuali necessarie a certe attività, ma Crombie non precisa le relazioni che sarebbero esistite tra le storie del pensiero scientifico e quelle tecnologiche/pratiche - che peraltro vi furono - anche se individua nell'empirismo e nel razionalismo del XII secolo le due correnti che, incontrandosi, avrebbero portato alla formulazione del metodo sperimentale a Oxford.

Si è avuto modo nel primo capitolo di approfondire alcune innovazioni tecniche introdotte in Europa nel IX secolo, dal collare a spalla, al mulino, alla rotazione triennale, osservandone i cambiamenti innescati non solo nella vita delle popolazioni, ma anche nel modo di intendere lo spazio, il tempo, la collettività. La tradizione manuale ed empirica è sempre esistita, anzi ha costituito il criterio discriminante nelle prime fasi della civiltà umana, così come gli scienziati si

---

180 CROMBIE A.C.(1953, 1962), *Robert Grosseteste and the origin of experimental science (1100-1700)*, Oxford at the Clarendon Press, Oxford

sono sempre interessati anche di problemi pratici. Nel XII-XIII secolo in Europa l'industria mineraria e quella metallurgica vennero meccanizzate; si produssero astrolabi, compassi, orologi e mappe; si incoraggiarono la precisione e la misura. Questa cultura tecnica inferiore, per Crombie, sarebbe stata assorbita da quella superiore prima del XIII secolo, generando negli studiosi, che ebbero sempre un ruolo attivo nella scienza pratica, interesse per i problemi tecnici. Questa ipotesi è condivisibile.

La spiegazione razionale dei fatti empirici fu alimentata da numerose correnti culturali: lo sviluppo tecnologico, la scienza greca e araba e la tradizione cristiana, ad esempio con la teologia razionale di Agostino, che diffuse negli occidentali l'idea della possibile investigazione razionale della realtà, indispensabile per la ricerca successiva di verità simboliche e spirituali. Da questo atteggiamento sarebbero derivati i numerosissimi tentativi di spiegazione in termini di cause naturali di eventi cruciali come la *Genesi* (a Chartres, a Parigi, a Oxford), tenendo presente che teologia e scienza adottarono linguaggi (e metodi) diversi. Per quanto riguarda il linguaggio scientifico, la matematica, e nello specifico, la geometria offrirono agli intellettuali la chiave di interpretazione dei fenomeni naturali, così come la metafisica platonica costituì il supporto teorico, catalizzando l'attenzione sulla luce e sui fenomeni ottici, seppur in un contesto ben più complesso, dove la conoscenza del sistema aristotelico, ora possibile grazie alle traduzioni, impose una rivisitazione, non priva di difficoltà, del concetto stesso di scienza.

Empirismo e razionalismo sono concepiti dagli studiosi medievali, sulla scia di Aristotele, come ambiti separati, ma hanno un unico oggetto per i cristiani: la conoscenza empirica di un fatto è distinta dalla conoscenza teorica e razionale della causa, quella che consente l'individuazione dei principi primi in grado di spiegare il fatto stesso, deducibile da essi. La conoscenza scientifica, in tal senso, è la conoscenza dei principi primi che causano i fatti.

Crombie e altri studiosi forse non hanno dato il giusto peso a questa visione epistemologica basata su un concetto di scienza deduttiva, al di là dell'interesse più o meno approfondito degli studiosi verso il mondo naturale. La scienza era nel medioevo un modo di salvare le apparenze o di fornire delle spiegazioni dei fenomeni naturali considerate probabili, in una visione d'insieme nella quale essa rappresentava esclusivamente il gradino inferiore di una conoscenza successiva qualitativamente più elevata, razionale o intuitiva. Ma ciò avvenne perché la scienza non aveva i confini di ora, concedeva alla conoscenza empirica un piccolo spazio, si focalizzava sulle cause più che sulla verifica, quindi non poteva anacronisticamente valorizzare un ambito considerato secondario, e gli intellettuali che si occuparono di fisica, astronomia o matematica raramente eseguirono esperimenti.

L'osservazione del mondo sensibile, in tale contesto, sembra più il risultato dell'interesse verso l'empirismo aristotelico piuttosto che dell'attenzione alla Natura e ai suoi fenomeni, empirismo contestualizzato in un sistema teorico che distingue l'*esperienza* sensoriale dall'*arte* del ragionamento, anche se a volte si tende a dimenticare che Aristotele sostenne che ogni forma di conoscenza, nel suo campo, è la migliore. Chiaro che alcuni ambiti del sapere favorissero il ricorso alla sperimentazione, ad esempio la composizione dei farmaci, ai quali si chiedeva di agire, indipendentemente da come ciò avvenisse, ma vi fu anche chi sostenne che la cura delle malattie poteva avvenire tramite lo studio delle cause.

Se pensiamo ad un filosofo già incontrato in precedenza, innovativo e anticonformista al punto di venir più volte accusato di eresia, Pietro Abelardo (1079-1142), troviamo tutte le ambiguità che una cultura così unitaria come quella medievale genera in chi oggi cerca di capire quali motivazioni spingevano gli intellettuali medievali all'investigazione della Natura. Egli accetta la distinzione aristotelica tra la conoscenza empirica dei fatti e la conoscenza razionale delle cause, sottolineando come in alcuni casi l'abilità pratica possa risultare più efficace di un sapere di tipo teorico. Si potrebbe dunque pensare che Abelardo sia stato un filosofo naturale, orientato all'osservazione della Natura, per la valorizzazione che di tale forma di conoscenza si ebbe con la diffusione del sistema aristotelico, ma se allarghiamo lo sguardo ci accorgiamo che, come in Aristotele e in Grossatesta, ci si muove sempre nell'ambito di una scienza deduttiva. Forse, fu dunque il razionalismo a spingere Abelardo ad indagare il mondo della Natura, la fiducia nelle possibilità esplicative della ragione, la stessa fiducia che lo mosse ad attaccare coloro che seguivano pedissequamente le autorità anche di fronte ad evidenti contraddizioni logiche, senza con questo voler sostenere la necessità di un'osservazione diretta della realtà.

Il contributo di Roberto Grossatesta alla storia della scienza, al di là delle esplorazioni nel campo dell'*esperienza*/esperimento, sta sicuramente nella valorizzazione della matematica, considerata, come quattro secoli dopo dagli scienziati moderni, il linguaggio formale in grado di correlare i fatti del mondo sensibile. In tal senso, la fisica slitta in una posizione inferiore poiché fornisce solo una conoscenza *quia* della cosa, a differenza della matematica, che consente una conoscenza *propter quid*, cioè delle cause. Anche i matematici, però, conoscono sì le ragioni della conclusione di una scienza inferiore, subordinata, ma non fanno nulla del fatto, cioè astraggono la grandezza fisica dal movimento e dalla materia. La geometria, ad esempio, può fornire la causa del fatto, nel senso che consente di descrivere ciò che è successo, ma non dà informazioni sugli altri tipi di causa, ad esempio quella efficiente. Sembra che il vescovo cerchi di ovviare all'incompletezza della conoscenza sensibile integrando le due dimensioni della descrizione formale

del movimento, di natura geometrica, e l'individuazione della causa del movimento, ricercata nella natura e nelle caratteristiche della luce.

Purtroppo, a volte, integrare matematica e fisica non fu così semplice, anche nello stesso Grossatesta, ad esempio in campo astronomico. Se la spiegazione dei fatti doveva essere soddisfacente sia dal punto di vista matematico che da quello fisico, la teoria tolemaica invece, che salvava le apparenze attraverso mezzi matematici (epicicli), risultava difficilmente conciliabile con alcuni dei principi fisici alla base del sistema aristotelico, più efficace nell'individuare la causa del movimento, anche se in una visione d'insieme dove le sfere celesti dovevano essere concentriche. Roberto usa gli epicicli e le eccentriche tolemaiche per seguire i movimenti dei pianeti, misurare, costruire tavole per fissare la lunghezza dell'anno, ma non accetta incondizionatamente il sistema tolemaico.<sup>181</sup> Il modello aristotelico è possibile solo nell'immaginazione, non in Natura.

Secondo quanto visto nelle riflessioni condotte da Grossatesta sull'importanza delle scienze, e sul loro valore, oltre all'indubbia valorizzazione della matematica, rimane nel vescovo la convinzione radicata che la conoscenza delle cause sia sempre incompleta e solo probabile. Non è possibile né esaurire tutti i fatti né tutte le teorie che possono spiegarli, quindi la verifica di una teoria particolare non esclude la possibilità che esistano altre teorie altrettanto vere. Inoltre, lo stesso effetto può avere più cause quindi lo scienziato deve falsificare le altre ipotesi possibili (come? attraverso la verifica empirica, l'osservazione della realtà).<sup>182</sup>

C'è circolarità continua tra teoria e esperienza in Roberto: prevale un'idea di scienza deduttiva ma l'induzione trova ampio spazio nei suoi scritti; ritiene la spiegazione delle cause più importante ma sostiene più volte la necessità della falsificazione delle teorie non vere ricorrendo all'osservazione dei fatti naturali.

Molte spiegazioni dei fenomeni luminosi in Grossatesta seguono questa procedura: le teorie ritenute non vere vengono falsificate attraverso l'osservazione della realtà, non esperimenti. Così, nei trattati di ottica si confutano particolari interpretazioni del modo in cui si forma l'arcobaleno attraverso o l'osservazione diretta delle caratteristiche dell'arcobaleno, o di fenomeni ritenuti simili, su scala più piccola, ad esempio gli arcobaleni che si formano nelle gocce d'acqua o negli spruzzi, e solo raramente effettuando degli esperimenti, ad esempio riempiendo un vaso d'acqua, studiando l'effetto della rifrazione e tentando imprecise misurazioni. La falsificazione di una teoria avviene

---

<sup>181</sup> Grossatesta non condivide la spiegazione tolemaica del movimento duplice delle sfere celesti - uno che produce il ciclo giorno notte, l'altro causato dalla precessione degli equinozi - perché non consente un'interpretazione in termini aristotelici. Sa comunque che la variazione apparente del diametro della luna poteva essere spiegato con la teoria di Tolomeo e non con l'idea delle sfere concentriche di Aristotele.

<sup>182</sup> Fu poi John Duns Scotus (1265-1308) a dare una risposta alla domanda di Grossatesta: senza una completa enumerazione non è possibile raggiungere una conoscenza necessaria ed evidente degli universali, ma una conoscenza probabile sì, attraverso l'induzione da un campione.

dunque ricorrendo ad esempi concreti, senza una particolare attenzione verso la verifica sperimentale, poiché non bisogna dimenticare che Grossatesta è profondamente convinto della struttura matematica della Natura. D'altra parte, anche l'altra via per raggiungere la verità, quella metafisica, si presenta non meno difficile poiché può essere percorsa solo tramite l'illuminazione divina e compiendo un processo di astrazione verso le cose meno conoscibili all'uomo ma prioritarie nell'ordine della Natura.

La tesi di Crombie è dunque sicuramente interessante, e i suoi studi approfonditi e dettagliati, ma è difficile trovare negli intellettuali del XIII secolo un *atteggiamento scientifico* verso la conoscenza della realtà. Ancora meno convincente appare l'ipotesi che percorre tutta la seconda parte del testo *Robert Grosseteste and the origin of experimental science (1100-1700)*, cioè che il vescovo di Lincoln abbia esercitato una decisa influenza sui filosofi continentali grazie all'opera dei suoi discepoli e della scuola di Oxford, tesi attaccata da Mc Evoy che, come si è visto, ritiene l'opera di Grossatesta, seppur importante, limitata alla sola Inghilterra.

Crombie ha cercato relazioni tra Grossatesta e altri intellettuali - Duns Scoto, Ockham, Alberto Magno, Witelo e molti altri - utilizzando indirettamente i legami instaurati dal discepolo Bacone con gli scienziati continentali, ma non sempre sono dimostrabili e si ha l'impressione che lo studio delle opere di Roberto, *in primis* il *Commento ai Secondi Analitici*, possa essere avvenuto primariamente per la sua erudizione, per il fatto che fu un buon insegnante e studioso.

Resta un'ultima domanda: la luce, per Grossatesta, era sostanza o accidente? La cosmogenesi e la sua spiegazione della diffusione del suono - attribuito alle *species* del movimento che trasmettono la vibrazione nell'aria circostante - sembrano suggerire la teoria ondulatoria, richiamata più volte nei suoi scritti, ma nell'analisi dei fenomeni ottici la visione è intesa come propagazione di raggi e interpretata tramite leggi geometriche. La luce a volte è sostanza a volte accidente, o forse, è entrambe le cose, una massa di energia compressa dalla quale è nato l'universo, ma anche il mezzo che lo muove e lo regola attraverso la moltiplicazione.



## CAPITOLO QUARTO

### Dal romanico al gotico, dal buio alla luce?

#### *1. La luce nell'arte*

Se la metafora luce/buio per indicare un momento di rinascita esteso agli aspetti fondamentali dell'esistenza umana può apparire riduttiva per esprimere ciò che avvenne nel passaggio dall'alto al basso medioevo - non mancano nei secoli di crisi tendenze diverse, meno cupe e pessimistiche, così come la rinascita avvenuta dopo il Mille, pur introducendo uno spirito nuovo, più positivo e proteso verso il futuro, ebbe le sue ambiguità e zone d'ombra - sicuramente in ambito architettonico la nascita dello stile gotico e il declino del romanico si accompagnarono ad una vera e propria irruzione della luce negli edifici sacri.

D'altronde, in modo coerente, in secoli dove carestie, epidemie e invasioni caratterizzavano la vita della maggior parte della popolazione, il cristianesimo sottolineava la sofferenza della vita terrena e materiale, in un certo qual modo necessaria per ottenere la beatitudine eterna, intimo desiderio di ogni uomo nel medioevo. La fine della crisi, e l'inizio di uno sviluppo che consentì a più persone l'accesso ai beni materiali e ai piaceri di questo mondo, portarono sicuramente ad una rivalutazione della natura, in fase iniziale in un contesto prettamente cristiano, poi progressivamente più laico, fino ad arrivare all'umanesimo del XV secolo.

Il disagio e la sofferenza cessarono di essere dimensioni connaturate all'esistenza umana, la rassegnazione lasciò spazio ad una maggiore fiducia nelle capacità e nelle possibilità dell'uomo e da una riflessione artistica incentrata sui temi della morte e di Dio, tipica dello stile romanico, si videro nell'affermarsi del gotico i primi segni di una rinata attenzione verso l'uomo e la natura, seppur sempre in un contesto cristiano.

Nel rapporto tra l'uomo e Dio l'importanza e il ruolo del primo aumentarono notevolmente; rimase, certo, la distanza enorme, incolmabile, tra il piccolo essere mortale, prigioniero di un corpo, e la divinità lontana, eterea ed irraggiungibile, ma l'organizzazione dello spazio nell'arte gotica trasmette anche oggi l'idea di un uomo più presente, nella sua vita e nel suo tempo, più razionale.

E' tipico dell'essere umano provare orgoglio per le proprie creazioni, costruire significa dare vita a qualcosa di permanente e trasformare lo spazio attraverso delle idee; le magnifiche cattedrali, alte, slanciate, con pareti di vetro sottili chiuse da vetrate di mille colori, rappresentarono sicuramente per gli uomini del tempo un inno all'intelligenza umana. La luce, nel passaggio allo stile gotico, divenne un elemento fondamentale dell'architettura sacra per tutte le forme di

religiosità presenti dal XII secolo, che, come si è già avuto modo di sottolineare, furono varie e complesse.

Autori anche molto distanti tra loro come Ugo di San Vittore (1096-1141)<sup>183</sup> e Tommaso d'Aquino (1225-1274), definirono il bello con due caratteristiche: proporzione, cioè armonia tra le parti, e luminosità. Da qui deriva il valore attribuito all'oro e alle pietre preziose, in grado di esaltare al massimo grado le potenzialità della *lux*. In questo senso, essa costituisce una delle metafore che l'umanità ha utilizzato per *visualizzare il sommo potere, la somma verità, l'ineffabile e*, in relazione a ciò, essa guida l'associazione delle caratteristiche positività-negatività alla diade chiaro-scuro. Si tratta di relazioni universali ma allo stesso tempo semplici, espressione di una simbologia approfondita dagli intellettuali attraverso lo studio dei testi sacri ma anche patrimonio, contemporaneamente, della cultura popolare.

Secondo alcuni studiosi esiste una precisa corrispondenza tra la luminosità del gotico e la tendenza metafisica dominante nelle riflessioni teologiche e filosofiche del tempo, ma forse è più semplice pensare che tra i tanti elementi che concorsero alla realizzazione di un progetto, gli architetti considerarono anche l'orientamento dei dibattiti intellettuali a loro contemporanei poiché, non si dimentichi, non si trattava di comuni edifici ma di chiese, luoghi sacri.

La luce sembra effettivamente rappresentare un elemento importante in numerosi campi del sapere: gli scritti filosofici e teologici del tempo sono ricchi di termini riconducibili alla sua area semantica, ad esempio *brillante, luminoso, splendente, chiaro*; le arti maggiori tentano un'architettura di luce *analogica e anagogica*, dando vita ad un nuovo stile artistico; infine, quelle minori esplorano gli effetti delle superfici lucide e rilucenti, creando oggetti rari e preziosi.

Roberto Grossatesta, vescovo di Lincoln, insieme a molti altri teologi e scienziati medievali, trovò nella lettura neoplatonica della luce la strada per individuare le modalità della Genesi, del processo di conoscenza e del funzionamento dei fenomeni naturali, legando in vari modi e in entrambe le direzioni metafisica e fisica della luce. La *lux* è la più nobile degli elementi naturali poiché è la meno materiale: ha una natura spirituale, che le consente di fungere da mediazione tra mondo sensibile e mondo sovransensibile, ma è allo stesso tempo presente in tutte le cose, in massimo grado nelle sfere celesti. Per l'intellettuale medievale la luce è sia principio d'ordine e di valore, come in Platone, Agostino e Dionigi l'Areopagita, sia metafora della luce divina, né fisica, né soprannaturale, quasi una via di mezzo, un ponte tra i due mondi terreno e celeste.

Nelle rinascite città le cattedrali, simbolo del potere vescovile, attraverso la luce superarono la

---

183 In lui si trova l'idea di Natura come libro di Dio, presupposto ripreso e sviluppato dai protagonisti della rivoluzione scientifica del XVII secolo, ad esempio Galileo.

tradizionale separazione tipica dell'arte romanica tra l'interno e l'esterno degli edifici sacri, espressa in chiese buie quasi fortificate verso l'esterno, segno di un nuovo atteggiamento dell'uomo, proteso in uno slancio ascensionale senza precedenti verso Dio, che irrompeva a sua volta verso di esso sotto forma di luce tramite le vetrate. Allo stesso modo, anche molto lontano dalle città, in un'Europa ancora selvaggia e poco colonizzata dall'uomo, i cistercensi, benedettini riformati, costruirono i loro monasteri semplici, spogli, senza decorazioni, ma nei quali porte, finestre e navate si dilatarono per lasciar entrare indisturbata la luce.

L'importanza e la maestosità di alcuni edifici, la cui costruzione richiese decenni se non secoli, impose problemi non secondari relativi ai finanziamenti necessari, che furono garantiti da poteri sia ecclesiastici sia laici. La rinascita economica e l'ascesa della borghesia consentirono sicuramente ricchezza e disponibilità economiche maggiori quindi un aumento del numero dei potenziali committenti; senza trascurare il fatto che partecipare alla costruzione di un edificio religioso, o alla creazione del suo apparato iconografico, garantiva secondo la mentalità del tempo un posto in paradiso.

L'architettura gotica ha espresso la liberazione della mente umana dalla solidità e materialità del romanico. Quando si entra per il grande portale di una cattedrale gotica francese, ci si lascia alle spalle ogni elemento mondano e si penetra nell'astratto mondo spirituale cui il romanico aveva solo agognato: un mondo di luce di mille colori nel balenio cangiante delle vetrate, un mondo di musica che vibra nelle armonie di un canto basato sulla sezione aurea e un mondo di equilibri spaziali fondato sulla geometria pitagorica, le segrete relazioni su cui tutta la materia è costruita.<sup>184</sup>

In una cattedrale gotica entravano persone di tutti i ceti sociali - contadini, borghesi, ecclesiastici, nobili, principi e re - e dopo il Labirinto, che rappresentava l'itinerario del pellegrino in Terra Santa, esse entravano in contatto con una serie di personaggi ed eventi più o meno familiari. Le cerimonie religiose avevano allora una straordinaria importanza, coinvolgevano intere collettività in modo totalitario.

Il ruolo del Capitolo nella costruzione delle cattedrali fu attivo; costituito da un corpo di preti che aiutavano ad amministrare la diocesi, godeva di grandi privilegi e spesso dell'immunità dalla giurisdizione episcopale, quindi di molta libertà decisionale ed operativa. Con il passare del tempo e l'aumento della popolazione, essi divennero sempre più numerosi ed indipendenti dal vescovo, occupandosi di vari aspetti della vita religiosa, tra i quali la costruzione della cattedrale.

Consentire l'accesso alla luce negli edifici sacri significò cambiare le tecniche e gli elementi costruttivi, profondamente e radicalmente; edificare edifici più grandi, alti e luminosi fu possibile grazie all'introduzione dell'arco a sesto acuto, della volta ogivale nervata e di contrafforti esterni sui

---

184 FREMANTLE R. (1988), *Arte gotica*, in *Storia universale dell'arte*, Arnoldo Mondadori Editore, Milano, p.202

quali scaricare il peso, spesso conclusi da archi rampanti. Nelle chiese romaniche il sistema di scarico dei pesi era semplice, basato su un equilibrio statico, mentre in quelle gotiche l'equilibrio diventò dinamico, un sistema di spinte e contospinte sempre più complesso e raffinato.

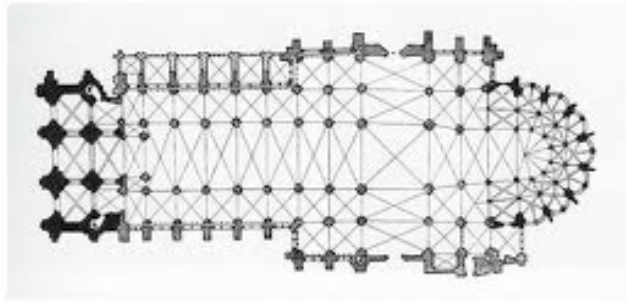
L'arco a sesto acuto, producendo una spinta laterale notevolmente minore rispetto a quello a tutto sesto, permise l'assottigliamento delle pareti, mentre la volta ogivale e nervata rese visibili le linee di forza dinamiche attraverso le quali i pesi venivano distribuiti e scaricati al suolo. Infine, i contrafforti esterni furono fondamentali per consentire la diminuzione di importanza in tale compito delle superfici murarie, che vennero così aperte con grandi finestre di vetrate, e con l'arco rampante costituirono un sistema complesso nel quale forze contrastanti trovavano un equilibrio dinamico.

I contrafforti esterni, infatti, si uniscono alla muratura nel punto in cui si incontrano su di essa le diagonali di due volte adiacenti e scaricano fuori dall'edificio al suolo la spinta laterale proveniente dalle volte e dall'arco intermedio; il peso dell'arco rampante, spingendo contro la muratura, produce una contospinta che, contrastando con il peso delle volte e degli archi, verso il basso, lo alleggerisce. Assistiamo in questo periodo all'affrancamento dall'empirismo romanico, l'armatura logica dell'edificio si svincola dal materiale consentendo edifici più stretti, meno tozzi e più permeabili alla luce.

Secondo Duby<sup>185</sup> gli archi rampanti sono i figli della giovane scienza dei numeri; la matematica proprio in questo periodo acquisisce importanza anche per una progressiva rivalutazione delle arti meccaniche nei confronti di quelle liberali. E' il geometra che si trova ad affrontare il problema della realizzazione in pietra della Gerusalemme celeste (la chiesa è immagine del cielo), della traduzione in strutture della teologia della luce che i pensatori cristiani hanno definito nelle loro riflessioni sui principali dogmi della fede. E lo deve fare affrontando nuovi problemi di statica che porteranno nel XIII-XIV secolo alla nascita della figura professionale dell'ingegnere. Per la prima volta a Saint Denis, con l'abate Suger, la pianta di un monumento venne tracciata con l'aiuto degli strumenti della geometria e dell'aritmetica, anche per la cripta preesistente che impose importanti vincoli ai capomastri.

---

185 DUBY G. (1967), *L'Europa delle cattedrali 1140-1280*, Fabbri Skira Editore, Ginevra



*Pianta, Saint Denis*

In realtà, non è così semplice stabilire delle relazioni lineari tra le storie del pensiero filosofico/scientifico e quelle del pensiero architettonico, né a Saint Denis, né a Chartres, dove alcuni studiosi hanno visto un legame tra la famosa scuola locale e il nuovo stile architettonico gotico - per la comune valorizzazione della geometria - poiché nella realizzazione degli edifici sacri entrarono in gioco molti altri fattori contestuali, politici, economici e religiosi.

Se si allarga il campo d'osservazione all'ambito formativo, ci si rende conto che la geometria - studiata da intellettuali che erano contemporaneamente teologi, filosofi e scienziati, in maggioranza chierici - veniva appresa nelle scuole cattedrali e monastiche, nelle quali, all'insegnamento delle arti del quadrivio, si affiancava quella della filosofia platonica.

E' probabile che architetti e filosofi abbiano studiato nelle stesse scuole, con una circolarità culturale che non può aver influenzato le scelte costruttive adottate: gli architetti gotici conobbero la metafisica delle luce a loro contemporanea, ne furono inevitabilmente influenzati e non si può non vedere un legame evidente tra il contesto religioso e culturale e la maggiore luminosità degli edifici sacri; allo stesso tempo, i teologi e i filosofi studiarono le arti del *quadrivium* cioè acquisirono una cultura scientifica di base, non di rado proseguendo la loro attività approfondendo lo studio sia delle Sacre Scritture sia della scienza antica, effettuando spesso incursioni nell'osservazione e nella spiegazione dei fenomeni naturali. La geometria, la musica, l'astronomia costituivano un patrimonio condiviso.

A volte i legami diretti tra i presupposti religiosi e teologici e le scelte costruttive furono dichiarati apertamente, ad esempio nell'architettura cistercense, direttamente collegata da Bernardo al nuovo atteggiamento religioso abbracciato, severo ed austero, ma non, si vedrà, buio. Oggi gli storici dell'arte hanno individuato innegabili relazioni tra la prima architettura gotica e quella cistercense, considerate coeve, anzi, si ritiene che gli architetti cistercensi abbiano utilizzato, prima

di quelli dell'Ile de France, elementi quali l'arco acuto, la sequenza di campate trasversali identiche e gli archi rampanti. I due stili architettonici sarebbero dunque come due rami cresciuti nel medesimo terreno, risposte religiose ed estetiche simili, ma destinati ad ambienti diversi, il convento e la diocesi; ciò troverebbe conferma nell'evoluzione dei due movimenti, che vide i cistercensi aprirsi sempre più alle innovazioni successive introdotte dagli architetti gotici.<sup>186</sup>

Ci furono, insomma, molte storie diverse ed il nuovo stile gotico nacque intrecciandosi sia ai movimenti architettonici preesistenti sia a quelli contemporanei, spesso interni al mondo ecclesiastico, inserendosi in un contesto politico ed economico estremamente differenziato nelle diverse zone europee.

La prima cattedrale gotica in senso cronologico è quella di Laon, iniziata a metà XII



*Esterno Cattedrale di Laon (Francia)*

secolo ma conclusa decenni dopo, dove troviamo archi a sesto acuto, volte a costoloni, archi rampanti esterni e vetrate, ma l'edificio ha un'architettura complessa, espressione del passaggio in atto da un movimento architettonico ad un altro, come provano le persistenze romaniche, ad esempio le due enormi monofore che affiancano il rosone sulla facciata ovest, la più importante della chiesa.

---

186 GIMPEL J. (1982), *Costruttori di cattedrali*, Jaca Book, Milano

Le nuove idee, a Laon, si intrecciarono a quelle tradizionali e consolidate, dando vita ad una struttura unitaria e armoniosa articolata in quattro piani: all'esterno, tre magnifici portali al piano inferiore, il rosone e le monofore al piano mediano, una galleria di archetti al piano superiore e infine le torri campanarie gemelle; all'interno, le arcate ogivali, il matroneo, il triforio e il cleristorio. Le splendide vetrate rappresentano episodi dell'Antico e del Nuovo Testamento, la Madonna con il bambino, gli Apostoli, molte figure di santi, tra cui ovviamente San Luigi di Francia. Oggi gran parte degli elementi stilistici tradizionalmente considerati come tipicamente gotici sono stati rivisti e il loro ruolo, prima ritenuto fondamentale nella statica dei nuovi edifici, fortemente ridimensionato, o perché di natura più estetica che strutturale o perché già presenti in altri stili architettonici precedenti o coevi. Scrive Otto Von Simson:

Cos'è il gotico? L'elemento peculiare del nuovo stile non è la volta a nervature, l'arco a sesto acuto o l'arco rampante. Questi sono tutti mezzi costruttivi (la cui nascita o le cui premesse si collocano nella fase di sviluppo architettonico precedente) ma non obiettivi artistici [...] Né è l'altezza vertiginosa l'aspetto più caratteristico dell'architettura gotica. Chiunque sia stato tra le rovine dell'abbazia di Cluny - compendio di tutto quanto è romanico - si sarà reso conto che l'effetto dell'altezza smisurata è qualcosa che i maestri gotici, almeno nel corso del primo secolo di fioritura della nuova arte, hanno deliberatamente evitato di determinare. Due aspetti dell'architettura gotica, ad ogni modo, non hanno né precedenti né paralleli: l'impiego della luce e il rapporto intercorso tra struttura ed aspetto.<sup>187</sup>

Perfino la tradizionale associazione tra lo stile romanico e il buio, per le chiese massicce e fortemente isolate dall'esterno, e lo stile gotico e la luce, per le pareti dissolte in vetrate, è stata negata. Scrive ancora Von Simson:

Con impiego della luce intendo riferirmi, più precisamente, alla relazione tra luce e materialità delle pareti. In una chiesa romanica la luce è un elemento a sé, distinto, anzi, in contrasto con la greve, cupa, tangibile massa muraria delle pareti. La parete gotica sembra, invece, essere porosa: la luce l'attraversa e la permea, confondendosi con essa e trasfigurandola. Non che gli interni gotici siano particolarmente luminosi (quantunque lo siano, in genere, molto più di quelli romanici); in verità, le finestre a vetrate colorate erano fonti di luce talmente inadeguata che un'epoca successiva e più cieca ne sostituì molte con finestre a grisaille o a lastre bianche che suscitano oggi un'immagine estremamente fuorviante.<sup>188</sup>

La vetrata gotica nega l'impenetrabilità della materia pur conservando la sua funzione di parete; la luce, solitamente schermata o limitata, diventa principio attivo, dando vita ad un'architettura trasparente nella quale esistono evidenti relazioni tra le forme di organizzazione dello spazio adottate, i relativi apparati iconografici e le funzioni dell'edificio. Per alcuni studiosi, mentre nel romanico la struttura rappresenta un telaio per le grandi pitture parietali e i mosaici, come se i due aspetti convivessero strumentalmente, nel gotico si ha il processo opposto e sono le forme architettoniche a vincolare le scelte degli elementi decorativi, con un effetto dell'insieme

---

187 VON SIMSON O. (1988), *La cattedrale gotica: il concetto medievale di ordine*, Il Mulino, Bologna, p. 13

188 *Ibidem*

qualitativamente diverso.

Seppur si condivida l'opinione che non possa essere adottata una visione lineare del passaggio dallo stile romanico a quello gotico, sfumato, complesso, non definibile omogeneamente nelle differenti zone europee, non si ritiene possibile né ricondurre il nuovo stile esclusivamente all'aspetto tecnologico e tecnico<sup>189</sup>, per cui prioritarie furono le innovazioni costruttive, né negare alcune caratteristiche peculiari del nuovo stile architettonico, ad esempio il verticalismo e un sistema di scarico dei pesi delle coperture differente.<sup>190</sup>

Diversi elementi concorsero nel generare un nuovo stile architettonico, il gotico, definibile al di là delle innegabili differenze geografiche e contestuali, soprattutto per il linguaggio geometrico e l'uso particolare della luce. Agostino, *scienziato*, aveva posto l'attenzione sull'importanza della musica, una *scienza* dei numeri, matematica nella sua natura, in quanto in grado di collegare più unità musicali secondo un modulo, una misura. Il rapporto privilegiato era quello dell'uguaglianza o simmetria, 1:1, al quale seguivano i rapporti 1:2, 2:3, 3:4, gli accordi perfetti, l'ottava, la quinta e la quarta. Senza i numeri, l'universo tornerebbe nel caos.

Le idee di Agostino sull'arte influenzarono profondamente l'evoluzione delle forme architettoniche cristiane per vari motivi: per aver formulato un'idea *anagogica* della geometria, considerata come fonte dalla quale attingere principi e modelli costruttivi o compositivi; per le relazioni tra arte e musica, considerate dal filosofo come sorelle perché entrambe generate dal numero (architettura e musica mostrano il valore estetico delle strutture governate dal numero); per aver affermato che l'ordine e l'armonia dei rapporti numerici coincidono con la bellezza, propria della realtà metafisica, continuamente evocata e richiamata. La contemplazione di simili armonie favorisce il cammino dell'anima verso Dio, in particolar modo nell'architettura, che, nella solennità del suo linguaggio maestoso, imponente, ma anche incredibilmente leggero, consente di cogliere idee che trascendono le forme sensibili. Quali reazioni dovevano suscitare le maestose cattedrali? Stupore reverenziale e sacro timore.

La geometria fu il primo linguaggio scientifico esplorato dai pensatori medievali del XII-XIII secolo in svariati campi, a Parigi e Chartres<sup>191</sup> così come ad Oxford: nelle speculazioni teologiche e filosofiche, ad esempio sulla Genesi; nella realizzazione di nuove forme architettoniche, in questo periodo definibili come gotiche; nell'interpretazione dei fenomeni naturali, ad esempio nell'ottica. L'armonia dell'universo è musicale, una sinfonia perfetta. Non è difficile ritrovare in questa lettura matematica della struttura della realtà il *Timeo* platonico, nel

---

189 GIMPEL J. (1982), *Costruttori di cattedrali*, Jaca Book, Milano

190 VON SIMSON O. (1988), *La cattedrale gotica: il concetto medievale di ordine*, Il Mulino, Bologna

191 A Chartres troviamo inoltre presente l'idea di *Dio-architetto*, costruttore del cosmo secondo leggi geometriche.



quale il corpo del mondo, essendo costituito dai quattro elementi primari composti nelle proporzioni più perfette, è in accordo e in armonia con se stesso e non subirà dissoluzione.<sup>192</sup>

Le proporzioni perfette tengono dunque insieme i vari elementi che compongono il cosmo e vi è una coincidenza tra le idee di armonia, bellezza e stabilità. Si slitta dall'una all'altra senza precisare bene come, l'equivalenza è considerata necessaria, non c'è bisogno di nessuna dimostrazione.

Ma lo stile gotico non fu l'unico, in questo periodo, e se è possibile trovare numerose relazioni tra le storie del pensiero filosofico e quelle del pensiero architettonico, non si può notare il pluralismo che caratterizza entrambi gli ambiti di studio, come sottolineato frequentemente. Le cattedrali furono costruite intensamente nel XII-XIII secolo ma non furono l'unica tipologia di edificio religioso e anche all'interno del mondo ecclesiastico non mancarono voci di dissenso per il verticalismo e il lusso dell'apparato iconografico, ad esempio con Bernardo di Clairvaux, che attaccò i cluniacensi e Suger, l'abate di Saint Denis, imponendo nei monasteri cistercensi severità e rigore. Curioso notare che Bernardo ammetta in linea di massima un'eccezione all'austerità e semplicità degli edifici religiosi proprio per le cattedrali, con fini educativi - i fedeli, incapaci di comprendere riflessioni fini, possono essere sollecitati ed istruiti attraverso le immagini, più semplici e dirette - e che le chiese cistercensi, seppur prive di sculture e pitture elaborate, non appaiano come edifici romanici spogliati, anzi, rispecchino gli ideali di proporzione tra le parti e di sobrietà del nuovo stile gotico, seppur in un contesto diverso, l'ambiente monastico. Anche i costruttori cistercensi, come quelli delle cattedrali, usarono criteri geometrici, *in primis* il rapporto perfetto agostiniano di 1:2.

### ***La cattedrale gotica***

Se ci affidiamo ai racconti dell'epoca dedicati alle inaugurazioni di alcune delle grandi cattedrali europee costruite nel XIII secolo, non possiamo non notare il forte investimento politico, economico ed emotivo verso tali cerimonie da parte delle comunità medievali, testimonianza del ruolo fondamentale rivestito dagli edifici religiosi nella vita delle popolazioni urbane.

Già l'edificio in sé, la cattedrale, doveva suscitare un timore reverenziale - era l'immagine del cielo, la casa di Dio, simbolo del regno di Dio sulla terra, vegliava sulla città e sui cittadini - timore accentuato nelle occasioni in cui furono presenti sovrani, alte autorità ecclesiastiche o grandi predicatori.

Essa, inoltre, era un simbolo, come tutti gli altri elementi del mondo sensibile, tramite per il contatto con l'aldilà e il sovrasensibile, cioè il mondo divino, ma in quanto edificio con una

---

192 PLATONE (2003), *Timeo*, Edizioni Bompiani, Milano

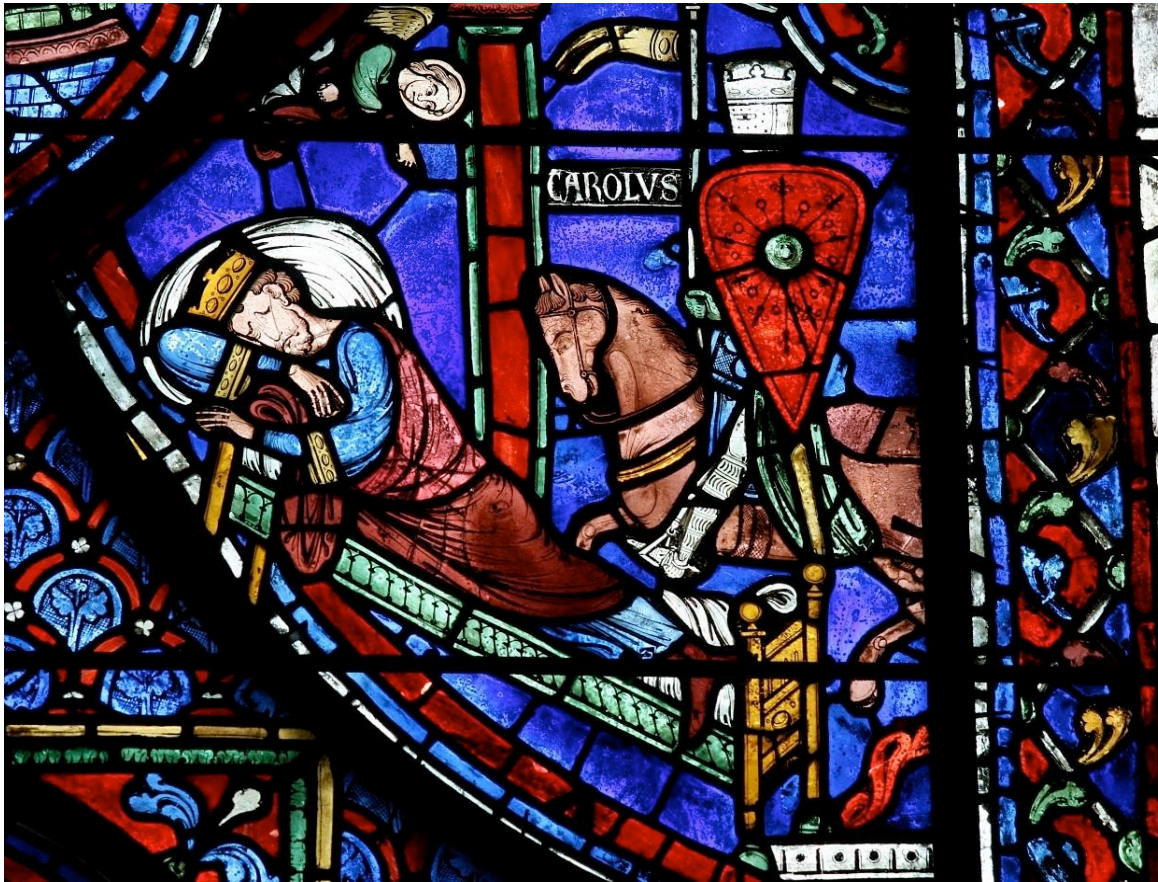
determinata forma architettonica anche espressione concreta di possibili sistemi di pensiero teologici, filosofici, artistici e prettamente costruttivi. L'apparato iconografico scultoreo e vetrario, ad un altro livello di significato, si fondeva alla struttura dell'edificio formando un tutt'uno inscindibile, sia a livello tematico che stilistico. Nelle rappresentazioni del tempo, le relazioni simboliche si creavano in una duplice direzione: troviamo ribadita più volte l'idea che la chiesa è un'immagine della Gerusalemme celeste ma anche rappresentazioni della Gerusalemme celeste sotto forma di edificio religioso, basilica o cattedrale.

Il nuovo stile gotico non nacque in contrapposizione<sup>193</sup> né come naturale evoluzione del linguaggio precedente romanico, ma si relazionò ad esso e ad altri elementi, *in primis* il contesto politico e religioso, dando vita ad un nuovo stile architettonico definibile nelle sue linee generali ma non omogeneo nelle diverse zone europee. Non si ritiene necessario leggere il passaggio dallo stile romanico a quello gotico nei termini delle categorie solidarietà/contrasto, applicate da molti studiosi anche nell'analisi delle relazioni tra le storie del pensiero scientifico/filosofico e quelle del pensiero teologico.

Un'intera corrente di studi si è soffermata sui legami tra l'architettura gotica e la monarchia francese, sia per l'innegabile ruolo di centro di diffusione dell'Ile de France, dove il nuovo stile gettò senza ombra di dubbio nuove linee costruttive ed estetiche, sia per le relazioni numerose tra alcuni edifici particolarmente significativi e i sovrani francesi, che investirono nell'edilizia sacra ed assunsero allo stesso tempo caratteristiche sempre più vicine all'immagine di Cristo. Ma il gotico non fu solo ed esclusivamente un movimento francese, anzi, nell'incontro con tradizioni locali differenti, in Germania ed in Inghilterra, ad esempio, si trasformò in nuove forme, non meno originali, oppure, al contrario, venne rifiutato, o profondamente attenuato, per la sopravvivenza di tradizioni gloriose ancora radicate.

---

193 Scrive Von Simson (1988) in *La cattedrale gotica: il concetto medievale di ordine*: “Nessun malinteso ha ostacolato la comprensione dell'architettura gotica quanto la sua interpretazione come logico proseguimento del romanico, come coerente sviluppo di principi stilistici e metodi tecnici già esistenti anteriormente. In realtà, l'architettura gotica non è tanto erede quanto, piuttosto, antagonista del romanico, creata in sua diretta antitesi [...] Un'opera d'arte nasce dall'esigenza, avvertita da un individuo o da un gruppo, di manifestare un'esperienza che è sua o loro propria. Un tale bisogno potrebbe essere stato senz'altro determinato, e di solito infatti lo è, dal contatto con un influsso o con un modello che funge da catalizzatore. Anche se così avviene, quanto più un'opera d'arte è significativa, tanto più marcati saranno gli elementi della reazione, le tendenze distruttive, anche nei confronti dell'opera che è servita da modello” (p-83-84).



*Cattedrale di Chartres, Ciclo di Carlo Magno, XIII secolo*

*Il sapere tecnico, l'arte del costruire*



*Mentre l'abside nuova si congiunge con l'antica facciata  
Il cuore del santuario brilla nel suo splendore,  
Risplende di splendore ciò che splendidamente è unito,  
E l'opera magnifica inondata da nuova luce risplende.  
Io, Suger, ho ingrandito ai miei tempi questo edificio;  
Esso è stato compiuto sotto la mia direzione.*

Suger (iscrizione presente nell'abbazia di Saint Denis)

La costruzione di una cattedrale chiamò in gioco fattori estremamente diversi, eppur in relazione tra loro: presupposti teologici e filosofici; eventi della storia locale o nazionale, laica o religiosa; sviluppo economico, cittadino e ampliamento della committenza; progressi di un sapere architettonico e tecnico in costante evoluzione, senza il quale non sarebbe potuta nascere la nuova organizzazione dello spazio sacro che contraddistinse lo stile gotico. Le fondamenta gotiche scendono dieci metri in profondità e le cattedrali si innalzano decine di metri nel cielo. Saldamente ancorate a questo mondo, terreno e umano, esprimono allo stesso tempo con il loro verticalismo il desiderio di andare oltre, di spiare la dimensione sovrasensibile e divina, che irrompe sotto forma di luce nelle cattedrali stesse con un movimento in direzione opposta in grado di valorizzare le strutture architettoniche e gli apparati iconografici.

Secondo J. Gimpel<sup>194</sup> oggi non si dovrebbe più differenziare tra lo stile romanico e quello gotico, nel senso che non vi fu un netto passaggio dall'uno all'altro: il romanico proseguì più o meno indisturbato in alcune zone europee; alcuni elementi prima ritenuti tipici come l'arco rampante e la crociera ogivale non lo furono, in quanto assenti in molti edifici gotici; gli stili e le tecniche costruttive nacquero dall'intreccio di numerose variabili, che diedero vita a soluzioni diverse dove spesso convivessero elementi romanici e gotici. Per lo studioso dunque nel XII secolo più che realizzarsi il passaggio da uno stile all'altro furono i risultati di centinaia di piccole scoperte tecniche attuate da architetti e operai che consentirono una ristrutturazione dello spazio sacro.

In realtà, Gombrich<sup>195</sup> e altri studiosi hanno sottolineato come le relazioni tra le tecniche, gli artisti e i contesti furono ben più complesse: lo studio delle tecniche può indubbiamente gettare luce su aspetti del rapporto tra l'artista e la società ma altri aspetti, altrettanto importanti, sono stati sottovalutati e dalla loro analisi, forse, emergeranno nuove considerazioni. Si è dato molto spazio all'abilità dell'artista, considerato in genere come limitato dai vincoli tecnologici e tecnici, o alla rappresentazione della tridimensionalità dello spazio, ma vi sono pochi contributi sulle possibilità della resa luminosa o semplicemente materica/cromatica, o sulle abilità tecniche in senso stretto degli artisti. E' stato inoltre sottolineato come l'espressione *opus francigenum*<sup>196</sup> indicasse originariamente solo un nuovo modo di tagliare le pietre, non un vero e proprio stile.

Lo sperimentalismo religioso di questo periodo, inoltre, favorì la ricerca di particolari soluzioni architettoniche che rispondessero ai principi della comunità religiosa che se ne faceva promotrice, con oscillazioni fortissime: l'abate di Saint Denis, Suger, esalta le caratteristiche della luce e delle pietre preziose, spendendo capitali per ristrutturare l'abbazia, rendendola uno splendido edificio gotico, e per acquistare oggetti lussuosi, mentre San Bernardo attacca la ricchezza delle chiese cluniacensi, proclama la necessità dell'austerità ed approva le chiese cistercensi bianche, di pietra nuda, senza né porticato né torre né sculture e con vetrate incolori. Interpretazioni religiose e scelte architettoniche molto diverse, anche se Bernardo e Suger ebbero rapporti tutto sommato cordiali. Bernardo si scagliò contro la vita lussuosa dei monaci di Saint Denis, ma quando Suger ricevette le sue critiche promosse una riforma ed impose un tono più modesto, lo stesso Bernardo lo lodò per la sua iniziativa. Certo è che contemporaneamente alla costruzione delle grandi cattedrali gotiche, l'Europa si arricchì di centinaia di chiese cistercensi, semplici, spoglie, ma spesso caratterizzate da un nuovo uso della luce, in questo caso funzionale alla valorizzazione

---

194 GIMPEL J. (1982), *Costruttori di cattedrali*, Jaca Book, Milano

195 CASTELNUOVO E. - BIGNAMINI I. (1991), *Arte e società*, in Enciclopedia delle scienze sociali Treccani, [www.treccani.it](http://www.treccani.it)

196 *Ibidem*

dell'ambiente austero, puro.



Abbazia di Fossanova

Forse negare l'esistenza di un cambiamento evidente nello stile architettonico dal romanico al gotico e attribuire ogni novità *in primis* ai costruttori di cattedrali, come ha fatto Gimpel<sup>197</sup>, è eccessivo, ma non si possono non considerare le tecniche costruttive fondamentali nel consentire la realizzazione di enormi aperture nelle pareti che, necessariamente, richiesero diversi modi di scarico dei pesi. Suger ristrutturò l'edificio, rendendolo splendente e luminoso, ma costruire pareti di vetro fu possibile grazie ad un sapere tecnico che proprio in questo periodo vide la nascita di figure professionali specifiche come l'architetto e l'ingegnere.

Tra la fine del XII e l'inizio del XIII secolo altri edifici gotici nacquero in tutta la Francia - Sens, Laon, Noyon, Parigi, Bourges, Chartres, Rouen, Reims, Le Mans, Amiens - e la loro costruzione richiese finanziamenti, tempo e manodopera specializzata. La *fabbrica* della cattedrale, cioè il cantiere, rientrava come già detto nei compiti del Capitolo della cattedrale, composto da canonici, che teneva i conti e dirigeva il cantiere, oltre che provvedere alle materie prime, al

---

197 Secondo lo studioso nella cattedrale i vari mestieri progredirono insieme, portando ad alcune importanti innovazioni costruttive e tecnologiche. Attrezzi più resistenti consentirono di utilizzare pietra più dura, quindi di assottigliare le pareti; la volta a crociera ogivale, progresso tecnico ma non così importante come si è sempre creduto, nacque anche dall'esperienza dei tagliapietre che ricorsero a materiali migliori e a calcina a tenuta più forte; l'arco rampante non favorì solo la costruzione di contrafforti efficaci alle volte a crociera, ma salvò anche molte volte antiche minacciate dal crollo.

trasporto dei materiali, alla retribuzione degli operai e all'organizzazione della manutenzione una volta terminato l'edificio.

Ma chi lavorava nel cantiere? Cosa faceva?

Prima di tutto, vi erano coloro che dovevano provvedere alla preparazione della materia prima, la pietra, quindi cavapietre e tagliapietre, pagati o a cottimo o a giornata. Il trasporto era così costoso che solitamente la pietra veniva sgrossata nella cava stessa, dopo di che veniva contrassegnata perché nella costruzione degli edifici si utilizzarono pietre provenienti da cave diverse (il muro doveva essere omogeneo nel naturale cedimento quindi costruito con materia prima di uguale provenienza). Le pietre venivano contrassegnate anche dal tagliapietre, per consentire al capo del cantiere di verificare il suo lavoro, e con indici di posizione, per indicare la collocazione precisa nel muro. Data l'importanza di tale lavoro, i tagliapietre godevano di una condizione sociale migliore rispetto ad altre categorie professionali, ad esempio i manovali.

In una posizione simile si trovavano i carpentieri, che lavoravano con il legno svolgendo svariati compiti. A loro erano affidati il progetto e la costruzione delle leve, il puntellamento delle costruzioni e la realizzazione delle sagome in legno dei modelli disegnati dall'architetto. Nel XIII secolo, dunque, gli architetti non costruivano modelli in legno o in gesso, compito riservato ai carpentieri.

I manovali eseguivano compiti loro assegnati dagli operai specializzati; molti, forse, erano servi fuggiti dalle campagne, che, dopo un anno e un giorno, se non ritrovati, diventavano liberi, affiancati dai numerosi contadini. Nelle immagini sono rappresentati mentre svolgono diversi lavori: aiutano i carpentieri a trasportare legname, portano tegole sul tetto o scavano per aprire una cava. Dai documenti emerge invece la discontinuità del loro impiego, quindi la precarietà, e un salario basso.

Gli operai specializzati, in quanto in possesso di competenze specifiche, avevano una retribuzione più alta e possibilità relative di ascesa sociale, nel caso fossero riusciti a risparmiare del denaro; in genere, o diventavano imprenditori, assumendo un certo numero di manovali, o si dedicavano allo studio per poter diventare *architetti*.

I muratori, numerosi, preparavano la calcina e il gesso, insegnando ai loro aiuti e garzoni la composizione dei diversi elementi necessari, tanto che nacquero nuove figure, i calcinai, i cementieri e i gessaiuoli. Essi posavano e saldavano le pietre, svolgendo quindi un compito importante: nella cattedrale di Bourges, infatti, troviamo due vetrate offerte dai muratori e dai tagliapietre. Come attributi iconografici compaiono nelle immagini strumenti come la cazzuola, l'archipenzolo e il filo a piombo. Secondo gli studiosi, il livello di conoscenze e le abilità pratiche

dei muratori erano già elevati nel medioevo, molto di più di quanto si è sempre creduto, e nelle costruzioni gotiche essi dimostrano una precisione nel taglio e nell'assemblamento delle pietre nelle volte segno di una padronanza sicura del mestiere.



*Cattedrale di Bourges, Trasporto di pietre*

Gli scultori vengono denominati nei documenti con espressioni simili a quelle utilizzate per i tagliapietre, come se fosse più importante il fatto che entrambi lavorassero la pietra più che le competenze in realtà molto differenti (l'artista è un operaio), ma il loro ruolo nel XII-XIII secolo crebbe e si affrancò progressivamente dalla subordinazione alla struttura architettonica.

Per quanto riguarda infine gli architetti, il taccuino di schizzi dell'architetto piccardo Villard de Honnecourt consente di reperire molte informazioni sui compiti svolti da un *magister operis* nel XIII secolo. Lo stesso Villard, nel suo quaderno, indica gli oggetti di studio trattati: meccanica, geometria e trigonometria pratica, carpenteria, disegno dell'architettura, disegno dell'ornamento, disegno della figura, arredamento e materie estranee alle conoscenze specifiche dell'architetto e del disegnatore. Egli, inoltre, viaggia molto, e disegna in continuazione tutto quello che vede e lo affascina: gli alzati della cattedrale di Reims, il rosone e il labirinto di Chartres, le torri di Laon, ma anche animali, insetti, creature magiche, evidentemente modelli per gli scultori. Disegna anche molti personaggi - Cristo, Maria, gli apostoli, i giocatori di dadi, i lottatori, vari nudi - e numerosi macchinari con compiti diversissimi tra loro, ad esempio azionare le sculture (anche per far girare la testa di un angelo quando il diacono legge il Vangelo), sollevare gli oggetti (elevatori) o tagliare (sega idraulica in due tempi). C'è in Villard, come in tutti i filosofi e teologi medievali di questo periodo, un forte interesse per la geometria, che sembra offrire una buona chiave di lettura della realtà. Non possiamo sapere dove l'architetto francese avesse appreso i principi geometrici, ma gli studiosi ritengono che più che dai dibattiti dei suoi contemporanei, egli abbia tratto spunto dagli agrimensori romani e dalla scienza araba. Rappresenta l'architetto che non si è ancora emancipato dall'arte pratica, rendendo il proprio contributo esclusivamente intellettuale, infatti ha esperienza



anche come muratore e carpentiere.

Nel XII-XIII secolo gli architetti si organizzarono sul piano professionale e stabilirono di non comunicare ad altri le nozioni tecniche e scientifiche acquisite. Amavano i rapporti semplici, tramite i quali dedurre un alzato da una pianta, e ricorsero a figure come il quadrato, il cerchio e il triangolo, a loro volta composti secondo chiari rapporti numerici. D'altronde, era difficile pensare ad un linguaggio esclusivamente numerico, date le discrepanze tra le unità di misura diffuse in tutta Europa, meglio la solida e rigorosa geometria, con una convergenza di interessi a livelli culturali diversi. Si è visto, infatti, quanto i principi geometrici costituirono oggetto di interesse dei teologi e degli scienziati medievali, in quanto ritenuti il primo linguaggio valido di correlazione dei fatti naturali.



*Labirinto cattedrale di Chartres*

Nel labirinto della cattedrale di Amiens troviamo i nomi dei tre architetti<sup>198</sup> che ne seguirono i lavori dal 1280 al 1288 - Robert de Luzarches, Thomas de Cormont e suo figlio Regnault - segno di un prestigio e di un riconoscimento professionale ormai consolidato. Nelle lastre delle sepolture dedicate ad architetti troviamo d'ora in poi il segno dell'avvenuto distacco dalla precedente attività manuale, riservata all'operaio, mentre caratteri distintivi diventano gli strumenti del mestiere di progettista, la squadra, la riga e il compasso ad aste incrociate. Partendo da un'unica dimensione di base, essi, generalmente, svilupparono tutte le altre grandezze della pianta e dell'alzato con metodi puramente geometrici, concentrandosi sulla superficie e sulla linea, senza indicazioni di spazio e prospettiva. Gli storici ritengono l'applicazione crescente della geometria uno degli elementi di novità del nuovo stile architettonico gotico, ma in realtà l'attenzione verso lo studio di questa disciplina è generalizzato ed investe l'ambito culturale nel suo complesso, sconfinando nella filosofia e nella teologia. L'epistemologia del XII secolo fu geometrica.

---

198 Come a Reims e a Chartres.



L'architetto diventa in questo periodo il *magister operis*, termine riservato ai dottori nelle Arti liberali, cioè colui che progetta l'edificio e prepara i preventivi. Deve avere un locale riservato a lui, nel quale ricoprire il suolo di gesso e tracciare a grandezza naturale le diverse parti della struttura, modelli per l'attività successiva dei carpentieri. Nei testi traspare a volte perplessità per un lavoro svolto solo con le parole, per il quale si veniva pagati senza lavorare affatto, ma gli architetti erano pochi, ricercati e ben retribuiti, soprattutto quando venivano chiamati per effettuare delle perizie, a volte addirittura esenti dalle imposte. Persone importanti, dunque. Sicuramente molti furono ecclesiastici, almeno da quando la professione divenne esclusivamente teorica, quindi riservata solo a coloro che avevano una buona conoscenza del quadrivio.

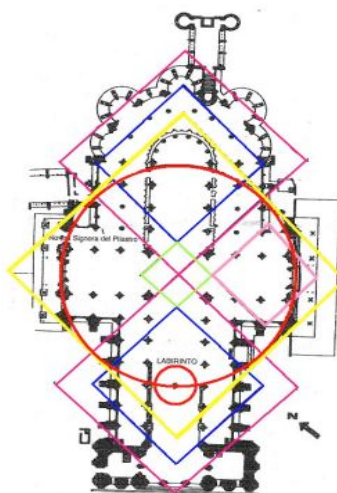
Scrive Von Simson:

In altre parole, l'applicazione delle proporzioni perfette, determinate con rigorosi mezzi geometrici, divenne una necessità tecnica non meno che un'esigenza estetica, dovendo l'edificio avere i requisiti sia della stabilità che della bellezza [...] E comprendiamo anche il senso di nobile orgoglio che i grandi architetti del periodo gotico vollero trasmettere raffigurandosi, compasso e asta di misurazione tra le mani, come geometri.<sup>199</sup>

La cattedrale è, per Von Simson, l'immagine del cosmo, quindi ne riflette e riprende gli schemi geometrici, assumendo un significato mistico ed emotivo che va oltre quello primario di luogo di culto dove effettuare una particolare liturgia, quella cristiana. Essa non è solo immagine della Gerusalemme celeste ma, in quanto struttura architettonica, modello concreto del cosmo.

---

199 VON SIMSON O. (1988), *La cattedrale gotica: il concetto medievale di ordine*, Il Mulino, Bologna, pp. 44-45



*Cattedrale di Chartres*

Un nuovo valore viene riconosciuto a chi la crea, l'architetto e l'artista, come testimonia la ricomparsa della firma dal XII secolo, soprattutto in Italia e in Francia; Buschetto e Lanfranco, a Pisa e a Modena, diventano oggetto di una lastra celebrativa nella quale ne vengono sottolineate le capacità e la dottrina, in grado di dare prestigio non solo all'edificio ma anche all'intera città. Per quanto riguarda il movimento gotico è interessante notare che le firme degli scultori scompaiono progressivamente per lasciare spazio a quelle degli architetti, sicuramente per l'aumento di importanza di quest'ultima figura, vero e proprio supervisore e coordinatore di tutti i lavori della fabbrica. Ai livelli alti, nelle élite intellettuali laiche ed ecclesiastiche, rimasero pregiudizi verso le arti meccaniche, da sempre ritenute inferiori a quelle meramente speculative e teoriche, ma qualcosa cambiò, in modo pervasivo, perché nel giro di un secolo in tutta Europa sorsero decine di cattedrali sempre più alte e decorate, finanziate dalle stesse élite.

## *Le vetrate gotiche*



*Cattedrale di Chartres*

*Testimonianze radiose, fatte di luce e di colori smaterializzati, le vetrate, per secoli le manifestazioni più ricche di fascino, più visibili, più ammirate della pittura, strumenti tra i più efficaci della comunicazione per immagini, hanno conservato un prestigio altissimo, indiscusso, vagamente misterioso. Un loro privilegio peculiare è quello di essere pittura luminosa, di valersi delle innumerevoli possibilità di un elemento continuamente variabile per poter assumere aspetti diversissimi a seconda delle ore, dei giorni, delle stagioni. L'impressione profonda che suscitano è dovuta al richiamo che la luce continua ad esercitare su di noi, al fatto che la materia di cui sono fatte ne è attraversata ma, a sua volta, la modifica e, a seconda di quanta ne riceve, cambia d'aspetto e di intensità. Grazie alla luce il mosaico inerte fatto di vetri e di piombi diventa splendente, simile alle gemme, e muta di colorazione nel volgere di brevissimo tempo (Enrico Castelnuovo, *Vetrate medievali. Officine tecniche maestri*, p.3).*

Si è già avuto modo di sottolineare come l'architettura gotica abbia portato alla massima valorizzazione l'arte delle vetrate, *in primis* per i legami con la teologia della luce e per lo sviluppo che tale tecnica sperimentò dal XII al XIV secolo, quando la scoperta della tridimensionalità e nuove tecniche segnarono la fine di un'epoca ricca di creazioni qualitativamente raffinate e preziose.

L'aspetto di una vetrata dipende prima di tutto dal ruolo che viene conferito alla luce nell'edificio considerato: essa può essere uniforme o differenziata; soffusa o intensa; utilizzata per isolare elementi architettonici significativi dal contesto oppure, al contrario, per dare unitarietà

all'ambiente. La luce che penetra da una finestra, inoltre, viene modificata dal vetro.<sup>200</sup> Per capire a fondo una vetrata bisognerebbe essere eruditi, per cogliere le interpretazioni allegoriche e simboliche che evocano; vetrai, per apprezzare le caratteristiche della lavorazione del vetro; e pittori, per comprendere l'iconografia.

Nelle vetrate medievali troviamo rappresentati personaggi biblici, episodi della vita di Cristo, santi, martiri, ma anche ecclesiastici, cittadini, categorie professionali e cicli naturali: il mondo religioso e quello profano. La storia dell'arte vetraria si intrecciò a quella delle sue tecniche di lavorazione, da un lato, e alle particolari forme di organizzazione dello spazio nate con le cattedrali gotiche, dall'altro, perché si trattò comunque di una decorazione e nessuna decorazione può essere considerata come svincolata dall'edificio nel quale si inserisce: la storia del pensiero architettonico e quella della tecnica trovarono un'espressione significativa in questa forma artistica, che sfruttò e valorizzò entrambe le correnti culturali.

Con l'architettura gotica il tradizionale rapporto tra muro e aperture venne ribaltato e i muri delle chiese divennero vetro e luce colorata. Di solito, infatti, la parete e le finestre erano concepiti come elementi coesistenti ma antagonisti: la prima separa, oscura, divide, le seconde mettono in comunicazione interno ed esterno e illuminano. Dissolvere i muri in vetrate non significò solo concepire ed organizzare lo spazio sacro in un modo nuovo, facendo irrompere la luce, ma anche dare piena autonomia alla finestra, che divenne un elemento caratteristico dell'arte gotica. In realtà, nelle cattedrali gotiche di Saint Denis, Chartres e Poitiers, le vetrate in alcuni casi sembrano sostituire letteralmente le pareti, che avevano già perso la funzione di struttura portante mantenendo solo quella di linea di separazione tra interno ed esterno. La vetrata dunque diventa una parete traslucida che separa lo spazio sacro da quello profano, ma in modo meno netto rispetto allo stile romanico precedente: ora l'uomo è chiamato in prima persona a cooperare per la realizzazione del piano divino e nell'origine divina e nel dono della razionalità trova i segni di una sua superiorità rispetto alle altre creature viventi.

Attraverso la consultazione di testi di genere differente, scritti liturgici, cronache

---

200 La vetrata è formata da una serie di frammenti di vetro, solitamente colorati, riuniti secondo un disegno e ricoperti da una pittura monocroma fissata stabilmente attraverso la cottura in forno; essi sono tenuti insieme da listelli di piombo e da un'armatura di ferro attraverso la quale la vetrata viene saldata alla parete. Nella sua composizione sono dunque importanti il tipo di vetro, la luce, la struttura, la pittura monocroma e i piombi. La tecnica di lavorazione delle vetrate non ha subito nei secoli considerati grandi mutamenti ed è giunta sino a noi grazie al trattato di Theophilus (XII secolo), nel quale l'autore, probabilmente un monaco, descrive minuziosamente la produzione del vetro e la progettazione e realizzazione di una vetrata (costruzione dei forni, soffiatura, taglio dei vetri di diverso colore, assemblaggio, preparazione e stesura pittura monocroma, ricottura, messa in piombo). In genere, il vetro utilizzato nelle cattedrali proveniva da vetrerie non molto distanti dalle città. In Europa, i massimi produttori furono Francia e Germania. La tecnica vetraria era stata praticata largamente già dai romani, ma nei secoli dell'alto medioevo aveva subito un notevole calo.

conventuali, ma anche trattati storici e soprattutto opere letterarie, è possibile ricostruire l'effetto che le vetrate ebbero sugli occhi dei fedeli, particolarmente numerosi e pii, probabilmente di tipo più intuitivo ed emotivo di quello delle *élite* dirigenti. La vetrata isola ma non divide nettamente, lascia passare la luce: i due mondi, terreno e divino, sono in continua comunicazione. A Chartres, ricostruita dopo l'incendio del 1196, troviamo entrambe le visioni: da un lato, vennero inserite magnifiche vetrate che assunsero le caratteristiche di un vero e proprio elemento architettonico, determinando tra le altre cose la costruzione degli archi rampanti all'esterno per il sistema di scarico dei pesi, dall'altro i muri mantennero dimensioni importanti, pesantemente ridotte nelle costruzioni successive, ad esempio a Reims, dove la muratura si dissolse completamente o ad Amiens, nella quale le finestre vennero portate da due a quattro luci.

Gli storici dell'arte, ad esempio Grodecky<sup>201</sup> hanno rivisto, e in alcuni casi ribaltato, l'opinione che la creazione delle vetrate nelle cattedrali gotiche avvenne con il fine di illuminare l'ambiente sacro di una luce considerata divina, anzi adottano la prospettiva che vede nelle vetrate l'elemento sostitutivo della parete, quindi con una funzione di isolamento dall'esterno. È stato notato che l'aumento delle superfici invetriate fu accompagnato da un incupirsi della gamma cromatica, per mantenere un grado di luminosità costante. L'aumento della domanda e della complessità delle vetrate - a quattro luci e che incorporano dei rosoni - chiamarono sicuramente i maestri vetrai a nuove soluzioni tecniche e formali, visibili chiaramente a Chartres, Parigi e Reims.<sup>202</sup>

Le analisi microfotografiche hanno consentito di approfondire alcuni aspetti del cromatismo delle vetrate, ben più complesso di quanto si è sempre ritenuto. La colorazione di un vetro, infatti, raramente avvenne aggiungendo al composto di base solo il pigmento necessario per ottenere il colore ricercato, ma le sfumature, e le tecniche, adottate furono ben più complesse, di solito basate sulla sovrapposizione di più lastre di vetro, o di colore/spessore differente o con un'alternanza tra colore e incolore, creando sfumature e vibrazioni cromatiche simili a quelle delle pietre preziose.

Una volta prodotto il vetro, esso veniva trasportato nell'atelier dove il capomaestro preparava il modello utilizzando una tavola di legno, o altri materiali quali carta, stoffa e

---

201 GRODECKI L. (2010), *Architettura gotica*, Electa, in Storia universale dell'architettura

202 Il vetro veniva fabbricato con 2/3 di ceneri vegetali (felce o faggio), contenenti potassa (carbonato di potassio), che fungevano da fondenti abbassando la temperatura di fusione della sabbia, e 1/3 di sabbia di fiume ricca di silicio (rendeva più resistente e durevole il prodotto), a cui venivano aggiunti frammenti di vetro e tessere di mosaico polverizzati. La colorazione era dovuta agli ossidi metallici aggiunti ai componenti di base e ai tempi di cottura che potevano influenzare il grado di ossidazione (protossido di rame per il rosso, ossidi di rame o di cobalto per l'azzurro, ferro per il giallo, manganese per il porpora). Il composto veniva cotto a 1500 gradi e la pasta vitrea soffiata in cilindri che venivano tagliati alle estremità o in dischi piatti ottenuti lavorando una bolla di vetro soffiato attraverso la forza centrifuga. Il vetro placcato si otteneva sovrapponendo due o più strati di vetro di colori diversi.

pergamena, riga e compasso (per tracciare forma e dimensioni), una punta di metallo e del colore per tracciare le immagini, le linee, le ombre e le luci. I vetri venivano appoggiati sul modello, disegnati e tagliati con un ferro rovente e passati con una pittura monocroma, nera, bruna o rossastra, attraverso la quale si potevano armonizzare i colori diminuendoli di intensità per omogeneizzare la visione d'insieme. Essa risulta essere un elemento molto importante nella lavorazione del vetro perché veniva utilizzata anche attorno al piombo di due vetri colorati diversamente, per attenuare il contrasto tra le superfici differenti; per delimitare i contorni, i lineamenti di un volto, le pieghe di un pannello; infine, per la sua temperatura di fusione nettamente inferiore al vetro sul quale era posta, si fondeva ad essa penetrando nei pori vitrei e garantendone durata e conservazione.



*David, Cattedrale di Augusta,  
XII secolo*

Il maestro, dunque, per creare effetti e profondità, non ricorreva a colori diversi ma a strati successivi di grisaille, soprattutto sul lato interno, ma non mancarono interventi anche su quello

esterno per accentuare, ad esempio, lo sfumato nei volti e nei corpi. Inoltre, rispetto alla pittura murale, l'asportazione della tinta era importante quanto la stesura poiché per abrasione della pittura monocroma venivano ricavate lettere, foglie e altri elementi decorativi, a volte semplicemente con il manico del pennello oppure scalfendo una lastra superficiale di vetro per far apparire il secondo, di diverso colore.



*I blu e i rossi di Chartres*

Il colore era un elemento essenziale della vetrata - ne nacquero presto di tipici a seconda delle zone (i gialli e i verdi tedeschi, i blu francesi) - ed era scelto in base a due criteri: le sfumature ottenute tramite la luce incidente (e gli altri colori a cui un vetro è accostato) e significati simbolici, regole, convenzioni ad esso associati. Alcuni colori assorbono maggiormente la luce rispetto ad altri o hanno diversa capacità di irradiazione nelle zone contigue e la conoscenza dei diversi comportamenti alla luce ne condizionava ovviamente l'accostamento, influenzato anche dai particolari significati che i colori potevano assumere.

Se si osservano le vetrate nel XII-XIII secolo si vedono i colori incupirsi con l'ampliarsi delle dimensioni delle finestre, poi uno schiarimento ed infine il vetro incolore sul quale si stagliano



figure dai colori vivaci.

Scrive Castelnovo:

Se per un certo tempo il costante ampliarsi della superficie invetriata andò di pari passo con l'incupirsi della gamma cromatica dei vetri, di modo che la quantità di luce degli interni rimase pressoché costante, a partire da un certo momento essa ridiventa chiara grazie a un impiego sempre crescente di vetri bianchi, appena ravvivati da sottili listelli colorati che compongono motivi geometrici e da rami e foglie tenuemente dipinti a grisaille. La vetrata chiara, fatta di vetro incolore dipinto a grisaille, ha dietro di sé una lunga storia. Una delle sue radici è stata certamente, già nel XII secolo, la vetrata cistercense, per la quale norme precise dettate da una ricercata austerità, in cui l'atteggiamento ascetico di Bernardo aveva avuto una gran parte, proibivano l'uso di colori vivaci e la rappresentazione di scene o personaggi, ma il suo uso fu diffuso più generalmente per permettere attraverso delle localizzazioni studiate una maggiore luminosità del coro o delle singole cappelle.<sup>203</sup>



*Cattedrale di Chartres, Cristo*

E' possibile notare un'evoluzione più rapida nelle tecniche e nello stile dell'arte su vetro in Francia, mentre Germania e Italia furono indubbiamente più conservatrici: gli atelier tedeschi rimasero fedeli ai bordi netti e riccamente lavorati, mostrarono diffidenza verso le vetrate a tappeto

---

203 CASTELNUOVO E. (1994), *Vetrate medievali. Officine, tecniche e maestri*, Einaudi, Torino, pp. 154-156

e continuarono a dedicare cura agli sfondi, anche se le differenze con i francesi si attenuarono nel tempo, mentre l'Italia, terreno non fertile per lo stile gotico, rimase sempre fedele a forme più moderate e meno innovatrici.<sup>204</sup> Dopo la ricottura del colore, vi era la messa in piombo, cioè l'inserimento di doppi righe di piombo a forma di H, che servivano a tenere uniti i diversi pezzi di vetro e nel contempo a sottolineare le immagini, e di un'armatura necessaria a sostenere il peso della vetrata e a saldarla al muro.

Si trattava dunque di una tecnica complessa che chiamava in gioco diverse abilità manuali per un unico risultato finale, ma se oggi conosciamo bene le fasi tecniche attraverso le quali si creavano le vetrate, lo stesso non si può dire per la categoria professionale dei vetrai. Non sappiamo bene come fossero organizzate le botteghe, se ci fossero scuole o famiglie che perpetuavano particolari tradizioni e il ruolo effettivo dei maestri itineranti che si spostavano per svolgere delle commissioni. In tal senso, particolarmente importanti risultano le vetrate di Saint Denis, dove Suger chiamò artisti provenienti da nazioni diverse, dando vita ad un sincretismo culturale che divenne terreno fertile per nuove idee. Oggi, tramite le analisi di laboratorio, si è potuto dimostrare che persino nella stessa vetrata poterono operare più artisti, ad esempio a Chartres o Bourges, il che suggerisce l'idea di un lavoro collettivo gestito da un maestro ma dove operano tranquillamente più persone.

Vi erano modelli che circolavano di bottega in bottega, come testimoniano Madonne con il bambino identiche riprodotte in chiese anche molto distanti tra loro, le numerose rappresentazioni di Cristo e il tipo del donatore, solitamente inginocchiato, mani giunte e sguardo rivolto verso il cielo, presente in numerose vetrate. Si possono anche riconoscere alcuni tipi spesso presenti, ad esempio le vetrate con rappresentazioni architettoniche, innescate dal tema del trono di Salomone, immagine simbolica della Chiesa, o quelle "a tappeto" dove episodi leggendari si compongono secondo ordini stabiliti su un fondo decorato, di solito collocate in basso negli edifici per le loro piccole dimensioni.

La composizione era complessa, in ogni vetrata erano illustrati numerosi episodi, anche più di trenta, in medaglioni di diversa forma, e l'ordine di lettura poteva variare: a volte le scene erano allineate o sovrapposte, mentre in genere la lettura avveniva dal basso verso l'alto e da sinistra verso destra, anche se potevano esserci variazioni. Collocare un medaglione più grande al centro di altri più piccoli, inoltre, poteva svolgere la funzione non solo di mostrare i legami tra l'immagine centrale e quelle circostanti, ma anche di sottolineare la maggiore rilevanza dell'episodio centrale. I

---

<sup>204</sup> E' però oggi dimostrato che nel XII-XIII secolo operarono in Italia maestranze provenienti da tutta Europa, soprattutto dalla Germania.

destinatari di queste composizioni furono sicuramente gli ecclesiastici dotti, difficile credere che i fedeli fossero in grado di cogliere le numerose corrispondenze. In posizione bassa troviamo spesso leggende di santi e apostoli, parabole, le figure dei donatori e i rappresentanti dei singoli mestieri al lavoro.

Risulta difficile trovare complessi unitari nelle vetrate degli edifici religiosi, ci furono serie, gruppi di finestre con un evidente collegamento, o quando si esprimevano concordanze tra Antico e Nuovo Testamento, o quando si divideva una leggenda o una parabola in più episodi, ma mantenere una coerenza interna fu impossibile, anche per la già notata commistione tra sacro e profano.

Ogni cattedrale, inoltre, nacque inserita in un preciso contesto politico, sociale, culturale e religioso, che ne influenzò le scelte costruttive ed iconografiche. Ci furono vetrate dedicate ai sovrani, ai nobili, a personaggi storici rilevanti in determinate zone, a vicende locali. Un esempio si trova nella rosa di Dreux nel transetto meridionale della Cattedrale di Chartres, dove gli apostoli si arrampicano sulle spalle dei profeti: l'immagine esprime chiaramente il collegamento tra il Nuovo e l'Antico Testamento ma sembra allo stesso tempo tradurre in vetro e colori la celebre frase di Bernardo di Chartres nella quale i contemporanei sono definiti come nani sulle spalle di giganti. Molto è stato fatto prima di noi, ma noi possiamo vedere più lontano.

Il modello circolare ritorna anche nelle numerose vetrate verticali nelle quali vennero inseriti dei medaglioni, incorniciati con fantasia, organizzati in maniera diversa su sfondi a volte molto elaborati, di solito con motivi geometrici o vegetali. Gli sfondi si arricchiscono sempre più mentre i bordi dei medaglioni o delle scene si semplificano, differenziando le vetrate del XIII secolo da quelle precedenti. Le scene sono strutturate generalmente in cinque medaglioni, uno centrale e quattro circostanti, secondo il modello centripeto, per cui tutte convergono verso la scena centrale, o centrifugo, per cui la scena centrale si proietta nelle quattro circostanti. A Chartres li troviamo entrambi: il tipo concentrico nelle vetrate del Buon Samaritano, della storia della Vergine, delle storie degli apostoli e in molte altre; il tipo centrifugo nelle vetrate di Carlo Magno e di Santo Stefano.

Sicuramente chi realizzava una vetrata non era anche chi la progettava, ma non è facile capire a chi fosse riservato questo compito. A volte, sembra che la bottega, o l'atelier, abbia avuto un ruolo nella progettazione dell'apparato iconografico, quindi anche in quello scultoreo, altre, invece, e questa è l'opinione dominante, il progetto fu riservato al capo del cantiere, sicuramente non indipendente dal Capitolo della cattedrale. Il fatto che l'autore del modello e l'esecutore fossero due persone distinte ha sicuramente favorito lo scivolamento dell'arte vetraria nelle arti minori, ma si tratta di una valutazione anacronistica perché allora ai due ruoli non corrispondeva una diversità

di trattamento economico (i pittori di vetrate guadagnavano molto) e non furono pochi i capi dell'atelier dei pittori vetrai che eseguirono il disegno e seguirono la lavorazione fino alla fine, intervenendo ancora manualmente, segno di un prestigio riconosciuto.

Nelle pareti di luce delle cattedrali gotiche troviamo rappresentati episodi e personaggi sacri ma anche categorie professionali, coloro che le cattedrali le costruirono, e committenti, che resero possibili imprese economicamente impegnative, per questo motivo protratte a lungo nel tempo e spesso interrotte per mancanza di fondi, cioè re, abati, vescovi, canonici, nobildonne e principi. E' interessante vedere come nelle vetrate del XII secolo compaiano raramente personaggi contemporanei, forse anche per l'esiguità delle testimonianze rimaste, mentre nel XIII secolo accanto agli ecclesiastici che pregano e ai nobili in assetto guerriero si moltiplicano artigiani e commercianti rappresentati al lavoro. Entrare nelle rappresentazioni di un edificio sacro corrispose all'aumento di importanza, e di disponibilità economica, dei nuovi ceti cittadini, già analizzato nei capitoli precedenti. Scrive a proposito Enrico Castelnuovo:

La crescente rappresentazione dei *laboratores* rende palese l'aumento dell'importanza di questi gruppi sociali, e in qualche modo di una certa qual loro agiatezza, ma certo anche la volontà di rappresentare all'interno della chiesa, immagine della Gerusalemme celeste, un messaggio di concordia sociale proprio nel momento in cui più acuti erano gli scontri tra i differenti gruppi e i diversi e talora opposti interessi.<sup>205</sup>

Certo è che, dall'XI secolo, aumentano le fonti che testimoniano la diffusione delle finestre e delle vetrate negli edifici. Nei testi compaiono celebrazioni dell'arte del vetro, timori per un cromatismo troppo acceso che possa distogliere i fedeli dalla liturgia, ad esempio nell'ordine cistercense, oppure interpretazioni simboliche legate all'aspetto luminoso e alla posizione liminale delle finestre, per cui esse diventarono i dottori che illuminavano il cristiano e lo difendevano dalle tenebre del male, ad esempio nelle finestre basse delle navate della cattedrale di Chartres, oppure che tenevano i fedeli lontani dall'eresia. La luce trasforma l'immagine, già di per sé un insegnamento per i fedeli, in qualcosa di più, nella parola divina. Ma anche l'immagine in sé aveva il suo valore, anzi, al di là dell'effettiva comprensione degli eventi rappresentati da parte dei diversi, ceti, in relazione al livello culturale, sembra di vedere in generale interesse per le vetrate, interesse che sicuramente portò i fedeli a porsi delle domande. Un cardinale del XIII secolo può così raccontare quando, da giovane, non era riuscito a comprendere una vetrata con la storia del Buon Samaritano perché troppo lontano dalle miserie e dalle tragedie della vita, oppure la beata Angela da Foligno ricordare come un'apparizione le vetrate nella chiesa superiore di Assisi.

Un'altra caratteristica del vetro, la somiglianza alle pietre preziose, avvicinò le vetrate alla

---

205 CASTELNUOVO E. (1994), *Vetrate medievali. Officine, tecniche e maestri*, Einaudi, Torino, p. 102

tradizione culturale che attribuiva alle gemme dei poteri magici, elencati nel *Lapidaria*, di origine popolare: anche il vetro, infatti, magicamente, veniva attraversato dalla luce senza venire modificato.

Oggi gli studi stanno percorrendo strade poco esplorate, cercando ad esempio di decostruire letture troppo basate su una rigida separazione tra arte e artigianato, dai confini sempre più sfumati, oppure sostando l'attenzione sui committenti, il cui ruolo è stato in passato accentuato dagli storici dell'arte marxisti, e sul pubblico. Gombrich<sup>206</sup> ha messo in discussione il determinismo applicato alle relazioni tra strutture sociali e forme artistiche, dimostrando come i committenti influenzassero la produzione artistica venendone però a loro volta influenzati, con una circolarità che includeva anche la professionalità/originalità dell'artista.

---

206 GOMBRICH E.H. (1971), *A cavallo di un manico di scopa. Saggi di teoria dell'arte*, Giulio Einaudi Editore, Torino, pp. 1-118

### *I soggetti*

Quali erano i soggetti più rappresentati nelle vetrate? A chi erano rivolti? Come vennero letti dai fedeli? La collocazione eccessivamente in alto di alcune vetrate ostacolò la visione effettiva degli eventi e dei personaggi rappresentati, per chiunque entrasse nella cattedrale, anche se è presumibile che gli ecclesiastici avessero delle possibilità migliori di cogliere comunque le immagini e spesso si ricorse ad immagini grandi, monumentali.



*Nozze di Cana, Cattedrale di Chartres*

Alcune di esse vennero create per il clero, si pensi a Saint Denis, per guidarlo verso un percorso di esaltazione mistica verso Dio; altre per guidare i pellegrini verso le reliquie, oggetto di una venerazione senza precedenti; altre per ricordare delle persone importanti (re, vescovi, papi) o comuni (le categorie professionali cittadine, i committenti); altre ancora, infine, per istruire il popolo e per combattere le eresie. I soggetti furono numerosissimi, tratti da sfere dell'esistenza differenti - la liturgia, il pensiero teologico, l'idea della salvezza, la rappresentazione del mondo, i poteri, le crociate - e attraverso essi si ha l'immagine di un mondo in trasformazione, molto lontano

dall'idea di una società ancorata alle certezze della fede trasmessa dalla tradizione scientifica moderna nata dopo il XVII secolo. Certo, il pubblico medievale era vasto e differenziato, con strumenti culturali estremamente diversi. Non stupisce, quindi, che all'interno dello stesso edificio convivessero vetrate di chiaro argomento teologico o religioso, celebrative o commemorative, legate alla committenza o ad eventi locali oppure pedagogiche, una Bibbia per immagini. In linea di massima si può dire che nelle finestre alte venivano rappresentati personaggi singoli, patriarchi, profeti, apostoli, santi e re, mentre quelle in basso erano solitamente dedicate alle vite leggendarie di santi, ad episodi della vita di Cristo o a parabole e alle categorie professionali urbane. Molte presenti sono le figure di Cristo e Maria, come si è già avuto modo di osservare: la giovinezza di Gesù, la vita pubblica, la Passione, l'Ascensione, le apparizioni dopo la morte, alcune parabole (il Buon Samaritano, il Figliuol prodigo), accanto alla Madre, rappresentata in diversi momenti, ad esempio la vita, la morte e l'incoronazione, i miracoli. Le rose invece erano più complesse, adatte ad accogliere temi enciclopedici, spesso profani, come i segni dello zodiaco i mesi, le arti liberali, i venti.



*Vendemmia, Cattedrale di Notre Dame a Reims*

Sacro e profano, negli edifici religiosi, si mischiarono continuamente, ma oltre a motivazioni di natura economica e sociale, per cui ai vecchi ceti dirigenti si affiancarono nuove categorie professionali, frutto del recente sviluppo urbano, in grado di entrare nella cerchia dei committenti,

ci si può chiedere se l'insistenza iconografica sul tema del lavoro contadino (evocato spesso con l'episodio del lavoro dei progenitori, Adamo ed Eva) più che richiamare il mondo perduto delle antiche tradizioni, quello rurale, non fosse strumentale alla necessità di una riscossione più regolare e capillare della decima.

In ambito religioso, molto diffusa è la presentazione, spesso in coppia, di episodi dell'Antico e del Nuovo Testamento, in genere storie tratte dalla Genesi, soprattutto la Creazione e le storie di Noè e Giuseppe, e dall'Esodo; si attribuisce particolare importanza a metafore visive come l'albero di Jesse, inteso come l'albero dell'ascendenza terrena di Cristo, e il trono di Salomone, interpretato come simbolo della Vergine; infine, compaiono frequentemente temi escatologici, onnipresente è il Giudizio finale, e le leggende delle vite dei santi.



*Cattedrale di Chartres, Potatura della vigna, XII secolo*

Per quanto riguarda il mondo laico, troviamo eventi della storia lontana o recente (le crociate, le lotte contro gli eretici e antisemite, il primato di una sede arcivescovile, il potere dell'imperatore, l'esaltazione dell'istituzione monarchica, il primato della chiesa ma anche le vicende di Thomas Becket); eventi legati al contesto locale (la funzione e la storia di un edificio o della città in cui sorge, si pensi ad esempio alla cattedrale di Strasburgo, città fondamentale per l'autorità imperiale, nella quale il potere monarchico è esaltato sia nelle vetrate dedicate a re Salomone sia nella serie di imperatori); infine, i temi profani già visti, dalle categorie professionali ai mestieri ai cicli legati ai ritmi naturali.

Nella cattedrale gotica particolare rilevanza fu assunta dalle rose o rosoni, dalle origini e dai significati complessi, anche se bisogna sottolinearne la posizione di scarsa visibilità per la



collocazione in alto. L'importanza del rosone stava nella posizione focale nelle facciate e nei numerosi significati ad esso associati per la forma simile alla ruota, al sole e al cosmo.



*Notre Dame*

L'interno è particolarmente differenziato e articolato: dal centro dipartono raggi di pietra uniti gli uni agli altri da archi a sesto acuto, in modo che la superficie di un episodio venga delimitata da due raggi. Il disegno è arricchito con altri elementi gotici, trilobi o quadrilobi, che variano e differenziano ulteriormente la superficie vitrea. Spesso i temi sono organizzati secondo i punti cardinali, come in pittura e in scultura: il nord è lo spazio riservato all'Antico Testamento, indica il freddo e la notte; il sud al Nuovo, indica la luce e il sole; l'ovest vede una dominanza del tema del Giudizio finale. La forma della rosa favorisce inoltre la rappresentazione di soggetti enciclopedico-cosmologici: l'anno, le stagioni, i lavori dei mesi, i segni zodiacali, le arti liberali, gli elementi o i fiumi del paradiso. I soggetti iconografici delle vetrate furono gli stessi di altre forme artistiche del periodo cioè scultura, pittura e miniatura (quest'ultima caratterizzata da sfondi bianchi, figure allungate e gamma cromatica ricca di bianchi, verdi, rossi e gialli).

Dal XII al XIV secolo la vetrata si diffuse in tutta Europa, trasformandosi grazie ai contributi offerti da correnti culturali provenienti da paesi diversi, dalla Francia alla Germania e all'Inghilterra, finché l'inserimento della tridimensionalità e l'introduzione del giallo d'argento nel Trecento segnarono l'inizio di una nuova fase.

L'architettura gotica, nata in Francia e poi diffusasi in Europa, fece della finestra un elemento portante e caratteristico del suo stile, e ci fu una profonda differenza tra gli edifici francesi, nei quali alle finestre vennero riservate dimensioni monumentali, quelli tedeschi, con un'altra struttura muraria, più massiccia e aperture più limitate, e quelli inglesi, nati dall'incontro

con la tradizione anglo-normanna. L'indiscusso primato francese nell'arte vetraria è testimoniato dal fatto che il patrimonio conservato oggi supera da solo tutto quanto è rimasto nel resto d'Europa.

La collocazione delle vetrate del XII secolo ha le caratteristiche già viste precedentemente: grandi personaggi nelle finestre alte, ad esempio nella cattedrali di Augusta e Canterbury; grandi composizioni monumentali dedicate a temi teologici particolarmente significativi come la *Crocifissione* e l'*Ascensione*, ad esempio nella cattedrale ancora romanica di Chalons-sur-Marne (1145); vetrate organizzate in medaglioni dedicati a storie della vita di Cristo o di santi, oppure alle corrispondenze tra Antico e Nuovo Testamento, come a Notre-Dame di Parigi (1160-1170). Come schema possibile di una vetrata tipologica monumentale dedicata alla Redenzione possiamo osservare quella creata a Chalons-sur-Marne: al centro troviamo la *Crocifissione* con le parole *Quod vetus intulit alter Adam intulit in cruce fixus*, di dimensioni maggiori, attornata da quattro semilobi contenenti l'immagine della Chiesa e della Sinagoga, in alto e in basso, mentre a destra e a sinistra sono rappresentati l'*Elevazione del serpente di bronzo* e il *Sacrificio di Abramo*.

Nella vetrata, nelle zone verso i margini, trovano spazio profeti, santi o episodi biblici.



*Cattedrale di Canterbury*

Il patrimonio inglese del periodo è sicuramente più limitato ma sono rimaste alcune vetrate della cattedrali di York e di Canterbury, nelle quali, dal punto di vista iconografico, non troviamo molte differenze con l'arte continentale. A Canterbury, nelle finestre alte furono collocate a fine XII secolo decine di grandi finestre dedicate agli antenati di Cristo, da Adamo alla Vergine, e nelle navate vetrate tipologiche e narrative, cioè dedicate alle vite dei santi. I lavori durarono cinquant'anni ed è possibile vedere lo stile espressivo romanico trasformarsi nell'eleganza del gotico.

Anche le testimonianze delle vetrate tedesche del XII secolo sono molto più limitate di quelle



*Mosè e il rovo ardente con Gerlachus*

francesi, tanto che non è possibile individuare una linea di sviluppo precisa, ma da quello che è rimasto è possibile vedere, sin dalle origini, profonde differenze con l'arte francese.

I celebri profeti di Augusta, di dimensioni monumentali e in ottimo stato di conservazione, facevano parte di un programma dove ad essi corrispondevano, sul lato opposto, gli apostoli, sulla scia dell'onnipresente concordanza tra Antico e Nuovo Testamento. I personaggi, definiti sommariamente, hanno l'aureola intorno ai visi, occhi a mandorla e contorni molto decisi. Si tratta di figure rigide, fisse, in posizione frontale, stereotipate, riconoscibili dal nome scritto solitamente sopra al capo e da attributi caratteristici. A volte compaiono finte architetture, elementi vegetali e animali mentre le cornici sono semplici, poco curate. Il cromatismo comprende i gialli, i rossi e i verdi, mentre meno presente è il blu, tipico delle vetrate francesi. Eppure, a sfatare l'idea di una maggiore primitività dell'arte tedesca, abbiamo le vetrate realizzate da Gerlachus nel 1150-1160 nell'abbazia di Arnstein sulla Lahn, dove il decorativismo raggiunge dimensioni di alta raffinatezza in numerosi interventi: iscrizioni, perline, spirali, interventi fitti sulla grisaille per far emergere il vetro sottostante, fogliami e fondi riccamente ornati. Gli artisti tedeschi forse furono più

conservatori, dando vita ad una minore varietà di forme e conservando elementi arcaizzanti (bordi ampi, raffinate imitazioni di pietre preziose, fondo tra i medaglioni decorati a racemi, *tituli* che si dispiegano lungo il bordo dei compassi per precisare il soggetto rappresentato), ma assorbirono gli stimoli culturali nuovi, rielaborandoli nel tempo.

Nella prima metà del XIII secolo la vetrata ebbe un'enorme diffusione in tutta Europa, accompagnando il processo che vide la nascita di forme architettoniche, e di tecniche costruttive, nuove. Da un uso limitato, per i costi e la raffinatezza del materiale, si passò a una produzione più intensa e capillare, e la nuova destinazione, più ampia, *determinò* circolarmente una trasformazione della vetrata stessa, che si adattò alle esigenze del pubblico, più numeroso e meno istruito. Le dimensioni divennero monumentali, esprimendo visivamente il potere di Dio e delle istituzioni ecclesiastiche in quanto intermediarie nel rapporto con la divinità, e si accentuarono i caratteri di una produzione seriale aumentando la diffusione di modelli, ad esempio a Chartres, nel transetto, dove lo stesso modello è usato per tutti gli apostoli.

I cambiamenti che vediamo nelle vetrate della prima metà del XIII secolo furono legati a diversi aspetti: alle riflessioni condotte in ambito teologico; alla storia locale o alla particolare destinazione dell'edificio nella quale erano collocate; al pubblico più vasto e numeroso; infine, alle innovazioni introdotte nelle tecniche di lavorazione del vetro (cambiamenti nei processi di colorazione, diminuzione dello spessore e delle irregolarità, variazioni delle percentuali dei componenti, ad esempio l'aumento del tenore in soda) e all'organizzazione professionale di chi le realizzò effettivamente. Due furono le linee guida di questa evoluzione: dal punto di vista della vetrata nel suo insieme, gli schemi geometrici di impaginazione dei medaglioni si complicarono (intersecazione, ripetizione, dimidiazione, rotazione di elementi semplici come il circolo e il quadrato); per quanto riguarda le modalità rappresentative, le figure divennero più piccole, quindi inserite in spazi più ampi, più allungate e senza la deformazione espressiva che caratterizzava le creazioni romaniche, ci si allontanò sempre più dalla posizione rigidamente frontale e il pannello divenne più morbido ed elegante; in tutta Europa si diffuse il modello delle figure gotiche francesi, con il tipico *dehanchement*, lo sbilanciamento rispetto all'asse di equilibrio, e con il corpo a  $\frac{3}{4}$  e la testa di profilo in direzione opposta.

In realtà, è difficile trovare una linea evolutiva unitaria nello stile delle vetrate, sia per le differenze tra i vari paesi europei sia per la preesistenza di correnti culturali che non sparirono ma diedero il loro contributo alla nascita di nuovi stili. Per tornare a modelli rappresentativi più naturali, meno stereotipati e deformati espressivamente di quelli romanici, si poteva ricorrere sia alla tradizione classica sia al naturalismo ed infatti così avvenne ad esempio per quanto riguarda le

cornici, fermo restando che in alcune zone si rimase tenacemente attaccati agli ampi bordi romanici con palmette e acanti fiorenti stilizzati. Il classicismo si espresse nell'armonia delle proporzioni, nel panneggio più morbido, nelle espressioni calme delle figure mentre il naturalismo nei bordi più elaborati e dedicati a piante facilmente riconoscibili come il virgulto, il tralcio di vite o il ramo di quercia. All'inizio del XIII secolo, ad esempio, nacque in Francia lo stile 1200, ispirato da un orafo Nicolas de Verdun, chiaramente orientato verso il recupero dei modelli classici, e da qui si diffuse in Inghilterra e Germania.

L'organizzazione più complessa dei medaglioni, e le corrispondenze tra di essi, sono stati alla base della teoria di Panofsky secondo la quale la storia del pensiero filosofico si intrecciò nelle cattedrali a quella del pensiero artistico (architettonico, scultoreo, pittorico ..); in tal senso, le modalità di ragionamento adottate dalla Scolastica si ritroverebbero appunto nel desiderio dell'arte gotica di raggruppare gli elementi con ordine e chiarezza. Si avrà modo più avanti di approfondire la corrispondenza tra architettura gotica e filosofia scolastica teorizzata dallo studioso, ma forse più interessante è un'intuizione a cui è stata data poca importanza, in realtà forse più significativa, cioè la diffusione di schemi geometrici più complessi. In tal senso, infatti, non si può non pensare a quanto spazio negli studi dei teologi, filosofi e scienziati medievali ottenne la matematica, in genere considerata come l'unica scienza in grado di correlare i fatti del mondo sensibile in modo rigoroso. Essa è per gli scienziati medievali la chiave di lettura della realtà e in questo periodo si traduce nell'adozione di leggi geometriche. Comporre una vetrata con medaglioni di diversa forma e dimensioni significava combinare in un ordine preciso, e ricostruibile dal pubblico, cerchi, semicerchi, rettangoli e rombi, sperimentando soluzioni diverse in una visione globale che doveva comunque essere unitaria.

Il pluralismo del pensiero artistico è evidente nei numerosi stili che proliferarono in questo periodo, riconducibili per alcuni aspetti al movimento gotico, quando non vi furono resistenze, ma originali nei loro risultati per il concorrere di molti elementi di natura politica, religiosa, sociale, geografica, culturale, artistica e tecnica. Gli studiosi hanno ricostruito i diversi orientamenti presenti nelle varie nazioni europee, a loro volta suddivise in aree, ma bisogna tenere presente che all'innegabile influsso delle tradizioni locali, si intrecciò l'estrema mobilità di alcuni maestri, ad esempio quelli della Piccardia, che portarono la loro abilità e le loro modalità di rappresentazione in zone anche lontane tra loro, vivacizzando il dibattito culturale.

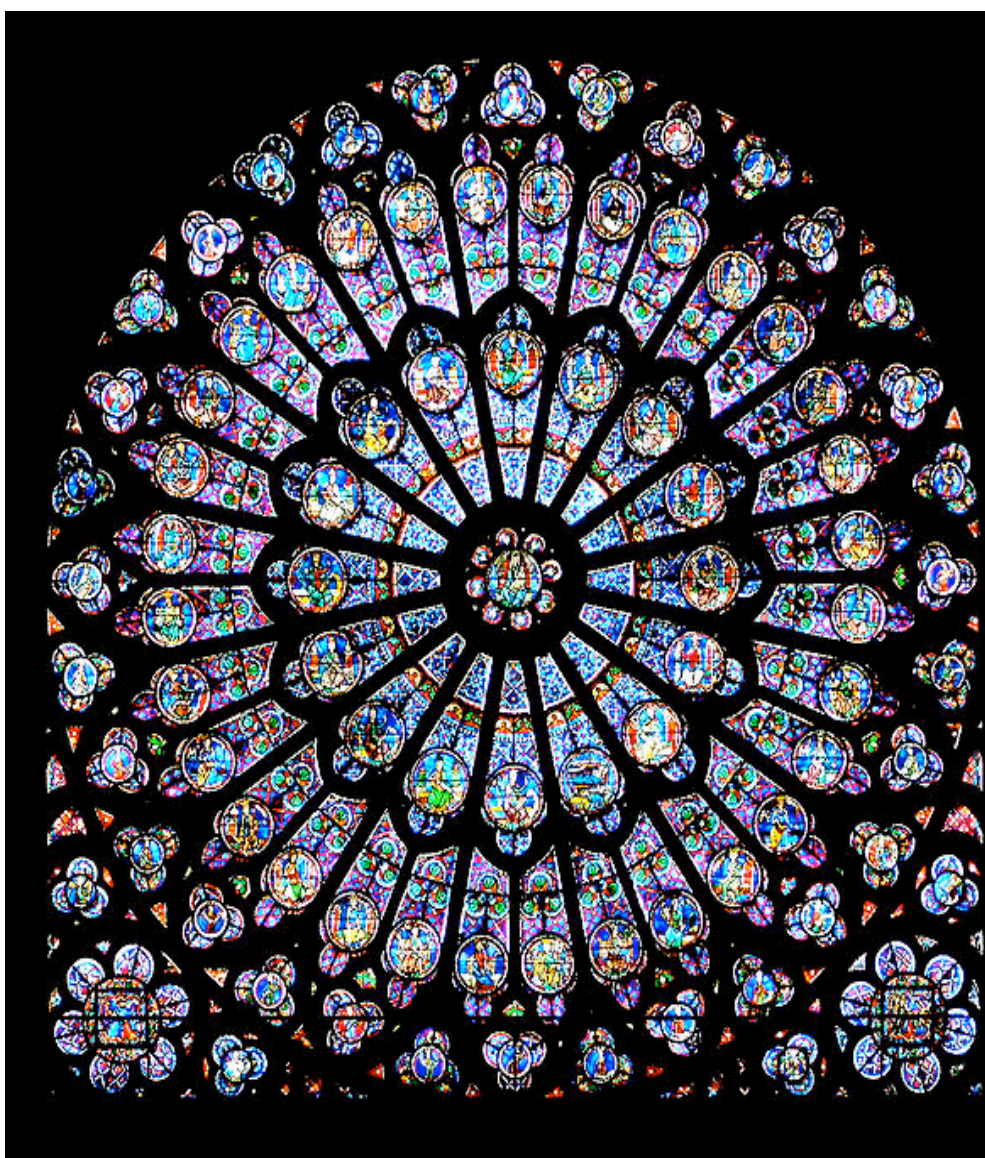
Nella prima metà del Duecento nelle cattedrali francesi furono realizzate moltissime vetrate tra cui l'enorme complesso di Chartres che ha a lungo condizionato le analisi degli studiosi, propensi ad identificare nella cattedrale il centro propulsore dello stile gotico in tutta Europa. E'

vero, le vetrate di Chartres rappresentano la massima espressione di tutti quegli elementi che caratterizzarono lo stile gotico, sia dal punto di vista quantitativo, data l'enorme estensione della superficie vetraria, sia dal punto di vista qualitativo, con una tendenza classicheggiante presto imitata negli altri edifici religiosi del periodo (Laon, Soissons, Sens, Parigi e Le Mans). Ma gli studi, le ricostruzioni attraverso le fonti di patrimoni purtroppo in gran parte perduti o dispersi, consentono oggi un'idea più chiara dell'attività architettonica e artistica medievale, non confinata a pochi importanti centri propulsori ma organizzata in una miriade di cantieri locali nei quali, a volte, nacquero soluzioni originali. I diversi stili artistici non possono in realtà essere ricondotti né a specifiche aree, per l'itineranza dei maestri, né in modo unitario a particolare edifici, per la compresenza di atelier differenti.

La stessa Chartres risulta difficilmente riconducibile ad uno stile unitario. I maestri che realizzarono le vetrate, come a Saint Denis e nella maggior parte delle cattedrali europee, che, non si dimentichi, ebbero tempi di realizzazione in genere lunghi, provenivano da paesi diversi e operarono insieme, a volte, nella stessa vetrata, portando il sincretismo alla massima espressione. Troviamo linee classicheggianti, armoniche e lineari; arcaizzanti, cioè più plastiche, violente ed espressive; o moderne, aperte ai contributi contemporanei. Tra coloro che operarono, vi furono maestri innovatori di grande qualità.

Altre cattedrali e altri complessi di vetrate monumentali vennero realizzati contemporaneamente a Bourges, Le Mans e Rouen, quest'ultima particolarmente importante per due motivi: la presenza sia delle vetrate chiamate *le belles verrières*, medaglioni con storie di vite di santi, sia di un gruppo donato dagli artigiani con le rappresentazioni di molte categorie professionali (mercanti di stoffe, pescivendoli, ecc.), in un'evidente commistione tra sacro e profano; la firma sulla vetrata con storie di Giuseppe ebreo - Clemente, maestro di Chartres - fatto rarissimo, che prova anche l'esistenza di un legame tra di due centri.

La nuova architettura gotica, e l'arte del vetro, trovarono espressione nelle magnifiche cattedrali di Sens, Reims, Troyes - nella quale le pareti si dissolvono in luce ininterrottamente nel deambulatorio, nel cleristorio e nel triforio - e Parigi. La capitale francese assunse proprio in questo periodo un ruolo egemone - la monarchia aveva appena esteso il controllo sul sud della Francia attraverso la crociata contro gli Albiges - che la rese il principale centro di elaborazione e irradiazione culturale dell'architettura gotica.



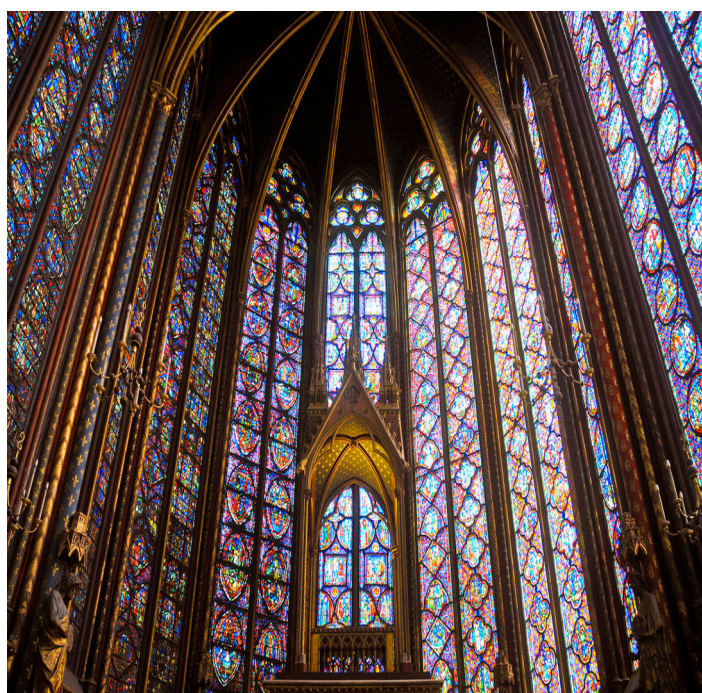
*Cattedrale di Notre Dame, Parigi*

Per quanto riguarda la cattedrale di Notre Dame a Parigi, gli studiosi considerano un modello fondamentale largamente imitato la rosa occidentale<sup>207</sup>, nella quale sono rappresentati i profeti, i vizi e le virtù, i segni dello zodiaco e i lavori dei mesi. In merito alle categorie professionali, Gimpe<sup>208</sup> sostiene che sembra che alcuni gruppi (mercanti di drappi, tagliapietre, carpentieri) avessero nell'edificio una buona posizione per vedere le vetrate, delle quali peraltro erano stati i committenti, e che la collocazione nei lati più bassi o nel deambulatorio vicino ai fedeli consentiva allo stesso tempo una sorta di pubblicità.

---

207 Datata 1220, ne restano ora in loco solo pochi frammenti.

208 GIMPEL J. (1982), *Costruttori di cattedrali*, Jaca Book, Milano



*Sainte-Chapelle, Parigi*

L'evoluzione rapida delle nuove idee nel territorio francese è visibile nella *Sainte-Chapelle*, costruita tra il 1241 e il 1248 per ospitare la Corona di spine e altre reliquie acquistate da San Luigi all'imperatore d'Oriente Baldovino, nella quale la tradizionale organizzazione delle vetrate basata sui grandi personaggi in alto incorniciati da strutture architettoniche e finestre delle navate con episodi sacri, storici, leggendari o agiografici, venne radicalmente modificata.

La suddivisione tra cleristorio, triforio e navate venne eliminata a favore di una parete unica di vetro formata necessariamente, per le dimensioni, da compartimenti alti e stretti, segnalati dagli elementi in muratura, e dalla composizione di medaglioni di forme differenti.

All'interno vi sono otto finestre a quattro luci e sette a due luci che illustrano episodi della Bibbia nei quali si riteneva fossero presenti riferimenti alla venuta di Cristo. La cappella, ovviamente, celebra la monarchia, onnipresente nelle numerose incoronazioni, nell'albero di Jesse, nei re d'Israele, nei castelli di Castiglia (da dove proviene Bianca, la moglie di Luigi IX) e nei gigli di Francia.

Louis Grodecki<sup>209</sup> ha letto il complesso iconografico come la storia della Redenzione che emerge dalle parole dei profeti nelle pareti, accostata alla seconda venuta di Cristo nella rosa occidentale, con episodi della sua infanzia e della Passione.

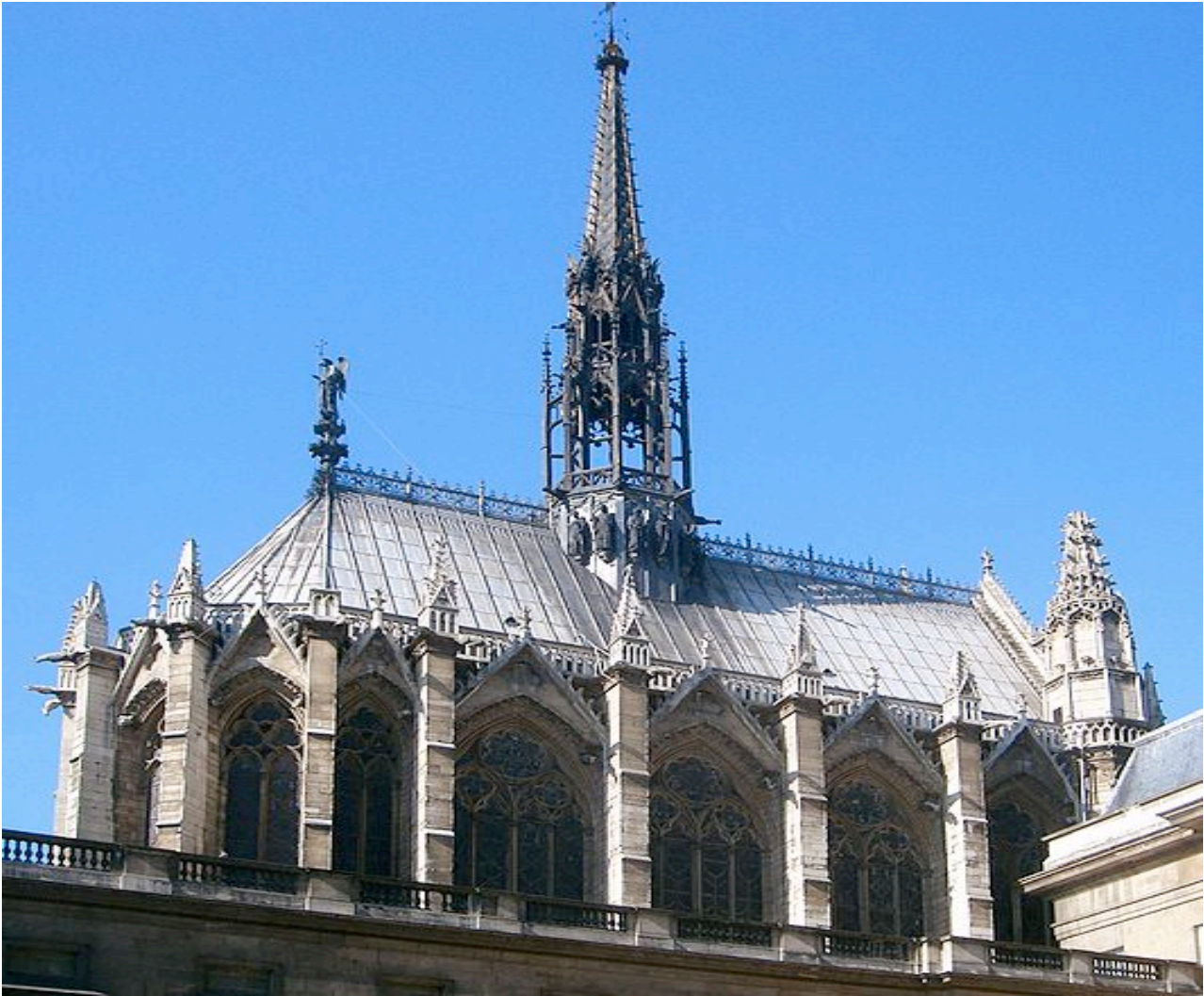
Particolarmente significative sono le scene dedicate alla Genesi, ai Re, a Ester, alle vite di

---

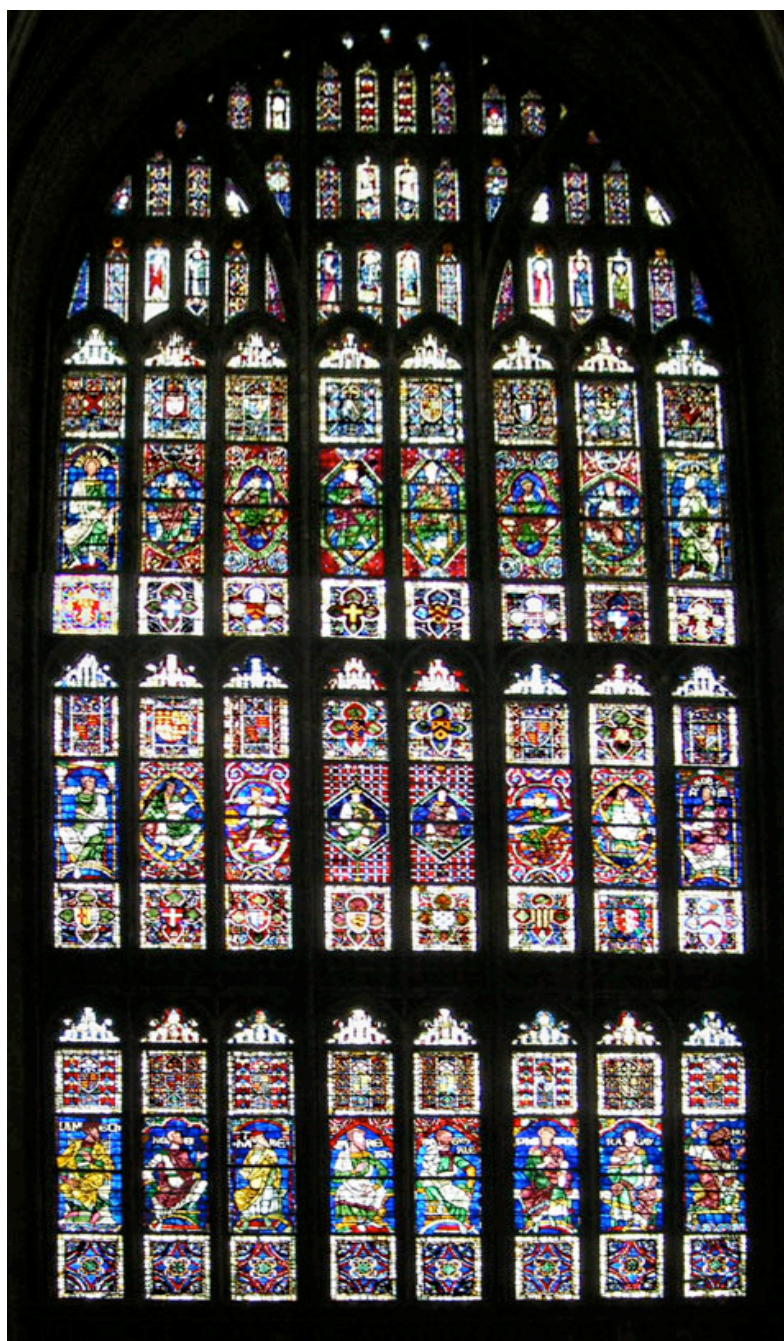
209 GRODECKI L. (1960), *Sainte-Chapelle*, Caisse nationale des monuments historiques, Paris



San Giovanni Battista, di San Giovanni Evangelista e di Cristo, alle storie delle reliquie della Croce, in un programma complessivo che gli studiosi legano direttamente al contesto filosofico della Scolastica, attenta al senso letterale delle Sacre Scritture ma anche alle diverse possibili interpretazioni della parola divina.



*Sainte Chapelle, esterno*



*Cattedrale di Canterbury*

La situazione delle vetrate inglesi nella prima metà del XIII secolo è molto meno conosciuta per le distruzioni avvenute soprattutto nel Cinquecento e nel Seicento. L'edificio nel quale è conservato il maggior numero di testimonianze è la Cattedrale di Canterbury, sede del trasferimento delle reliquie di Thomas Becket nel 1220, che, come molti altri edifici inglesi, reca le tracce di un innegabile e continuo dialogo con l'architettura francese. Alcune delle finestre alte dedicate agli antenati di Cristo mostrano delle chiare innovazioni iconografiche: le figure sono più reali, armoniche, rette su sottili corrispondenze, come nella rappresentazione di Ezechia.



*Uccisione di Thomas Becket nella  
cattedrale di Canterbury, miniatura*

Nello stesso periodo vennero realizzate importanti vetrate anche nella cattedrale di Lincoln e nell'abbazia di Westminster, forse provenienti dalla cappella della Vergine della chiesa, oggi conservati nella sala di Gerusalemme. Nella seconda metà del secolo la situazione cambiò notevolmente, sia quantitativamente, poiché la produzione inglese aumentò, sia qualitativamente, in quanto assunse caratteri propri ed autonomi.



*Sankt Kunibert, Colonia*

Le vetrate tedesche sono in genere state giudicate conservatrici e statiche, poco sensibili alle innovazioni gotiche, per la persistenza dello stile romanico anche nella prima metà del XIII secolo

e per l'influenza, in certe aree, della cultura bizantina. In realtà, elementi gotici vennero assorbiti anche dai maestri tedeschi ma risulta impossibile ricostruire la situazione artistica poiché le vetrate delle grandi cattedrali di questo periodo - Mamberga, Worms, Magonza, Magdeburgo e Minden - sono state quasi totalmente distrutte. Peraltro, come in Francia ed in Inghilterra, è difficile definire unitariamente il tipo della vetrata tedesca per la presenza di numerosi atelier e diverse influenze culturali legate anche al contesto geografico: nell'area occidentale renana, a Colonia, Strasburgo e Friburgo, penetrarono numerose suggestioni francese mentre la Germania centro-orientale rimase più vicina alla cultura romanico-bizantina.

Un edificio importante di questo periodo che ha conservato la decorazione vitrea è la chiesa di Sankt Kunibert a Colonia, nel quale troviamo molti dei soggetti incontrati in Francia: l'albero di Jesse (trattato però in modo diverso, con le figure dei re e profeti lateralmente), grandi personaggi in piedi (Santa Caterina, Santa Cecilia, San Giovanni Battista), le figure dei donatori inginocchiati in basso, le leggende dei santi in medaglioni sovrapposti (San Clemente, San Cuniberto). L'organizzazione delle superfici è meno complessa di quella francese, mancano i caratteristici fondi a mosaico dei maestri francesi, i bordi sono ancora romanici, spessi, con fusti di acanto, ma le figure sono vive, movimentate, a volte più delicate nelle vesti e nelle scapigliature, come nell'arte gotica francese, a volte tracciate con un linguaggio nervoso, visibile nelle tipiche pieghe spezzate a zigzag che furono una delle caratteristiche dello stile tedesco. Considerando le arti nel loro complesso, non si può non notare che all'alta ricettività di innovazioni gotiche in architettura e scultura non corrispose la stessa apertura nella pittura del vetro, anche se qualche studioso ha giustamente sottolineato che i maestri tedeschi trovarono nel linguaggio spezzato e nervoso una loro caratteristica identitaria ben assimilabile alle idee gotiche con soluzioni alternative a quelle francesi.

Nella Germania centro-orientale si trovano, come già detto, forme artistiche e iconografiche romaniche e bizantine, ad esempio nelle proporzioni delle figure, nei panneggi rigidi, nei costumi e nelle decorazioni, ma non sono assenti elementi del nuovo linguaggio gotico. Ne sono un esempio le vetrate con storie di Cristo e San Francesco nella chiesa francescana di Erfurt (1230), precocissime rappresentazioni del grande santo, e testimonianza, per alcuni studiosi, dei legami con l'Italia, viste le corrispondenze con le vetrate dell'abside della basilica superiore di San Francesco d'Assisi. Possiamo rintracciare le influenze della nuova corrente gotica nel maggiore realismo dei personaggi, dei motivi vegetali e degli animali, non più solo magici grifoni ma anche gru, anatre, galli, galline e colombi. Importanti in tal senso sono le vetrate del Duomo di Naumburg, di un Anonimo Maestro, nelle quali trovano posto enormi figure di santi, cavalieri, vescovi, vizi e virtù. I personaggi sono inseriti in cornici mistilinee formate dalla sovrapposizione di due compassi

quadrilobi, riproposte in molti altri edifici tedeschi, e in essi si rintraccia il passaggio, o forse sarebbe meglio dire, l'incontro tra la tradizione romanica, nella posizione frontale, nelle convenzioni fisionomiche e nell'andamento spezzato delle pieghe tipicamente tedesco (che però si trasformò e adattò anche al nuovo stile), e l'arte gotica, nell'impaginazione e nella ricerca di volume attraverso la grisaille. Non sono né romanici né gotici ma tutti e due.

Le corrispondenze tra le realizzazioni architettoniche e artistiche, il contesto locale e precisi stili, che si hanno indubbiamente in alcune aree francesi, inglesi, o tedesche, sono totalmente assenti in altre, o perché per la loro collocazione geografica assorbito differenti culture o perché maestri particolarmente abili e rinomati si spostarono operando in edifici diversi.

Troviamo un esempio di questi possibili intrecci in Italia, nelle vetrate della basilica di San Francesco ad Assisi, messe in relazione da Martin<sup>210</sup> con vetrate e miniature dell'area medio-renana, tra cui una scena della vetrata della chiesa dei domenicani a Colonia, oggi nella cattedrale, tanto che si è giunti alla conclusione che furono realizzate da maestri tedeschi. Martin ha anche individuato nell'accostamento di due medaglioni per esprimere le relazioni tra Antico e Nuovo Testamento nelle vetrate tipologiche un carattere tipicamente tedesco. Che ci fosse confronto costante tra l'Italia e la Germania è testimoniato dal fatto che le vetrate italiane continuarono ad avere rapporti con quelle tedesche anche per tutto il secolo successivo, in un contesto politico dove la penisola, formalmente assoggettata all'imperatore tedesco, ma ormai forte di una tradizione consolidata di autonomia, riuscì a contrastare e a votare al fallimento i tentativi della dinastia sveva di ripristinare un controllo effettivo. Nella chiesa di San Francesco ad Assisi continuarono a venir realizzate vetrate per tutto il Duecento e attraverso queste bellissime creazioni è possibile vedere sia l'evidente penetrazione dell'arte gotica transalpina in Italia, troppo spesso sottovalutata, sia l'alto livello qualitativo raggiunto dai maestri di questa arte. I contrasti tra gli imperatori tedeschi e i Comuni italiani non impedirono le migrazioni degli artisti e un dialogo culturale continuo tra le due aree.

Nella seconda metà del XIII secolo l'arte vetraria assunse caratteristiche diverse che la allontanarono dagli stili sperimentati nelle grandi cattedrali francesi, tedesche ed inglesi nel cinquantennio precedente, dando vita al movimento dell'espressionismo gotico. Ancora una volta protagonista fu la Francia, dove la ricerca di realismo e di espressività diedero vita a modelli presto conosciuti in tutta Europa, quindi a diffusione internazionale: conferire espressività ai volti e alle figure divenne la tendenza dominante in tutti i maestri vetrai.

Nelle vetrate di questo periodo troviamo alcune caratteristiche ricorrenti: la forte

---

210 MARTIN F. (1998), *Le vetrate di San Francesco d'Assisi: nascita e sviluppo di un genere artistico in Italia*, fotografie di G. Ruf, traduzione di Antonella Brunacci, Cassa di Risparmio di Perugia, Assisi

caratterizzazione espressiva dei personaggi dai colori vivaci e dai panneggi impetuosi, l'uso di sfondi chiari a grisaille con motivi vegetali e l'importanza dell'incorniciatura architettonica delle figure. L'espressionismo nei visi si traduce nel profilo di un naso arricciato o nelle diverse modalità di un sorriso mentre il realismo determina l'ambientazione quotidiana dei miracoli dei santi.

Il passaggio dalla prima alla seconda metà del secolo avrebbe dunque visto l'abbandono dell'armonico classicismo a favore di un violento espressionismo, ma si è visto come sia difficile muoversi per linee stilistiche in un pluralismo di forme e realizzazioni estremamente complesso e ramificato.

Furono molte storie, frutto di nuove riflessioni e nuove tecniche, quelle che portarono a mutamenti nella ripartizione e impaginazione, allo schiarimento della gamma cromatica e all'aumento della luminosità interna, ad un nuovo rapporto con le strutture architettoniche. Si introdusse il giallo d'argento, con effetto dorato; si aumentò il formato delle vetrate e si diminuirono spessore e irregolarità; si utilizzarono per tagliare il vetro pietre dure, che rispetto al ferro rovente permettevano un'altra precisione. Infine, si introdussero la tridimensionalità e la profondità - evidente nel proliferare delle strutture architettoniche e teoricamente in contrasto con la forte bidimensionalità dell'arte su vetro - che posero ai maestri nuovi problemi iconografici e compositivi.

Scriva Castelnovo al termine del suo studio sulle vetrate:

La storia della vetrata conosce nel corso del XIV secolo un'autentica svolta, attraverso la rappresentazione sempre crescente della profondità dei volumi e grazie all'adozione di tecniche che permisero di diminuire il numero dei piombi e di adoperare vetri più grandi. Nuovi accostamenti cromatici resi possibili dal giallo d'argento e dalla grisaille oramai distesa con sempre maggiore libertà, allontanandosi dalla rigida applicazione del principio dei tre toni caro al monaco Theophilus, segnarono un passo decisivo in direzione di una pittura sempre più "su vetro" piuttosto che "di vetri". I secoli che vanno dal tre al cinquecento saranno grandissimi per le vetrate, conservate in sempre maggior quantità e sovente di qualità talmente alta da poter essere certi che la storia della pittura del cinquecento nell'Europa del Nord, e in particolare in Francia, cambierebbe decisamente fisionomia se venisse pienamente integrata con la storia delle vetrate.<sup>211</sup>

L'architettura gotica portò alla massima valorizzazione l'arte delle vetrate, per i legami con la teologia della luce e per lo sviluppo che tale tecnica sperimentò dal XII al XIV secolo. La storia di questa forma d'arte rappresenta un campo di studi interessante per svariati motivi, dai legami con la storia del pensiero teologico e filosofico, espressa dalle scelte iconografiche adottate negli edifici religiosi, alla produzione vetraria in senso stretto, cioè alla nascita delle botteghe e di atelier itineranti, di committenti e di un pubblico.

---

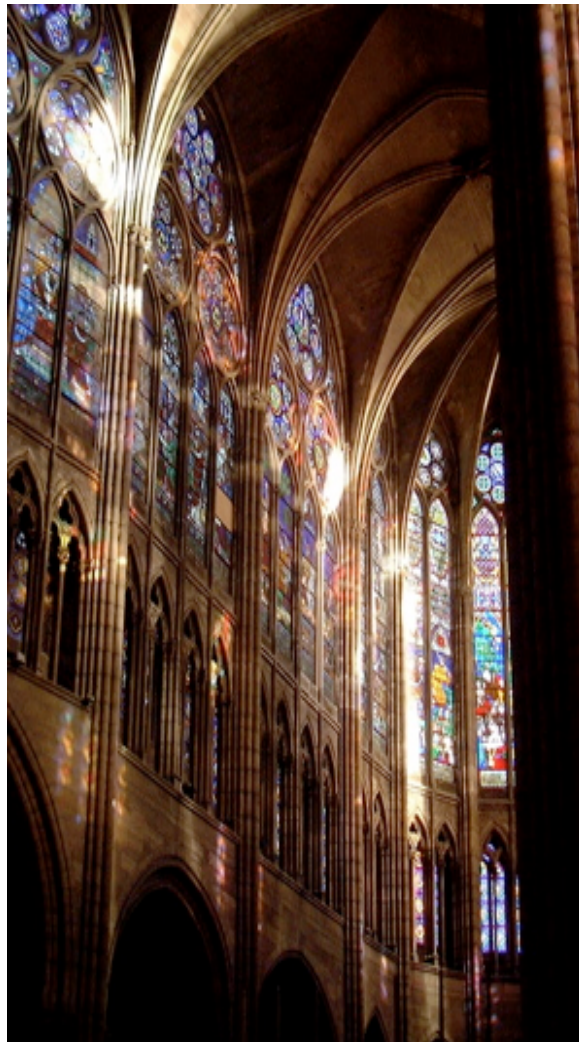
211 CASTELNUOVO (1994), *Vetrate medievali. Officine, tecniche, maestri*, p.390

Nel medioevo le vetrate rappresentarono un elemento coesivo tra la cultura dotta dei teologi e quella popolare; la luce trovò una serie di importanti legittimazioni teoriche nelle riflessioni degli scienziati e dei teologi, ma gli episodi rappresentati furono spesso semplici, dall'evidente funzione didascalica verso un pubblico di fedeli analfabeti, sempre più numerosi e sempre più disposti a viaggiare per sfruttare l'effetto benefico di santi e reliquie. Accanto agli intellettuali e al popolo, vi furono il potere monarchico dei sovrani e quello del ceto nascente della borghesia, che costituirono, insieme agli ecclesiastici, il gruppo dei committenti. Nelle vetrate troviamo rappresentati personaggi biblici, episodi della vita di Cristo, santi, martiri, ma anche ecclesiastici, cittadini e categorie professionali. Esse toccano dunque aspetti differenti ma altrettanto rilevanti del sistema culturale medievale: la teologia, i simboli e le interpretazioni tratti dai testi sacri; le tecniche di lavorazione, indubbiamente già avanzate e specializzate nel periodo considerato; la fruizione di un pubblico più vasto e differenziato. Fecero parte della vita religiosa e rappresentarono una delle massime tecniche artistiche: si trattò di un'arte capace di comunicare, di arrivare al popolo, anche se ricostruire come venne letta può essere difficile, fu una cultura silenziosa. Sicuramente i fedeli videro le somiglianze tra i vetri colorati e le gemme preziose, al di là degli episodi rappresentati, o dei significati associati alla luce da Tommaso o Bonaventura e molti altri teologi, oggetto a loro volta di altre attribuzioni di senso di origine popolare, si pensi ai numerosi Lapidaria.

Le rappresentazioni artistiche legate alla luce, inoltre, attinsero in senso biologico e psicologico all'immaginario dell'uomo medievale, per il quale essa evocava sensazioni positive e piacevoli, in modo istintivo, prima e al di là del substrato culturale. Tra il dotto teologo e il fedele analfabeta,, da questo punto di vista, non vi fu nella percezione della luce nessuna differenza.

## *2. Saint Denis*

In Francia le nuove tecniche costruttive diedero risultati di straordinaria qualità, forse anche grazie al legame che si creò tra il nuovo stile gotico e la monarchia francese, indiscussa protagonista nell'ambito della committenza di luoghi di culto che oggi possiamo ancora ammirare, da Saint Denis, ricostruita nella prima metà del XII secolo dall'abate Suger, alla Sainte-Chapelle, cent'anni dopo. Entrambi gli edifici rispecchiano, ad un primo ed immediato livello di significato, una precisa concezione religiosa secondo la quale la chiesa gotica era letta come una rappresentazione del Paradiso e la luce filtrata come Dio stesso che si manifestava ai fedeli attraverso uno scintillio di colori.



Le innovazioni introdotte nel XII secolo resero Saint-Denis uno degli edifici gotici medievali più importanti in Europa, tanto che per secoli esso costituì il sacrario in cui vennero sepolti i monarchi francesi. Non resta molto oggi della grande decorazione vitrea creata dall'abate



Suger a causa delle distruzioni, degli spostamenti, delle perdite, delle vendite o dei restauri ottocenteschi invasivi. Ma quanto rimasto è stato studiato in profondità e grazie ai testi lasciati dall'abate è stato possibile ricostruire le fasi della ristrutturazione di Saint Denis e le linee guida che mossero l'intraprendente religioso: originalità del messaggio iconografico, materia preziosa e qualità dell'esecuzione grazie ai maestri chiamati da tutta Europa.

Il coro venne ricostruito, si utilizzarono l'arco ogivale e le volte nervate, le cappelle dell'abside vennero unite in un solo piano di pavimento e, soprattutto, si introdussero grandi finestre attraverso le quali la luce, simbolo della spiritualità e religiosità di questo periodo, poteva filtrare liberamente nei diversi momenti della giornata.



*Parete della navata di Saint-Denis*

E' proprio per questo uso particolare della luce che lo stile gotico è stato avvicinato da più studiosi alla contemporanea Scolastica, per cui lo slancio ascensionale verso Dio-luce delle cattedrali invase dalla luce sarebbe l'espressione visibile del tentativo compiuto dai filosofi di conciliare fede e ragione, lo spirituale e il mondano, Dio e l'uomo. La ricerca di Dio era vista come la conquista di gradi di illuminazione crescente, non del corpo ma dello spirito, interiore, riservata indubbiamente a pochi eletti. Non per questo si rinunciava alla conoscenza, all'approfondimento, alla tensione verso una divinità lontana ma sempre desiderata, in un clima di rinnovata fiducia nelle

capacità umane. Non più totale rinuncia alla vita, mortificazione, attesa di una futura salvezza, ma fiducia nella costruzione di un futuro migliore, con e per Dio.

La ricerca della verità si tradusse in ricerca della luce come emanazione di Dio e in tal senso le vetrate di Saint-Denis assunsero una duplice importanza: in primo luogo, il materiale colorato, la luce, attraevano l'attenzione dei fedeli verso gli episodi e i personaggi rappresentati, dai profeti della Bibbia alla *Glorificazione di Cristo*, veicolando un preciso sistema di idee e credenze, quello cristiano; ad un livello superiore, la luce assumeva una serie di significati religiosi e simbolici, elaborati e dibattuti dalle élite culturali, sconosciuti alle masse dei fedeli che ammiravano gli edifici invasi dalla luce, percepita comunque come presenza materiale di Dio. Si avrà modo di parlare dell'abate Suger e dell'importanza dei suoi testi, con i quali egli ha lasciato una preziosa testimonianza non solo delle novità architettoniche introdotte a Saint-Denis ma anche dei significati simbolici della luce, e dei materiali preziosi investiti da essa, formulando una serie di argomentazioni a sostegno delle scelte intraprese a livello costruttivo e iconografico, e rivelando nel contempo una serie di interconnessioni tra le riflessioni sui testi sacri svolte dalle élite religiose e laiche (la Scolastica) e l'organizzazione dello spazio sacro. Per quanto riguarda il contesto politico e religioso, vi furono in questo periodo numerose relazioni tra il potere temporale delle istituzioni ecclesiastiche, e di chi le dirigeva, abati e vescovi, e quello laico di sovrani e signori, nel caso di Saint-Denis con la monarchia francese - un rapporto che andava ben oltre le numerose sepolture regie che resero l'abbazia la necropoli dei re di Francia - e con forme di religiosità diverse dalla coesistenza non sempre semplice.

Il monachesimo, infatti, si riallacciava ad una precisa tradizione basata sul rifiuto del mondo e delle sue tentazioni, a prima vista ben lontana dall'amore dell'abate Suger per gli oggetti preziosi e costosi, che egli cerca di giustificare in vari modi, ad esempio esaltando le qualità di tali oggetti, soprattutto se investiti dalla luce, che favorirebbe una sorta di estasi e quindi la contemplazione di Dio. In realtà la posizione assunta dall'abate è inserita in una serie di riflessioni di più ampio respiro condotte in ambito teologico sulle caratteristiche dello spazio sacro: la chiesa materiale e terrena era considerata come il mezzo per ascendere alla chiesa celeste e alla comunione con Dio, quindi, in tale ottica, il decoro e la magnificenza rappresentavano una lode dell'uomo a Dio. L'apparato iconografico, per Suger ispirato dalla fede, consentiva di conciliare il mondano, le cose materiali, con il divino, l'ordine spirituale dell'universo, oltre che indurre i fedeli alla meditazione di fronte alle immagini sacre, assumendo quindi un importante ruolo educativo. Utilizzare materiali preziosi e il vetro, al fine di potenziare le qualità della luce, espressione materiale della divinità, richiamava entrambi i mondi, terreno e ultraterreno, e li legava tra loro: da un lato il lavoro dell'artigiano, abile

artefice di oggetti splendidi, evocava capacità squisitamente umane, dall'altro la ricchezza e la raffinatezza sottolineavano la dedicazione soprannaturale e l'uso liturgico. Attraverso la luce, simbolo divino per eccellenza - esaltata a Saint-Denis dalle alte navate, dalle grandi vetrate e dai rosoni - e la contemplazione delle immagini sacre, l'uomo, proprio attraverso la raffinatezza di oggetti concreti, poteva abbandonare con la mente il mondo terreno e tentare di innalzarsi verso Dio, in uno slancio tradotto architettonicamente in edifici sempre più leggeri e in un'apertura dello spazio sacro verso l'esterno.



Dio è luce e l'interno della sua chiesa prefigura la Gerusalemme celeste, le mura della quale, secondo il testo dell'Apocalisse, sono fatte di pietre preziose. Tale è la funzione della vetrata: lascia penetrare nell'edificio la luce del sole e, contemporaneamente, ne opera la trasmutazione ornandola, rivestendola dello splendore delle varie gemme, rubini, smeraldi e lapislazzuli, delle quali i *Lapidaria* analizzavano le virtù e le mettevano in corrispondenza con le qualità dell'anima e le essenze spirituali. Con la vetrata, l'arte del tesoro, l'arte degli scrigni, dei calici e degli altari s'applica all'architettura; essa infatti conferisce a tutto lo spazio interno del santuario lo scintillio dell'oreficeria liturgica; ne fa lo scrigno d'una gloria annunciatrice degli splendori soprannaturali, trasporta l'anima nel meraviglioso. Ma come le tarsie smaltate degli amboni, delle croci e dei reliquiari, la vetrata è anche predicazione di verità. Essa insegna; per mezzo delle sue immagini, mantiene la meditazione dei servitori di Dio sulla retta via, li guida verso la vera fede.<sup>212</sup>

Le vetrate del coro di Saint Denis sembrano, oltre che tradurre in immagini il pensiero di Suger, e di molti pensatori cristiani medievali, avere un duplice destinatario: ad un livello superiore, il clero officiante, che poteva trarne spunto attraverso una lettura consapevole ed approfondita degli

212 DUBY G. (1967), *L'Europa delle cattedrali 1140-1280*, Fabbri Skira Editore, Ginevra, p. 26

episodi rappresentati, dall'altro i fedeli, ai quali venivano trasmessi dogmi ritenuti in questo preciso momento storico particolarmente determinanti in quanto messi in discussione da movimenti religiosi eterodossi, ad esempio la Trinità e l'Incarnazione. Alla base dell'apparato iconografico rimaneva saldo il principio delle concordanze, per cui compito principale dell'esegesi doveva essere illustrare le corrispondenze tra l'Antico e il Nuovo Testamento ma il fermento religioso, le crisi, le contestazioni portarono a cambiamenti nell'apparato iconografico delle cattedrali finalizzati alla diffusione dei principi e dei dogmi riconosciuti dalle élite culturali come *ortodossi*. A poco a poco la meditazione liturgica si concentrò sul tema pasquale e sulla Passione, Gesù e Maria assunsero un'importanza crescente in quanto anelli di congiunzione tra il mondo terreno e quello divino e i personaggi della Genesi e dell'Esodo furono sostituiti progressivamente da quelli del Calvario.

Louis Grodecki<sup>213</sup> ha ricostruito il programma di quattro delle sette cappelle del deambulatorio, attraverso il quale possiamo vedere gli episodi e i personaggi scelti in uno degli edifici più importanti dell'architettura gotica: al centro, nella cappella della Vergine, l'*Albero di Jesse* e l'infanzia di Cristo; in un'altra cappella, accanto, due vetrate allegoriche descritte da Suger, una dedicata a storie di Mosè e l'altra dove San Paolo scarta la crusca e riduce in farina il grano portato dai profeti; in un'altra ancora, scene tratte dalla Passione affiancate ad episodi dell'Antico Testamento, ad esempio il *Signum Tau* secondo la visione di Ezechiele; vi erano poi cappelle dedicate alle vite dei santi, come San Benedetto e San Vincenzo o cappelle con vetrate storiche, la prima crociata o il viaggio di Carlo Magno in Terra Santa.

I trattati lasciati da Suger - *De son administration*, *De la consecration* - risultano straordinariamente importanti per vari motivi, *in primis* poiché forniscono informazioni sugli aspetti costruttivi, filosofici e teologici dell'edificio, legati ad una vera e propria estetica della luce. Dio, creatore di tutte le cose, è luce e ogni creatura riceve e trasmette l'illuminazione divina secondo le sue capacità, fondamentalmente in base al posto occupato nella gerarchia degli esseri. L'universo, in tale prospettiva, nasce da una sorgente luminosa secondo un effetto a cascata: la luce emanata dal primo Essere irradia tutte le creature, ognuna collocata al suo posto immutabile, e svolge contemporaneamente l'importante funzione di collegamento tra tutti gli esseri, legame d'amore che li abbraccia rendendo l'universo armonioso e coerente. La luce, nell'ottica dei pensatori cristiani, influenzati dal pensiero dello Pseudo Dionigi, concretizza l'idea di un movimento continuo da Dio al creato, assumendo di volta in volta il significato o di Dio stesso o dell'amore con il quale il Creatore irradia gli esseri viventi.

---

213 GRODECKI L. (1995), *Etudes sur les vitraux de Suger a Saint Denis, XII siècle*, Presses de l'Université de Paris-Sorbonne, Corpus vitreaorum, France, Etudes 3

Tale idea si intreccia con un altro filone di pensiero che associa la luce divina alla conoscenza, partendo dal presupposto che solo attraverso un percorso spirituale di purificazione e ascesi, un'illuminazione interiore graduale, sia possibile accedere progressivamente alle verità superiori. Prende corpo dunque l'immagine di un movimento luminoso inverso al precedente da Dio alla creature, cioè un riflesso dagli esseri viventi, con al vertice l'uomo, alla sorgente luminosa, prodotto dall'ascesi verso l'Essere supremo dal quale tutto procede. La chiave di comprensione del misterioso processo della creazione si trova dunque per i filosofi e teologi medievali nell'esplicitare i passaggi che conducono dal creato all'increato, e viceversa, conoscenza che viene a coincidere con un progredire nella conoscenza di Dio - le due attività sono considerate equivalenti - e che può realizzarsi attraverso una scala di analogie e concordanze, cioè di corrispondenze simboliche tra i testi dell'Antico e del Nuovo Testamento.

Entrambi i movimenti espressi dalla teologia luminosa, da Dio al mondo, con la Genesi, e dalle creature alla divinità, attraverso la conoscenza letta come progressiva illuminazione interiore, si ritrovano nelle riflessioni dell'abate Suger e portano a delle precise risposte elaborate in ambito architettonico. Se Dio è luce, ed esiste nascosto in ogni creatura a seconda che sia più o meno disposta a riceverne l'irradiazione, la parte di luce riflessa da un oggetto luminoso assume importanza nel rivelarne il grado di vicinanza a Dio a chi la osserva con amore. Un'arte fatta di luce e di irradiazione si presta dunque sotto molti aspetti ad esprimere concretamente una precisa visione del rapporto tra l'uomo e Dio, caratterizzato dal desiderio umano di ascesa verso l'Essere ineffabile, trattato, esplorato, analizzato in ambito teologico e filosofico, e reso visibile dal verticalismo sempre più esasperato delle cattedrali gotiche.

L'organizzazione dello spazio sacro a Saint Denis viene finalizzata da Suger all'obiettivo prioritario di unificare la cerimonia religiosa utilizzando la luce come mezzo coesivo: fa collocare la sorgente luminosa al termine della processione liturgica orientata verso oriente; abolisce i muri, esortando i capomastri a sfruttare le possibilità costruttive della volta a crociera ogivale; apre bellissime vetrate e rimuove i possibili ostacoli all'irradiarsi unificante della luce, che rende la chiesa simbolo della creazione mistica. Risulta così più comprensibile l'importanza data ad alcuni oggetti preziosi, considerati dall'abate, nell'ambito della sua poetica/estetica della luce, di valore simile a quello attribuito alle vetrate, proprio in quanto in grado di sostenere con particolare efficacia lo slancio mistico del fedele, invitando l'anima, tramite la luminosità, ad innalzarsi dal creato all'increato. L'amore per le pietre preziose trova infine una legittimazione liturgica: la materia traslucida di determinati oggetti, colpita dalla luce colorata proveniente dalle vetrate colorate, doveva favorire la convergenza dell'attenzione verso l'abside, luogo dell'ufficio divino.

Forse le riflessioni condotte sui testi sacri da Suger, e da tanti altri intellettuali del tempo, erano sconosciute alle masse di fedeli che visitarono l'abbazia dopo il restauro per adorare alcune importanti reliquie di santi, prima tra tutte quella di San Dionigi, ma l'estetica della luce non rimase confinata ai livelli alti, comunicò, dialogo e si intrecciò con la cultura popolare delle masse analfabete. I reliquiari dei santi, ornati d'oro e gemme, furono collocati all'interno del transetto, reso centro luminoso dell'abbazia dalle innovazioni architettoniche introdotte: niente più percorsi sotterranei nella penombra, ma teche disposte in piena luce. E tutti questi oggetti luminosi, unendosi alla luce proveniente dalle vetrate, diventano essi stessi sorgenti luminose, dando vita ad una vera e propria polifonia di luci diretta a sollecitare le anime dei fedeli.



*Albero di Jesse, Saint Denis*

La ricorsività tra la cultura dotta ed elitaria e quella popolare, espressa nella valorizzazione della luce come strumento di intermediazione tra l'uomo e Dio - astrattamente nelle riflessioni teoriche, e concretamente con vetrate, teche e oggetti preziosi - si traduce nella scelta di soggetti iconografici che riabilitano l'uomo e le sue capacità, soprattutto attraverso il dogma dell'Incarnazione, l'atto con cui Dio ha scelto di farsi carne e di redimere l'umanità. Suger pensa, progetta gli episodi adatti a decorare l'abbazia rinnovata, tenendo presenti sia la visibilità e l'innegabile funzione pedagogica delle vetrate e delle sculture, sia la necessità di mettere in

evidenza la concordanza tra Antico Testamento e Vangeli. I temi dell'Incarnazione e della Croce, messi in discussione da alcuni dei movimenti religiosi che proliferano in questo periodo, sono ribaditi nelle sculture e nelle vetrate; alle figure dell'Antico Testamento corrispondono le 68 scene con episodi della vita di Gesù, perché ciò che Mosè ha velato, è stato svelato da Cristo e la stessa struttura si ritrova nelle tre vetrate delle cappelle poste ad Oriente, dedicate a Mosè, alla Passione e all'albero di Jesse che, tramite la genealogia di Maria, dà a Cristo, figlio di Dio, una famiglia umana e lo colloca al centro della storia. Infine, a Saint Denis è possibile vedere rappresentato Suger stesso, in basso, nella posizione consueta riservata ai donatori, sempre più presenti nelle cattedrali europee, gesto d'orgoglio per la grandiosa opera di ristrutturazione compiuta, ma anche segno di una salda fiducia nelle possibilità del genere umano di capire e migliorare il mondo.

Accanto alle culture dotta e popolare, Saint Denis evidenzia i progressi compiuti da un'altra forma di sapere, forse ai tempi non valorizzata ma altrettanto importante, quello pratico, in senso stretto costruttivo, perché l'edificio religioso - oltre a rendere *visibili* principi filosofici e teologici e ad esprimere un collegamento tra gli ecclesiastici e le masse dei fedeli da un lato, potere spirituale e temporale dall'altro - era una chiesa che doveva essere edificata rispettando i principi di organizzazione dello spazio sacro stabiliti in età medievale dalle élite, trovando nel contempo le soluzioni di scarico dei pesi che consentissero di sviluppare l'edificio in altezza senza crolli. Le traduzioni e i trattati d'algebra avevano generato un movimento di valorizzazione delle arti del *quadrivium*, soprattutto geometria ed aritmetica, di solito penalizzate dalla maggiore importanza attribuita a quelle del *trivium*, e nella formazione dei docenti le discipline *scientifiche* divennero complementari a quelle logiche.

A Saint Denis, per la prima volta, la pianta di un monumento fu creata con il linguaggio della geometria e della matematica; le esistenze preesistenti come la cripta generarono vincoli importanti ai nuovi costruttori che, per studiarli, dovettero sicuramente riprodurli con l'ausilio della squadra e del compasso. Rimase l'empirismo delle costruzioni romaniche, ma nelle cattedrali l'applicazione della matematica consentì la creazione di edifici più slanciati e permeabili alla luce e la nascita di una nuova figura professionale, l'architetto.

### *Suger Abate di Saint Denis (1081-1151)*

*Poiché io percepisco ciò che è buono e bello; che esiste secondo le sue proprie regole di proporzioni; che è definito dal suo numero; che non viene meno al suo ordine; che cerca un luogo conforme alla sua specifica gravità. Allorché in una pietra preziosa, ad esempio, io percepisco tali e simili delizie, esse divengono luce per me e, in altre parole, mi illuminano (Pseudo Areopagita).<sup>214</sup>*



*Suger, Saint Denis*

Lo storico dell'arte Erwin Panofsky (1892-1968), tedesco, fuggito in America dopo l'avvento del nazismo, è stato sicuramente uno dei maggiori esperti di iconologia del Novecento. Come indica l'etimologia del termine, l'iconologia ritiene che ogni immagine contenga un *logos*, un discorso, un pensiero che muta nel tempo accompagnando la trasformazione delle forme artistiche. A Suger egli ha dedicato un libro<sup>215</sup> utile non solo per esplorare le relazioni tra il pensiero filosofico, teologico e delle arti costruttive nel XII secolo - seppur in una visione più complessa di quella proposta dallo studioso<sup>216</sup>, focalizzata sulla ricerca di parallelismi tra storia del pensiero filosofico e storia del pensiero architettonico - ma anche per gettare uno sguardo *nel* mondo sociale e culturale medievale, così inquadrato in un sistema gerarchico codificato ma ciò nonostante caratterizzato da crisi,

214 Cit. in PANOFSKY E. (1992), *Suger Abate di Saint Denis*, Edizioni Novecento, Palermo, pag. 9

215 Panofsky E. (1992), *Suger Abate di Saint Denis*, Edizioni Novecento, Palermo

216 Si ritiene, in linea con Gombrich, che sia necessaria cautela nell'utilizzare schemi globali per inquadrare determinati momenti dell'evoluzione del pensiero artistico e filosofico, così come l'esistenza di innegabili relazioni tra le forme artistiche e i contesti sociali nei quali nacquero non presuppone l'esistenza di un legame diretto e univoco tra i due ambiti.



oscillazioni, eccezioni che testimoniano la persistenza di margini di libertà e sperimentalismo nella società e nelle riflessioni intellettuali forse troppo a lungo sottovalutati.

Suger, infatti, nato nel 1081 in Francia, era un uomo umile, quindi destinato, come avveniva quasi sempre, soprattutto nel mondo rurale, a restarlo, ma la sua ascesa inarrestabile, guidata da una buona preparazione teologica e da indubbe abilità diplomatiche, non meno che da una sfrenata ambizione, lo portò a diventare consigliere e reggente del re francese. Quando venne nominato nel 1122 abate di Saint Denis, trovò l'abbazia ridotta a un cumulo di rovine, nonostante l'importanza del luogo e la sua santità, legata alle importanti reliquie custodite e alle sepolture reali. Fondata da re Dagoberto nel VII secolo in onore dei santi Dionigi, Rustico ed Eleuterio, era stata l'abbazia reale per secoli, immagine rafforzata dall'usanza di seppellirvi i re francesi, e alla sua scuola si erano formati non pochi principi, tra cui il giovane Luigi, con il quale l'abate iniziò un'amicizia destinata a durare tutta la vita. Concreto, pratico, Suger mise ordine nell'amministrazione delle terre dell'abbazia, rendendo regolare la riscossione delle decime, spesso usurpate dai laici, e ordinando la ristrutturazione di edifici e attrezzature. Nuovi terreni prima incolti vennero seminati a grano e a vigna, dando lavoro ai contadini, e la prosperità del territorio crebbe. Scrive Panofsky:

Combinando l'accortezza di un grande uomo d'affari con un naturale senso dell'equità e una personale rettitudine (*fidelitas*), che gli fu riconosciuta persino da coloro che in realtà non lo amavano, conciliante e nemico della violenza e tuttavia mai vacillante di propositi né privo di personale coraggio, infaticabilmente attivo e pure abilissimo nell'arte di attendere il momento opportuno, geniale nei particolari e tuttavia capace di vedere le cose nel loro insieme, egli mise queste qualità contraddittorie al servizio di due ambizioni: rafforzare il potere della corona di Francia e potenziare l'abbazia di Saint-Denis.<sup>217</sup>

Che i due obiettivi non fossero che due facce della stessa medaglia è considerato naturale da Suger perché le relazioni tra il potere spirituale e quello temporale, come già visto più volte, erano così fitte e consolidate da rientrare nell'opinione comune mentre non si ritiene accettabile l'espressione *nemico della violenza* poiché egli, come molti altri ecclesiastici del tempo, persino papi, riteneva l'utilizzo della forza legittimo non solo per combattere gli infedeli ma anche per contrastare e sedare qualunque tentativo sovversivo di natura politica o sociale, idea difficilmente condivisibile oggi. Alcune convinzioni fondamentali fecero nascere nell'abate l'idea che fosse giusto arricchire e abbellire l'abbazia e rendere prospera la regione in stretta sintonia con la monarchia: il re di Francia era un "vicario di Dio"; era un diritto del sovrano intervenire per sedare i conflitti interni e le forze distruttive, anche se è vero che Suger accettò l'uso delle armi solo come soluzione estrema, cercando sempre la mediazione; il potere e l'unità della nazione erano simboleggiati da Saint-Denis, scelta da Dio per custodire le reliquie di San Dionigi, l'apostolo delle Gallie. Per

---

217 Panofsky E. (1992), *Suger Abate di Saint Denis*, Edizioni Novecento, Palermo, pp. 14-15

questo motivo, egli promosse e sostenne gli interessi di Saint-Denis e della monarchia francese con la stessa energia, convinto che questo fosse il volere divino.

In tale ottica, lavorò fin dall'inizio della sua carriera per migliorare i rapporti dei re francesi con il Papato, spesso difficili proprio per una ragione che Suger finse di ignorare, cioè la concorrenza tra le istituzioni pubbliche, in questo caso regie, e quelle ecclesiastiche nell'amministrazione delle terre e nel controllo delle popolazioni. Egli conseguì comunque importanti successi, costruiti anche grazie delicate missioni a Roma, rafforzando il prestigio del suo sovrano attraverso l'alleanza con il pontefice, e intervenendo con azioni diplomatiche per risolvere le tensioni tra il re di Francia e gli altri monarchi europei, soprattutto inglesi e tedeschi. Tra le diverse crisi che l'abate affrontò, ve ne è una particolarmente significativa per la luce che getta sul legame fondamentale tra la religione cattolica e la monarchia francese, espresso anche nelle immagini dell'abbazia. Quando il fratello di Luigi VII tentò un colpo di stato e il sovrano chiamò i suoi vassalli per combattere:

Le reliquie di Saint Denis e dei suoi compagni furono portate sull'altar maggiore dell'abbazia, da dove poi furono riportate nella cripta *a spalle, dal re stesso*. I monaci recitarono preghiere giorno e notte. E Luigi il Grosso ricevette dalle mani di Suger lo stendardo di Saint-Denis e *invitò tutta la Francia a marciare dietro ad esso*, proclamando il re di Francia vassallo dell'abbazia, di cui aveva in feudo uno dei possedimenti, il Vexin. E fu non molto tempo dopo la morte di Luigi che questo stendardo finì per essere identificato con il famoso *Orifiamma* che per quasi tre secoli doveva restare il simbolo visibile dell'unità nazionale.<sup>218</sup>

In questo episodio troviamo molti aspetti caratteristici della società medievale, in un certo senso compendiate nella figura di Suger per la presenza di due opere scritte che ce ne danno conferma, ma probabilmente diffusi abbastanza uniformemente in tutta Europa. Emerge l'importanza delle reliquie, la convinzione che possederle dia una posizione di prestigio e di forza, l'idea che la loro santità possa essere richiamata nei momenti di difficoltà. Si nota il prestigio del sovrano francese, non solo in quanto “vicario di Dio” ma anche per l'immagine concreta che offre di uomo inginocchiato davanti alla religione, nelle cui mani si affida trasportando personalmente le reliquie e partecipando al rito. Contemporaneamente, spicca la figura di questo abate di provenienza umile, sicuramente in possesso di buone capacità di mediazione in un groviglio di poteri, ma altrettanto risoluto nel sostenere l'uso della violenza non appena percepisce il pericolo che corre il suo amato sovrano, con il quale ha costruito un saldo rapporto fin da quando Luigi era solo un ragazzo. I monaci pregano giorno e notte per il re perché l'abbazia rivendica il suo ruolo di centro religioso principale nel territorio francese, ribadito nei gesti di Suger, che consegna lo stendardo/orifiamma a Luigi investendolo di un legame feudale. Appare impossibile separare la

---

218 Panofsky E. (1992), *Suger Abate di Saint Denis*, Edizioni Novecento, Palermo, p. 20

dimensione politica e temporale da quella spirituale, sia nel sovrano che nell'abate, ma sembra che entrambi contribuiscano alla costruzione dell'idea di identità nazionale, trovando consenso nel popolo. In tal senso va letto il recupero, a livello iconografico e letterario, della materia carolingia: Carlo, durante il viaggio in Terra Santa, recupera alcune reliquie conservate prima ad Aquisgrana poi a Saint Denis, dove sarebbero state trasferite da Carlo II il Calvo. Da qui sarebbe derivata la straordinaria importanza del luogo, custode di oggetti santi protagonisti di feste ed intensi pellegrinaggi, in occasione dei quali il mondo laico è ben presente attraverso fiere conosciute in tutta la Francia come il Lendt.

Nonostante l'esistenza di numerose relazioni tra potere temporale e spirituale, non si può condividere la lettura di Von Simson<sup>219</sup> che vede dominante nella ricostruzione dell'abbazia la funzione politica ad essa attribuita dall'abate, in un piano teso al rafforzamento del potere monarchico, investito di caratteri religiosi, e delle istituzioni ecclesiastiche, risolte amministratrici dei loro terreni. Suger fu senz'altro un buon politico, ma fu anche un esteta amante della bellezza e degli oggetti lussuosi, aspetto non gradito ad alcuni suoi contemporanei, ad esempio San Bernardo, che prima della riforma del monastero del 1127 aveva accostato Saint Denis ad una *fucina di Vulcano* o a una *sinagoga di Satana*. I due si riconciliarono, probabilmente non solo per gli effetti della riforma attraverso la quale Suger eliminò dalla sua abbazia ogni pratica non conforme alla regola, ma anche per la comune influenza politica e la necessità di cooperazione in occasione di importanti nomine ecclesiastiche. L'abate non disapprovò la dura azione antiereticale promossa da Bernardo, né l'organizzazione della seconda crociata, mentre Bernardo, dopo la riforma di Suger, si astenne da qualunque critica, nonostante l'indubbia lontananza di Saint Denis dall'ideale austero di monachesimo da lui promosso.

Ma le due personalità non possono apparire più diverse. Alla mortificazione e sottomissione di Bernardo, Suger contrappose la sua moderazione. Al silenzio e alla preghiera, lunghe conversazioni con i suoi monaci fino a tarda notte. Il suo monachesimo rifiutò anche uno dei presupposti principali che avevano contraddistinto alle sue origini questa forma di religiosità: l'isolamento. I laici non dovevano restare esclusi dalla casa di Dio, anzi, dovevano essere messi nelle condizioni di fruire dei luoghi santi, da qui l'interesse per l'ampliamento e la ristrutturazione dell'abbazia.

Scrive ancora Panofsky:

Nessun peccato di omissione, egli pensava, poteva essere più grave che il voler escludere dal servizio di Dio e dei suoi santi ciò che Dio stesso aveva concesso alla natura di fornire e

---

219 VON SIMSON O. (1988), *La cattedrale gotica: il concetto medievale di ordine*, Il Mulino, Bologna

all'uomo di perfezionare: vasellame d'oro o di materie preziose, adorno di perle e gemme, candelabri e paliotti d'oro, sculture e vetrate, mosaici e smalti, paramenti sacerdotali e arazzi fulgenti.<sup>220</sup>

Esattamente agli antidoti delle indicazioni fornite al tempo da Bernardo sulle decorazioni delle chiese e sugli arredi liturgici: nessuna decorazione inutile, no ai materiali lussuosi o pregiati, semplicità nei paramenti sacerdotali.

Con la stessa determinazione dimostrata nel difendere gli interessi della monarchia e dell'abbazia di Saint Denis, Suger volle ristrutturare e rendere la sua chiesa la più bella di tutta la Francia: trovò fondi; si procurò vetrate, tessuti, perle e pietre preziose, smalti, vasi; reclutò maestranze specializzate da tutta Europa. E motivò la sua passione per gli oggetti belli e raffinati con numerose citazioni bibliche interpretate a volte in modo personale: “Se anfore e fiale d'oro, piccoli mortai aurei era uso servissero, per volere di Dio o ordine del Profeta, a raccogliere il sangue di capre e vitelli o della giovenca rossa: tanto più vasi d'oro, pietre preziose, e tutto ciò che ha più valore tra le cose create, devono essere usati, con continua reverenza e piena devozione, per accogliere il sangue di Cristo!”<sup>221</sup>

La concretezza del religioso francese si ritrova sia nel suo amore per gli oggetti sia nella diplomazia con la quale interpretò il suo incarico ecclesiastico, in ambito politico ed economico, restando estraneo ai grandi dibattiti teologici della sua epoca. Lesse i testi sacri, i classici e i cronisti ma la sua vera fonte d'ispirazione furono le opere di Dionigi l'Aeropagita, creduto il primo vescovo di Atene che, secondo Abelardo, era invece da identificare con Dionigi di Corinto. Abelardo pagò cara l'offesa mossa alle origini prestigiose di Saint Denis, fu arrestato e messo in carcere, ma Suger non si preoccupò molto della vicenda: consentì al monaco di andarsene, lasciò cadere nel vuoto la pericolosa interpretazione sull'identità di Dionigi e non intervenne quando successivamente Abelardo venne attaccato da San Bernardo e poi condannato al concilio di Sens del 1140.

Dallo Pseudo-Dionigi, che aveva cercato di conciliare la concezione platonica dell'unità del mondo e della sua esistenza come luce con i dogmi della Trinità, del peccato originale e della Redenzione, egli trasse l'idea dell'importanza della luminosità per esprimere la potenza divina, sia direttamente, in quanto la luce e il sole erano immagine di Dio stesso (*pater luminum*) e di Cristo (*prima luminosità*) nei testi sacri e nel filosofo greco del V secolo, sia indirettamente, attraverso le capacità dell'uomo - a sua volta creatura divina - di sfruttare le proprie potenzialità per creare oggetti di valore che esaltino le caratteristiche della luce. La sintonia tra l'abate e lo Pseudo Dionigi fu rafforzata dal fatto che, nonostante il filosofo avesse teorizzato una distanza immensa tra la sfera

---

220 PANOFSKI E. (1992), *Suger Abate di Saint Denis*, Edizioni Novecento, Palermo, p. 34

221 Cit. in PANOFSKI E. (1992), *Suger Abate di Saint Denis*, Edizioni Novecento, Palermo p. 37

materiale e terrena e quella intellegibile e divina, i due mondi non erano presentati come dicotomici. Lontananza non significava impossibilità di comunicazione. Così come la luce divina si trovava in ogni creatura, seppur più pallida in quelle più infime, l'uomo poteva tentare di percorrere il cammino inverso dalle molteplicità delle forme materiali alla purezza e all'unità di Dio. Riconoscere l'inferiorità della vita terrestre non implicava la necessità di disinteressarsi del suo funzionamento, anzi, essa costituiva il primo grado di conoscenza, assorbito poi in quelli successivi. L'*anagogicus mos* (metodo che porta in alto) di Dionigi divenne una delle più intime convinzioni di Suger, oltre che strumento di legittimazione dell'importanza da lui attribuita alle arti in ambito religioso, soprattutto per quanto riguarda le vetrate e gli oggetti liturgici in grado di potenziare e valorizzare le caratteristiche della luce.

Secondo l'abate, chi si trovava davanti ad una vetrata con un soggetto allegorico, ad esempio i profeti che portano grano a un mulino azionato da San Paolo, poteva così sollevarsi dal *materiale*, l'esempio concreto, all'*immateriale*, il suo vero significato, attraverso una particolare condizione *meditativa* creata dalla presenza della luce:

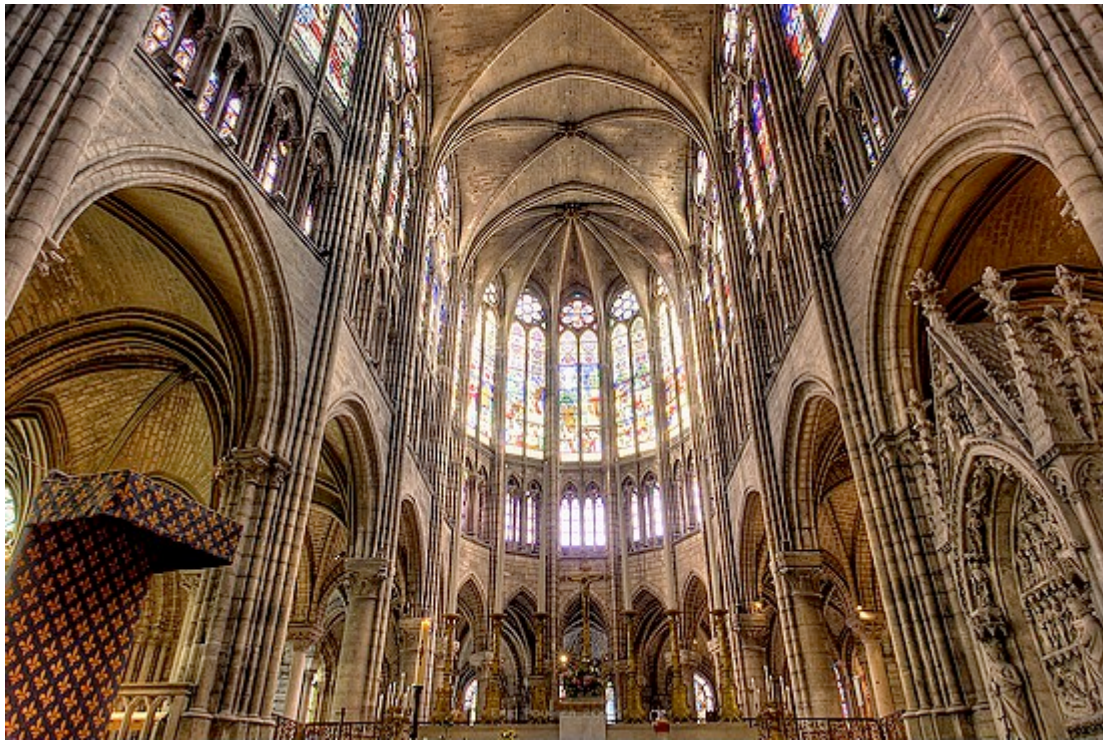
Quando - con mio grande diletto nella bellezza della casa di Dio - l'incanto delle pietre multicolori mi ha strappato alle cure esterne, e una degna meditazione mi ha indotto a riflettere, trasferendo ciò che è materiale a ciò che è immateriale, sulla diversità delle sacre virtù: allora mi sembra di trovarmi, per così dire, in una strana regione dell'universo che non sta del tutto chiusa nel fango della terra né è del tutto librata nella purezza del Cielo; e mi sembra che, per grazia di Dio, io possa essere trasportato da questo mondo inferiore a quello superiore per via anagogica.<sup>222</sup>



*Deambulatorio*

---

222 Cit. in PANOFSKY (1992), *Suger Abate di Saint Denis*, p. 43-44



*Saint Denis*

La diversità delle virtù sacre, evocata dalle differenti caratteristiche delle gemme preziose, e i significati legati agli episodi rappresentati nelle vetrate, sembrano essere un'esperienza riservata però a chi la può intendere, il clero dunque, sicuramente non le masse dei fedeli, alle quali forse erano più accessibili le vetrate tipologiche. Suger utilizza metafore legate alla luce decine di volte nei suoi scritti, fino a formulare corrispondenze dirette tra la luminosità fisica dell'opera e l'illuminazione spirituale della mente che ne deriva. L'universo creato da Dio è bello, non ha senso evitarlo, anzi, la bellezza materiale poteva diventare per l'abate mezzo per il raggiungimento della beatitudine spirituale.

Secondo Panofsky, dunque, Suger si dovette difendere sia da chi aveva fatto del ritorno ad uno stile più austero la parola d'ordine di una campagna moralizzatrice, come Bernardo e i cistercensi, sia dai suoi stessi confratelli, anche se si preoccupò sempre di ottenere l'approvazione formale di tutti i cambiamenti introdotti a Saint Denis.

In effetti, non è difficile trovare nei testi dei pensatori cristiani appunti o critiche verso chi si dedicava all'abbellimento esteriore degli edifici sacri, o semplicemente viveva nel lusso e nella ricchezza, a maggior ragione se si trattava di chierici e monaci. Lo stesso Abelardo, che ebbe non pochi problemi durante la sua permanenza a Saint Denis, quando scrive all'amata Eloisa sembra rivolgersi contro tutti coloro che interpretarono la loro missione spirituale come Suger:

Fino ad ora abbiamo sempre sopportato con fatica i molti monaci che, pur indossando lo stesso nostro abito, disprezzano la solitudine, che è un consiglio, anzi un precetto divino. Questi monaci infatti, quando celebrano gli uffici divini, aprono le porte dei loro chiostri e dei loro cori e si offrono senza vergogna agli sguardi di un pubblico sia di donne che di uomini. Ciò accade soprattutto durante le solennità, quando possono pavoneggiarsi con preziosi ornamenti e vantarsi, tutti adornati, davanti ai laici. Secondo il giudizio di questi ecclesiastici una festività è tanto più importante, quanto più gli ornamenti esteriori sono ricchi e i cibi dei banchetti abbondanti. Forse è più dignitoso tacere dell'infelicissima cecità morale di costoro, così lontana dalla dottrina del Cristo dei poveri, proprio perché a parlarne si prova vergogna.<sup>223</sup>

Si riconosce in queste parole l'uomo appassionato che attacca la cultura religiosa a lui contemporanea, appellandosi alle parole di Sant'Agostino, capace di sopportare e subire le conseguenze delle sue audaci affermazioni, arresti e condanne, ma anche egocentrico e in grado di utilizzare il prestigio acquisito come maestro di fama crescente per sedurre un'allieva sedicenne. Fu punito duramente con l'evirazione, ma al di là della legittimità del sentimento che può nascere tra due persone di età differente, mille anni fa come ora, nelle lettere di Abelardo si trovano considerazioni difficilmente accettabili nel mondo attuale, dalle quali egli emerge quale un uomo travolto dal desiderio, disposto a tutto pur di stare con la giovane, *in primis* mentire, considerata però non in modo paritario, anzi, quasi come un essere inferiore, puro oggetto del suo desiderio. Scrive ancora Abelardo ad Eloisa:

Tu sai a quante cose vergognose la mia lussuria smodata trascinò i nostri corpi al punto che nessuna onestà o rispetto di Dio fu sufficiente a trattenermi dal fango della palude dei sensi, neppure nei giorni della Passione del Signore o di qualsiasi altra solennità. Anche quando tu non volevi e, per natura più debole, cercavi di rifiutare e di dissuadermi come potevi, spesso ti costringevo ad accettare il mio piacere con minacce e percosse.<sup>224</sup>

Insomma, un uomo sotto certi aspetti scrupoloso e ingegnoso, nei suoi studi, nelle sue interpretazioni, sotto altri carente, ad esempio per quanto riguarda la propria capacità di assumere in prima persona comportamenti corretti, seppur estremamente critico verso le carenze altrui.

Suger e Abelardo, ad una prima lettura così distanti, hanno però qualcosa in comune, sanno valorizzare al massimo il proprio carisma e la propria determinazione nei loro scritti. Entrambi si sentono in qualche modo individui speciali. L'intraprendenza politica ed economica dell'abate, unita ad un momento storico favorevole, caratterizzato da una congiuntura positiva, sarebbero forse bastati a spiegare la rivoluzione architettonica che avvenne a Saint Denis, ma Suger inserisce nelle argomentazioni a favore della sua impresa anche una serie di miracoli, tra i quali il ritrovamento del legname necessario ad iniziare la costruzione della chiesa, ovviamente recuperato dall'abate stesso in un luogo mai esplorato, sicura indicazione di un intervento divino diretto a suo sostegno.

Certo, non bisogna dimenticare lo stile enfatico e iperbolico utilizzato dall'abate nel

---

223 Abelardo (1996), *Lettere di Abelardo e Eloisa*, Biblioteca Universale Rizzoli, Milano, p.251

224 Abelardo (1996), *Lettere di Abelardo e Eloisa*, Biblioteca Universale Rizzoli, Milano, p.265

sostenere la propria opera - i problemi del vecchio edificio carolingio vengono amplificati, le novità del nuovo esaltate numerosissime volte - e il desiderio di Abelardo di dare un nuovo senso all'esistenza dopo la tragedia che l'ha colpito, ma entrambi sembrano alla fine mossi da un forte desiderio di auto affermazione.

Nella cattedrale di Saint Denis il nome di Suger è presente molte volte e vi dovevano essere almeno quattro o cinque suoi ritratti in veste di donatore: egli prese possesso della sua creazione (o creatura?). Non poteva chiaramente sapere che chiamando maestri da ogni parte d'Europa avrebbe consentito quella sintesi dalla quale sarebbe nata una nuova corrente architettonica, ma ebbe sicuramente un ruolo fondamentale nella nascita di un nuovo linguaggio creato con la luce, sia perché ebbe voce nelle modificazioni strutturali, nelle scelte relative all'apparato iconografico e agli arredi e nell'assunzione delle maestranze, sia perché ha lasciato due preziosi scritti.

Oggi le tesi di Panofsky sono state riviste sotto molti aspetti, soprattutto si sono ridimensionati il ruolo dei testi delle Pseudo Dionigi nel suscitare l'interesse per la luce (anzi, non si trova in lui anche quella teologia negativa che lo porta alla definizione di Dio come luce inaccessibile, oscurità divina?), e il potere effettivo di Suger nel decidere le soluzioni architettoniche e decorative del nuovo edificio. Inoltre, si è ampliato il campo di osservazione al colore, caratteristica importante quanto la luce ma molto meno valorizzata negli studi. Non restano tracce dell'intenso cromatismo dei monumenti e delle decorazioni medievali, sia nell'età romanica che in quella gotica, a testimonianza di un costante atteggiamento di interesse verso le superfici colorate.

Per quanto riguarda il secondo punto, cioè il ruolo concreto di Suger, rimane negli studiosi la convinzione che egli fu il vero protagonista della ricostruzione di Saint Denis, non solo per quanto riguarda le scelte architettoniche e decorative, ma anche per il suo ruolo attivo nel reclutare artisti e maestranze da tutta Europa, che rese l'abbazia punto d'incontro di culture e abilità differenti.

Scrive Enrico Castelnuovo:

Molto è stato dunque rimesso in causa della geniale ipotesi di Panofsky, ma anche se l'ipotesi del primato del committente sull'architetto e della cultura teologico-filosofica su quella tecnica, portata alle estreme conseguenze nel libro sulla cattedrale gotica di Otto von Simson, è aspramente discussa, anche se la sapienza tecnica e geometrica dell'ignoto progettista del coro, vero responsabile delle nuove soluzioni architettoniche, appare particolarmente innovatrice e personale, anche se la genesi neoplatonica dell'architettura gotica si avvia al tramonto sotto l'incalzare di un'ondata di desimbolizzazione, anche se i legami particolari della cultura e della visione del mondo di Suger con gli scritti dello Pseudo Dionigi sono rimessi in causa e gli stessi caratteri del messaggio dionisiano possono venire diversamente letti, pure il ruolo dell'abate e delle sue scelte non sembra diminuire.<sup>225</sup>

---

225 CASTELNUOVO E. (1994), *Vetrate medievali. Officine, tecniche e maestri*, Einaudi, Torino, p. 33



C'è infatti unanimità negli studiosi nel riconoscere l'abilità di un abate di umili origini che divenne l'uomo più importante di tutta la Francia, reggente durante l'assenza del sovrano. L'amicizia con Luigi VI, conosciuto da ragazzo, rimase salda per tutta la vita e si trasformò in un legame politico e personale unico: la nomina ad abate di Saint Denis, uno dei monasteri più prestigiosi di tutto il Paese, non può non essere letta in relazione alla sua vicinanza alla famiglia reale.

Se si osserva più in profondità il contesto politico francese nel quale nacque il nuovo stile architettonico gotico, spesso celebrato come dimostrazione dell'accresciuto potere monarchico dei Capetingi, ci rendiamo conto che, in realtà, i sovrani avevano ancora un controllo limitato del territorio, frammentato in nuclei di potere signorile, laico ed ecclesiastico, a volte dotati di un'estensione maggiore di quelli della Corona. Lungo il confine del regno vi erano grandi vescovadi, soggetti al re - Reims, Laon, Langres, Chalons, Beauvais e Noyon - retti da duchi e conti i cui possedimenti, messi insieme, superavano quelli Capetingi; l'attribuzione dei feudi ad ecclesiastici dava alla monarchia un enorme potere, perché non essendo ereditari essi tornavano al re, che nominava un nuovo vescovo. Lo stretto controllo di questi territori, al di là del valore attribuito alle reliquie o alle sepolture, come a Saint Denis, era dunque un obiettivo di fondamentale importanza della monarchia francese, presupposto imprescindibile del rafforzamento della propria autorità su un territorio ancora frammentato politicamente.

Ciò che mosse la ristrutturazione, o la costruzione, di imponenti edifici fu dunque un intreccio di fattori, in molteplici direzioni, di natura differente, politica, economica, religiosa ma anche costruttiva, tecnologica ed artistica.

### *Saint Denis oggi*

L'atmosfera creata a Saint Denis, dunque, avrebbe dovuto favorire la preghiera, la meditazione, la riflessione, per sentirsi parte e artefici del mondo creato da Dio. Certo, mentre risulta più facile comprendere quale significato la basilica e i materiali preziosi utilizzati assumessero per le élite religiose, contestualizzandoli nei vivaci dibattiti teologici e filosofici del periodo medievale, possiamo solo immaginare lo stupore dei fedeli, o dei numerosi pellegrini, di fronte ad un vero e proprio spettacolo di colori e luce che, forse, ribadiva la distanza - anche sociale ed economica - tra chi poteva semplicemente ammirare personaggi ed eventi sacri e chi invece sceglieva quali episodi rappresentare e come. Eppure, ancora oggi, quasi mille anni dopo la creazione delle vetrate di Saint Denis, c'è chi, respirando e conoscendo la santità di questo luogo, trova lo stimolo per riflettere sulla vita, sull'uomo, sul nostro rapporto con Dio, cercando di dare voce nel contempo a tutti gli uomini nella ricerca di un senso che, ora come allora, appare sfuggente, lontano dalle nostre possibilità di essere terreni e mortali, piccoli in un universo molto più grande di quello medievale.

Della miriade di colori che inondavano e ricoprivano Saint Denis resta poco: l'interno è stato più volte rimaneggiato e le sculture hanno perso la policromia accesa che le caratterizzava nel Medioevo. Rimangono comunque da ammirare le vetrate e la luce meravigliosa, immutate per secoli; hanno investito altri occhi, saldamente ancorate alle pareti, ma non per questo statiche anzi, sorgente di nuove interpretazioni, letture, scoperte, conquiste e disfatte dell'uomo. Esempio delle possibilità espressive che le contaminazioni tra linguaggi e discipline differenti possono offrire oggi è il romanzo in versi del poeta Raymond André, *Le vetrate di Saint-Denis* (2002), che, attraverso una scrittura graffiante come quella delle immagini rappresentate nella basilica, tenta di dare voce a fedeli, pellegrini, uomini appartenenti a gruppi e periodi diversi, tanto che il segno si svincola progressivamente dalla rappresentazione dei pensieri e diventa nelle ultime pagine del libro puro tratto emotivo-espressivo. Nell'introduzione di Mara Cini si legge:

Scrivo solo di suggestioni. Non scrivo presentazioni, non faccio analisi né riflessioni critiche. Non conosco nemmeno l'autore di questa raccolta. So che la basilica di Saint Denis, altissimo esempio di gotico rayonnant, si trova nei pressi di Parigi. Al centro delle luci dell'Europa. E' una delle chiese più importanti della civiltà cristiana, un luogo fortemente simbolico. Custodisce le spoglie dei re di Francia. Un trionfo di vetrate colorate con episodi della Bibbia e della vita dei santi. Ma queste vetrate (le "finestre vive") raccontano, forse, anche le storie di "dèi minori" ("...giovedì 17 agosto 2002, nel pomeriggio, centotrenta senza-documenti hanno occupato la basilica di Saint Denis"), di uomini che migrano per necessità, per fede, per conoscenza, per affetto. Pellegrini sempre? Uomini, al momento, non vincenti, non perdenti. Uomini sulla soglia, con i quali occorre in ogni caso condividere la fierezza della parola, le risorse duttili



(ora

sotto questa chiesetta di abeti bianchi ora che mi manca  
il loro dominio del sentiero nascosto

da dove ho scoperto il riparo del loro villaggio  
la terra viola.

II

riportami per un attimo le anime di Luca e Fabio i pascoli i belati  
delle loro creature il crepitio dei ceppi per la ricotta calda del mattino  
lassù un miglio più in alto della Piana dei Cavalieri

la nostra comunione prima di scendere nel bosco

poi le loro carnose risate per la mia fatica e il sudore di chi come me non ha  
abitudine quotidiana con la severità delle altitudini

solo puro e semplice sudore

le voglio custodire ritrovate nella mia verde Saint Denis  
noi cuori gonfi di felicità per le gerle stracolme di funghi  
i doni segreti di una terra da scendere e risalire.

III

merci Mon Dieu (ora  
sediamo in circolo in tre nella macchia tra le mani  
il pane con la farina di patate che ci spezziamo

la nostra seconda eucarestia

i sorsi di vino rosso fermentato    il collo della bottiglia  
l'avevamo legato a un masso bianco con uno spago  
al fresco in una culla del torrente                    sotto la cascata

sangue che loro chiamano                    fermentato a grado zero  
per labbra semplici.

Merci Mondieu. Disseta questa resurrezione  
vedi        quasi quasi rimorire così        sazio di un giorno  
vale la pena di chi resta”.

***Via da Saint Denis!***

CI SONO ALLOGGI GRATUITI IN RUE DES ETRANGERS FUORI MANO DAL CENTRO  
STORICO

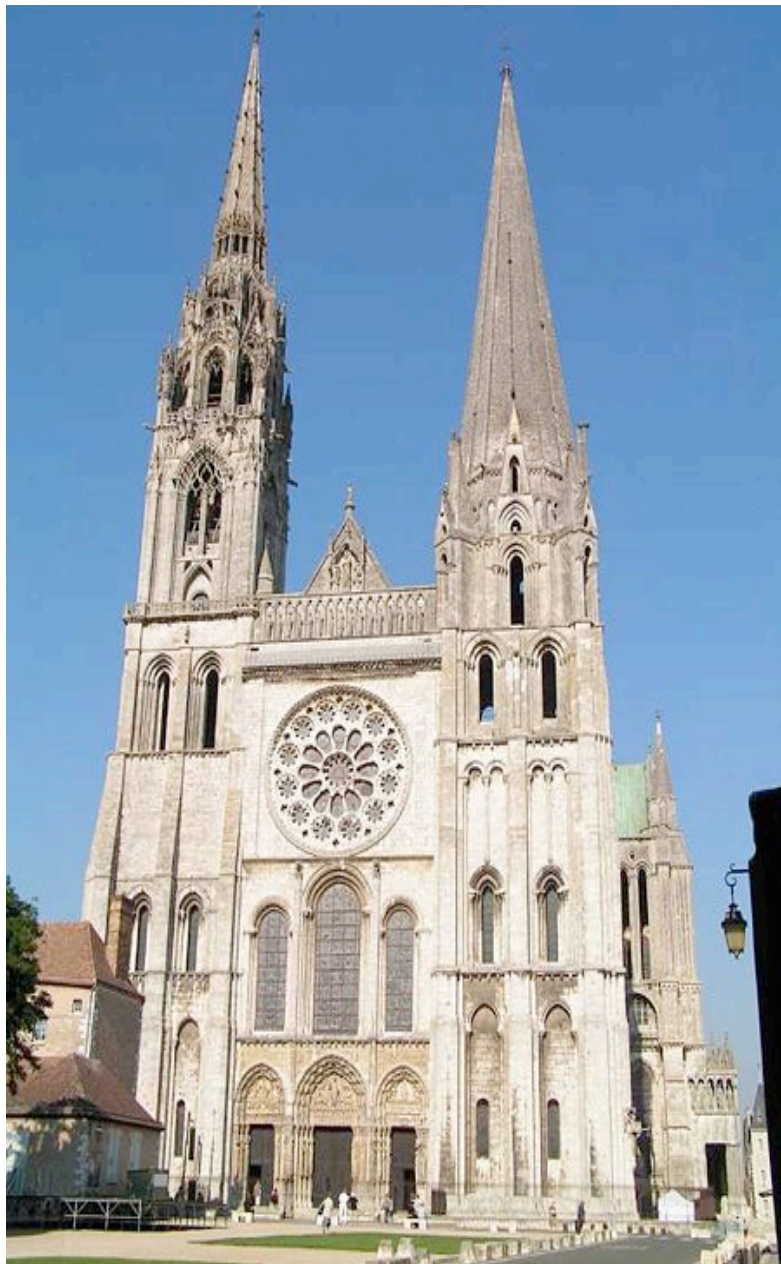
I *SANS PAPIERS* DI PARIGI IERI 30 AGOSTO, TERZO MILLENNIO HANNO SGOMBRATO  
LA CATTEDRALE DI SAINT DENIS DOPO 14 GIORNI DI OCCUPAZIONE.  
LA TRATTATIVA PER I PERMESSI DI SOGGIORNO E' STATA AVVIATA.

PAROLA DEL GOVERNO NAZIONALE

André Raymond, *Le vetrate di Saint Denis*, p.12, 21-23,63

### *3. Chartres*

L'edificio religioso francese più importante e significativo è senza ombra di dubbio la cattedrale di Notre-Dame a Chartres, a meno di cento chilometri da Parigi, non solo per le tecniche e gli elementi costruttivi innovativi utilizzati nel XIII secolo ma anche per il buono stato di conservazione dell'edificio e dell'apparato iconografico, soprattutto delle sculture e delle magnifiche vetrate, in gran parte ancora originali, fatto estremamente raro.



*Cattedrale di Chartres (Francia)*

La chiesa venne iniziata nell'XI secolo dal vescovo Fulberto, celebre teologo di fama europea, ma fu distrutta nel 1194 da un grave incendio e venne quindi ricostruita con evidenti caratteristiche gotiche: alta, elegante e armoniosa. Operai specializzati, chiamati *compagnons*, realizzarono i piani costruttivi basati sulla numerazione duodecimale attraverso alcuni strumenti specifici come la corda a tredici nodi. La loro importanza e professionalità è testimoniata dalla presenza di ben tre confraternite di operai, che in alcuni casi incisero sulle pietre e sulle travi segni corrispondenti a firme. Le sculture presenti nei portali, oltre che essere opere qualitativamente importanti, consentono di individuare alcuni dei personaggi e degli episodi sacri più significativi per la religiosità tormentata di un periodo, come si è già visto, percorso da correnti diverse, a volte anche molto distanti tra loro, più o meno formalizzate, ed essendo strettamente legate alle riflessioni condotte dalle élite religiose in questi secoli permettono di individuare il sistema di valori e credenze che il cattolicesimo traduceva in immagini per le masse dei fedeli. Molto spazio è dedicato alla figura di Gesù, celebre il *Gesù Cristo glorificato* del portale principale, presentato quindi in una veste regale, vicina alla dimensione ufficiale e istituzionalizzata del cattolicesimo, distante dal lato più pauperistico del Messia e da forme di religiosità evangelica. In modo simile viene presentata la vita di Maria, ridotta a pochi episodi tra cui l'*Incoronazione*. I due portali destinati alla rappresentazione di episodi dell'Antico e del Nuovo Testamento evocavano nel fedele aspetti diversi della natura dell'uomo: se la rappresentazione del *Giudizio universale* richiamava indubbiamente l'idea del peccato e della debolezza umana di fronte alle tentazioni, debolezza che verrà severamente punita alla fine di questo mondo, dall'altro il gruppo scultoreo dedicato alla *Creazione* esprimeva un legame evidente tra l'uomo e Dio, essendo quest'ultimo - grande, onnipotente e superiore a tutto e tutti - il nostro creatore.

Dio non poteva aver sbagliato, tutto aveva un senso, ma gli uomini non erano in grado di comprenderlo. Il dialogo della cultura religiosa con quella laica, ad un livello, e popolare, ad un altro, rimane anche nell'avvenuto passaggio al basso medioevo, quando ormai il cristianesimo non è più una religione penetrata imperfettamente nelle campagne quindi in cerca di potere e consenso, ma si è trasformato in un cattolicesimo formalizzato e in un Papato uscito vincente dal lungo scontro con l'Impero. Nelle decorazioni scultoree si trovano infatti sia il tema del lavoro e dei giorni, antico, legato ad un intimo e armonioso rapporto dell'uomo con la natura, sia quello delle arti liberali, espressione invece dell'importanza della nascita delle università e di una cultura laica di alto livello, segno della fine del monopolio delle istituzioni ecclesiastiche in ambito culturale e formativo.



*Cattedrale di Chartres, Cristo con i simboli degli Apostoli*



*Cattedrale di Chartres, Maria*



Le relazioni tra sacro e profano, tra cultura religiosa e laica, tra élite culturali laiche e religiose e popolo sono presenti anche nelle magnifiche vetrate attraverso le quali la luce irrompe nella cattedrale, le più importanti risalenti al XIII secolo oggi esistenti: accanto ai santi e ai personaggi biblici vi sono anche il Buon Samaritano, il Figliol Prodigo ed episodi della *Leggenda aurea* di Jacopo da Varazze. Difficile credere che un simile mosaico di colori non suscitasse stupore e meraviglia nei pellegrini, forse anche invitati, dopo aver percorso il celebre labirinto rappresentato sul pavimento fino al centro, a ripartire da lì e a dirigersi verso il coro, l'oriente, dove sorge il sole.

Le dimensioni della cattedrale furono adattate alle esigenze date dall'afflusso di un numero elevato dei pellegrini: nell'edificio, infatti, si custodiva una reliquia di straordinario valore, il velo della Vergine, e il culto dei santi e delle reliquie, di origine popolare, era ormai perfettamente organizzato dalle istituzioni e dalle autorità ecclesiastiche, che lo alimentavano a loro volta con ricorrenze e celebrazioni. Da qui l'importanza delle immagini scelte per la decorazione degli interni, soprattutto nelle vetrate, particolarmente suggestive per la valorizzazione della luce nei diversi momenti della giornata e dell'anno.

La maggior parte delle vetrate, essendo stata realizzata nel giro di un trentennio, nel XII secolo, presenta una notevole unità stilistica, nonostante la compresenza di episodi, e valori, laici e religiosi; ampio spazio trovano le vite dei santi e della Vergine, parabole evangeliche e racconti tratti dall'Antico Testamento, ma non mancano scene della storia nazionale e del cristianesimo, ad esempio il battesimo di Clodoveo e l'epopea di Carlo Magno. I pellegrini, dunque, desiderosi di vedere e pregare sulle sante reliquie, alzando lo sguardo verso le finestre, si trovavano di fronte ad un vero e proprio spettacolo di luce colorata attraverso le quali si raccontavano storie religiose, vicende della monarchia franca, vite dei santi, parabole forse conosciute. E in basso, quindi ben visibili, erano rappresentati anche i donatori, espressione del legame tra lo splendore di simili opere e il mondo terreno, concreto, costituito da uomini in grado di esprimere la fede in modo così mirabile, e di finanziare l'abbellimento della casa di Dio, che fossero membri delle arti e delle corporazioni, raffigurati nell'esercizio delle loro professioni, o grandi personaggi dell'epoca, re o signori.

L'apparato iconografico presente a Chartres, e in altre cattedrali, sembra solo parzialmente indirizzato all'educazione delle masse analfabete, che sicuramente apprendevano i rudimenti della fede attraverso le messe (in latino, ma non la predica) e gli episodi rappresentati negli edifici religiosi, e questo era il loro unico incontro con la cultura e con un sistema di valori coerente, in tal caso indirizzato alla formazione del buon cristiano; altrettanto forte appare il messaggio sociale che le rappresentazioni dei committenti e delle grandi autorità laiche ed ecclesiastiche dovevano

sicuramente trasmettere ai ceti inferiori, un messaggio di superiorità sia in ambito religioso, gli ecclesiastici appaiono lontani, collocati su un piano altro rispetto al popolo, sia nella vita di tutti i giorni poiché i signori erano gli unici detentori di numerosi diritti ed esercitavano un indubbio potere, si è visto sotto quanti aspetti, sui loro subordinati.

Il mondo urbano della cattedrale è caratterizzato dall'ascesa di nuovi ceti che premono per la partecipazione alla gestione del potere politico, ma sono contemporaneamente assillati dal problema della salvezza, soprattutto nella fase finale della vita. E in questo periodo donare ad enti religiosi ricchezze o investire nel patrimonio artistico di un edificio religioso, come si è già visto, significava guadagnarsi un posto sicuro nell'aldilà: prima i nobili sono i più generosi, poi aumenta il ruolo dei mercanti, desiderosi di offuscare, se non cancellare, l'opinione negativa sulla mercatura largamente diffusa negli ambienti ecclesiastici e popolari. Ma dietro il lusso e le realizzazioni artistiche delle grandi cattedrali gotiche potevano esserci non solo i nobili, con in testa il vertice, il re, e i mercanti; a volte, agirono semplicemente la vanità e la volontà di potenza dei vescovi, che affermavano il loro potere rivaleggiando nell'abbellire le chiese cittadine. Sacro e profano, come si è già avuto modo di osservare, si intrecciavano continuamente e a più livelli: le corporazioni e il comune si riunivano negli edifici religiosi per le loro assemblee, essere benefattore di una chiesa garantiva privilegi ed esenzioni doganali molto graditi dai ricchi uomini d'affari. A Chartres ogni corporazione volle una vetrata e ad Amiens furono investiti enormi capitali.

Il cambiamento vissuto dall'Europa nel XII-XIII secolo investì i principali aspetti della produzione economica e culturale, ricevendo delle attribuzioni di senso differenti a seconda dei diversi gruppi sociali, in possesso di strumenti culturali molto distanti, e trovò precise corrispondenze in ambito artistico ed architettonico. I monaci, legati ad una concezione di Dio come luce intensa, utilizzarono le immagini per esprimere concetti, senza desiderio di rappresentazioni realistiche, mentre vescovi, canonici e professori spostarono l'attenzione sul Figlio di Dio, terreno, umano, creando la necessità di un maggiore realismo. Ciò appare evidente nelle sculture delle cattedrali, meno rigide e stereotipate: anche se le statue dell'Antico Testamento e degli Apostoli di Chartres restano prigioniere nel muro e hanno un corpo stretto, rigido, racchiuso in una toga dove le pieghe parallele sembrano quasi scanalature, compare l'abbozzo di un movimento e il volto è vivente.

I teologi dell'arte gotica, nelle loro scelte iconografiche, decisero di valorizzare e dare ampio spazio a Gesù Cristo e Maria, elementi di contatto tra la cultura dotta, che proprio in questo periodo definì dogmi cristologici e mariani, e quella popolare, dato il favore che essi incontravano nella devozione delle masse. Si trattava però di teologi che, ovviamente, leggevano le due figure nel loro

contesto: Gesù non era più un bambino ma un sovrano, un Dottore incoronato, seduto sul trono, che incoronava a sua volta Maria, madre, sposa e, soprattutto, immagine simbolica della Chiesa e del Nuovo Testamento come compimento dell'Antico; l'Incarnazione non era più una festa popolare ma un mistero perché in Maria l'umanità si era unita a Dio.



*Portale della Vergine, Chartres*

Alla fine del XII secolo essa compare nei primi portali delle chiese e nel secolo successivo la troviamo rappresentata dappertutto, all'esterno e all'interno degli edifici sacri, concretamente o attraverso simboli della sua verginità (il cespuglio ardente, il vello di Gedeone e gli Ebrei nella fornace). Il principio guida delle scene rappresentate rimase quello delle concordanze, introdotto da Suger a Saint Denis, che leggeva nell'Antico testamento le prefigurazioni di ciò che sarebbe poi stato narrato nel Nuovo; così, per quanto riguarda Cristo, si potevano trovare diverse immagini che ne preannunciavano il sacrificio: Mosè e il serpente di bronzo; Isacco che porta la legna; Aaron che traccia sulla fronte degli eletti la sigla *Tau*; infine, Giosuè che riporta dalla Terra promessa il grappolo d'uva. Le crociate, che avevo reso meno distanti i luoghi della vita di Gesù, i saccheggi di importanti reliquie portate in occidente che alimentarono il culto popolare di tali oggetti sacri - schegge della croce, la punta della lancia, due chiodi, la tunica e la corona di spine - e la volontà dei teologi di commuovere le anime e predisporre alla penitenza concorsero alla larga rappresentazione

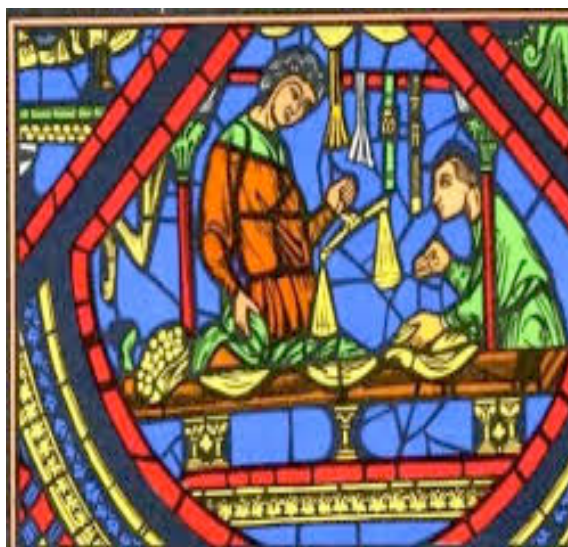
di episodi della Passione, ad esempio in molte vetrate, nei quali Cristo non è più un sovrano, giudice impassibile, ma un uomo abbandonato da tutti, torturato e ucciso. Con la Resurrezione, però, Gesù, che ha comunque mostrato di non temere la morte accettando il passo finale con rassegnazione e umiltà, ha sconfitto definitivamente la paura più forte di tutti i gli uomini, cristiani e non.

Il principio delle concordanze ebbe importanti sviluppi in ambito artistico, filosofico e religioso, portando a un'evoluzione dell'escatologia cristiana alla luce della nuova visione del tempo lineare, che poneva un inizio, la nascita di Cristo, e una fine, la seconda venuta di Gesù e il Giudizio universale, difficilmente conciliabile con l'idea aristotelica dell'eternità del mondo e con la dottrina della rigida causalità. Un esempio della complessità culturale di un periodo troppo spesso sottovalutato è l'abate Gioacchino Da Fiore (1135-1202), prima monaco cistercense poi fondatore dell'eremo di S.Giovanni in Fiore, che nel *Libro della concordia tra il Nuovo e l'Antico Testamento* rivendicò l'importanza dell'escatologia non solo per la sfera teologica ma anche per la comprensione della storia. L'approccio ai testi sacri, nel nuovo metodo esegetico basato sulla ricerca dell'intelligenza spirituale, doveva avvenire analizzando le somiglianze e le correlazioni tra l'Antico e il Nuovo Testamento, perché era attraverso di esse che si potevano individuare chiaramente alcune fasi storiche caratterizzate da eventi allegoricamente relazionati dal senso. L'ultimo periodo della storia prima della nascita di Cristo doveva rivelare le caratteristiche di quello che sarebbe stato il periodo immediatamente precedente alla fine del mondo; contrariamente a quello che ritenevano molti teologi del tempo, Gioacchino non credeva fosse quello in cui viveva, anzi, nella sua età vedeva i segni dell'avvento di un nuovo stato, denominato dello Spirito Santo, dopo quelli del Padre e del Figlio, un periodo di pace e prosperità, caratterizzato dalla pienezza della vita dello spirito. L'idea che l'evoluzione storica verso la venuta dell'Anticristo e la fine di tutto non fosse per forza un percorso di degenerazione, corruzione progressiva, invecchiamento e morte, ma ci potesse essere ancora una fase, dopo quella originaria, di vita contemplativa, spirituale e felice, attrasse personalità di religiosità diverse, dai Francescani ai predicatori riformati come Thomas Munzer.

Attraverso le metafore visive luminose dell'arte gotica i teologi riuscirono dunque a diffondere i dogmi principali della fede nelle masse di fedeli, svolgendo contemporaneamente un'azione antieretica contro chi metteva in discussione proprio quei dogmi, ad esempio i catari; non si trattò di un'azione svolta dall'alto, le élite dialogarono con correnti culturali e orientamenti religiosi differenti, trovando alla fine un equilibrio che significò comunque maggiore chiusura e minore libertà.

Cosa vediamo entrando nella cattedrale di Chartres? Molte vetrate con numerose personaggi

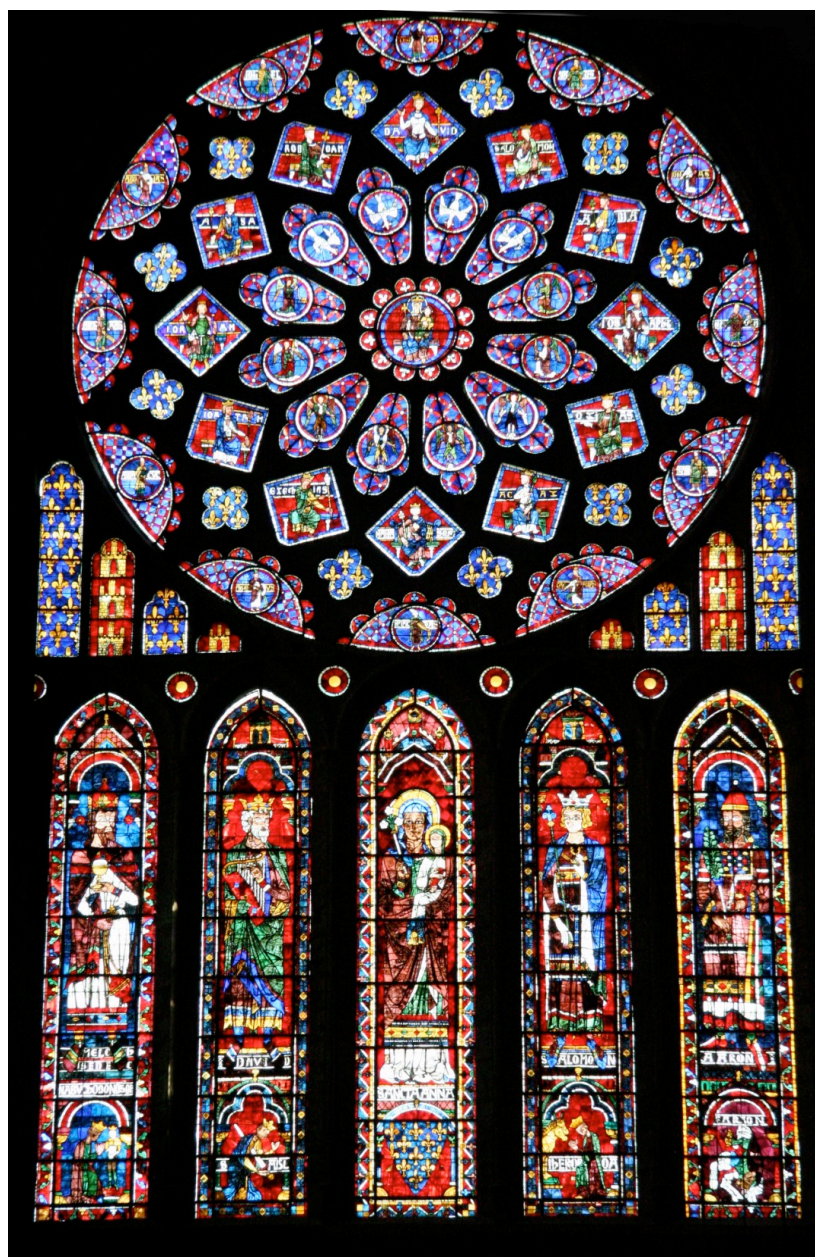
e ruoli, come in altri edifici gotici del XIII e XIV secolo. Nelle finestre in basso, alle vite dei santi e alle leggende pie si affiancano lavoratori, artigiani e commercianti, dediti alle loro professioni: panettieri, mercanti, speziali, conciatori, muratori, calzolai, macellai, pescivendoli, carpentieri, falegnami, bottai, farmacisti e molti altri. Un mondo vivo, brulicante, urbano, lontano dalle discussioni di natura teologica sulla natura della luce. Nuovi ceti che raggiunsero una posizione riconosciuta se poterono diventare essi stessi committenti di vetrate e il loro interesse per gli apparati iconografici delle cattedrali ci dice che volevano essere *visibili*, accanto ai ceti dirigenti, non in posizione subalterna ma spinti dalla medesima pietà religiosa. Senza dimenticare però che i canonici della cattedrale agirono sicuramente per diffondere un'immagine di concordia tra i ceti nelle proprie diocesi, commissionando rappresentazioni in tal senso.



*Gli speziali*

Certo è che tutti i gruppi sociali di rilievo contribuirono alla ricostruzione della cattedrale di Chartres, lasciandone testimonianza nelle vetrate. E' difficile vedere un disegno unitario nelle rappresentazioni delle professioni: esse sono collocate in differenti punti della cattedrale (finestre basse delle navate laterali, finestre alte della navata e dell'abside), sono state eseguite in periodi differenti, quindi hanno origini e committenti diversi. Le vetrate di committenza borghese sono più vive, dinamiche, ricche di particolari sulla vita concreta di quelle offerte dai grandi del regno. Particolarmente aperte alle innovazioni sono le figure dei donatori, che si arricchiscono di particolari e si compongono in modo più complesso, ad esempio figure a cavallo o in armi, o in parate di numerosi donatori, solitamente nobili guerrieri, con intenti evidenti di legittimazione e di autoesaltazione.

Numerose vetrate celebrano a Chartres, come già visto, il potere monarchico dei sovrani capetingi. Nel coro, ad esempio, vi sono delle finestre a doppie luci sovrastate da rose nelle quali è rappresentata una parata di cavalieri intorno al futuro Luigi VIII, per alludere probabilmente alla crociata contro gli Albigesi, e nel transetto la rosa nord esalta il potere monarchico attraverso le figure dei dodici re di Giuda antenati della Vergine, dei re e dei sacerdoti d'Israele (Melchisedec, Davide, Salomone, Aronne), soggetti prediletti anche dalla scultura, che sovrastano i re idolatri sconfitti sotto di loro.



*Cattedrale di Chartres*

Molti membri della famiglia reale ebbero un ruolo importante nella committenza dei lavori di decorazione della nuova cattedrale, ad esempio Pierre de Dreux, donatore della rosa dell'Apocalisse e delle cinque finestre sottostanti, dedicate alle Vergine con il bambino, ai quattro profeti maggiori che reggono sulle spalle gli evangelisti, e a quattro membri della famiglia di Dreux-Bretagna.

Laico e profano sono accostati come Antico e Nuovo Testamento, senza che traspaia nessuna contraddizione poiché non si tratta di ambiti concepiti come separati, almeno non nella realizzazione di opere artistiche per la loro collocazione *sacre*.

Nel complesso, le donazioni dei canonici del capitolo costituiscono solo un terzo di quelle dei re e signori laici e degli artigiani e mercanti, di uguale importanza, sottolineando quella partecipazione collettiva alla costruzione della cattedrale che non si realizzò in altri edifici, frutto di committenze più private, ad esempio nelle celebri vetrate di Suger a Saint Denis.

E i fedeli? Come leggevano queste vetrate? Prima di tutto, bisogna tristemente osservare che la collocazione in alto di molte di esse non rende immediatamente riconoscibili i personaggi o gli episodi rappresentati. Gli atteggiamenti furono comunque complessi e differenziati. Nel mondo ecclesiastico, ad esempio, vi furono convinti sostenitori dell'importanza dell'apparato iconografico degli edifici religiosi, che vi investirono attenzioni e denaro, ma anche teologi che condannarono il lusso e la ricchezza delle istituzioni ecclesiastiche, proponendo una scelta di vita differente, più semplice ed austera. Era in atto inoltre un processo di separazione sempre più netta tra laici ed ecclesiastici e tra questi ultimi vi fu chi sicuramente non gradì una presenza così importante del mondo profano nelle vetrate.

I fedeli, invece, forse gradirono vedere immagini di lavoratori cittadini o rurali accanto a profeti, santi, re, nobili e vescovi ma la religiosità popolare del periodo fu percorsa da orientamenti differenti, spesso pauperistico-evangelici, forse lontani dallo splendore e dalla magnificenza di vetrate donate dai nuovi e vecchi ceti dirigenti.

### ***Percezione e rappresentazione***

La storia dell'arte, come numerose altre discipline umane e naturali, è stata messa in discussione da studiosi di tutte le scienze che, ormai da decenni, hanno fatto della cooperazione intellettuale non più una possibilità ma una necessità. L'immagine e la rappresentazione, in tale ottica, non costituiscono l'imitazione delle forme della natura, come in genere sono state intese o definite, secondo livelli più o meno elevati di astrazione, ma qualcosa di diverso che può essere capito aprendo il campo ai contributi dell'antropologia, della storia della religione e della psicologia.

Gombrich<sup>227</sup>, interessato alla natura della rappresentazione, ha proposto l'esempio interessante di un bambino che utilizza un manico di scopa per cavalcare come se fosse un cavalluccio di legno. Applicando una lettura tradizionale, dovremmo credere che il bambino abbia esteso al pezzo di legno una caratteristica del cavallo, compiendo un'astrazione della "forma" del cavallo difficilmente accettabile. Il manico di scopa non è l'immagine di un cavallo ma un sostituto, una *rappresentazione*.

Scriva Gombrich:

C'è una vecchia storiella, che raccontano nelle riviste di avanspettacolo. Di un ubriaco che si toglie educatamente il cappello davanti a tutti i lampioni che passa. Dovremmo forse dire che l'alcool ha tanto aumentato la sua capacità di astrazione che ormai gli riesce di isolare la qualità formale dello star ritto, o essere in posizione verticale, tanto dal lampione come dalla figura umana? [...] Il bastone non è né un segno che significa il concetto cavallo, né il ritratto di un particolare cavallo. Ma può servire da "sostituto", e in virtù di questa sua facoltà il bastone diventa un cavallo a buon diritto, appartiene alla classe "cavallino giù giù giù" e magari si meriterà anche un nome proprio, tutto per sé".<sup>228</sup>

Ciò che consente al bambino di utilizzare il bastone come un cavallo di legno è che hanno la stessa funzione, cioè consentono di cavalcare, e il sostituto attiva un substrato di funzioni biologiche comuni agli uomini e agli animali, come un falso gettone. Un'immagine, quindi, in questa ottica, non imita le forme degli oggetti o delle figure reali ma alcuni aspetti in grado di attivare determinate reazioni privilegiate o pertinenti.

Il nostro universo non è mai amorfo; è piuttosto un'architettura, o almeno una struttura, nella quale però le principali linee di forza sono ancora piegate e forgiate dalle nostre esigenze biologiche e psicologiche, anche se queste esigenze sembrano coperte da uno spesso strato di cultura.<sup>229</sup>

Dunque l'identica funzione di più oggetti, o rappresentazioni, attiva delle associazioni in un certo senso innate, ma come giustamente sottolinea lo storico dell'arte un altro fattore entra in gioco in questo delicato, e complesso, processo: la motivazione. Vediamo qualcosa perché in quel momento, in quel particolare contesto, siamo orientati e spinti a vederlo, investiamo in quella rappresentazione, e ciò spiega come forme identiche possano suggerire letture anche molto divergenti. Per il bambino il bastone è un sostituto perché per lui è importante cavalcare e più sarà intenso il suo desiderio di farlo meno saranno i tratti necessari perché egli utilizzi un qualunque oggetto per cavalcare.

L'arte, dunque, che si fonda sulla creazione di immagini, crea in realtà sostituti nei quali il peso della tradizione è però preponderante perché non si possono costruire immagini senza sapere

---

227 GOMBRICH E.H. (1971), *A cavallo di un manico di scopa. Saggi di teoria dell'arte*, Giulio Einaudi Editore, Torino, pp. 1-118

228 *Ibidem*, p. 5-6

229 *Ibidem*, p. 11



come farlo. Gli artisti utilizzano vocabolari di forme convenzionali che sono l'imprescindibile punto di partenza per organizzare il loro materiale e chiunque abbia studiato arte sa quanti storici si siano focalizzati sul rintracciare tratti simili nelle diverse realizzazioni con l'intento di ricondurle a determinate correnti o scuole o semplicemente alle diverse fasi di produzione di un certo artista, trascurando le conseguenze psicologiche che questo atteggiamento comporta.

Quando osserviamo un quadro o una scultura non consideriamo l'opera un'imitazione della realtà, ma essa susciterà una serie di associazioni legate alla nostra formazione, al contesto, allo stato d'animo e più ci saranno tratti sfuggenti più saremo chiamati ad interpretare, a dare un senso, che, se troppo scoperto ed evidente, potrà risultare addirittura fastidioso. Le forme, i colori, le caratteristiche della composizione possono così richiamare valori ed idee e le opere d'arte diventano vere e proprie metafore visive.

Si è avuto modo di vedere quanto nel Medioevo questa caratteristica dell'arte venne sfruttata per trasmettere precetti religiosi ritenuti di fondamentale importanza in un periodo di forte sperimentalismo ma bisogna capire come un'immagine, o una qualità visiva, possa slittare in un'altra dimensione e diventare, ad esempio, un valore morale. In tal senso, sembra che le immagini *sinestetiche* risultino particolarmente incisive proprio perché attivano quel substrato biologico e psicologico che accomuna tutti gli uomini e che ci porta, ad esempio, ad associare il dolce, il calore o la luce alla positività, l'amaro, il freddo e il buio alla negatività.

L'amore della luce, sicuramente, come anche il fascino delle cose scintillanti, affondano le radici nella profondità della nostra natura biologica. Non c'è da meravigliarsi, quindi, che questa reazione elementare abbia fornito all'uomo il simbolo fondamentale del valore. Poiché, cos'è l'oro se non un metallo splendente, simile al sole, che non invecchia mai e non sbiadisce? E che altro sono le gemme se non pietre festosamente scintillanti che non possono rompersi? [...] Nell'arte, come nella vita, le coordinate chiaro-scuro, alto-basso, si uniscono spesso a "bellezza fisica" contrapposta a "bruttezza", senza attribuire a questi termini un senso astruso, ma usandoli semplicemente per sottolineare il contrasto fra una desiderabile salute e vigoria da una parte, e deformità o decadenza dall'altra<sup>230</sup>

Si sconfinava nelle dimensioni interne all'uomo, universali, ma in un contesto che coinvolge un'*istituzione*<sup>231</sup> consolidata, l'arte, quindi un codice e una serie di norme, vincoli, oltre che una tradizione. L'artista crede di creare qualcosa di nuovo, ma attinge continuamente a modelli del passato, consapevolmente o non, muovendosi tra i poli dell'espressione e della comunicazione, dell'emozione e dell'informazione, del naturale e del convenzionale. Nessuno può negare che esistano delle corrispondenze tra determinati stati d'animo e i suoni, i colori, le forme.

E chi osserva le opere d'arte? Di solito cerca di dare un senso a quello che vede, in parte

---

230 *Ibidem*, pp. 25, 26

231 Gombrich definisce istituzione il contesto sociale di un determinato atteggiamento estetico.

soggettivo, legato alla sua esperienza personale, in parte culturalmente indotto dal contesto sociale, tenendo separate le operazioni della reazione, positiva o negativa, e della comprensione. Ognuno interpreta gli indizi forniti dagli artisti in base agli strumenti che possiede.

Noi, oggi, in un contesto sociale e culturale differente, possiamo veramente comprendere il valore delle opere d'arte medievali? In un certo senso ci manca qualcosa, l'adesione ad un sistema di credenze specifico, negli artisti, nei committenti e nei fedeli, con le relative specificità. L'artista medievale non creava un'opera dando spazio ad una propria visione interna ma seguendo precisi modelli, quindi veniva chiamato a rappresentare immagini sufficientemente riconoscibili in quanto conformi al modello. Non si trattò di mancanza di originalità, giudizio anacronistico dettato dal pregiudizio che *bravura* coincida con *variazione dal tema*, perché per lo scultore gotico la perfezione consisteva nell'abilità tecnica cioè in una buona esecuzione.

Mentre “culture” evolute, come la moderna o quella dell'antichità classica, richiedono da un'opera d'arte la scoperta di rappresentazioni o composizioni credibili, che siano allo stesso tempo belle e realisticamente corrette, l'arte medievale arrivò ad un senso dell'ordine e a una bellezza di colore che erano, per così dire, più puri e che ci colpiscono di più. Ma vi arrivò più facilmente anche perché non era più sentita la necessità di una precisione realistica. Infatti avvenne che il colore e l'elaborazione di forme schematiche trasformò le rappresentazioni precedenti della natura operando in esse uno sconvolgimento quasi totale.<sup>232</sup>

La storia dell'arte deve confrontarsi con la tradizione, con la storia dell'uomo e del suo modo di percepire il mondo circostante, con i differenti modi di dare un senso alle metafore visive, alle immagini luminose concepite come misteriosi fantasmi della realtà visiva. Potremmo chiederci, come Gombrich<sup>233</sup>, perché prima di Giotto gli artisti non siano interessati al realismo ed è evidente che la risposta porterà a concepire due diverse visioni del mondo, e quindi di rappresentarlo. L'arte medievale non è primitiva ma differente, e ad ogni mutamento di stile corrisponde un mutamento nelle intenzioni.

Antica è anche la problematica sulla discrepanza tra ciò che effettivamente vediamo e ciò che risulta invece dal processo della visione attraverso l'intelletto, tanto che già nell'ottica greca si tengono separati il vedere dall'atto mentale della percezione. Per spiegare la percezione della tridimensionalità non bastano i sensi e oggi sappiamo che noi siamo sensibili non alla quantità di luce misurabile riflessa da un oggetto ma agli intervalli luminosi, come molti animali.

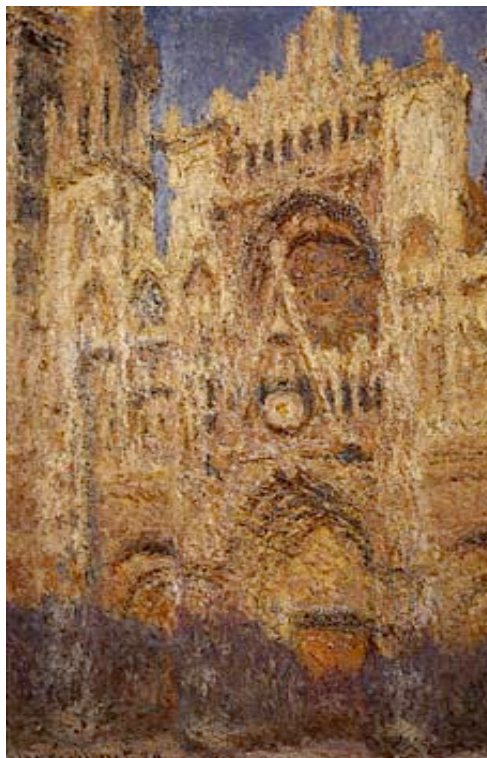
Nella rappresentazione della realtà utilizziamo delle categorie, in parte innate in parte apprese culturalmente, dando vita a qualcosa di diverso. A volte per esprimere le nostre emozioni o per comunicare un messaggio ricorriamo alle immagini, al linguaggio dell'arte e dell'architettura,

---

<sup>232</sup> *Ibidem*, p. 114

<sup>233</sup> GOMBRICH E.H. (1960), *Arte e illusione. Studio sulla psicologia della rappresentazione pittorica*, Giulio Einaudi Editore, Torino, pp. 3-111

consegnando ai posteri un libro sempre aperto a nuove interpretazioni, suggestivi edifici gotici ancora oggi inondati di luce accanto a grattacieli alti decine di piani. Inni all'intelligenza umana. Come la luce e il colore di Monet.<sup>234</sup>



*Cattedrale di Rouen, Claude Monet*

---

<sup>234</sup> Alcune immagini sono state lasciate volutamente senza didascalia per consentire una lettura più immediata e istintiva degli elementi (forma, colore, luminosità).



## CAPITOLO QUINTO

### **L'epistemologia della complessità: lettura transdisciplinare del momento storico di passaggio dall'alto al basso medioevo, dal romanico al gotico, dal buio alla luce**

#### ***1. La luce nei testi sacri***

*In principio Dio creò il cielo e la terra. Ma la terra era deserta e disadorna e v'era tenebra sulla superficie dell'oceano e lo spirito di Dio era sulla superficie delle acque. Dio allora ordinò: “Vi sia luce”. E vi fu luce. E Dio vide che la luce era buona e separò la luce dalla tenebra. E Dio chiamò la luce giorno e la tenebra notte. Poi venne sera, poi venne mattina: un giorno. (Gn, c.1)*

I primi versetti della Bibbia, con i quali inizia la descrizione della Genesi, pongono subito in evidenza l'antinomia luce/tenebra, la prima associata a Dio, alla vita, la seconda al deserto e alla notte. Il passo è stato letto, riletto, interpretato da decine di studiosi per secoli, e lo è ancora oggi, ma con profonde differenze a seconda delle credenze sul mondo, Dio e l'uomo e del contesto politico, sociale e culturale nel quale la diade luce/buio è stata definita e raccontata.

Oggi non vediamo più l'oscurità come assenza di luce, ma come una dimensione altra, più nascosta, profonda, inaccessibile, e forse, proprio per questo, più interessante e feconda di nuovi sviluppi. Difficile anche concepire la luce e il buio come due dimensioni nettamente distinte, con un confine preciso, poiché più spesso ci si imbatte in zone liminari, di penombra, sfumate, in cui, paradossalmente, è più facile trovare delle risposte alle nostre domande che non in quelle più chiare ed evidenti.

Nel XII-XIII secolo, invece, la polarizzazione dei concetti attorno a due estremi dicotomici era una pratica intellettuale largamente diffusa a più livelli, in ambito filosofico, nel campo delle riflessioni teologiche condotte a partire dai testi sacri e nella cultura popolare.

La luce era un tema fondamentale per i significati connessi alla divinità e alla potenza divina, si veda il ruolo nella creazione, ma l'incontro con la scienza antica e le traduzioni introdusse un altro binomio oltre a quello con Dio, cioè quello tra geometria e luce, tanto che filosofia e teologia si incontrarono nell'ottica e si poté arrivare ad una vera e propria cosmogonia della luce con Roberto Grossatesta (*De luce*).

Accanto alle speculazioni condotte dalle élite religiose, non molto diversa appare la visione popolare del contrasto tra luce, Dio/Cristo, e buio, Satana/Inferno, costruita in larga parte proprio

attraverso il racconto - orale, nelle messe, o per immagini negli apparati iconografici degli edifici religiosi - di episodi ed eventi biblici, finalizzati nella maggior parte dei casi a sottolineare le caratteristiche miracolose dei personaggi sacri e l'eccezionalità della religione cristiana, unica in grado di garantire la salvezza nell'aldilà. La valorizzazione delle capacità umane che caratterizzò la rinascita europea del XII secolo forse non fu così generalizzata, investì le élite dirigenti, laiche ed ecclesiastiche, i nuovi ceti, emergenti, artigiani e mercanti, la borghesia, ma non le masse analfabete dove sembra persistere un'idea più legata alla natura inferiore dell'uomo.

### **1.1. Le “Confessioni “ di Agostino**

Tema dominante della cultura medievale è senza ombra di dubbio la necessità di una conciliazione tra fede cristiana e ragione filosofica: nessun filosofo e teologo medievale poté prescindere dall'analizzare ed offrire una propria spiegazione dei rapporti tra queste due dimensioni fondamentali dell'esistenza umana, l'esperienza interiore della divinità e l'attività intellettuale di natura superiore, concessa sulla Terra solo all'uomo.

Per Agostino di Ippona (354-430) i movimenti interiori suscitati dalla fede o dalla filosofia sono fondamentalmente simili, si tratta di scavi nell'interiorità, nella parte più intima o più elevata di noi, alla ricerca di risposte in merito alla nostra condizione di uomini e, soprattutto, alle nostre possibilità di salvezza. La vera filosofia, dunque, per Agostino, coincide con la vera religione. Giunto alla conversione dopo un percorso tormentato e dieci anni di manicheismo, il filosofo e teologo raccontò nella sua opera autobiografica *Confessioni*<sup>235</sup> il cammino interiore verso la vera fede, quella in Gesù Cristo, le difficoltà incontrate, il percorso di distacco dal mondo e di ascesa necessario al ricongiungimento con Dio. Il tema della luce sembra trovare in tali riflessioni uno spazio privilegiato, sia nella direzione di un'espressione simbolica di Dio, o della grazia divina, sia in quanto metafora di un percorso interiore di autoanalisi e progressivo distacco dal mondo materiale, ai fini di un avvicinamento alla divinità. Già nel manicheismo - corrente religiosa legata agli insegnamenti di Zoroastro, ripresi da Mani di Babilonia (216-277) - Agostino aveva avuto modo di osservare la dicotomia tra due principi, del bene e del male, associati rispettivamente alla luce e alle tenebre, ma quando maturò la propria conversione al cristianesimo abbandonò anche l'idea dell'esistenza di un principio del male: essendo privazione del bene, il male non è in grado di produrre nulla, non può essere una sostanza e deriva esclusivamente da una cattiva volontà dell'uomo, che distoglie la propria attenzione dalla somma sostanza, Dio, per rivolgersi verso le cose inferiori. L'allontanamento dal manicheismo e l'avvicinamento alla filosofia neoplatonica

---

235 AGOSTINO D'IPPONA (1987), *Le Confessioni*, introduzione, traduzione e note a cura di A. Landi, Edizioni Paoline, Figlie di San Paolo, Milano

portarono Agostino a concepire Dio come puro spirito, a sua volta immaginato come immateriale e inesteso. Nelle *Confessioni* il filosofo espone i cammini percorsi per giungere alla visione di Dio e alla conoscenza, finalizzati al distacco dal mondo materiale e all'estasi. I primi due avvengono in ambito filosofico mentre il terzo è illustrato tramite il racconto di quanto avvenne a Ostia durante il viaggio di ritorno in Africa, nel 387, lo stesso anno in cui aveva ricevuto il battesimo a Milano dalle mani di Ambrogio.

Rientrai e vidi con l'occhio della mia anima, quale che fosse, al di sopra dell'occhio stesso della mia anima, al di sopra della mia mente, *una luce immutabile*, non certo *questa luce* comune ed evidente per ogni carne; non era nemmeno dello stesso tipo, anche se più intensa e in grado di aumentare a dismisura il suo splendore, raggiungendo con la sua potenza ogni cosa. Non era così *quella luce*; era altro, ben altro rispetto a tutte *queste luci*. E non era nemmeno al di sopra della mia mente nello stesso modo in cui l'olio sta al di sopra dell'acqua e il cielo al di sopra della terra: è superiore in quanto mi ha fatto, e io sono inferiore, in quanto da lei sono stato fatto. Può conoscerla chi conosce la verità, e chi la conosce conosce l'eternità. La carità la conosce.<sup>236</sup>

In questo passo si ritrova espressa in modo chiaro la dicotomia tra quella luce trascendente proveniente da Dio che consente di giungere all'essere in sé - una luce immutabile/quella luce - e le luci imperfette della realtà materiale - la luce evidente per ogni carne/tutte queste luci -, perché siamo uomini, la contemplazione di Dio può durare solo un attimo, poi precipitiamo nuovamente nella nostra condizione inferiore, anche se rimane struggente il desiderio di rivivere quel momento così perfetto. L'uso dell'aggettivo dimostrativo, affiancato sempre alla parola chiave *luce*, esprime due livelli diversi della realtà: il mondo materiale, la sua vicinanza spaziale all'uomo sono indicati dall'aggettivo *questo* mentre il mondo spirituale, la divinità, la sua lontananza trovano corrispondenza nell'uso di *quello*, disposti in modo simmetrico nel periodo (lontano/vicino, lontano/vicino).

Agostino si spinge addirittura oltre poiché la luce visibile un attimo nella contemplazione di Dio è considerata come un'anticipazione di quella che sarà la condizione dell'uomo nella vita eterna, dopo la salvezza: la luce è verità, eternità e carità. L'ascesa agostiniana a Dio non rappresenta solo un atto di fede ma anche un percorso razionale interiore fondato sull'analisi dei giudizi di valore, cioè quelle cose che l'uomo considera certe, impossibili da mettere in discussione. Essi, immutabili e necessari, non derivando né dai sensi né dalla ragione, entrambi mutevoli, devono per forza provenire dall'intelligenza, nella quale, grazie all'illuminazione divina, l'uomo dispone di alcune verità essenziali relative al mondo spirituale. In tal senso Dio è *luce interiore* in quanto criterio di verità partecipato all'anima umana.

La dottrina agostiniana della conoscenza si fonda dunque sull'idea di una mente nella quale

---

236 *Le Confessioni*, 10, 16.

la ragione appare illuminata da una luce divina senza tempo, attraverso cui conosciamo le proposizioni necessarie, ad esempio quelle sull'esistenza di Dio. Evidente è la ripresa della metafora della luce di ascendenza classica, si pensi alla luce platonica, quella del mondo ideale e divino, che sola consente la conoscenza delle cose, o all'accostamento aristotelico tra luce e intelletto, poiché è esso che consente il processo conoscitivo. La luce interiore della verità per Agostino è quella che illumina le cose intellegibili, appartenenti alla realtà spirituale e non materiale, ad esempio i concetti di essere, vero, spirito, bene, bello, in quanto solo essi consentono l'adesione ai principi primi e agli enunciati di ordine trascendente.

### ***1.2. L'ascesi di Massimo il Confessore (580-663)***

Non solo in Occidente ma anche in Oriente la diffusione del cristianesimo generò importanti riflessioni sulle possibilità di conciliazione con culture e tradizioni precedenti, in particolare sugli elementi in comune con il pensiero ellenistico, e con alcune correnti religiose che vennero successivamente definite eterodosse.

Lo scrittore più significativo dell'alto medioevo fu sicuramente Massimo il Confessore (580-663) sia perché diede spazio nelle sue riflessioni a movimenti religiosi alternativi come il monotelismo e l'origenismo, confutandoli, sia perché approfondì concetti come *ascesi* e *unione mistica tra uomo e Dio*, letta come *illuminazione* raggiungibile solo in particolari condizioni di purezza, sia perché li sviluppò alla luce di una concezione della conoscenza che si ritiene possibile solo di fronte ad un annullamento totale delle capacità umane, premessa necessaria per l'accesso all'unica e suprema verità, quella divina.

Per quanto riguarda il monotelismo, che attribuiva a Gesù un'unica natura, quella divina, dottrina condannata dalla Chiesa, Massimo sostenne le ragioni dell'ortodossia, evidenti a suo parere nel fatto che alla duplice attività di Cristo, umana e divina, dovessero per forza di cose corrispondere due nature. L'origenismo, invece, si basava su alcune delle idee più caratteristiche di Origene (185-254), in evidente contrasto con alcuni dei dogmi fondamentali della fede cattolica, ad esempio l'eternità della creazione, la teoria delle entità razionali e della loro caduta nei corpi, la restaurazione finale a cui l'uomo deve prepararsi attraverso la conoscenza liberatrice. Anche in questo caso, Massimo si inserì nel filone ortodosso criticando le tesi di Origene e abbracciando la visione positiva dei Padri della Chiesa, secondo i quali l'uomo, essendo stato creato da Dio, portava l'impronta del suo Creatore, così come l'intero universo, ed era quindi rivalutato in relazione al compimento che troverà in Dio. Proprio in quanto l'uomo sente dentro sé, sa, la propria origine, tende, desidera ricongiungersi a Dio ed è nell'approfondimento delle modalità attraverso le quali si manifesta tale tensione che Massimo scrisse diversi trattati di carattere ascetico. Punto di partenza è



la concezione biblica dell'uomo - fatto a immagine e somiglianza di Dio, che è anche il fine a cui la persona umana attende - chiamato ad intraprendere un percorso ascetico scelto in piena libertà e consapevolmente; culmine del cammino è l'estasi, l'unione mistica con Dio, possibile solo superando la finitudine umana tramite un eccesso d'amore. Niente intellettualismi, dunque, ma accettazione passiva della luce divina.

### ***1.3. Le tenebre di Dionigi e la luce di Giovanni Scoto Eriugena***

Nei filosofi che per primi tentarono una conciliazione tra filosofia e teologia, ragione/fede, è possibile dunque trovare non solo la metafora dell'illuminazione divina, identificata con la conoscenza, ma anche un'immagine diametralmente opposta, in base alla quale l'atteggiamento che l'uomo deve assumere per predisporre al vero sapere, avvicinandosi a Dio, è di remissione, corrispondente al buio e alle tenebre, di assoluta passività. Per Dionigi Aeropagita, filosofo e teologo del VI secolo conoscitore dei Padri orientali, la lettura di Dio doveva essere rispettosa della sua trascendenza: non potendo essere designata attraverso un nome proprio, poiché verrebbe così limitata, cessando di essere *l'assolutamente altro* rispetto alle determinazioni finite, la rivelazione doveva essere ricevuta dall'uomo senza effettuare nessuna operazione, non attraverso delle affermazioni ma piuttosto delle negazioni. La teologia negativa di Dionigi si fonda sull'idea che Dio prediliga un linguaggio basato sulla negazione, intesa come la strada per eliminare ogni desiderio umano di rendere visibile ciò che non lo è, di attribuire dei nomi affermativi alla trascendenza.

Attraverso il linguaggio, però, si può solo affermare o negare qualcosa, quindi qual è la via per avvicinarsi a Dio e alla conoscenza della verità? Dionigi, costretto a cercare una terza possibilità per indicare l'atteggiamento che l'uomo deve assumere per ricevere la rivelazione divina, per esprimere l'essenza della sua teologia mistica ricorre alle metafore del silenzio (assenza di parole) e delle tenebre per esprimere la rinuncia ad ogni concetto della mente, libera così di accogliere direttamente, e passivamente, quelli provenienti da Dio. Al di là di ogni nome e di ogni pensiero, l'elevazione mistica dell'anima può essere raggiunta attraverso la preghiera liturgica e un difficile percorso interiore. Il buio, dunque, nei primi pensatori cristiani non esprime solo la perdizione, il male, Satana, l'ignoranza, in antitesi ai significati positivi associati alla luce, ma anche la capacità di annientare le caratteristiche umane ai fini di una purezza necessaria a ricevere la parola di Dio.

Non fu questo, comunque, l'aspetto del pensiero di Dionigi maggiormente approfondito dagli intellettuali del XII-XIII secolo, sicuramente più attratti dalla sua valorizzazione della luce. Essa nacque dall'incontro tra la metafisica neoplatonica e il Vangelo di San Giovanni, nel quale il Logos divino coincide con la *vera luce* che splende nell'oscurità, da cui sono create le cose e che illumina ogni creatura (consentendo all'uomo, tra le altre cose, la conoscenza). Scrive Von Simson:

La creazione è per lui un atto di illuminazione, ma anche l'universo creato non potrebbe esistere senza luce. Se la luce cessasse di brillare tutto ciò che esiste svanirebbe nel nulla.<sup>237</sup>

Anche Giovanni Scoto Eriugena, maestro delle arti liberali alla Scuola Palatina dall'884, si confrontò con la tradizione orientale, alla ricerca di convergenze tra la teologia latina, soprattutto agostiniana, e le riflessioni dei Padri, traducendo in latino, tra le altre cose, le opere di Dionigi. Ne derivò *Sulle nature*, o *La divisione della natura*, composta tra l'862 e l'866, in cinque libri e in forma di dialogo, indubbiamente l'opera filosofico-teologica più importante dell'età carolingia, nella quale Giovanni diede particolare rilievo alla Creazione - tema dominante nelle rappresentazioni artistiche del periodo - letta, nella sua inconoscibilità, come aspetto chiave della trascendenza divina. Dio creò per conoscersi egli stesso nelle sue creazioni/creature e in tal senso è riconosciuto valore ad ogni forma di vita - con al vertice l'uomo, l'unico generato a immagine di Dio - proprio in quanto espressione della pienezza della divinità creatrice. In questo discorso, la luce viene connessa da Giovanni alla forza generativa di Dio poiché tutte le cose sono rivelazioni divine, *luci* di Dio, e avvicinarsi ad esse significa afferrarne il riflesso della luce originaria sovrasensibile, nel loro grado differente di luminosità. L'idea di un'associazione tra potenza divina e luce, vista come elemento creativo, mezzo attraverso il quale le forme diventano essere, è presente in molti pensatori medievali e troverà importanti sviluppi alla scuola di Oxford di Roberto Grossatesta, con contributi rilevanti sia per il dibattito filosofico-teologico animato dalle élite culturali europee, sia per la storia della scienza e per le ripercussioni negli studi di ottica.

#### ***1.4. Credo ut intelligam***

Anselmo d'Aosta (1033-1109) contribuì in modo rilevante al tentativo di conciliare fede e ragione, considerate non come elementi distinti e separati da intersecare e armonizzare ma come aspetti legati circolarmente nella necessità di razionalizzare ciò che viene offerto all'uomo dalla rivelazione. Idea che si ritrova nella struttura delle sue opere, costruite alternando la preghiera alle esposizioni logiche e concettuali, nella ricerca della luce sottesa alla rivelazione del mistero divino. Possiamo conoscere una cosa attraverso i sensi, e possiamo immaginarla nella mente, in due modi diversi, o pensando alla cosa sensibile oppure attraverso la ragione. Questa terza strada è ovviamente per Anselmo quella giusta, poiché solo tramite la ragione – intesa con un duplice significato, sia come capacità delle mente di conoscere le cose sia come ciò che consente di giungere a una certa conclusione - si può arrivare all'essenza delle cose. E quando si dovesse incorrere nell'impossibilità di comprendere i significati della rivelazione divina? La risposta è semplice: con un atto di umiltà, l'uomo deve accettare per fede quella verità che non è in grado di

---

237 VON SIMSON O. (1988), *La cattedrale gotica: il concetto medievale di ordine*, Il Mulino, Bologna, pag. 63

capire.

Il *Proslogion* è in un'opera di straordinaria importanza poiché in esso Anselmo esprime con parole particolarmente efficaci le inquietudini intellettuali e religiose dei filosofi e teologi medievali vissuti nell'XI-XII secolo, ansiosi di capire il modo per avvicinarsi a Dio, e le possibilità concrete di poterlo fare per l'uomo. L'arcivescovo di Canterbury formula alcuni presupposti relativi alla natura dell'uomo che si ritroveranno in molti intellettuali dei due secoli successivi, con sconfinamenti in numerose discipline - sulla linea anselmiana si muove anche Dante Alighieri nella *Divina Commedia* - traducendo in parole la religiosità dell'uomo colto medievale ed esprimendo i dubbi, i timori, le incertezze di chi non vuole solo credere o capire (non sono attività distinte) ma credere per comprendere.

Il primo presupposto è che l'uomo tende, per sua natura, alla conoscenza di Dio, quindi, in senso più generale, che caratteristica fondamentale dell'essere umano è desiderare conoscere; il secondo che l'essere umano, pur percependo la propria inferiorità nei confronti di Dio, e quindi la sua impossibilità di una conoscenza esaustiva dei misteri divini, deve comunque tentare di spingersi fino al massimo delle proprie forze intellettuali. In Anselmo troviamo tante delle domande che ancora oggi ogni uomo, credente o non, si pone: com'è Dio? Un uomo anziano? Dal viso dolce o determinato? Puro spirito? Luce? Dove si trova? Il teologo ribadisce, anche con numerose metafore spaziali, la lontananza di Dio, tratto culturale e religioso già presente nell'alto medioevo, ma allo stesso tempo esprime fiducia nelle capacità dell'uomo in quanto unico tra i viventi dotato di intelligenza superiore, in armonia con la rinascita culturale europea avvenuta dopo il mille e la maggiore positività con la quale è letta la natura umana.

Nel *Proslogion* troviamo una dimostrazione dell'esistenza di Dio talmente discussa che chi venne dopo Anselmo non poté non confrontarsi con essa; l'intento che spinse il filosofo alla composizione dell'opera è spiegato dall'autore stesso: dopo aver scritto il *Monologion*, meditazione sulle ragioni della fede - intesa come oggetto dell'atto del credere, non l'atto con cui si crede - egli sentì una profonda insoddisfazione per aver utilizzato una serie complessa di argomentazioni non coerente con la semplicità di Dio. Nacque in lui il desiderio di cercare un unico argomento, con premesse evidenti di per sé, capace di dimostrare ciò che si crede e si pensa di Dio, cioè che è eterno, immutabile, onnipotente, tutto in ogni luogo, incomprendibile, giusto e misericordioso. La ricerca di questo unico argomento divenne una vera ossessione, così come crisi, dubbi, inquietanti domande ricorrono nel *Proslogion* testimoniando una costante tensione verso Dio ma anche il forte desiderio di *vedere*, capire i misteri della divinità. Finché egli ebbe una folgorazione, la luce della grazia divina gli consentì di trovare l'unico argomento che dimostrava l'esistenza di Dio, così

finirono le laceranti tensioni determinate dalla preoccupazione che la sua inquietudine intellettuale fosse una tentazione del diavolo finalizzata a distoglierlo da altre importanti occupazioni. Trovata la strada giusta, Anselmo decise di condividere la sua felicità con altri con un duplice obiettivo: difendere la fede contro chi, non capendo, deride chi crede e aiutare coloro che cercano di comprendere ciò che credono.

Chi crede non deve dubitare delle verità rivelate così come non deve accontentarsi di credere senza porsi domande: si tratta dunque di una fede attiva intellettualmente, che spinge l'uomo ad interrogarsi sulle principali domande esistenziali e sui dogmi della fede, anche se questo a volte significa frustrazioni e, a volte, il fallimento e un necessario atto di umiltà. In questo senso, il confronto tra il credente e l'insipiente è proposto come quello tra chi ritiene che solo la dialettica tra fede e ragione consenta l'accesso alla verità e chi invece considera la ragione in grado di fornire una conoscenza esaustiva del mondo e dell'uomo. Interessante in tal senso è l'idea che Anselmo ha dell'insipiente, il cui limite starebbe in un'osservazione oggettiva della realtà e in una concezione della conoscenza legata alla percezione sensoriale; l'insipiente non è ignorante, semplicemente non accetta spiegazioni soprannaturali del mondo naturale perché ritiene che esse si trovino solo nell'ambito di ciò che può essere sperimentato. Anselmo si dimostra consapevole delle difficoltà insite nel compito di proporre verità di fede condivisibili da tutti gli uomini in un periodo di forte fermento religioso; quando qualcuno crede con convinzione nella propria posizione, considera in errore chi propone letture differenti, così per il credente è insipiente l'ateo ma quest'ultimo giudica nello stesso modo il religioso; inoltre, se l'unica strada percorribile al credente è cercare di indebolire l'ateo invitandolo a riflettere sul significato della vita, analogamente l'ateo può insinuare dubbi nel credente se quest'ultimo non ha chiaro l'oggetto del suo credere.

Fiducia nelle possibilità della razionalità umana ma anche consapevolezza dei suoi limiti, ricondotti in genere all'offuscamento generato dal peccato originale, limiti che generano costanti dubbi, inquietudine se non angoscia, certi che la conoscenza potrà divenire completa solo nell'aldilà. A queste credenze se ne intreccia un'altra, altrettanto importante per capire le modalità di approccio dei pensatori cristiani allo studio sia della religione sia della natura e dell'uomo: quando si affrontano problemi qualitativamente superiori, la sapienza non potrà essere raggiunta né solo tramite la razionalità umana né come accettazione passiva di una rivelazione divina bensì attraverso la relazione proficua tra ragione e fede. Per il credente, dunque, chiamato a testimoniare la sua fede con le opere, con la buona coscienza e con lo sforzo razionale atto a comprenderla, convincere l'insipiente attraverso argomenti logici diventa impossibile senza l'intervento della grazia divina. Egli deve comunque continuare a cercare risposte, rafforzando la fede attraverso una comprensione

più chiara ed approfondita del suo oggetto, riempiendo gli occhi di luce tramite la contemplazione dei precetti di Dio poiché *i comandi del Signore sono limpidi, danno luce agli occhi* (Sal 19,9).<sup>238</sup>

La luce è dunque intesa da Anselmo come la possibilità di accedere alle verità di Dio data da una particolare purezza dello spirito: la mente può elevarsi dalla finitudine umana, può accedere alla conoscenza, *venire illuminata*, ma solo se l'uomo è in grado di emanciparsi dalle passioni carnali e terrene. Si comprende in tal senso il valore dato all'esperienza monastica, l'unica in grado di consentire la dedizione totale a Dio, mentre vivere nel mondo porterebbe alla contraddizione tra l'amare se stessi e l'amare Dio; si tratta invece di una contraddizione solo apparente perché chi raggiunge la vera sapienza - impossibile all'insipiente che si basa solo sulla razionalità - sa che solo l'uomo che ama Dio può realizzarsi nella vita e raggiungere la felicità. La differenza tra il credente e l'insipiente è ricondotta dunque alle diverse possibilità di lettura e comprensione del mondo e spiegata attraverso l'esempio del caso di due persone che affrontino la risoluzione di un problema aritmetico, la prima conoscendo il risultato, la seconda no. Ovvio che le condizioni delle due persone non siano simili, chi sa la soluzione, nel momento in cui incorre in una differenza rispetto al risultato che sa esatto può immediatamente cercare l'errore e correggere, mentre chi non lo conosce può sbagliare e non accorgersi. Dunque il credente, avendo delle certezze, proposizioni sicuramente vere, ha più possibilità di successo nella ricerca della verità perché quando incorre in affermazioni che contraddicono tali premesse riconosce la loro falsità e può cercare dove è caduto in errore. Chiaramente, la validità delle premesse rimane su un piano distinto rispetto a quello delle argomentazioni logiche che ne derivano: sia il credente che l'insipiente devono infatti proporre ragionamenti corretti logicamente e può capitare di incorrere sia in argomentazioni logiche con premesse false sia in argomentazioni fallaci con premesse vere.

Nel primo capitolo del *Proslogion* Anselmo precisa che il titolo dell'opera è legato alla natura dello scritto, un colloquio con se stesso e con Dio, ed invita la sua anima ad abbandonare tutto ciò che è esterno e a tornare in se stessa. Desidera vedere il volto di colui da cui tutto dipende e che non dipende da nulla, conoscere ciò che solo confusamente intuisce. La sua anima crede in Dio ma non sa precisamente ciò che è colui in cui crede. Di fronte all'inaccessibilità divina e alla debolezza umana, solo attraverso l'aiuto della grazia la coscienza potrà elevarsi alla contemplazione di Dio, ma senza cadere in affermazioni prive di razionalità.

Orsù dunque, ora tu, Signore Dio mio, insegna al mio cuore dove e come ti possa cercare, dove e come ti possa trovare. Signore, se non sei qui e sei assente, dove ti cercherò? Se invece sei dovunque, perché non ti vedo presente? Ma tu abiti *una luce inaccessibile*. E dov'è la *luce inaccessibile*? In quale modo mi accosterò alla *luce inaccessibile*? E chi mi condurrà e mi

---

238 *La Bibbia* (1997), Edizioni San Paolo s.r.l., Cinisello Balsamo (Mi)

introdurrà in essa, affinché io veda te in essa? Inoltre in quali segni, sotto quale forma ti cercherò? Non ti ho mai visto, Signore Dio mio, non conosco il tuo aspetto. Che cosa farà, o altissimo Signore, che cosa farà questo tuo esule lontano? Che cosa farà il tuo servo, ansioso del tuo amore e respinto lontano *dalla tua presenza*? Egli anela di vederti, ma troppo è da lui lontano il tuo volto. Desidera accostarsi a te, ma la tua dimora è inaccessibile. Brama trovarti, ma non conosce il luogo dove tu stai. Pretende di cercarti, ma ignora il tuo volto<sup>239</sup>.

Non tento, Signore, di penetrare la tua altezza, perché in nessun modo paragono a essa il mio intelletto, ma desidero comprendere in qualche modo la tua verità, che il mio cuore crede e ama. Infatti non cerco di comprendere per credere, ma credo per comprendere. Giacché credo anche questo: che *se non crederò, non comprenderò*<sup>240</sup>.

Anselmo vuole comprendere con l'intelligenza ciò che già crede, per poter condividere le sue conquiste con i credenti e con gli insipienti, sempre tenendo in considerazione i limiti umani, che non permettono in ogni caso di raggiungere completamente la verità divina, e la difficoltà di un percorso tempestato da dubbi e incertezze. La luce è definita inaccessibile, lontana, ma l'uomo non può astenersi dal desiderarla, nella ricerca costante di quel legame primigenio con Dio interrotto dal peccato originale, legame che consentiva di poter accedere alla luce grazie allo spirito puro e incorrotto:

Perché Dio non ci ha conservato, pur potendolo facilmente fare, ciò di cui così gravemente sentiamo la mancanza? Perché Dio ci ha tolto la luce e ci ha avvolto nelle tenebre? Perché ci ha tolto la vita e ci ha inflitto la morte? Donde, pieni di miserie, siamo stati cacciati, dove siamo stati spinti! Donde siamo precipitati, dove siamo rovinati! Siamo stati cacciati dalla patria nell'esilio, dalla visione di Dio alla nostra cecità; dalla giocondità della immortalità all'amarezza e all'orrore della morte. Misero mutamento! Da quanto bene in quanto male! Grave danno, grave dolore, grave tutto<sup>241</sup>.

Ed è proprio nell'ambito della precisazione di come si possa intraprendere la conoscenza delle verità divine che Anselmo fornisce una definizione di Dio ricca di sviluppi e conseguenze nel suo pensiero e in quello dei filosofi/teologi che si confronteranno con lui: “Ora noi crediamo che tu sia qualcosa di cui non può pensarsi nessuna cosa maggiore”<sup>242</sup>.

Attraverso questa importante definizione, nella quale il termine *maggiore* assume il significato di *migliore*, egli affronta alcuni dei dogmi fondamentali della religione cristiana, dall'esistenza di Dio, alla precisazione degli attributi riferiti all'Essere supremo che lo connotano e lo relazionano all'essere umano. Quando qualcuno pronuncia la frase *ciò di cui non può pensarsi nessuna cosa maggiore*, secondo Anselmo, viene inteso da chiunque lo ascolti, credente o no, cioè questa idea è presente nell'intelletto. Preso atto che una simile nozione ha un carattere innato

---

239 ANSELMO D'AOSTA (1997), *Proslogion*, introduzione, traduzione e note di Lorenzo Pozzi, Fabbri, Milano, pp-57-59

240 *Ibidem*, p. 69

241 ANSELMO D'AOSTA (1997), *Proslogion*, introduzione, traduzione e note di Lorenzo Pozzi, Fabbri, Milano, p. 61-63

242 *Ibidem*, p. 71

nell'uomo, il teologo prosegue il ragionamento sostenendo che *ciò di cui non può pensarsi nessuna cosa maggiore* non può esistere solo nell'intelletto, perché sarebbe minore di una nozione presente sia nell'intelletto sia nella realtà, generando una contraddizione. Infatti, chi può negare che un dipinto esistente solo nella mente del pittore sia inferiore di un dipinto esistente anche nella realtà? Ma, allora, se l'idea di Dio è presente in tutti gli uomini - Dio ha creato nell'uomo la sua immagine - come è possibile che l'insipiente ne neghi l'esistenza? Aldilà del fatto che lo stato di peccato offusca tutti gli uomini, religiosi e atei, i secondi per Anselmo non comprendono veramente cosa significhi il termine Dio, cioè usano delle parole senza considerare cosa esse vogliano dire; chi intende correttamente la definizione da lui fornita, non può pensare che Dio non esista.

Ti ringrazio, o buon Signore, ti ringrazio, poiché ciò che per tuo dono prima ho creduto, ora, essendo da te illuminato, lo intendo anche con la mia mente in modo così chiaro che, anche se non volessi credere che tu esisti, non potrei non intenderlo<sup>243</sup>.

Dall'idea di Dio così concepita, egli deduce i principali attributi divini: che esiste, che esiste in modo necessario, che è il sommo bene, il solo che esiste per sé, colui che fece tutte le altre cose dal nulla. Il ragionamento anselmiano segue due vie: attribuire a Dio ciò che è meglio essere piuttosto che non essere, in una costante ricerca lessicale approfondita e dettagliata; escludere da Dio tutto ciò che fa sì che abbia qualcosa a Lui superiore. E quando, alla fine del capitolo XIV dell'opuscolo, egli ripercorre ciò che è riuscito a dedurre da *ciò di cui non può pensarsi nessuna cosa maggiore*, troviamo l'associazione tra Dio e vita, luce, sapienza, bontà, eterna beatitudine e beata eternità.

Forse che non ha trovato colui che ha trovato essere la luce e la verità? In che modo infatti ha inteso ciò, se non vedendo la luce e la verità? O ha mai potuto intendere qualcosa di te se non "per la tua luce e la tua verità" (Sal 43,3)? Se dunque ha visto la luce e la verità, ha visto te. Se non ti ha visto, non ha visto né la luce né la verità. O forse è la verità e la luce ciò che essa ha visto e tuttavia non ti ha ancora visto, poiché ti ha visto fino a un certo punto, ma non ti ha visto come tu sei? O Signore mio Dio, tu che hai formato e riformato, di' all'anima mia, che tanto lo desidera, che cosa altro sei oltre a ciò che essa ha visto, affinché limpidamente veda ciò che desidera. Essa si sforza di vedere di più, ma, oltre ciò che ha visto, non vede null'altro che tenebre; in verità essa non vede tenebre, poiché in te non ci sono, ma vede che essa non può vedere di più a causa delle sue tenebre. Perché, o Signore, perché questo accade? Il suo occhio è ottenebrato dalla sua debolezza o è abbagliato dal tuo fulgore? Ma certo è ottenebrato in sé ed è abbagliato da te. E' oscurato dalla sua cortezza ed è schiacciato dalla tua immensità. E' veramente oppresso dalla sua strettezza ed è vinto dalla tua vastità. Quanto grande è infatti quella luce dalla quale brilla ogni vero che appare allo spirito razionale!<sup>244</sup>

Particolarmente importante risulta essere il capitolo XVI - *Questa è la luce inaccessibile in cui Dio abita* - nel quale il teologo propone l'associazione Dio-luce, in quanto illumina ogni cosa, ma contemporaneamente affianca un altro significato, quello di verità, spiegando come l'occhio

---

243 ANSELMO D'AOSTA (1997), *Proslogion*, introduzione, traduzione e note di Lorenzo Pozzi, Fabbri, Milano, pp. 79-81

244 *Ibidem*, pp. 109-111

umano veda le cose per la luce del sole, pur non riuscendo a fissarne la luce direttamente. L'anima umana è in grado di cogliere la verità, se essa è illuminata da Dio, ma non può comprenderne a fondo i misteri per i limiti intrinseci alla sua natura inferiore, *in primis* i sensi obnubilati dalla lunga permanenza nel peccato.

Più volte Anselmo esprime il suo turbamento dato dal fatto che crede, sa, ha compreso cosa sia la fede, ha trovato Dio, ma la sua anima non riesce a *sentirlo*:

Certamente, o Signore, questa è la luce inaccessibile in cui tu abiti. Certamente non esiste cosa che possa penetrare in essa in modo da vederti fino in fondo. Certamente io non la vedo, perché essa è troppo forte per me, e tuttavia tutto ciò che vedo, lo vedo per quella luce, come il debole occhio vede tutto quello che vede mediante quella luce del sole, che non può vedere nel sole stesso. Il mio intelletto non può guardare a essa. Troppo risplende, non la comprende; e l'occhio della mia anima non sopporta di volgersi a lungo verso essa. E' abbagliato dal fulgore, è vinto dalla vastità, è schiacciato dalla immensità, è confuso dalla capacità. O luce somma e inaccessibile, o verità piena e beata, quanto sei lontana da me, che ti sono tanto vicino! Quanto sei sottratta al mio sguardo! Tu sei tutta presente ovunque e io non ti vedo. In te mi muovo e in te sono e non posso avvicinarmi a te. Tu sei dentro di me e intorno a me e io non ti sento<sup>245</sup>.

La luce divina dunque è la verità, come ripetuto da Anselmo in più punti dell'opuscolo, così come l'impossibilità umana di goderne appieno è associata alle tenebre e alla miseria: si può riuscire a guardare, ma non a vedere la bellezza di Dio; si può ascoltare, ma non udirne l'armonia; si può annusare, ma non percepirne il profumo; si può gustare, ma non riconoscerne il sapore; infine, si può toccare, ma non sentirne la morbidezza. Ogni crisi, ogni dubbio, ogni tormento generato dalla mancanza di un contatto diretto con Dio sono espressi attraverso la duplice immagine del tentativo fallito di ascendere alla luce di Dio, e del buio nel quale cade l'anima indigente o malata.

### ***1.5. La dottrina islamica dell'emanazione: da Al-Farabi a Roberto Grossatesta e la scuola di Oxford***

I pensatori islamici, per lo stretto legame esistente tra la religione e la vita sociale, definita dettagliatamente e in modo organico in base ai principi insegnati dal testo sacro, il Corano, si interrogarono presto sui rapporti tra i precetti religiosi e i percorsi autonomi della conoscenza umana. Nonostante la totale sottomissione alla divinità richiesta da Allah al fedele, la cultura islamica si caratterizzava per una fiducia spiccata nelle capacità umane e dalla seconda metà dell'VIII secolo si iniziarono a tradurre dal greco all'arabo i testi di Aristotele e di molti suoi commentatori, inclusi quelli della tradizione neoplatonica, generando delle contaminazioni, in un confronto culturale che proseguì per secoli.

Alcuni filosofi arabi influenzarono profondamente la filosofia occidentale quando le loro opere vennero tradotte in latino dalla fine dell'XI secolo, contemporaneamente alle traduzioni di

---

245 ANSELMO D'AOSTA (1997), *Proslogion*, introduzione, traduzione e note di Lorenzo Pozzi, Fabbri, Milano, pp. 113-115



Aristotele e di alcuni testi fondamentali della scienza greca antica, tanto che è possibile trovare un filo diretto tra le riflessioni condotte nell'ambito della dottrina dell'intelletto da alcuni pensatori orientali, inglobata nella teoria dell'emanazione, ad esempio in Al-Farabi (870-950), e quelle sviluppate due secoli dopo in Inghilterra da Roberto Grossatesta e la scuola di Oxford, già viste precedentemente per l'importante contributo fornito alla storia della scienza. Per Al-Farabi dall'essere primo emana un primo intelletto, per l'abbondanza di essere e di perfezione, in grado di pensare sia l'essere primo che l'ha emanato sia se stesso; proprio secondo un movimento generativo simile a quello descritto da Grossatesta nel *De luce*, pensando al suo autore, il primo intelletto ne genera un secondo, mentre pensando se stesso produce il primo cielo. Il processo si ripete nello stesso modo sino al decimo intelletto, che presiede al movimento della sfera della Luna e che funge da intermediario tra gli intelletti celesti e la sfera sublunare, cioè permette il passaggio all'atto dell'intelletto passivo dell'uomo.

La conoscenza umana, dunque, per Al-Farabi ma anche per molti pensatori occidentali, si sviluppa secondo un processo gerarchico di ascesa progressiva inverso a quello della creazione: l'intelletto astrae prima i concetti relativi alle cose del mondo sublunare per mezzo dell'intelletto attivo, poi acquisisce la conoscenza dei concetti relativi agli esseri incorporei raggiungendo un livello superiore di capacità gnoseologica denominato intelletto acquisito, tramite il quale l'intelletto attivo, fondendosi con l'anima, la trasforma rendendola in grado di partecipare della natura propria dell'intelletto attivo stesso, emanazione delle intelligenze celesti. Secondo il filosofo arabo l'intelletto umano, tramite questa ascesa, diventa simile agli esseri incorporei, quindi immortale, in quanto può esistere senza il corpo. Tranne che per il concetto di intelletto acquisito, il percorso descritto da Al-Farabi appare simile a quello proposto dai filosofi occidentali dopo il Mille e ci sarà chi, come Roberto Grossatesta, associerà al movimento da Dio all'uomo con la creazione e dall'uomo a Dio con la conoscenza, caratteristiche simili a quelle attraverso le quali si propaga la luce. Le differenze nasceranno in merito a come concepire i due movimenti, come frutto dell'amore o come risultato dello sviluppo al massimo grado delle capacità intellettive dell'uomo.

### ***1.6. La dottrina dell'illuminazione di Bonaventura da Bagnoregio***

Il massimo esponente della Scolastica francescana credeva fermamente nella necessità di una rielaborazione della dottrina platonica delle idee attraverso la teoria dell'esemplarismo, poiché essa si prestava a spiegare la possibilità dell'esistenza in Dio delle idee di tutte le cose, quindi di un rapporto tra la divinità e il mondo, l'uomo.

L'esemplarismo si esplica anche in direzione dell'intelletto umano: per il fatto che l'uomo, al pari degli altri esseri dell'universo sensibile, è il risultato di un progetto i cui modelli sono nella mente di Dio, l'uomo è in se stesso segnato dalla luce di Dio, nella sua struttura peculiare di

soggetto conoscente.<sup>246</sup>

La conoscenza umana è per Bonaventura alimentata da due canali, dai sensi, quindi dal basso, e dalla luce di Dio presente nell'intelletto umano, cioè dall'alto, quindi l'illuminazione connessa alla conoscenza non è un evento raggiungibile solo in maniera straordinaria, ma una condizione dell'uomo determinata dalla sua partecipazione alla luce che è negli esemplari, nei modelli, nelle idee di Dio al momento della creazione. Certo, si tratta di una partecipazione limitata, di un primo livello di illuminazione, se così si può dire, dal quale partire per conoscenze di livello superiore come le realtà spirituali. La luce, dunque, diventa metafora non solo della conoscenza ma anche del legame tra l'uomo e Dio, oltre che esprimere l'idea che nella conoscenza attraverso l'illuminazione l'uomo realizzi la propria natura. Il passo successivo del sistema di pensiero del francescano consiste nel sostenere che la partecipazione alla luce divina della mente umana comporti il possesso di alcune nozioni innate, ad esempio l'esistenza di Dio, che è una delle prime verità conosciute dall'intelletto e che quindi non richiede un percorso razionale a posteriori. C'è, quindi, come un'illuminazione di base concessa a tutti gli uomini, dalla quale partire per acquisizioni successive.

L'importanza attribuita da Bonaventura alla dottrina delle idee lo spinse alla dilatazione dell'esemplarismo fino alla teoria della "riduzione" o "riconduzione" formulata nello scritto *Le scienze ricondotte alla teologia*, nel quale il filosofo sostiene che tutte le discipline, alla fine, costituiscono la base per le conoscenze qualitativamente superiori, cioè relative alle idee di Dio, quindi tutte le arti vanno in questo senso ricondotte alla teologia. Non si tratta di una conoscenza intesa come ascesa progressiva a livelli di complessità crescenti grazie all'interpretazione allegorica e metaforica delle Sacre Scritture e della Natura, ma di un passaggio da luce a luce, da un lume inferiore a uno superiore, fino al lume fondamentale, che è il Verbo increato e incarnato. Le scienze hanno dunque un significato se risultano inscrivibili nel cammino di riconduzione dell'uomo a Dio, quindi la vera sapienza non sta nel conoscere separatamente i diversi lumi ma nel risultato finale, il senso ultimo delle cose che si trova solo in Dio. La filosofia naturale, ad esempio, il quinto lume protagonista della ricerca della verità intellettuale, dal punto di vista della relazione effetto-causa, si muove nella ricerca della causa della creazione, quindi ha lo stesso oggetto della teologia, l'origine di tutto, il Verbo eterno.

La generazione infatti non può avvenire nella materia generabile e corruttibile secondo le ragioni seminali se non per effetto benefico della luce dei corpi celesti che sono ingenerabili e incorruttibili, e cioè il sole, la luna e le stelle. Allo stesso modo l'anima non può compiere opere

---

246 GHISALBERTI A. (2010), *Filosofia medievale. Da Sant'Agostino a San Tommaso*, Collana Atlanti del Sapere, Giunti Editore s.p.a., Firenze, p. 161

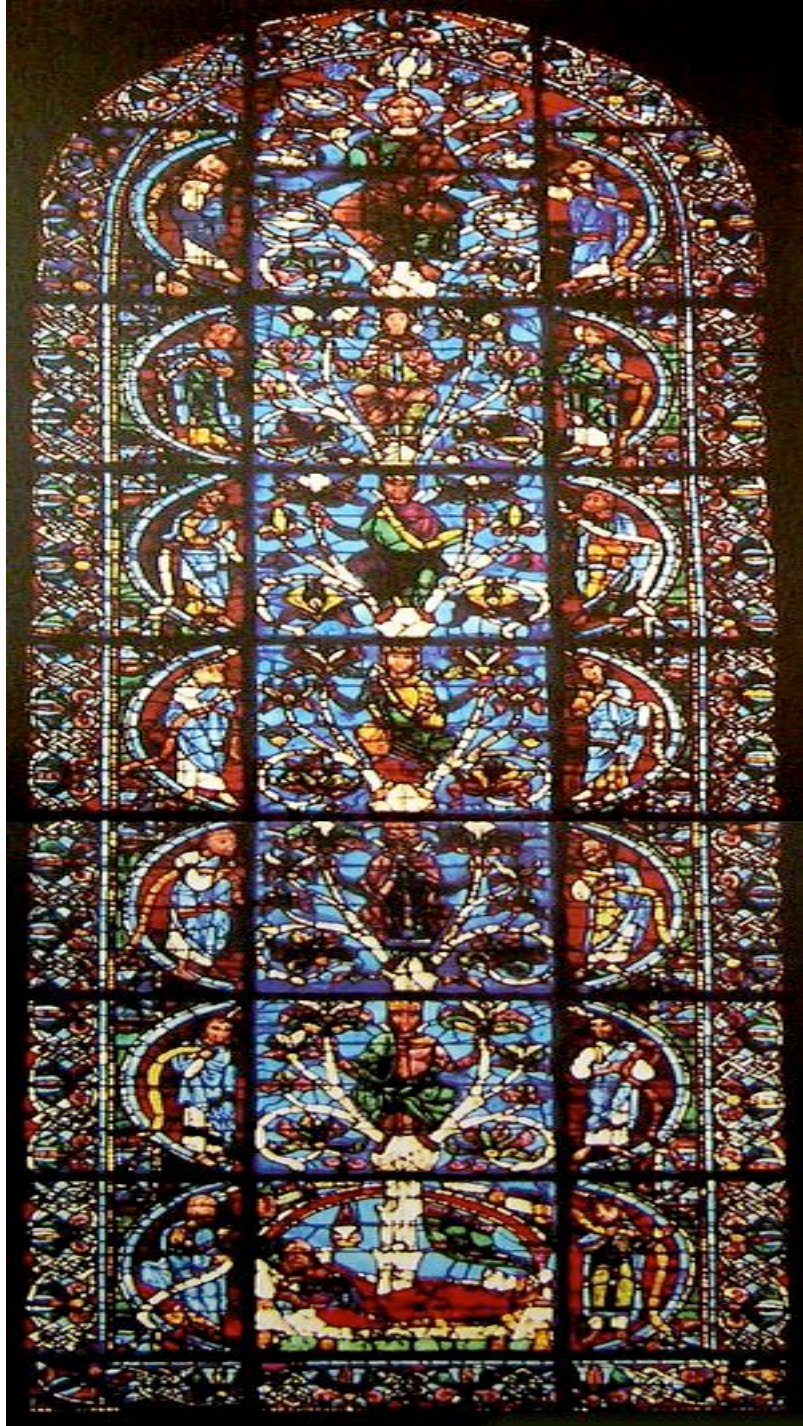
vive se non riceve il beneficio grazioso del Sole, che è Cristo e senza il patrocinio della Luna, cioè della Vergine Madre, madre di Cristo, né se non imita l'esempio dei Santi. Così con il concorso di tutti questi si produce in essa l'opera viva e perfetta.<sup>247</sup>

Dopo aver approfondito i significati connessi alla luce - creazione, conoscenza, consapevolezza progressiva - Bonaventura propone nel celebre *Itinerario della mente in Dio* la necessità per l'uomo di sperimentare anche l'esperienza delle tenebre, dell'annullamento totale necessario per accedere all'estasi, il grado massimo di vicinanza a Dio, riservato a pochi e per breve tempo.

---

247 SAN BONAVENTURA, *Le scienze ricondotte alla teologia*, n. 21, p. 170, cit. in GHISALBERTI A. (2010), *Filosofia medievale. Da Sant'Agostino a San Tommaso*, Collana Atlanti del Sapere, Giunti Editore s.p.a., Firenze, p. 168

2. *L'apparato iconografico tra storia, filosofia, religione e arte: le cattedrali gotiche*



*Chartres: l'Albero di Jesse*

Nelle cattedrali gotiche l'apparato iconografico risulta straordinariamente importante per comprendere la religiosità del periodo medievale, fortemente eterogenea e differenziata, percorsa da correnti e orientamenti diversi che proponevano a volte scelte di vita alternative, se non contrapposte, a quelle ortodosse della chiesa cattolico-romana. Quest'ultima, attaccata al suo interno dai riformatori, e dall'esterno da individui di diversa provenienza sociale che predicavano il ritorno al cristianesimo evangelico e primitivo - arrivando spesso a mettere in discussione il ruolo di mediazione del clero nel rapporto tra l'uomo e la divinità, oltre ad alcuni dogmi fondamentali - e che trovarono consenso e seguaci in diverse zone europee, dedicò particolare attenzione alle rappresentazioni artistiche realizzate negli edifici religiosi. Ciò rispondeva a due esigenze fondamentali della Chiesa romana nel XII-XIII secolo: definire precisamente i principali dogmi alla luce del confronto con la cultura antica, su un piano, e popolare, su un altro; diffondere l'interpretazione ortodossa dei principi della fede nelle masse analfabete, soprattutto quelli più messi in discussione dai movimenti religiosi ereticali che proliferarono in questo periodo. Ogni episodio rappresentato ha un preciso significato, individuato dalle élite dirigenti, ma esso viene scelto tenendo contemporaneamente presenti le esigenze dettate dal contesto storico e religioso nel quale i fedeli vivono, ricco di sollecitazioni differenti.

Osservando lo spazio riservato ai personaggi sacri nell'iconografia delle cattedrali gotiche, non si può non notare l'aumento di importanza della figura di Gesù, rappresentato nella duplice lettura dell'uomo semplice, povero, che va tra la gente, o in quella più regale, seduto in trono, a volte intento a giudicare. Al di là dei singoli episodi scelti - tratti dalla vita, la Passione, la Crocifissione e altri - e dei valori di povertà, carità, umiltà propagandati attraverso la sua immagine, la questione cristologica si inseriva in un contesto storico-religioso particolarmente complesso, nel quale i legami di potere con il mondo laico e la crescente ricchezza degli enti ecclesiastici aveva creato molta distanza tra gli ecclesiastici e le masse rurali e cittadine, particolarmente disposte quindi a cercare risposte in altri orientamenti più vicini al loro modo di sentire.

La simbologia delle concordanze, focalizzata sui legami tra i personaggi dell'Antico Testamento e Gesù, scompare progressivamente dalle rappresentazioni lasciando spazio agli episodi principali della vita del Figlio di Dio, messo in discussione da chi rifiutava l'idea che la divinità avesse accettato di farsi carne. Cristo consentiva di trovare quel legame tra terreno e divino ricercato da tutti gli uomini medievali, e di fare leva sulla rinata fiducia nella possibilità umane che investì tutti gli aspetti della società del periodo. L'uomo ha peccato ma nel momento in cui Dio ha deciso di sacrificare il figlio ha rinnovato la sue fiducia nel genere umano e contro gli eretici che negano l'umanità del Cristo si sceglie di rappresentare un simbolo genealogico, *l'Albero di Jesse*,

che pianta letteralmente Gesù sulla terra rappresentandone gli antenati (o chi ne aveva profetizzato la venuta).

Lo spunto viene offerto da una passo del profeta Isaia sul regno messianico della pace:

Ma un germoglio spunterà dal tronco di Jesse, un virgulto germoglierà dalle sue radici. Su di lui si poserà lo Spirito del Signore, spirito di sapienza e di intelligenza, spirito di consiglio e di forza, spirito di conoscenza e di timore del Signore. Troverà compiacenza nel timore del Signore. Non giudicherà secondo le apparenze, né renderà sentenza per sentito dire; ma giudicherà con giustizia i miseri e con equità renderà sentenze in favore dei poveri del paese; percuoterà il violento con la verga della sua bocca, e farà morire l'empio con il soffio delle sue labbra. La giustizia sarà la cintura dei suoi lombi e la fedeltà la cintura dei suoi fianchi. Il lupo abiterà insieme all'agnello a la pantera giacerà insieme con il capretto; il vitello e il leone pascoleranno insieme, un bambino li guiderà (Is. 11, 1-6).<sup>248</sup>

Jesse è discendente di Booz e padre di Davide. Due sembrano essere gli aspetti fondamentali del Messia che interessano Isaia e i fedeli ai quali la rappresentazione dell'albero era indirizzata: il messaggio di pace, particolarmente sentito dall'uomo medievale, sotto la costante minaccia di disordini interni o di invasioni di popolazioni straniere, e l'esercizio corretto della giustizia, testimonianza dell'esistenza di forti disuguaglianze sociali a più livelli.

L'interpretazione accettata dai pensatori cristiani è quella proposta da Tertulliano (III d. C.), largamente sviluppata in seguito dai cistercensi, secondo il quale la virga nata da Jesse era la Vergine e il suo fiore Cristo; dalla combinazione di questa immagine con la genealogia di Cristo nacque il motivo dell'albero di Jesse, già presente nel II secolo ma approfondito e rielaborato nell'arte gotica in concomitanza con la valorizzazione delle figure di Gesù e soprattutto di Maria, che riuscì a soppiantare i santi e martiri protagonisti nelle prime cattedrali. D'altronde, ricostruire la genealogia di Cristo rispondeva anche allo spirito classificatorio presente dopo il Mille nei vari campi del sapere e l'albero di per sé, come motivo iconografico, era estremamente flessibile, consentendo ampi margini di libertà nelle scelte interpretative. La scelta arborea spingeva inoltre nella direzione di una messa in evidenza delle relazioni e dei legami tra i membri di una famiglia, con ruoli e posizioni differenti ma intimamente collegati, e non si tratta sicuramente di un caso se venne utilizzata anche in altri tipi di classificazioni, ad esempio quelle dei vizi e delle virtù, numerose dal XII secolo.

In alcune opere, più precoci, troviamo Jesse, Isaia, l'albero, il fiore e la colomba dello Spirito Santo, quindi una semplice illustrazione della profezia di Isaia, mentre dal XII secolo diventano onnipresenti Maria e Gesù, soprattutto la prima, che diventa più monumentale e ieratica, dalle dimensioni maggiori rispetto alle altre figure, all'interno di un'ottica di evidente valorizzazione della donna che ha creato un contatto diretto tra Dio e l'uomo; le rappresentazioni appaiono inoltre più

---

248 *La Bibbia* (1997), Edizioni San Paolo s.r.l., Cinisello Balsamo (Mi)

complesse e popolate, con la comparsa dei re di Giuda.

Nella vetrata di Saint Denis, realizzata in forma simile dieci anni dopo a Chartres, troviamo il prototipo che verrà più replicato nelle raffigurazioni successive: da Jesse addormentato, come un prolungamento, esce la Vergine al di sopra di quattro re coronati, circondati da rami che formano delle mandorle. In alto vi è Cristo, di dimensioni maggiori rispetto alle altre figure, in vesti regali e circondato dalle sette colombe. Su ciascun lato delle figure centrali, vi sono dei semimedaglioni contenenti figure di profeti che recano filatteri con il loro nome e a differenza dei re, composti e ieratici, eseguono gesti espressivi.

Mentre l'ordine cistercense si servì dell'albero di Jesse per sviluppare il culto di Maria, a Saint Denis e Chartres il protagonista è Cristo, avvicinato in più occasioni alla figura del sovrano francese, del quale ben presto divenne il simbolo.



Il soggetto dell'albero di Jesse, dunque, evoca e suggerisce significati che vanno ben oltre la semplice rappresentazione di un passo della Bibbia, sia per quanto riguarda la tematica mariana, assisa dopo la morte in cielo alla destra di Gesù, penetrata nella gloria per fissarsi al sommo delle gerarchie celesti, nell'immediata vicinanza alla luce, sia per quanto concerne la tematica regale e il legame stretto che l'arte delle cattedrali strinse con le dinastie regnanti, *in primis* quella francese,

quindi con il vertice del potere laico. Maria veglia su tutti gli uomini, li aspetta, perché un giorno, come lei, tutti accederanno alla luce eterna, esorcizza dunque il terrore della morte dell'uomo medievale, decimato da fame, pestilenze ed imprese militari, mentre la spada di Cristo diventa il simbolo del potere regale e al sovrano francese il popolo comincia ad attribuire poteri taumaturgici.

Esistevano anche altre importanti questioni relative all'Incarnazione e a Cristo, analizzate ed approfondite dai teologi già dall'XI secolo, tra i quali Sant'Anselmo D'Aosta (1033-1109). Contro coloro che negavano la possibilità che una donna avesse concepito il Figlio di Dio, e che quindi ritenevano le vicende della vita di Gesù racconti, fantasie, miti, egli propose due argomenti razionali che rendevano in un certo senso necessaria la nascita e la morte di Gesù: prima di tutto, la rovina certa del genere umano conseguente al peccato originale e alla caduta; in secondo luogo, l'impossibilità di una qualunque forma di espiatione di origine esclusivamente umana, cioè la necessità di un intervento restauratore da parte di Dio stesso, chiaramente interessato a riprendere il progetto originario dell'uomo, e allo stesso tempo l'impossibilità di una riparazione solo divina, perché il debito doveva essere pagato dall'uomo. Nel piano stabilito da Dio, l'uomo doveva essere beato pienamente e, secondo Anselmo, anche dopo la caduta questo era rimasto l'obiettivo fondamentale, rispondente all'amore divino verso le sue creature; restando quindi fedele ai suoi progetti, e all'essenza della creazione, Dio avrebbe compiuto un atto gratuito d'amore, sacrificando il figlio per redimere il genere umano.

Le vetrate di Saint Denis richiamano numerosi significati di natura teologica, filosofica e politica, esplorati attraverso il principio delle corrispondenze e altamente codificati dall'abate Suger: il velo tolto da Mosè allude alla verità che Cristo rivela, sull'Arca dell'Alleanza vi è la croce di Cristo, Mosè nella cesta è Gesù bambino e la fanciulla regale che se ne occupa la Chiesa. Dietro ogni significato apparente, ve ne è uno nascosto, più importante.

Certo è che tali letture potevano rimanere totalmente sconosciute alle masse dei fedeli, alle quali vennero indirizzate altre rappresentazioni, come testimonia il fatto che alcune vetrate anagogiche di Suger apparvero enigmatiche ai contemporanei colti, ben più dotati di strumenti culturali delle masse analfabete. E' difficile credere che i fedeli conoscessero nei particolari le numerose corrispondenze simboliche evocate dalle immagini, ad esempio l'albero di Jesse o il trono di Salomone. L'immagine del patriarca addormentato dal cui fianco nascono i rami dei diversi re di Giuda antenati di Cristo e Maria, ampiamente rappresentati anche nella scultura, associava l'idea di monarchia terrena a quella di monarchia celeste, sottolineando l'ascendenza aristocratica di Cristo, anche se forse qualche informazione passò al popolo, data l'enorme diffusione del tema.



### ***2.1. Il pluralismo religioso e le alternative teologico-costruttive***

Più volte nel corso del seguente studio si è avuto modo di sottolineare l'importanza del monachesimo per svariati motivi: la connotazione assunta da una precisa scelta di vita, fondamentalmente l'abbandono del mondo per trovare le condizioni di purezza ideali all'esercizio della preghiera, dello studio o del lavoro; il sincretismo con correnti religiose orientali; la nascita di orientamenti e regole differenti, anche in relazione alla predicazione e all'esempio di figure esemplari e carismatiche; le divisioni a volte profonde, sia tra istituzioni monastiche e clericali, sia all'interno di alcuni importanti ordini, ad esempio i francescani. L'ideale religioso cittadino legato alla rinascita urbana e alle cattedrali accompagnò non eclissò il monachesimo, dominante nell'alto medioevo. Il rifiuto del mondo come chiave per il raggiungimento della salvezza rimase una possibilità contemplata dalle *élite* e diffusa nell'opinione comune: per molti, indossare il saio e ritirarsi in convento garantiva la salvezza dell'anima.

Il monachesimo manifestò lo stesso pluralismo delle altre espressioni religiose medievali, si ramificò, si complessificò e assunse nuove forme. Gli ordini attivi nel XII-XIII secolo erano differenti dai loro predecessori altomedievali: la regola di Cluny, dalle stesse caratteristiche, si è visto, delle strutture signorili delle prime età feudali, non trovò più spazio in un mondo dove proliferarono correnti, monastiche e non, pauperistico-evangeliche, fedeli al cristianesimo primitivo e all'ideale della povertà, ritenuto un prerequisito necessario per una corretta relazione con Dio. I cluniacensi vennero criticati perché vivevano come i nobili, nel benessere, e si assistette al trionfo dell'ordine nato a Citeaux, austero, con centinaia di monasteri in tutta Europa e un esponente del calibro di San Bernardo, che assunse un ruolo egemone nel dibattito culturale e teologico dell'epoca. Egli attaccò le città, la loro cultura, le scuole episcopali, e si recò a Parigi per cercare di convincere gli studenti dell'inutilità dello studio e condurli all'unica scelta possibile: la solitudine e il deserto. In realtà i cistercensi conservarono l'attenzione all'esercizio intellettuale, proseguendo l'attività di riflessione sulla Sacra Scrittura, ma si allontanarono dalla via intrapresa nelle università, e nei centri urbani in generale, che approfondiva e sviluppava le argomentazioni offerte dalla dialettica e dalla logica.

Determinato, acerrimo nemico di Abelardo, duro contro le pretese temporalistiche del papato, Bernardo non esitò però ad intrattenere relazioni con i sovrani, a indire crociate, a recarsi ad Albi per predicare contro i catari, testimoniando l'impossibilità in questo periodo di separare l'attività religiosa e spirituale da quella politica, se non addirittura militare. Egli restò comunque fedele alla sua scelta, rifiutò l'elezione a vescovo di Reims e rimase monaco, ma non poté impedire lo sviluppo e la crescita economica dei monasteri cistercensi, ripetendo quanto già successo ad altri

ordini. Il diverso orientamento religioso portò alla nascita di un movimento spirituale alternativo al razionalismo dei filosofi e teologi dominanti, basato sull'idea che la strada per arrivare a Dio non fosse la ragione, che conservava comunque un suo ruolo, ma l'amore.

In ambito cistercense sembra dunque formarsi una terza concezione della conoscenza, vista nell'ottica del tempo come comprensione delle verità divine, intermedia tra l'accettazione della pura rivelazione, passivamente, in condizioni di assoluta purezza, e l'ascesa progressiva tramite la ragione a gradi di conoscenza qualitativamente superiori, astrazioni consentite dall'intelligenza fornita da Dio all'uomo. E' vero, l'uomo deve servirsi di tutte le sue capacità, quindi anche della ragione, ma solo lo slancio dell'amore permette di accedere alla pienezza dell'illuminazione, cioè al grado supremo di conoscenza consentito all'uomo.

Secondo Duby<sup>249</sup> l'origine di questo movimento spirituale si trovava ancora in Agostino, nel misticismo a cui avrebbero guardato alcuni maestri di scuole capitolari che non avevano ancora approfondito la dialettica imperante in ambiente parigino. A Chartres, ad esempio, le lezioni venivano svolte discutendo i rari scritti di Platone accessibili, frammenti del *Timeo*, alimentando la corrente che poneva l'accento sulle effusioni mistiche più che sulle riflessioni logiche, e dalla scuola dei maestri di Chartres tale concezione trovò seguaci alle porte della stessa Parigi, nell'abbazia di San Vittore. Qui i monaci vivevano nell'ascetismo, pur rimanendo chierici e proseguendo la loro missione d'insegnamento, dando valore all'uso della ragione ma ribadendo come solo l'amore potesse consentire la pienezza dell'illuminazione, cioè la vera conoscenza. Ugo di San Vittore invitava i discepoli ad un'ascensione spirituale modellata su quella agostiniana: dalla *cogitatio*, l'esplorazione della materia e del mondo percettibile, alla *meditatio*, il ritorno introspettivo dell'anima su se stessa, alla *contemplatio*, l'intuizione di verità.

I cistercensi perfezionarono gli esercizi di contemplazione mistica e Guglielmo di Saint Thierry, nel 1145, celebrò l'amore mediatore nel rapporto tra uomo e Dio, iniziando i suoi discepoli ad un itinerario per gradi che dal corpo, sede della vita animale, si elevava all'anima, sede della ragione, poi allo spirito, che li incoronava entrambi, sede dell'estasi amorosa. Immersa nel fuoco d'amore, l'anima passa dal mondo delle ombre e delle apparenze alla *luce* del giorno, cioè della grazia e della salvezza.

Come è possibile - si chiedevano i cistercensi - cogliere l'ineffabile, qualcosa tanto più grande di noi, con la sola ragione? E in ogni caso, con l'intelligenza, con l'amore, o con entrambi, nulla sarebbe stato possibile senza la necessaria purezza di spirito. Solo dopo aver raggiunto un abbandono totale del corpo, percorrendo un cammino arduo e faticoso, in povertà, l'uomo potrà

---

249 DUBY G. (1967), *L'Europa delle cattedrali 1140-1280*, Fabbri Skira Editore, Ginevra

sperare di conoscere se stesso come immagine di Dio. Le metafore luminose di Dionigi ritornano in San Bernardo per definire l'unione dell'anima con Dio, il vertice dell'ascesi, l'estasi, quel momento di accesso alla luce divina che genera una circolazione della luce da Dio all'uomo e viceversa. L'anima si fonde alla luce come l'aria inondata dal sole.

Se osserviamo le scelte operate in ambito costruttivo ed architettonico dall'ordine cistercense, alla luce della visione teologica focalizzata sul momento dell'estasi e sul tema dell'amore, dovremmo trovare delle analogie con l'arte nata a Saint Denis con Suger, così attento alla valorizzazione dell'elemento luminoso. Ci troviamo invece di fronte a delle differenze fondamentali riconducibili a diversi modi di intendere l'esperienza religiosa: i cistercensi attaccarono il fasto e la ricchezza degli ordini arricchiti, e fecero della povertà il principio della loro esistenza, presupposto imprescindibile a quella purificazione di spirito necessaria per comunicare con Dio; Suger pose invece l'attenzione sulla qualità e sulla ricchezza dei materiali utilizzati nell'abbazia di Saint Denis considerandoli, nella loro perfezione, segno delle capacità umane, e, nella loro valorizzazione della luce, mezzo per favorire l'estasi e l'ascesa a Dio.

L'abbazia cistercense non ha né facciata né porta, è nuda e semplice, chiusa su se stessa. Le decorazioni non sono presenti perché si cerca il raccoglimento, inutile distrarre l'attenzione dei monaci; inoltre, lo spirito di povertà impedisce di per sé l'utilizzo di materiali costosi e scelte decorative impegnative. Il chiostro, centro simbolico di un universo chiuso, spazio vuoto e riservato, il solo privo di funzioni precise, ideale per la meditazione, è nudo: la bellezza di Dio e la perfezione dell'universo si possono esprimere anche con la sola armonia dei volumi, il ritmo regolare della luce solare che varia i percorsi attraverso le arcate nei diversi momenti del giorno e nelle differenti stagioni. I ritmi spogli della costruzione, che ne mettono in evidenza la sola struttura - di solito un edificio compatto e tozzo, senza slancio verticale - sono colpiti da una *luce immobile* che traccia le vie della contemplazione.

Secondo Duby<sup>250</sup>, se da un punto di vista architettonico l'arte cistercense sembra più vicina allo stile romanico piuttosto che al gotico, se ne differenzia però per il diverso uso della luce, avvicinandosi in tal senso alle prime cattedrali. Per creare le grandi finestre ornate di vetrate monocrome che lasciano entrare abbondantemente la luce negli edifici, furono infatti adottate le stesse tecniche dei costruttori francesi. Un altro elemento sembra avvicinare l'arte cistercense alle cattedrali gotiche, questa volta in ambito iconografico, cioè la valorizzazione della figura di Maria, che, come si è già avuto modo di osservare, assunse un'importanza crescente nella devozione popolare e in alcuni ordini religiosi. San Bernardo è vate della Vergine, Suger l'aveva introdotta nel

---

250 *Ibidem*

suo sistema di concordanze iconografiche, episodi della sua vita comparvero da allora in poi in molte cattedrali.

Infine, non bisogna dimenticare i legami con le caratteristiche tecniche della produzione di vetri incolori, spesso dedicati a temi geometrici e vegetali tratti dai *claustra* tardo-romani o dagli elementi in stucco islamici, più raramente a scene e personaggi. Nelle chiese cistercensi si diffuse l'uso del vetro monocromo dipinto a grisaille o non dipinto, ma animato solo dal disegno dei piombi, con ripercussioni nelle modalità rappresentative: non potendo modificare il colore, quando si voleva inserire un mutamento cromatico era necessario inserire per forza un nuovo pezzo di vetro e un listello di piombo che lo reggesse. Gli stacchi cromatici sono dunque inevitabilmente molto bruschi.

## ***2.2. L'arte come strumento di propaganda antiereticale***

Il movimento architettonico ad artistico gotico - senza ombra di dubbio espressione di un dibattito filosofico e culturale intenso nell'ambito della Scolastica, centrato sulle possibilità di conciliazione tra la dimensione terrena e quella spirituale, la ragione e la fede, l'uomo e Dio - risulta profondamente intrecciato alle vicende politiche e religiose che caratterizzarono il passaggio dall'alto al basso medioevo. Per quanto riguarda il primo aspetto, si è avuto modo di osservare come le principali dinastie europee siano state importanti committenti di edifici religiosi, e di apparati iconografici, che, proprio per le loro dimensioni monumentali, richiesero tempo ed ingenti risorse economiche. Il legame tra il potere temporale e quello spirituale trovò un luogo concreto di applicazione nelle cattedrali, ben presto arricchite da tombe e monumenti dedicati ai principali sovrani europei, soprattutto francesi e inglesi, ma anche di opere scultoree e vetrate finanziate dalla nascente borghesia urbana, non meno ansiosa delle famiglie reali di assicurarsi la salvezza nell'aldilà. Per quanto concerne invece il secondo aspetto, le vicende religiose, le minacce interne, cioè le speculazioni teologiche nelle università, e le minacce esterne, i movimenti religiosi più o meno eterodossi nati nel XII-XIII secolo, spinsero la Chiesa ad una definizione più precisa della propria identità, fondamentalmente monarchica, della propria gerarchia e delle proprie funzioni, anche in senso antiereticale. Furono creati strumenti per la repressione del dissenso, ribaditi gli importanti dogmi della religione cattolico-romana, bandite crociate, condannati eretici ed eresie, autorizzati nuovi ordini religiosi, Predicatori e Minori, che facendo della povertà la loro arma ridiedero credibilità a delle istituzioni degradate e lontane dalle masse.

In questo contesto l'arte gotica divenne strumento per la diffusione dell'ortodossia a tutti i livelli: diede voce alle speculazioni filosofiche delle élite religiose, nella costante ricerca del verticalismo e nella valorizzazione dell'elemento luminoso; consentì ai nuovi ceti urbani di

partecipare all'abbellimento dei nuovi edifici religiosi, facendosi rappresentare nelle sculture e nelle vetrate accanto ai personaggi sacri; ad un popolo sempre più attratto dalla predicazione di individui che mettevano in discussione la funzione mediatrice del clero e proponevano un rapporto più diretto con la divinità, propose personaggi ed episodi che ribadissero i principali dogmi della fede rendendola allo stesso tempo più umana, più terrena, più vicina alle masse. Non fu certamente un caso se nelle zone europee a maggiore diffusione di correnti religiose eterodosse, i portali e gli interni delle chiese vennero decorati proprio dando ampio spazio alle credenze più tenacemente contestate, ad esempio quelle riguardanti la figura di Cristo, la sua vita e la validità dei sacramenti a lui legati, il battesimo e l'eucarestia. Sicuramente estendere le indulgenze concesse ai crociati in Terrasanta a chi avesse accettato di combattere contro gli eretici, traslare la repressione armata dagli infedeli ai dissidenti ebbe un ruolo importante nella sconfitta dell'eresia in Europa, si pensi alla crociata contro gli Albigesi del 1209, ma la forza fu una sola delle strade percorse dalla nascente monarchia pontificia per consolidare il proprio potere; ad essa, infatti, come già visto, si affiancarono la predicazione degli ordini mendicanti, che risposero al desiderio di evangelismo diffuso nei laici con il loro messaggio d'amore, e un'azione pedagogica esercitata sulle masse attraverso gli apparati iconografici delle chiese, luoghi di frequentazione consueta e di intensi pellegrinaggi legati al culto dei santi e delle reliquie.

In parallelo, gli ordini mendicanti si assunsero il compito di rendere operante una pastorale che ridesse credibilità alle istituzioni ecclesiastiche: presentandosi con un volto innovato e libero da consolidati legami, stabilendo raccordi privilegiati con i ceti eminenti, acquisendo prestigio presso i ceti subalterni, indicando valori e comportamenti atti a mediare i conflitti e a irrobustire prevalenze sociali e forme di potere. Invero, il processo non fu lineare, né privo di contrasti e di contraddizioni: l'esito fu comunque di incanalare e disciplinare energie secondo modelli universalmente validi. Furono usati strumenti raffinati e simboli vincenti: il mito dei santi, quali un Francesco d'Assisi; la riflessione dei grandi pensatori mediata attraverso forme di comunicazione di indubbia suggestione, quali la predicazione costruita intorno agli *exempla* (brevi narrazioni che davano concretezza e immediatezza al messaggio). I frati utilizzarono la parola per convincere e ottenere consenso: le loro grandi chiese furono lo spazio della parola, e quando non furono sufficienti a contenere la folla, si ricorse alle piazze cittadine.<sup>251</sup>

Francescani e Domenicani non erano sprovvisti, l'importante funzione della predicazione richiedeva che i monaci disponessero della cultura adeguata per diffondere la vera parola di Dio. I conventi, urbani e non più isolati, rispondevano all'esigenza di vita comunitaria, e conservavano un'importante funzione culturale, ma i nuovi compiti nel mondo assegnati ai monaci li resero luoghi molto diversi dai monasteri altomedievali, cioè un posto dove tornare compiuta la missione giornaliera. La Regola imponeva ad ogni domenicano di possedere la *Bibbia*, il *Libro delle sentenze* di Pietro Lombardo e l'*Historia Scholastica*, dai quali attingere i temi per la

---

251 MERLO G.G. (1989), *Eretici ed eresie medievali*, Universale Peperbacks il Mulino, Bologna, pp. 87-88

predicazione, dunque una formazione teologica finalizzata al dialogo con il popolo e, sotto certi aspetti, alla lotta contro l'eresia, ma ben presto l'investimento nella ricerca intellettuale rese i nuovi ordini mendicanti protagonisti anche della cultura dotta, di ambiente universitario.

I Domenicani, convinti che l'esercizio delle attività dottrinali richiedesse una buona conoscenza della dialettica e della logica, assunsero un ruolo dominante nella ricerca teologica, ne divennero il centro, tanto che la loro presenza come docenti nelle università, insieme a quella francescana, crebbe costantemente. Un'azione culturale pervasiva e in profondità: ai vertici, con la conquista delle più prestigiose cariche di teologia; a livello popolare, attraverso la predicazione delle verità di fede contro gli eretici e un'immagine credibile. Quanto fossero necessari uomini nuovi, e l'intelligenza politica dei pontefici che diedero loro spazio e legittimità, è evidente dal successo che ebbe Francesco d'Assisi, esempio vivente di come si potesse lasciare tutto per scegliere una vita dedicata a Cristo e al suo messaggio d'amore. In Toscana prima, in Italia e in Europa poi, venerato come un santo, egli venne considerato il modello di una nuova perfezione, rispondendo alle domande di salvezza sia della nuova e giovane società urbana, dalla quale proveniva, sia del popolo, attratto da chi mostrava concretamente i valori che predicava.



*Portale del Giudizio Universale, Parigi*

Forse fu questa l'arma più efficace contro l'eresia, non le armi, i processi e i roghi ma l'entusiasmo della sua adesione al cristianesimo evangelico e la vita esemplare condotta. Nella sua semplicità, Francesco rese visibili, evidenti, gli insegnamenti trasmessi dal Vangelo, nello stesso modo in cui le immagini delle cattedrali gotiche, con la loro ricerca di una caratterizzazione dei personaggi e il maggiore realismo nelle rappresentazioni, avvicinarono uomini e donne percepiti precedentemente come lontani e mitici, rendendoli più vivi, reali, di questo mondo. Se pensiamo alla difesa del sacerdozio condotta da Francesco, così messo in discussione dai principali movimenti ereticali, non facciamo fatica a contestualizzarla in un pensiero che attribuiva un valore speciale al sacramento dell'eucarestia, nell'ambito di una generale rivalutazione della figura di Gesù in quanto *Dio che si è fatto uomo*.

Contro i catari, i valdesi e tutti coloro che negavano la funzione del clero, mentre Francesco ne sottolineava l'importanza poiché unico in grado di consacrare l'eucarestia e amministrarla, i portali delle chiese si arricchirono di rappresentazioni dell'*Ultima cena* e del *Giudizio universale*, in posizione di massima visibilità in quanto posizionate sulla strada e all'ingresso dell'edificio.



*Giotto*

La cattedrale, edificio straordinariamente complesso, sembra compendiare in sé più campi di riflessione, apparentemente indipendenti, ma in realtà legati da una fitta maglia di intrecci: il campo della speculazione teorica di ambito universitario, nel quale filosofia, teologia e scienza si intrecciarono assumendo come oggetto comune la luce; quello della tecnica e dei perfezionamenti necessari ad edificare edifici più alti, più snelli, più leggeri, nei quali le pareti, anziché isolare dal mondo esterno, perdono la funzione di sostegno e si aprono alla luce del sole; infine, quello dell'educazione pedagogica delle masse analfabete, attraverso le immagini degli apparati iconografici, pensate e localizzate negli edifici in base a criteri precisi, *in primis* la visibilità e la luce. Quanto la decorazione degli edifici sacri fosse importante è testimoniato dal fatto che sia San Bernardo sia Francesco, pur essendo il primo ostile alle immagini il secondo indifferente, ne ritenessero comunque legittimo l'uso per permettere ai vescovi di stimolare i fedeli con esempi visibili o per abbellire le chiese che custodivano il corpo di Cristo.

Un esempio delle strette relazioni tra teologia, filosofia e scienza si trovano nelle opere del vescovo di Lincoln<sup>252</sup> Roberto Grossatesta che, tramite l'approfondimento dei significati connessi alla luce, non solo dal punto di vista teologico/filosofico ma anche scientifico, formulò una vera e propria cosmogonia basata sulle potenzialità creatrici dell'elemento luminoso. Dio è luce, l'universo una sfera luminosa e tutto il sapere umano procede da un'irradiazione spirituale della luce stessa, imperfettamente percepita dall'uomo offuscato dal peccato.

Solo nel corpo di Cristo l'universo spirituale e quello corporeo, Dio e l'uomo, ritornano alla loro primigenia unità ed è proprio tramite Gesù, di cui la cattedrale è il simbolo, che tutto diventa più chiaro, la Trinità, il Verbo incarnato, la Chiesa, l'umanità. La luce è, infine, geometria, perché è attraverso le sue leggi che si propaga, ed è in questo senso che Grossatesta estende il suo interesse all'ottica, ritenuta la chiave di comprensione non solo delle modalità attraverso cui sarebbe avvenuta la Genesi ma anche dei fenomeni naturali.

La nuova teologia dell'illuminazione spinse verso edifici nei quali la diffusione della luce potesse avvenire il più possibile liberamente, riempiendo interamente lo spazio e in tale chiave possono essere interpretate alcune scelte costruttive come evitare ogni interruzione nel susseguirsi delle navate, rinunciare all'alternanza tra pilastri e colonne e abolire le tribune che ostacolavano l'estensione delle vetrate (*Sainte Chapelle*). Le cattedrali della seconda generazione, infatti, si illuminarono sempre più, assumendo l'aspetto di gabbie aeree invase da una luce intensa in uno spazio interno volutamente omogeneo; ricomparvero inoltre i rosoni, in alcuni casi enormi, simboli della rotazione cosmica, del tempo da un lato, e del mistero di Dio-luce, Cristo-sole, cioè della

---

252 A Lincoln la nuova cattedrale venne inaugurata durante la permanenza di Roberto.



creazione, dall'altro. Per chi sottolinea la stretta correlazione tra architettura gotica e filosofia Scolastica, questo secondo periodo rappresenta già una sorta di involuzione verso un freddo artificio: come nella filosofia le speculazioni dialettiche si spinsero troppo in profondità, con sterili sillogismi, puri esercizi del ragionamento, gli artisti delle cattedrali persero le facoltà inventive, applicando formule collaudate prive del contenuto spirituale caratteristico del primo gotico.

Al di là dell'associazione più o meno condivisibile tra il verticalismo degli edifici sacri e lo sforzo di comprensione umano della verità divina, le cattedrali imposero problemi costruttivi nuovi, sia per la necessità di trovare sistemi di scarico del peso alternativi a quelli romanici, sia per accelerare la conclusione di lavori che in alcuni casi si protrassero per secoli. Si sono già viste le novità introdotte negli edifici gotici, il cui elemento connettivo ed unificante sembra essere l'uso della luce.

I tecnici, con Villard de Honnecourt in testa, sapevano ormai concepire l'insieme di un edificio in astratto, applicavano scienze teoriche e si fregiavano del titolo di maestri, dottori in costruzione. Gli architetti, in possesso ormai di competenze specifiche quali l'utilizzo del compasso e il disegno su pergamena dell'alzato dell'edificio, ma anche la scienza dei numeri, divennero più importanti degli artigiani; nel cantiere vi era di solito un capomastro, che svolgeva un lavoro esclusivamente intellettuale, al di sotto del quale vi erano altri mastri, in grado di dialogare alla pari con i dottori dell'università, pur non conoscendo le speculazioni filosofiche e teologiche elaborate dai filosofi e dai teologi europei, come il popolo. Si trattava di esecutori, perché rispettavano un piano preciso previsto dalle autorità, ma in grado di affrontare problemi di dinamica e di statica, dal prestigio crescente e, soprattutto, laici.

Per quanto riguarda l'apparato iconografico, infine, alcuni dogmi attaccati dagli eretici vennero precisati attraverso delle rappresentazioni simili ad una traduzione in immagini semplici e comprensibili di una predica nella quale il nucleo centrale è costituito da Gesù, figlio di Dio, dalla sua esistenza terrestre e dal valore del suo sacrificio. Nel portale di Saint Gilles del 1160-1170 gli Apostoli, testimoni dell'incarnazione del verbo, campioni della vera fede, fra le colonne di un tempio antico, calpestanto le forze del male e i fermenti delle credenze erronee mentre sul timpano troviamo la rappresentazione dell'Ultima cena e della verità dell'eucarestia, il sacramento che mantiene Gesù presente in questo mondo fino al giorno del Giudizio universale.

Le decorazioni scultoree presentano alle folle una teologia parlante attraverso le immagini, più realistiche e vive, e a conferma dell'importanza della lotta contro le eresie condotta in questo periodo dalla Chiesa cattolica, vediamo Gesù rappresentato non più come un uomo umile e povero ma come fondatore di una chiesa, seduto in posizione trionfale, pronto a combattere i dissidenti, in

questo caso i catari.

La strada scelta dall'ortodossia fu dunque quella di una mediazione tra una posizione che poneva la divinità su un piano altro ed irraggiungibile, e che associava la materia o il corpo, conseguentemente, al male e alla negatività, come ad esempio avvenne nell'eresia catara, e un'eccessiva vicinanza tra Dio e le sue creature, impossibile dopo il peccato originale e la rottura del legame originario con il creatore. Rispetto al periodo altomedievale si nota comunque una netta rivalutazione della dimensione umana e terrena, sempre letta in un orizzonte religioso per cui nel creato si ritrovava la potenza e la bontà del creatore.

Era questo un punto straordinariamente importante per riottenere il consenso delle masse e il successo ottenuto dalla predicazione di Francesco d'Assisi lo dimostrò. Egli ritrovava nelle creature le tracce del Signore, invitava i fiori a lodare il creatore per la loro bellezza, si sentiva fratello di Gesù ma anche del sole, del vento, del cielo e della morte e in questo modo riabilitò la Natura contro tutti coloro che svalutavano il mondo terreno, tra cui i catari. Le élite religiose furono pronte ad assorbire questi nuovi stimoli, anche perché accompagnati da un riconoscimento del valore mediatore del clero, e nelle cattedrali si celebrò l'immagine di Dio nel suo atto creatore, riconciliandolo con il mondo sensibile. A Reims e Chartres il rosone e le volte a crociera rappresentano il Dio creatore della luce e degli astri - attraverso la separazione del giorno e della notte, della terra e dell'acqua - fino ad arrivare alle piante, agli animali e all'uomo, rendendo visibile e chiara la Genesi al popolo. I mostri e la flora simbolica delle chiese romaniche lasciarono così posto ad animali reali e a foglie note. Perché Dio avrebbe dotato l'uomo dei sensi se non per cogliere gli aspetti della Natura? Bastava aprire gli occhi, guardarsi attorno, per vedere la grandezza e la magnificenza di Dio nelle sue creature.

La rivalutazione del mondo sensibile avvenne in un contesto dove, non si dimentichi, la stragrande maggioranza delle persone traeva da esso il proprio sostentamento e cercava in essa la risposta alle proprie domande: si viveva ancora nei boschi, si trascorrevano molte ore all'aria aperta, si percepiva il tempo in relazione alle stagioni e l'uomo si sentiva parte del cosmo. La Natura da colpevole diventò testimonianza dell'impronta di Dio.

Certo, per quanto riguarda le arti figurative, risulta necessario contestualizzare il termine realismo nella società e nella cultura medievale; sotteso alla visione del mondo, rimase sempre il principio che ogni essere individuale apparteneva alla specie, l'archetipo del quale si trovava nella mente divina. Se la mente di Dio procedeva logicamente come quella dell'uomo, le forme che essa aveva generato si proiettavano secondo un movimento simile a quello della luce, geometrico. Villard de Honnecourt disegna figure di uomini che lottano o giocano a dadi e animali utilizzando

elementi e principi geometrici, Roberto Grossatesta applica l'ottica allo studio della natura e le cattedrali sono progettate con nuove competenze e consapevolezze. La geometria sembra essere una scienza che percorre trasversalmente diverse correnti culturali, da quella dotto, teologica e filosofica, a quella tecnica e costruttiva.

In ambito speculativo, la ragione può consentire di svelare, nell'ottica del tempo, le strutture celate negli accidenti, che costituiscono per il teologo la vera realtà, nello stesso modo in cui la geometria può mostrare le strutture nascoste delle creature visibili, il modello divino. La cattedrale, dunque, nell'armonia e nelle proporzioni geometriche, rappresenta concretamente la genesi creatrice divina, e la luce ne diventa un potente simbolo visivo, luce che si propaga seguendo a sua volta leggi geometriche. Gli stessi principi di ordine e armonia delle parti sembrano essere inoltre criteri guida nella disposizione dell'apparato iconografico degli edifici sacri: come le parti della cattedrale devono cooperare ad un'immagine complessiva unitaria, le sculture e gli episodi rappresentati nelle vetrate sono disposti seguendo cammini precisi che conducono il fedele ad una serie progressiva di insegnamenti ed esperienze emotive.

Armonia e correlazione tra le parti del creato, di una cattedrale, di un apparato decorativo, ma non solo, si legano ad un altro principio caratteristico della società e della cultura medievali, quello di gerarchia: le singole parti di un sistema non solo sono strettamente collegate ma anche secondo un ordine preciso, quello stabilito nel piano divino; ogni elemento occupa un posto preciso e concorre alla grandiosità del progetto di Dio per l'umanità.

Ciò che distingue l'uomo gotico del basso medioevo dall'uomo romanico è sicuramente una maggiore fiducia nelle capacità umane, la consapevolezza che un essere divino non avrebbe creato l'uomo senza uno speciale scopo per lui, avendolo, unico tra le creature, dotato di ragione; compito primario individuato dai teologi deve essere dunque usare l'intelligenza per comprendere le leggi di natura sottese alla mutevolezza delle cose, le forme divine, nello stesso modo in cui opera l'artista, concepito con la finalità di essere egli stesso agente della creazione.

Secondo Duby<sup>253</sup> l'uomo gotico si sente come quello romanico al centro del cosmo, ne subisce le influenze, ma non se ne sente più schiacciato e adotta un atteggiamento più attivo: Dio ha creato l'uomo ed ora l'uomo può a sua volta proseguirne l'opera, sia a livello teorico-speculativo, negli studi teologici e scientifici, sia a livello pratico, con la realizzazione concreta di edifici e opere artistiche, chiamando in campo competenze tecniche ed artigianali e rivalutando, accanto alla natura, il lavoro manuale. L'antico, e ancora assai diffuso, pregiudizio aristocratico verso le attività professionali pratiche cominciò a venir scalfito, sia attraverso la partecipazione attiva delle Arti e

---

253 *Ibidem*

delle corporazioni alla costruzione delle chiese urbane, sia tramite la nuova religiosità degli ordini mendicanti nati nel XII-XIII secolo - tra cui Cistercensi, Umiliati, Francescani - nei quali si praticava il lavoro manuale. Nelle cattedrali, accanto agli episodi sacri, troviamo infatti rappresentazioni dei lavori che simboleggiano le stagioni, cicli dei mesi e delle stagioni e, nelle vetrate, raffigurazioni dettagliate delle tecniche utilizzate dalle arti committenti delle opere artistiche.

E l'uomo? La rappresentazione della figura umana, si è visto, evolse nello stile gotico verso un maggior realismo ma mutarono profondamente anche i suoi elementi caratteristici: scomparvero uomini deformati dalla malattia o dalla senilità, tipi privi di ogni caratterizzazione fisica, e cominciarono ad apparire figure più armoniose e proporzionate, maggiormente rispondenti all'immagine di una creatura divina, e anche in questo campo di riflessione la geometria divenne strumento privilegiato di lettura della realtà. La caratterizzazione individuale proseguì verso una maggiore fedeltà di rappresentazione dei soggetti: uomini e donne non sono più solo simboli ma padroni di se stessi, liberati dalle forze cieche, con lo sguardo vivo, diretto alla ricerca della luce divina, poiché sono creature mortali ma un giorno torneranno unite al loro creatore, come tutti noi.

I volti e i corpi delle figure che affollano il portale di Chartres, pur rimanendo rigidi, superano l'immobilità del periodo romanico e animano le strutture architettoniche; non solo sono presenti gli attributi che consentono il riconoscimento dei personaggi sacri, ma i volti tendono ad assumere una fisionomia precisa, che rimarrà poi costante, anche se si giunse presto ad una nuova tipizzazione. Se ci deve essere armonia e coesione tra spirito, anima e corpo, i lineamenti fisici esprimono le tendenze individuali, da qui la bellezza delle figure virtuose e le distorsioni di quelle guidate dal male; inoltre, gli individuali vanno ricondotti alla specie, quindi si ricercano delle forme comuni, dei tipi, ai quali ricondurre le particolarità individuali.



Particolarmente valorizzate sono le vetrate e il loro potere di trasmettere un insegnamento attraverso immagini semplici e luminose, probabilmente con una duplice funzione rispetto al pubblico: se consideriamo gli ecclesiastici, o comunque nel complesso le *élite* culturali, esse rappresentavano il primo passo del cammino verso l'ascesi e la contemplazione di Dio illustrato dall'abate Suger, mentre l'aspetto contenutistico e pedagogico sembra diretto maggiormente all'educazione dei fedeli attraverso l'insegnamento corretto dei dogmi e delle verità della religione cattolico-romana.



*Chartres*

C'è però un ulteriore livello di lettura dell'apparato iconografico costituito dalla disposizione con cui le scene sono disposte fuori e dentro l'edificio sacro, a partire dagli evidenti richiami tra le sculture dei portali e le vetrate della chiesa; spesso attorno ad un medaglione centrale si dispongono figure o scene ad esso collegate, secondo un percorso di elevazione dal puro significato letterale al senso allegorico e mistico attuato attraverso la procedura dimostrativa introdotta dalla Scolastica. A Saint Denis, Suger dispose le scene allegoriche in modo che il significato globale fossa comprensibile solo alla fine di acquisizioni intermedie ed elevazioni successive, anche se accanto ad esse si trovavano le illustrazioni semplici della vita di Gesù, di impatto più diretto e meno mediato culturalmente.

Le cattedrali gotiche dunque, pur nascendo all'interno di un sistema nel quale vi era un dialogo intenso tra cultura dotta e cultura popolare, mostrano la compresenza di due livelli differenti di comprensione della realtà e delle verità di fede: i soggetti iconografici scelti, la loro disposizione dentro e fuori la chiesa e le loro relazioni, le riflessioni condotte in ambito filosofico, teologico e scientifico sui significati della luce sembrano essere di pertinenza di una ristretta cerchia di intellettuali, quasi tutti chierici, e pressoché sconosciuti alle masse analfabete dei fedeli; contenuti più immediati come la vita di Cristo e dei santi, i principali dogmi e sacramenti, soprattutto quelli più discussi dai movimenti ereticali, venivano invece probabilmente colti e appresi dal popolo, che li acquisiva anche grazie alle prediche e ad altre occasioni di riunioni collettive.

Quando finisce la notte a Chartres, le prime immagini visibili sono quelle degli Apostoli appoggiati sulle spalle dei Profeti, sculture severe ma tranquillizzanti, che, colpite dal sole, annunciano l'inizio della giornata. Ancora una volta, centrale è la figura di Cristo, punto di congiunzione tra amore e ragione, creato e increato, l'eternità e la storia, il divino e il terreno, protagonista dei migliori esempi dell'arte gotica.

### ***2.3. I legami tra storia, filosofia scolastica e architettura gotica***

Le relazioni tra la rinascita economica europea successiva al Mille, il fermento religioso, i dibattiti culturali e teologici, le innovazioni architettoniche degli edifici sacri e un nuovo uso della luce sono state analizzate in diverse direzioni, a volte partendo dal contesto storico-sociale, altre da importanti questioni teologiche o scientifiche, altre ancora dai cambiamenti nella rappresentazione e nell'organizzazione dello spazio sacro. Si può ora cercare di scendere più in profondità nella complessità del sistema culturale medievale, cercando di capire come le idee elaborate dalle *élite* dirigenti, laiche ed ecclesiastiche, abbiano trovato corrispondenza nella colonizzazione dello spazio attraverso gli edifici sacri, e come correnti religiose a volte divergenti nel loro modo di intendere e vivere la fede abbiano compiuto scelte costruttive differenti, coerenti con i principi abbracciati,

senza dimenticare l'importanza delle chiese non solo per gli ecclesiastici ma anche per il popolo, un popolo di credenti, disposto a percorrere grandi distanze per entrare in contatto con la santità emanata da luoghi e reliquie sacri.

Se si osserva il fenomeno in due direzioni, da parte delle *élite* che promossero, finanziarono e progettaronò le cattedrali gotiche del XII-XIII secolo, e da parte delle popolazioni che videro e diedero dei significati agli edifici sacri, al di là dei complicati dibattiti teologici e filosofici a loro totalmente sconosciuti, si potrebbe dire che l'arte ha un valore differente rispetto alle idee dibattute dagli intellettuali, indubbiamente elitarie, in quanto diretta ad un maggior numero di persone e in tal senso strumento di diffusione di principi e valori più efficace dei testi scritti in latino, riservati ai pochi letterati. Senza per questo voler dire che sia possibile separare i contributi teologici o filosofici da quelli architettonici o iconografici, anzi, proprio partendo dal presupposto che l'organizzazione dello spazio sacro fu influenzata e a sua volta influenzò le idee dibattute dagli intellettuali dell'epoca, le tecniche costruttive, la storia della scienza, la vita stessa delle comunità. Si può cambiare la prospettiva dalla quale osservare le relazioni tra l'architettura e il contesto - politico, sociale, economico, culturale e religioso - ma sempre tenendo in considerazione il fatto che si trattò di fenomeni che non possono essere né isolati né legati con una logica causale.

Lo studioso Erwin Panofsky, introdotto nel capitolo precedente per il ruolo avuto nella ristrutturazione di Saint Denis, ha dedicato alcune opere alle caratteristiche del movimento gotico - i cui inizi vengono collocati in Francia, ai tempi dell'abate Suger (1137-1151), in relazione al nuovo modo di pensare introdotto da Abelardo, Alberto Magno e S. Tommaso, tra gli altri - cercando di esplicitare e approfondirne i legami con la filosofia scolastica, in particolare gli schemi di pensiero *sic, non e respondeo dicendum*. Come spiega Francesco Storace nell'introduzione al saggio di Panofsky *Architettura gotica e filosofia scolastica* (1986), l'autore e altri studiosi - Riegl, Dvorak, Schnaase, Burckhardt, Wolfflin, Lamprecht - farebbero parte di un gruppo di storici dell'arte che, basandosi sull'eredità hegeliana, cercherebbero di ricostruire lo spirito di un'epoca tramite l'arte, individuando analogie (concordanze) tra le forme artistiche e le posizioni filosofiche e culturali coeve. All'inizio del XX secolo la tendenza alla ricerca di legami portò a volte a delle forzature, ma ciò che rese le indagini sterili da un punto di vista sistemico fu il metodo adottato dagli studiosi: filosofia/teologia e arte vennero accostate come se si trattasse di due discipline parallele, in poche parole si cercarono idee simili in campi diversi, allo sfondo scolastico si sovrappose l'architettura gotica. Scrive in proposito Hauser:

I propugnatori della storia delle idee cadono facilmente nell'errore di concedere al pensiero filosofico, che secondo loro dà espressione alle idee nel modo più puro, il primato di fronte alle forme artistiche. E se già nella raffigurazione del gotico secondo Dvorak la filosofia e la

teologia si affacciano troppo in primo piano, nel lavoro di Panofsky sull'architettura gotica e la scolastica, che è l'ultimo tentativo degno di nota di un'interpretazione dei processi stilistici ispirata alla storia delle idee, l'esemplarità della filosofia per le rappresentazioni artistiche contemporanee è ancora più accentuata. Tuttavia non si arriva mai alla persuasione che la filosofia del medioevo rappresenti la vera origine o la forma paradigmatica della visione del mondo che si manifesta nell'arte, o che la sua relazione con i problemi vitali e le altre aspirazioni culturali dell'epoca sia più diretta di quella dell'arte stessa.<sup>254</sup>

Il fatto che la filosofia e la teologia costituiscano una fonte così ricca dell'arte medievale e che questa sembri spesso soltanto l'illustrazione delle idee e degli insegnamenti sviluppati nella letteratura filosofica e teologica non significa affatto che la natura formale dell'arte possa essere derivata direttamente dai metodi scientifici di pensiero dell'epoca. L'arte e la scienza possono avere in comune fra di loro persino certi tratti formali, come il desiderio di completezza, l'osservazione del principio gerarchico, l'inclinazione alla raffigurazione simbolica ecc., ma non appena questi parallelismi sono presi troppo letteralmente e le caratteristiche formali loro corrispondenti sono poste in relazione diretta, o addirittura causale, essi cessano di essere veramente istruttivi [...] Ma se si asserisce che le fasi successive dell'evoluzione dell'architettura gotica sono semplicemente l'espressione artistica degli schemi scolastici di pensiero *sic, non e respondeo dicendum*, si finisce per descrivere un avvenimento storico artistico in un modo metaforico ed equivoco, che nel migliore dei casi non spiega niente. Perché, se ad una tendenza all'orizzontalismo nell'architettura fa seguito un'inclinazione al verticalismo, questo processo non ha niente a che fare con una negazione logica, ma deriva da una nuova visione del mondo e da una nuova capacità ottica di percezione conforme a quella.<sup>255</sup>

Panofsky<sup>256</sup>, inoltre, alla ricerca di corrispondenze tra il linguaggio della teologia e quello dell'architettura, identifica tre correnti che si succedono in tre età successive: la mistica, presente fin dal V secolo con Dionigi l'Areopagita, basata su una comunicazione diretta tra l'uomo e Dio fondata sull'intuizione, fino all'estasi, rappresentata da pensatori come S. Pier Damiani, San Bernardo e San Bonaventura; la dialettica intransigente caratteristica degli scolastici, da Berengario di Tours a Roscellino, fino ad Ockham (1280-1349), fondatore del nominalismo; infine, la protoumanistica con Marbod di Rennes e Hildebert de Lavardin.

Per lo studioso, in una società dove la scuola monopolizza la cultura modificandone e definendone contenuto e spirito, fondamentale risulta essere il sistema delle credenze e il metodo di insegnamento di coloro che per lavoro pensano e insegnano ciò che pensano. Si è già avuto modo di osservare come le diverse correnti filosofiche e teologiche non siano spesso di facile definizione per i numerosi sconfinamenti: ci furono pensatori mistici che non negarono il valore della ragione, e logici che non sottovalutarono il ruolo dell'ascesi, dell'intuizione, soprattutto nella fase finale della conoscenza, quella di Dio, degli universali, delle forme. Ma il contesto geografico, culturale, religioso dei detentori della cultura - gli insegnanti nelle numerose scuole e università - e il sistema

---

254 HAUSER A. (1969), *Le teorie dell'arte. Tendenze e metodi della critica moderna*, Giulio Einaudi Editore, Torino, p. 215

255 *Ibidem*, pp. 216-217

256 PANOFSKY E. (1986), *Architettura gotica e filosofia scolastica*, a cura e con introduzione di Francesco Starace, Liguori editore, Napoli



delle credenze furono sicuramente fondamentali, come sottolinea Panofsky, nel definire i contenuti e le modalità di trasmissione del sapere, anche se non si ritiene necessario associare rigidamente a determinate scuole una formazione unica e omogenea degli studenti o a nuclei di idee precisi momenti architettonici, come avviene nel saggio dello studioso.

Mentre le scuole monastiche, infatti, sarebbero state uniformi, rappresentate da un gruppo omogeneo interamente composto di religiosi, impostate sulla *lectio*, espressione della corrente religiosa mistica, quelle cittadine e le università sarebbero state caratterizzate da una maggiore eterogeneità per la presenza di scienziati, filosofi, eruditi, impostate sulla *disputatio*, sulla dialettica, più vicine alla corrente razionale della teologia. Il momento fondamentale sarebbe stato il cambiamento avvenuto con il passaggio dall'alto al basso medioevo, nello specifico la rinascita economica e culturale delle città. Scrive Starace nell'introduzione a *Architettura gotica e filosofia scolastica*:

In tale nuova situazione, la città diventa il luogo proprio della dialettica, la sede più vivace del dialogo e della discussione religiosa, filosofica, politica, pur entro una visione teologica e teocratica del mondo e della vita. E la disputa, fondata sul *Sic e Non*, è lo strumento capace di conciliare le posizioni contrarie mediante alcuni schemi generali che organizzano il pensiero e vengono applicati a situazioni particolari. La scuola urbana trasmette ciò che Panofsky definisce *mental habit*, ossia l'*habitus scolasticus* che si definisce mediante l'interiorizzazione dei principi di chiarificazione e conciliazione dei contrari. Tale *habitus*, in quanto “grammatica generatrice dei comportamenti” regola il *modus operandi*, ossia il modo di esprimersi nella costruzione della cattedrale gotica e anche spesso nella grafica dei manoscritti che adesso, con le opportune suddivisioni, manifestano meglio l'ordine del discorso, il pensiero dell'autore.<sup>257</sup>

Quali sono le idee che reggono il sistema delle credenze? Alla base delle riflessioni architettoniche come di quelle teologiche caratteristiche delle *Summae* vi è per Panofsky la convinzione profonda, intima, radicata del cosmo come totalità ordinata e armoniosa di origine divina, suddivisa in parti indipendenti legate da rapporti di tipo gerarchico. Nella cattedrale e nella *Summa*, dunque, operano gli stessi principi di rigorosa separazione tra le parti, di chiarezza delle gerarchie formali e di conciliazione dei contrari.

Inoltre Panofsky ritiene che le pareti massicce delle basiliche romaniche corrispondano alla distinzione pre-scolastica tra fede e ragione, mentre il principio gotico della trasparenza era in sintonia con la concezione scolastica che sosteneva l'interpenetrazione tra ragione e fede. Da ciò la differenza tra il vocabolario romanico molto eterogeneo e quello gotico, relativamente uniforme, a causa del principio dell'omologia che controlla il procedimento di progressiva divisibilità: e questo sembra in stretta relazione con l'idea di serie che, sullo sfondo di religione e filosofia, viene applicata a singole soluzioni realizzate nelle cattedrali.<sup>258</sup>

In realtà un simile linearismo risulta oggi improponibile per molte ragioni. Prima di tutto, parlare di eterogeneità o omogeneità in merito ai movimenti architettonici ed artistici romanico e

---

257 PANOFSKY (1986), *Architettura gotica e filosofia scolastica*, introduzione di Francesco Starace, pp. VII-VIII  
258 *Ibidem*, p. IX

gotico può essere fuorviante: il romanico ha chiaramente delle caratteristiche che rendono il movimento identificabile e definibile, omogeneo - la pianta semplice, la possente struttura muraria, il forte isolamento dall'esterno - anche se le dimensioni spaziali e temporali risultano fluide, per cui, ad esempio, in alcuni territori il nuovo movimento gotico incontrò delle forti resistenze, come in Italia, mentre in altri, si pensi alla Francia, l'evoluzione architettonica assunse ritmi rapidi e portò in tempi brevi a soluzioni costruttive innovative ed efficaci.

Definire il movimento gotico omogeneo può essere altrettanto fuorviante: le novità si inserirono in contesti politici, sociali, culturali e religiosi differenti, intrecciandosi alle tradizioni e alle vicende locali, tanto che non solo si distinguono diversi stili gotici - francese, inglese, tedesco.. - ma anche diverse fasi architettoniche all'interno dello stesso paese, dal gotico *rayonnant* francese al gotico *perpendicolare* inglese. Oltre a questa precisazione, importante per avere chiaro quando si usano i termini romanico e gotico di cosa si intenda con essi, esistono altri modi di cercare e analizzare corrispondenze tra il patrimonio delle idee - filosofiche, teologiche, scientifiche - e le realizzazioni architettoniche contemporanee e successive.

In tal senso, numerosi studiosi hanno esplorato le relazioni tra l'arte e la tradizione precedente, introducendo il concetto di serie. Cassirer (1923), fondamentale per il contributo fornito al tema della serie in filosofia e in matematica, per descrivere la *qualità* e la *modalità* della relazione tra le forme, definisce qualità *il particolare modo di connessione grazie al quale essa nell'ambito della coscienza produce delle serie che sottostanno ad una speciale legge di coordinazione dei loro termini.*<sup>259</sup> Non si parla di causalità o successione, ma di simultaneità e coesistenza.

Il concetto di serie supporta il metodo di Panofsky nell'analisi delle forme artistiche, e filosofiche, medievali, tanto che egli distingue due diverse concezioni dell'arte - classica e nordica - riconducendole a due differenti sistemi di conoscenza: nomotetico, tipico del classicismo e delle scienze naturali, caratterizzato da leggi quantitative; idiografico, nordico, umanistico, cioè storico e qualitativo. Per quanto riguarda la lettura complessiva del movimento gotico, lo studioso ripercorre i contributi fondamentali forniti dagli storici dell'arte - Viollet-le-Luc, Choisy, Abraham, Focillon - in genere focalizzati sulle caratteristiche dei principali elementi costruttivi, le volte, i pilastri, gli archi rampanti, sottolineandone l'aspetto portante, in alcuni casi, estetico, in altri, entrambi, in altri ancora. Per Choisy il costolone è portante, per Abraham non lo è e la questione non è secondaria: se le innovazioni costruttive introdotte dal gotico ebbero una funzione di scarico dei pesi per permisero l'alleggerimento della struttura muraria, possiamo collocarle in un campo di

---

259 CASSIRER E. (1961, 1987), *Filosofia delle forme simboliche*, Vol. I, pp. 33-34

sperimentazione scientifica e tecnologica; se invece rientrarono in un discorso estetico di abbellimento, leggerezza e verticalismo degli edifici sacri, lo spazio delle cattedrali diventa uno spazio *visionario*, illusorio, in un certo senso svincolato dalla reale struttura dell'edificio.

Panofsky, per cercare di comprendere una realtà complessa e in trasformazione come quella basso medievale, utilizza spunti e criteri provenienti da tradizioni di studi differenti, dalla *visibilità* fisica e mentale delle cattedrali, espressa dai lunghi tempi di costruzione, all'*empatia* intesa come legame psico-fisico tra osservatore e oggetto, cercando di fornire delle interpretazioni delle opere d'arte che integrino *teoria* e *storia*, l'approccio nomotetico e quello idiografico, attraverso un metodo circolare denominato *circolo metodologico*. La scolastica e l'architettura gotica risulterebbero omogenee per il *mental habit* comune, per l'identico sistema di pensiero, così Panofsky cerca le somiglianze, le analogie, le concordanze tra le diverse fasi di sviluppo della filosofia scolastica, in genere si è visto tre, e le corrispondenti evoluzioni nel pensiero architettonico, in questo caso gotico, proposte anche visivamente nella serie di illustrazioni poste alla fine del saggio *Architettura gotica e filosofia scolastica*.

In *Studi di iconologia* (1965) egli scrive:

Sia che ci occupiamo di fenomeni storici che di fenomeni naturali, l'osservazione individuale assume il carattere di un *fatto* unicamente se la si può porre in relazione con altre osservazioni analoghe, così che l'intera serie *abbia senso*. Questo *sensu* è pertanto del tutto applicabile, come controllo, all'interpretazione di una nuova singola osservazione entro la medesima gamma di fenomeni. Se, tuttavia, questa nuova singola osservazione si rifiuta definitivamente di essere interpretata secondo il senso della serie, e se è dimostrato che un errore è impossibile, il senso della serie si dovrà riformulare in modo da includere la nuova osservazione. Questo *circulus methodicus* non si applica, ovviamente, soltanto alla relazione tra l'interpretazione dei *motivi* e la storia dello *stile*, ma anche a quella tra l'interpretazione delle *immagini*, *storie* e *allegorie* e la storia dei *tipi*, nonché alla relazione tra l'interpretazione dei *significati intrinseci* e la storia dei *sintomi culturali* in generale.<sup>260</sup>

Un duplice movimento, dunque, dalla storia alla teoria e dalla teoria alla storia, nell'ambito di un *habitus* comune, alla ricerca comunque di *parallelismi*. Nella prima pagina del saggio *Architettura gotica e filosofia scolastica* Panofsky entra subito nel vivo della questione, definendo l'intento fondamentale del suo studio, i pericoli insiti nel suo metodo e la difficoltà di un compito oggi insormontabile per molti pensatori, in particolare gli epistemologi, chiamati a possedere conoscenze e competenze in discipline diverse, con alti gradi di complessità e astrazione accessibili a pochi:

Lo storico non può fare a meno di suddividere la sua materia in "periodi", acutamente definiti dall'*Oxford Dictionary* come "parti distinguibili di storia". Ciascuna di queste parti, per essere distinguibile, deve possedere una certa unità; e se lo storico desidera verificare tale unità, invece di limitarsi a presupporla, deve assolutamente cercare di scoprire le analogie intrinseche

---

260 PANOFSKY E. (1975), *Studi di iconologia*, Giulio Einaudi s.p.a., Torino, p. 13

intercorrenti tra fenomeni così palesemente diversi quali le arti, la letteratura, la filosofia, le correnti sociali e politiche, i movimenti religiosi ecc. Questo sforzo lodevole e allo stesso tempo indispensabile, ha indotto a una ricerca di “paralleli”, che presenta rischi fin troppo chiari. L'uomo non può conoscere a fondo che un solo e ben delimitato campo di studi; infatti, ogniqualvolta si avventura *ultra crepidam*, dispone soltanto di informazioni incomplete e spesso secondarie. Pochi riescono a resistere alla tentazione di ignorare o di piegare, sia pure in modo lieve, quelle linee che si rifiutano di procedere parallele, né ci accontentiamo di un parallelismo neanche autentico se non riusciamo ad immaginarne la natura. C'è poco da meravigliarsi, dunque, se un altro esitante tentativo di correlare l'architettura gotica con la filosofia scolastica sia destinato ad essere considerato con sospetto sia dagli storici dell'arte sia dagli storici della filosofia. *Tralasciando per il momento ogni analogia intrinseca, esiste una tangibile e tutt'altro che casuale convergenza tra l'architettura gotica e la filosofia scolastica nella concreta realtà del tempo e del sito, una convergenza così inevitabile da indurre gli storici della filosofia medievale non influenzati da altre considerazioni a suddividere la loro materia in periodi che corrispondono esattamente alla periodizzazione degli storici dell'arte.*<sup>261</sup>

Per quanto le prove materiali, in questo caso le cattedrali gotiche, possano indubbiamente localizzarsi e collocarsi cronologicamente in una serie, con evidenti concordanze temporali che consentono una periodizzazione e suddivisione delle storie della filosofia e dell'architettura in fasi abbastanza precise, con innegabili relazioni in un duplice movimento dall'una all'altra, non si ritiene questo il principale contributo fornito da Panofsky. Più interessante è il tentativo di individuare un patrimonio di idee comuni, un sistema di credenze, articolato in diversi gradi di complessità, che influenza il modo di pensare dell'uomo medievale in un momento di transizione percepito dai contemporanei come inizio di un'era nuova, dal popolo ma anche dalle *élite* culturali e dirigenti. E' importante, inoltre, non considerare i parallelismi tra il pensiero filosofico e quello architettonico individuati dallo studioso come fenomeni isolabili, per le innegabili connessioni con altri contesti, da quello politico e sociale a quello religioso, spesso determinante, perché le corrispondenze tra la storia della filosofia e la storia dell'architettura sono solo alcuni dei fili che legano due elementi di un sistema ben più ampio e complesso.

### ***2.3.1. Architettura gotica e filosofia scolastica: nuove prospettive***

La *convergenza inevitabile* tra pensiero filosofico e pensiero architettonico di cui parla Panofsky lo porta ad una periodizzazione molto precisa della nascita e della diffusione della Scolastica e dello stile gotico, articolata in tre fasi.

L'*Earl Scholasticism* di Gilbert de la Porrée (m.1154) e Abelardo (m.1142) troverebbe una precisa corrispondenza nell'*Early Gothic Architecture*, la prima architettura gotica, quella di Suger a Saint Denis.

Benché opera di *molti maestri di differenti nazioni*, come ebbe a dire Suger dei suoi artigiani, la nuova forma di pensiero e il nuovo stile costruttivo (*opus francigenum*), presto sviluppatasi in

---

261 PANOFSKY E. (1986), *Architettura gotica e filosofia scolastica*, a cura e con introduzione di Francesco Starace, Liguori editore, Napoli, pp. 1-2

autentici movimenti internazionali, si diffusero ambedue da un'area compresa in un cerchio avente come centro Parigi e un raggio di meno di cento miglia. E continuarono a essere concentrati in quest'area per quasi un secolo e mezzo.<sup>262</sup>

La seconda fase, corrispondente all'*High Scholasticism* e *High Gothic*, caratterizzata dalle cattedrali di Chartres e Soissons, corrisponderebbe dunque alla scolastica classica, ai sistemi filosofici di Alberto Magno, Bonaventura da Bagnoregio, Tommaso d'Aquino e agli architetti del gotico maturo come Jean de Loup, Jean d'Orbais, Robert de Luzarches, Jean de Chelles, Hugues Libergier e Pierre de Montereau. Non solo, l'evoluzione individuata nel pensiero scolastico dal primo periodo a quello successivo avrebbe le stesse caratteristiche di quella avvenuta in ambito architettonico. Esempari sarebbero in tal senso i cambiamenti avvenuti nella scultura: se già le prime statue gotiche appaiono più realistiche rispetto a quelle romaniche del periodo precedente, molto differenti sono le realizzazioni del periodo maturo, come si è già avuto modo di vedere, più realistiche e naturali.

Nell'ultima fase, la tarda scolastica e l'ultimo gotico, caratterizzata dalla comparsa dei segni della decadenza, nonostante gli importanti contributi forniti da pensatori come Giovanni Duns Scoto fino a Guglielmo d'Ockham (1340), le nuove idee avrebbero lasciato l'area parigina diffondendosi nel Mezzogiorno francese, in Italia, nei paesi germanici e in Inghilterra, per poi diventare o ridotte o semplificate, ad esempio negli ordini mendicanti, o ricercate e complicate, ad esempio a Friburgo o Lincoln. L'ultima fase dell'evoluzione architettonica gotica trova per Panofsky precise corrispondenze nel trionfo del nominalismo e dell'empirismo:

In opposizione agli stessi aristotelici, il nominalista nega qualsiasi esistenza reale agli universali, riconoscendola soltanto ai particolari, cosicché l'incubo della scolastica classica – il problema del *principium individuationis* secondo il quale il Gatto universale si materializza in un numero infinito di gatti particolari – si dissolveva nel nulla [...] D'altra parte riappariva l'eterno dilemma dell'empirismo: dal momento che la qualità della realtà appartiene esclusivamente a ciò che di essa può essere percepito attraverso la *notitia intuitiva*, vale a dire alle “cose” particolari percepite con i sensi, e ai particolari stati o atti psicologici (gioia, dolore, volontà, ecc.), direttamente conosciuti attraverso l'esperienza interiore, tutto ciò che è reale, cioè il mondo degli oggetti fisici e dei processi psicologici, non può mai essere razionale, mentre tutto quanto è razionale, cioè i concetti ricavati da questi due mondi attraverso la *notitia abstractiva*, non può mai essere reale; cosicché tutti i problemi metafisici e teologici, inclusi l'esistenza di Dio, l'immortalità dell'anima e, almeno in un caso (Nicola di Autrecourt), persino il rapporto tra causa ed effetto, possono essere discussi soltanto in termini di probabilità.<sup>263</sup>

Accanto al nominalismo e all'empirismo lo studioso accosta il misticismo, altra forma di soggettivismo, di tipo religioso nel mistico, che cerca di salvare l'integrità della fede, e di tipo epistemologico nel nominalista, che cerca invece di preservare l'integrità del pensiero razionale;

---

262 PANOFSKY E. (1986), *Architettura gotica e filosofia scolastica*, a cura e con introduzione di Francesco Starace, Liguori editore, Napoli, pp. 2-3

263 *Ibidem*, pp. 6-7

ritiene inoltre che la scuola nominalista del XIV secolo rappresenti embrionalmente il sistema eliocentrico di Copernico, l'analisi geometrica di Cartesio e la meccanica di Galilei e Newton perché essa non vide nessuna contraddizione logica nell'idea di un universo fisico infinito e in tale ambito non accettò confutazioni di natura teologica. La stessa presenza di stili diversi si riscontrerebbe nell'arte gotica, che assunse caratteristiche differenti a seconda dei contesti locali regionali o nazionali, sempre nell'ambito di un soggettivismo unificante, tanto che si parla sempre e comunque di architettura gotica “che, nella sfera visiva, corrisponde a ciò che è dato osservare nella vita intellettuale”.<sup>264</sup>

Sorge subito spontanea una domanda: come avviene il trasferimento delle idee dalla sfera intellettuale/filosofica/religiosa a quella costruttiva? Chi fa in modo che le idee dibattute dai filosofi e dai teologi trovino delle precise corrispondenze artistiche e architettoniche?

Secondo Panofsky i parallelismi tra i due sistemi di pensiero nascono non per contatto ma per *diffusione* di un determinato abito mentale - *mental habit* - tipico di quel periodo, una sorta di spirito hegeliano. L'area parigina, la monarchia francese, le scuole, i dibattiti culturali e teologici, la Scolastica furono insomma il contesto nel quale nacque e definì la propria identità l'architettura gotica; il momento culminante di tale sviluppo (1140-1270) presenterebbe dei legami così evidenti tra la storia della filosofia e la storia dell'architettura che, per l'area parigina, secondo lo studioso, si può dire che ci fu quasi parallelismo tra la Scolastica - che divenne il sistema di pensiero più diffuso, e quindi insegnato, nelle scuole e università - e il movimento gotico. Probabilmente i costruttori delle cattedrali gotiche non conobbero i testi di Tommaso o Bonaventura, usarono principalmente competenze di provenienza diversa, di carattere più tecnico ed empirico, ma non agirono individualmente, dovettero collaborare con le *élite* dirigenti, protagoniste invece del dibattito filosofico e teologico del tempo, che definirono i programmi liturgici e iconografici in modo rigoroso e preciso. Il sistema urbano in evoluzione, la nascita di nuove professioni e la mancanza di rigide organizzazioni di mestiere consentirono una libertà già notata in altre sfere, ad esempio quella religiosa, e una maggiore partecipazione alla vita politica e culturale della città.

La vicinanza tra Scolastica e gotico è determinata non da somiglianze nei contenuti quanto nell'adozione di un modo simile di conoscere e nello stesso obiettivo finale: stabilire l'unità della verità, cioè conciliare fede e ragione. Pur ribadendo la priorità della rivelazione, quindi dei testi sacri, i filosofi medievali ritennero l'attività intellettuale dell'uomo un dono divino che andava esercitato, fondamentalmente in due modi: nell'attività di conoscenza di tutto ciò che non rientrava nella rivelazione divina, i principi fisici, etici e metafisici, compresi i *preambula fidei*, che potevano

---

264 *Ibidem*, p. 8

essere dimostrati con ragionamenti dall'effetto alla causa; per chiarire il contenuto stesso della rivelazione, confutando razionalmente le obiezioni false contro gli articoli di fede e svelando i significati misteriosi attraverso analogie e concordanze.

Secondo Panofsky<sup>265</sup> i filosofi e i teologi medievali si sentirono chiamati a rendere evidente l'ordine e la logica del loro pensiero, secondo il principio della *manifestatio*, cioè elucidazione o chiarificazione, ancora più importante quando veniva applicato ai dogmi della fede:

Da qui il tanto deriso schematismo e formalismo degli scritti scolastici, che giunse al suo culmine nella classica *Summa* con i suoi tre requisiti; 1) totalità (enumerazione sufficiente); 2) disposizione sistematica di parti omologhe e di parti di parti (articolazione sufficiente); 3) distinzione e cogenza deduttiva (interrelazione sufficiente); il tutto intensificato dall'equivalente letterario delle *similitudines* di Tommaso d'Aquino. Terminologia suggestiva, *parallelismus membrorum* e rima.

Il principio della *manifestatio* determina l'orientamento del pensiero, lo controlla, ne regola l'esposizione, a volta anche eccessivamente, o con un numero elevato di argomentazioni o con ricerche di simmetrie forzate che lasciano invece sfuggire legami più significativi tra le idee; è, insomma, un *abito mentale* espressione di un desiderio di chiarezza, ordine, armonia tra le parti diffuso in tutti gli intellettuali medievali, come provano le numerose e capillari divisioni e suddivisioni delle opere, le lunghe e particolareggiate dimostrazioni, l'attenzione al significato lessicale dei termini. L'articolazione sistematica dei testi in parti è pervasiva, si estende in ogni campo del sapere, dalla filosofia alla teologia, dalla scienza alla letteratura e all'arte. Armonia che per lo studioso non era ricercata solo attraverso il ragionamento logico ma anche a partire dall'esperienza sensoriale, concreta, ad esempio nel campo delle arti, *poiché* - come scrive Tommaso d'Aquino - *anche il senso è una specie di ragione come lo è ogni potere conoscitivo*.<sup>266</sup>

Per supportare il proprio discorso lo studioso sconfinava nel campo della psicologia, richiamando la corrente delle *Gestalt*, a suo parere dissonante rispetto alle teorie ottocentesche ma in linea con quelle del XIII secolo: i processi di sintesi, l'elaborazione di forme non sono pure astrazioni intellettuali ma sono influenzate dalle modalità di percezione sensoriale della realtà, a sua volta guidata da propri processi formativi. L'arte consente dunque di esplorare i problemi conoscitivi nella loro elaborazione teorica, che guida gli aspetti progettuali e costruttivi dell'edificio e del suo apparato iconografico, e nella loro realizzazione concreta, con le rappresentazioni nate in ambiente colto e popolare. *L'abito mentale medievale* si ritroverebbe così nella precisa e sistematica divisione dello spazio, rispondente al desiderio di chiarificazione, secondo la quale le parti devono

---

265 *Ibidem*, pp. 16-17

266 *S. Th.* I, qu. 5, ad 1, cit. in PANOFSKY E. (1986), *Architettura gotica e filosofia scolastica*, a cura e con introduzione di Francesco Starace, Liguori editore, Napoli, p. 21

comporsi armonicamente in un luogo unitario, con evidenti ripercussioni nella progettazione delle cattedrali costruite o restaurate in questo periodo, ma anche a livello delle singole figure scelte per raccontare i principali dogmi della fede cristiana, come avviene ad esempio nel portale gotico di Amiens dove, nelle strombature, alle figure delle dodici virtù e dei vizi corrispondenti sono sovrapposti gli apostoli secondo un ordine preciso per cui la Fortezza corrisponde a San Pietro, la Carità a San Paolo e così via.

Fu tuttavia in architettura che l'abito mentale della chiarificazione raggiunse i massimi trionfi. Come la scolastica classica fu governata dal principio della *manifestatio*, così l'architettura del gotico maturo fu dominata - come già osservato da Suger - da ciò che si può chiamare il *principio della trasparenza*. La prescolastica aveva separato la fede dalla ragione con una barriera insormontabile, allo stesso modo in cui una struttura romanica dà l'idea di uno spazio definito e impenetrabile sia che ci si trovi all'interno o all'esterno dell'edificio. Il misticismo doveva annientare la ragione nella fede, e il nominalismo doveva separare completamente l'una dall'altra; si può dire che entrambi questi atteggiamenti trovano espressione nella chiesa a navata unica del tardo-gotico. Il suo involucro a capanna racchiude un interno spesso disordinatamente pittorico, e sempre apparentemente sconfinato creando così uno spazio definito e impenetrabile dall'esterno ma indefinito e penetrabile dall'interno.<sup>267</sup>

La cattedrale gotica rappresenterebbe dunque la realizzazione materiale, concreta e visibile dei tre principi fondamentali della Scolastica: incorporerebbe la totalità del sapere filosofico, teologico, naturale e storico nello stesso modo delle *Summae*, mirando quindi all'unitarietà, per la quale sarebbero stati eliminati progressivamente tutti gli elementi di disturbo quali cripta e gallerie; inoltre, organizzerebbe le parti in un sistema equilibrato ed armonico, evidente dalla suddivisione regolare dell'intero edificio in moduli, nel quale il tipo basilicale e quello a pianta centrale avrebbero trovato una fusione perfetta. In tale direzione sarebbero state adottate diverse soluzioni tecniche e stilistiche: le diverse volte romaniche furono progressivamente sostituite dalla volta a costoloni, usata in tutte le parti della chiesa; al contrasto tra le navate tripartite e i transetti a navata unica subentrò la tripartizione in entrambe le parti; le campate delle navate centrali furono uniformate con quelle delle navate laterali. Panofsky si spinge anche più in profondità nelle ricerche di corrispondenze, tanto che le unità minime delle cattedrali - omologhe in quanto tutte triangolari in proiezione orizzontale e in quanto ciascun triangolo ha i lati in comune con quelli adiacenti - vengono associate agli *articoli* dei testi scolastici e la gerarchia degli elementi in cui è organizzato lo spazio a quella dei livelli logici di un trattato scolastico, in base allo stesso principio di progressiva divisibilità.

Nella cattedrale gotica vi sarebbero precise relazioni tra le parti (la navata centrale e le laterali, il transetto, l'abside); progressiva suddivisione dei supporti verticali in pilastri maggiori,

---

267 PANOFSKY E. (1986), *Architettura gotica e filosofia scolastica*, a cura e con introduzione di Francesco Starace, Liguori editore, Napoli, pag. 24



fusti maggiori, fusti minori e così via; inserimento delle finestre, delle trifore e delle arcate cieche in montanti e contorni primari, secondari e terziari. L'articolazione progressiva delle parti non altera l'uniformità dell'insieme, anzi la rafforza: tutti gli elementi che si trovano allo stesso livello logico vennero raccolti in un'unica classe sempre più omogenea “cosicché l'enorme varietà, per esempio, nella forma delle edicole, nella decorazione delle zoccolature e degli archivolti e, soprattutto, nella forma dei pilastri e dei capitelli tendeva ad essere soppressa a favore di tipi standardizzati, ammettendo soltanto quelle variazioni che si verificano in natura tra individui della stessa specie”<sup>268</sup>.

Ma fino a quando si può progredire nella divisibilità in linea di massima illimitata? Qui interviene il terzo principio canonico nei testi scolastici, *la distinzione e la cogenza deduttiva*, tradotto in termini architettonici nel rispetto dell'identità degli elementi strutturali, seppur in una visione organica e unitaria dell'insieme creata dall'inferenza, per cui i fusti si staccano dai muri o dai nuclei dei pilastri, le membrature verticali dai rispettivi archi, i costoloni da quanto li circonda. Per quanto riguarda il problema della duplice lettura delle innovazioni costruttive gotiche, per alcuni studiosi dell'arte prevalentemente funzionali, per altri puramente estetici, sembrerebbe, come spesso avviene, che entrambi gli aspetti, pratico e illusionistico, siano presenti, seppur con delle differenze a seconda degli edifici e dei contesti. Non si può infatti negare che l'utilizzo dello scheletro di costoloni rese i lavori di costruzione più semplici e rapidi poiché consentì la realizzazione delle vele senza impalcature (con un risparmio non indifferente per quanto riguarda le spese del legno e della manodopera per l'erezione delle centine) e la riduzione del loro spessore.

I costruttori medievali avevano raggiunto per via empirica le conoscenze necessarie all'edificazione di coperture stabili, erano quindi consapevoli del fatto che un arco con uno spessore doppio risulta due volte più resistente, dunque che le nervature lo rinforzano, e conoscevano la funzione di contropinta esercitata dai contrafforti e dagli archi rampanti per contrastare le forze che minacciano la stabilità della volta. E' vero, quando le nervature furono distrutte durante la prima guerra mondiale le volte gotiche non crollarono, ma non si può sapere cosa sarebbe successo se esse fossero state levate appena realizzato l'edificio. Così come l'importanza funzionale degli archi rampanti di Chartres nulla toglie alla loro bellezza, al loro fascino estetico, e la loro trasformazione progressiva in una filigrana di colonnine, tabernacoli, pinnacoli e elementi traforati non rappresenta nessuna novità dal punto di vista tecnico.

Verrebbe da dire, in sintonia con Morin, che l'architettura gotica è allo stesso tempo 100% funzione 100% illusione, con una ricorsività che rende inscindibili i due aspetti, nella logica di Panofsky accompagnata da un evidente parallelismo con la storia del pensiero filosofico, oscillante

---

268 *Ibidem*, pag. 27

tra “tutto è ricerca della verità tutto è ginnastica intellettuale o oratoria”.<sup>269</sup> La presenza di correnti culturali, intellettuali, architettoniche e religiose differenti è testimoniata dall'evoluzione dello stile gotico, non lineare, anzi, caratterizzata in alcuni casi da balzi in avanti, sperimentazioni eccessive - ad esempio nel verticalismo, corrispondente alla suddivisione interna in quattro ordini, abbandonata poi per ritornare ai canonici tre, che rimasero poi dominanti - seguiti da ritorni a modelli precedenti, come nel caso delle relazioni tra la navata, il transetto, a volte ridotto a volte sporgente, e le torri, di numero sempre maggiore.

Quelle che forse furono solo strade percorse per poi essere abbandonate a favore di altre, come avviene in natura, sono ricondotte da Panofsky al principio della *concordantia*, la ricerca delle corrispondenze tra gli eventi terreni e quelli divini raccontati nei libri sacri, caratteristico del gotico classico, sostituito poi dal principio della *manifestatio* nel gotico maturo.

La lettura e l'interpretazione dei testi sacri fu l'attività più praticata da tutti gli intellettuali medievali, filosofi, teologi o scienziati che fossero; in essi, si cercarono i veri significati delle cose e degli eventi, nascosti nelle parole misteriose di Dio. In genere le *auctoritates*, come noto, erano i libri canonici della Bibbia e gli insegnamenti dei padri della Chiesa, ai quali si aggiungevano quelli dei filosofi, ritenuti però solo probabili. Fu presto chiaro che tra i testi vi erano delle differenze notevoli in merito a questioni fondamentali della fede cattolica, a volte addirittura inconciliabili, alle quali si rispose dichiarando le difficoltà dell'uomo nel trattare materie così complesse, a volte inaccessibili, e la necessità quindi di proseguire nell'interpretazione alla ricerca di una conciliabilità per ora oscura e inafferrabile. Ma non era così semplice trovare delle soluzioni a contraddizioni a volte antinomiche.

Nel *Sic et Non* Abelardo mostrò che le *auctoritates* erano in disaccordo su 158 importanti temi, dalla legittimità dell'uso della ragione nelle questioni teologiche all'ammissibilità del suicidio, non per negare la validità dei testi sacri, anzi, per cercare aiuto e sfidare altri a proseguire con lui nella ricerca della verità. Ma come è noto non fu sempre capito dai rappresentanti della chiesa cattolica, della quale, peraltro, faceva parte. D'altronde il problema di conciliare visioni, argomentazioni e letture differenti fu tipico del metodo scolastico, oltre alla suddivisione in molte parti, legate da consonanze rimiche, tanto che per Bacone le concordanze sono *concordiae violentes*<sup>270</sup>, armonizzazioni forzate.

Ogni argomento, (per esempio, il contenuto di ogni *articulus* nella *Summa Theologiae*), doveva essere formulato come una *quaestio*, la cui discussione inizia con l'elenco di un insieme di

---

269 *Ibidem*, pag. 32

270 Cit. in PANOFSKY E. (1986), *Architettura gotica e filosofia scolastica*, a cura e con introduzione di Francesco Starace, Liguori editore, Napoli, p. 38

“autorità” (*videtur quod ..*) messe a confronto con un altro gruppo (*sed contra ...*), procede verso la soluzione (*respondeo dicendum*), ed è seguita da una critica personale degli argomenti respinti (*ad primum, ad secundum, ecc.*) - respinti, cioè, solo per quanto riguarda l'interpretazione, non la validità delle autorità interessate.<sup>271</sup>

Le stesse oscillazioni da un'autorità all'altra, apparentemente inconciliabili, alla ricerca della concordanza per ora non visibile, si riscontra per lo studioso in ambito architettonico ed è provata dall'andamento evolutivo non continuo, a balzi e indietreggiamenti, guidato dallo schema *videtur quod-sed contra-respondeo dicendum*; ne sono esempi le scelte attuate nella creazione dei rosoni, né troppo grandi né troppo piccoli, da armonizzare con i muri all'esterno e con le altre fonti di luce all'interno; il rapporto tra orizzontalismo (triforio, logge, matroneo, ecc.) e verticalismo (pilastri, colonne, ecc.); il raccordo tra i supporti degli ordini differenti che porta a non interrompere la continuità dalle navate alle coperture.

Panofsky, dunque, ritiene gli architetti gotici, o comunque chi progettò gli edifici religiosi e gli apparati iconografici, profondamente influenzati dalla Scolastica, tanto da adottarne le strutture di ragionamento in ambito artistico, in forza di quell'abito mentale hegeliano di cui si è parlato.

Non si vuole qui sicuramente negare la validità di relazioni tra la storia del pensiero filosofico e quella dell'architettura, provate da numerosi esempi in un periodo di fervore costruttivo come quello basso medievale, soprattutto in ambito religioso, ma credere che le discussioni teologiche e filosofiche abbiano determinato parallelamente l'evoluzione delle soluzioni costruttive rischia di far dimenticare che nella realizzazione di un edificio concorsero numerose altre variabili, dalla committenza al pubblico di fedeli ai quali esso era rivolto, ai fondamentali problemi di statica chiamati in causa dal verticalismo e dalla dissolvenza della struttura muraria, altrettanto importanti nell'orientare le scelte degli architetti gotici.

Alcune periodizzazioni, ad esempio in alto o basso medioevo, o suddivisioni, quali prima o tarda Scolastica, o definizioni, in questo caso stile romanico o stile gotico, se indubbiamente aiutano lo studio e la comprensione di un'epoca ormai lontana, rischiano di portare ad una lettura evolucionista classica, basata sull'idea che le idee o gli stili nuovi siano nati da quelli precedenti secondo un progresso e una complessità crescenti. In realtà, le idee nuove convissero a lungo con le vecchie, intrecciandosi ad esse e generando una pluralità di prospettive mai riconducibili ad una linea unica: l'alto e il basso medioevo non furono solo periodi di crisi e rinascita in senso univoco, anzi, con il passaggio segnato dall'XI secolo migliorarono le condizioni economiche ma si perse qualcosa, il legame primigenio con la natura e le altre creature viventi; i pensatori collocabili nell'ambito della corrente della filosofia Scolastica affrontarono una serie di temi dibattuti da secoli,

---

271 *Ibidem*, p. 38

fornendo nuove prospettive, a volte anche molto differenti tra loro, al di là della distinzione tra prima e tarda Scolastica; il movimento architettonico gotico, espressione di una nuova epoca, in alcune zone non attecchì, anzi, incontrò molte resistenze, e una comprensione dei problemi costruttivi chiama in gioco aspetti e competenze non riconducibili esclusivamente all'evoluzione del pensiero filosofico.

Non si può nemmeno pensare, come afferma Panofsky, che la formazione nell'alto medioevo, per lo più collocata nei monasteri, si limitasse alla *lectio* dei testi sacri, né che la nascita delle università abbia determinato l'affermarsi indiscusso di nuovi metodi, la *quaestio* e la *disputatio*, già ampiamente conosciuti e trattati dalla filosofia antica e dai primi pensatori cristiani. Il riduzionismo aiuta e semplifica, ma non può essere l'unico modo con cui guardare il nostro passato (e nemmeno il presente e il futuro).

La filosofia medievale, come sostiene Maria Bettetini<sup>272</sup>, non può essere ridotta alle riflessioni dei pensatori appartenenti al mondo latino poiché, contemporaneamente se non anteriormente, si svilupparono altre grandi tradizioni legate ai mondi bizantino, ebreo e musulmano; non può nemmeno essere ricondotta esclusivamente al pensiero teologico, anche se i problemi più dibattuti appartenevano all'ambito religioso, ad esempio il rapporto tra ragione e fede o tra le figure della Trinità; non può infine essere concepita come associata a precisi e definiti strumenti di indagine filosofica, secondo una successione temporale dalla *lectio* alla *quaestio* alla *disputatio*, in quanto fu Agostino (354-430) che cominciò a mettere a punto un metodo dialogico da applicare alle conversazioni, secondo un percorso che dal dubbio conduce alla verità, e quando la *disputatio* venne perfezionata e codificata nelle università la *lectio* non scomparve, ma rimase importante come primo livello di approccio ad un testo.

Anche l'ipotetica evoluzione da metodi di pura comprensione letterale del testo - cosa che non avvenne peraltro mai perché la *lectio* non si limitava al senso letterale ma esplorava anche quello allegorico, tropologico e anagogico - a procedure più complesse, come il confronto tra più interlocutori e quindi tra punti di vista diversi, è stata messa in discussione da alcuni studiosi, per i quali la *disputatio*, più che legarsi alla *lectio* e alla *quaestio*, sembrerebbe richiamare le forme di controversia giudiziaria messe a punto nelle contemporanee scuole di diritto civile e canonico.

In effetti, tutti e tre i metodi sembrano connotarsi come strumenti per la comprensione e l'interpretazione di un testo, seppur con consapevolezza critica crescente, e non nacquero in forme rigide e definite, anzi si evolsero precocemente, in genere maturando secondo un livello di complessità crescente. La *lectio*, infatti, in una fase iniziale si limitò all'interpretazione dei diversi

---

272 Bettetini M. (2012), *Quaestio/Disputatio*, Carocci, Roma

livelli di senso di un testo, sacro o pagano, ma ben presto si diffuse l'abitudine di raccogliere le osservazioni di diverse *auctoritates*, offrendo un insieme di letture possibili e aprendosi quindi verso il confronto e la verifica.

La maggiore complessità si espresse nella comparsa di differenti tipi di *Commentari* legati a corrispondenti forme di *lectio*, con una propensione all'introduzione di domande, caratteristiche degli altri due metodi, *quaestio* e *disputatio*, tanto che risulta difficile delimitarli precisamente e porre dei confini tra uno e l'altro: il commento *sub specie lectionis*, cioè articolato in una serie di lezioni a loro volta ulteriormente suddivise<sup>273</sup>; il commento *sub specie quaestionis*, basato su una domanda, sulla risposta del maestro, sulla confutazione della posizione contraria e delle *autoritates* che sembrano contraddire la tesi del maestro; infine, il commento *sub specie sententiae*<sup>274</sup>, costruita tramite diversi interventi dopo un'analisi dettagliata di un brano o di una parte di esso, partendo da una parafrasi accurata e dettagliata. La pluralità delle prospettive venne sviluppata nella *quaestio*, metodo di insegnamento che si focalizza intorno alla divergenza di opinioni, quindi sul confronto dialettico tra posizioni contrapposte, nato con Abelardo nel *Sic et non* e ripreso da Tommaso d'Aquino con nuova consapevolezza critica nella *Summa Theologiae*.

Secondo la Bettetini e altri studiosi, la complessità e l'articolazione di tale metodologia di analisi del testo non può essere letta solo nei termini di un recupero dei metodi antichi, ma rappresenta un contributo originale nato nel mondo medievale.<sup>275</sup> Il *magister* sembra acquisire con la *quaestio* maggiore libertà interpretativa - ora può fornire una sua lettura personale - nella maggior parte dei casi costruita attraverso il fondamentale contributo della logica aristotelica; libertà che trovò la sua massima espressione nella *disputatio*, quando il maestro poté proporre in assoluta autonomia la propria soluzione al problema (la *determinatio*). Essa iniziava con una domanda introdotta dal "se", alla quale seguiva una discussione intorno al problema introdotto condotta da due interlocutori designati dal maestro, ovviamente portatori di opinioni contrapposte. Infine, vi era la *determinatio*. Il metodo della *disputatio*<sup>276</sup>, che prevede la partecipazione attiva del discente, venne adottato e sviluppato dalle università, divenendone un elemento caratteristico, ma non

---

273 Ciascuna lezione poteva avere diverse sottoarticolazioni, tra le quali la *divisio* del testo in parti più piccole; la *sententia*, ovvero la spiegazione del messaggio globale contenuto nel passo considerato; l'*expositio*, la parafrasi; i *dubbia*, cioè i problemi emersi nell'analisi del testo (Bettetini 2012).

274 Le sentenze sono insiemi di citazioni di autori patristici su temi teologici, organizzati secondo un preciso piano speculativo e funzionali all'insegnamento (Bettetini 2012).

275 Il lavoro di indagine del maestro è organizzato in diverse *quaestiones*, ovvero in domande intorno a problematiche sollevate dallo studio del testo autoritativo; ciascuna di queste *quaestiones* si articola nella domanda vera e propria che registra l'incertezza teoretica individuata dall'interprete, nella soluzione della difficoltà e a volte in un'obiezione con la relativa risposta (Bettetini 2012).

276 "Si tratta di un sistema critico che permette al tempo stesso un confronto con il retaggio speculativo-culturale precedente e che proprio dalla passata tradizione prende le mosse per una discussione originale e attiva e per la costruzione di un nuovo sapere" (Bettetini 2012, p. 203).

bisogna dimenticare che, pur nella straordinaria importanza rivestita dagli atenei nel dibattito culturale dell'epoca, essi non furono gli unici centri di produzione di cultura, ma convissero con alcuni *studia* degli ordini mendicanti e alcune corti, altrettanto attivi e vivaci.

Forse è oggi necessario ri-leggere la storia rispettando le specificità dei periodi considerati, evitando l'utilizzo di categorie di analisi anacronistiche e ponendo attenzione alle relazioni tra le correnti culturali più che ai singoli progressi compiuti nei diversi campi del sapere.

Per quanto riguarda il passaggio dall'alto al basso medioevo, emerge un quadro multiforme e differenziato, dai confini difficilmente tracciabili: vi sono problemi sia nel definire unitariamente gli oggetti di studio sia nell'isolare riflessioni che spaziano fluidamente dalla teologia alla filosofia alla scienza intese come diverse strade per raggiungere un'unica verità. Non si riesce ad individuare un unico atteggiamento religioso *ortodosso*, cioè esistono correnti estremamente differenziate; lo stile architettonico gotico assunse caratteristiche peculiari dei singoli contesti locali europei, dando vita a soluzioni a volte distanti esteticamente, oppure, altre, assorbì elementi architettonici una volta ritenuti tipicamente gotici che, si è oggi dimostrato, erano invece già utilizzati; infine, gli organismi spirituali rivestirono un ruolo fondamentale nella conservazione del sapere (e nella repressione del dissenso).

Per poter esplorare le interazioni tra il pensiero scientifico e quello filosofico nell'età medievale bisogna innanzitutto partire dal presupposto che non sia possibile applicare a tale periodo il concetto moderno di scienza poiché non esisteva nessuna disciplina i cui confini possano esser fatti corrispondere a quelli moderni né figure professionali con una collocazione sociale precisa, cioè non vi erano il fisico o il chimico, ma solo il filosofo o forse sarebbe meglio dire il *magister*.

Nel Medioevo ogni intellettuale si confrontava con problemi filosofici, scientifici e teologici senza concepirli come appartenenti ad ambiti differenti del sapere. La tesi di Crombie, che individua in Grossatesta il fondatore del metodo sperimentale, è sicuramente interessante, e i suoi studi approfonditi e dettagliati, ma è difficile trovare negli intellettuali del XIII secolo un *atteggiamento scientifico* verso la conoscenza della realtà. Ancora meno convincente appare l'ipotesi che percorre tutta la seconda parte del testo *Robert Grosseteste and the origin of experimental science (1100-1700)*, cioè che il vescovo di Lincoln abbia esercitato una decisa influenza sui filosofi continentali grazie all'opera dei suoi discepoli e della scuola di Oxford, tesi attaccata da Mc Evoy che, come si è visto, ritiene l'opera di Grossatesta, seppur importante, limitata alla sola Inghilterra.

Si è visto che la metafora luce/buio per indicare un momento di rinascita esteso agli aspetti fondamentali dell'esistenza umana appare riduttiva per indicare il passaggio dall'alto al basso

medioevo ma in ambito architettonico non si può negare che la nascita dello stile gotico fu accompagnata da un nuovo modo di utilizzare ed interpretare la luce. Essa rappresenta un elemento importante in numerosi campi del sapere: gli scritti filosofici e teologici del tempo sono ricchi di termini riconducibili all'area semantica della luce, ad esempio brillante, luminoso, splendente, chiaro; le arti maggiori tentano un'architettura di luce *analogica* e *anagogica*, dando vita ad un nuovo stile artistico; infine, quelle minori esplorano gli effetti delle superfici lucide e rilucenti, creando oggetti rari e preziosi.

Il nuovo stile gotico non nacque né in contrapposizione né come naturale evoluzione del linguaggio precedente romanico, ma si relazionò ad esso e ad altri elementi, *in primis* il contesto politico e religioso, dando vita ad un nuovo stile architettonico definibile nelle sue linee generali ma non omogeneo nelle diverse zone europee. Lo sperimentalismo religioso di questo periodo, inoltre, favorì la ricerca di particolari soluzioni architettoniche che risposero ai principi della comunità religiosa che se ne faceva promotrice, con oscillazioni fortissime nelle scelte costruttive.

Noi nani del 2014 possiamo però vedere più lontano. Non c'è stata solo quella iperspecializzazione del sapere, soprattutto scientifico, che ha escluso la maggior parte delle persone dai massimi livelli di conoscenza raggiunti nelle singole discipline, a loro volta oggetto di laceranti divisioni o suddivisioni sempre più capillari, ma gli studiosi, indagati gli aspetti più immediati ed evidenti della nostra storia, si sono rivolti a strade meno esplorate ma altrettanto importanti che hanno in genere scosso, o messo in discussione, molte certezze e linearità del passato.

L'alto e il basso medioevo non appaiono periodi distinti ma diversi modi di incontrarsi di numerose variabili mentre il passaggio ad un nuovo mondo e ad un nuovo stile architettonico sembra più il frutto dell'innesto di nuove idee in contesti differenti, con esiti divergenti.

L'idea di un Medioevo statico, immobile, parzialmente buio, almeno fino al Mille, limitato culturalmente e oppresso dagli organismi spirituali, nel quale il tempo scorreva lentamente, deve essere abbandonata al fine di cogliere le effettive conquiste politiche, sociali e culturali raggiunte in un periodo in cui l'Europa dilatò enormemente i propri confini culturali.

La stessa periodizzazione in alto e basso Medioevo, con il confine convenzionale dell'anno Mille, non rispecchia quella che fu la complessità di un lungo periodo, caratterizzato come molti altri da momenti di crisi, violenza e distruzione ma anche da rivolgimenti sociali, religiosi e culturali che portarono alla nascita e alla diffusione di nuove idee. In tal senso, se dall'anno Mille effettivamente le incursioni a carattere violento di popolazioni straniere in Europa cessarono, anche se ci furono ancora importanti migrazioni di popoli, si pensi ai Normanni nel Sud Italia, e se si

registrò un'inversione di tendenza in ambito economico, per cogliere veramente i caratteri di un mondo differente dal precedente bisogna dilatare i confini del passaggio dall'alto al basso medioevo almeno fino al XIII secolo.

Non si trattò di un mutamento improvviso, ma di un processo che avvenne nel corso di due secoli in modi e in periodi diversi nelle differenti zone europee, nei ceti sociali vecchi e nuovi e nei gruppi dirigenti. Il nuovo subentrò nella tradizione lentamente, favorito od ostacolato dalle circostanze contestuali (politiche, sociali, religiose, filosofiche, architettoniche e costruttive), in una pluralità di prospettive difficilmente inquadrabili in un disegno unitario e in un'evoluzione lineare.







## BIBLIOGRAFIA

### STORIA

1. BLOCH M. (1939), *La società feudale*, Piccola Biblioteca Einaudi, Torino
2. BONVESIN DE LA RIVA (1974), *Le meraviglie di Milano*, a cura di M. Corti, Bompiani, Milano, pp.51-55, 63-73
3. CESERANI R.-DE FEDERICIS L. (1985), *Il materiale e l'immaginario Dall'alto medioevo alla società urbana*, Vol. I, Arti grafiche Vincenzo Bona, Torino
4. COMBA R. (1990), *Corso di storia. L'età medievale*, Loescher Editore, Torino
5. DUBY G. (1967, 1976), *L'anno Mille, Storia religiosa e psicologia collettiva*, Giulio Einaudi s.p.a., Torino
6. ELIADE M. (2008), *Fragmentarium*, Editoriale Jaca Book, Milano
7. GUARRACINO S. (1992), *Storia dell'età medievale. Dalla caduta dell'Impero Romano alla Riforma protestante*, Edizioni Scolastiche Bruno Mondadori, Milano
8. *Il libro della beata Angela da Foligno* (1990), a cura di S. Andreoli, Cinisello Balsamo
9. *La Bibbia* (1997), Edizioni San Paolo s.r.l., Cinisello Balsamo (Mi)
10. LE GOFF J. (1976), *Il tessitore nella società medievale*, in *Produzione, commercio e consumo dei panni di lana (nei secoli XII-XVIII)*, a cura di M.Spallanzani, Olschki, Firenze, pp. 9-18
11. LEWIS C.S. (1969), *L'allegoria d'amore. Saggio sulla tradizione medievale*, Giulio Einaudi editore s.p.a., Torino
12. MANSELLI R. (1983), *Il secolo XII: religione popolare ed eresia*, Jouvence, Roma, pp. 67-100
13. MANSELLI R. (1963, 1980), *L'eresia del male*, Morano, Napoli
14. MARTIN F. (1998), *Le vetrate di San Francesco in Assisi, nascita e sviluppo di un genere artistico in Italia*, traduzione dal tedesco di Antonello Brunacci, Collezione Il miracolo di Assisi, 9, Cassa di risparmio di Perugia, Assisi
15. MERLO G.G. (1989), *Eretici ed eresie medievali*, Il Mulino, Bologna
16. MERLO G.G. (2013), *Frate Francesco*, Universale Peperbacks il Mulino, Bologna
17. MERLO G.G. (1988), *Salimbene e gli apostolici*, in *Società e storia*, n. 39 (1988), Milano
18. MERLO G.G. (1984), *Valdesi e valdismi medievali*, Claudiana, Torino
19. RIES J. (2006), *Il senso del sacro nelle culture e nelle religioni*, Editoriale Jaca Book, Milano
20. RIES J. (2007), *L'uomo religioso e la sua esperienza del sacro*, Editoriale Jaca Book, Milano

21. STOYANOV Y. (2007), *L'altro Dio. Religioni dualiste dall'antichità all'eresia catara*, Editrice Morcelliana, Brescia
22. TABACCO G. (1974), *Egemonia sociali e strutture di potere nel Medioevo italiano*, Piccola Biblioteca Einaudi, Torino
23. TABACCO G.-MERLO G.G. (1981), *Medioevo. La civiltà europea nella storia mondiale*, Società editrice il Mulino, Bologna

## STORIA DELLA SCIENZA/FILOSOFIA

24. ABELARDO (1996), *Lettere di Abelardo e Eloisa*, BUR, Milano
25. AGOSTINO (1987), *Le Confessioni*, introduzione, traduzione e note di Aldo Landi, quarta edizione, Paoline, Milano
26. AGNOLI F. (2007), *Roberto Grossatesta: la filosofia della luce*, collezione Segmenti, ESD, Bologna
27. ANSELMO D'AOSTA (1997), *Proslogion*, introduzione, traduzione e note di Lorenzo Pozzi, Fabbri, Milano
28. BETTETINI MARIA (2012), *Quaestio/Disputatio*, Carocci, Roma
29. DANTE ALIGHIERI (1988), *La Divina Commedia. Paradiso*, LeMonnier, Firenze
30. CALLUS D.M. (1969), *Robert Grosseteste scholar and bishop: Essays in commemoration of the seventh centenary of his death* ed. by D.A. Callus with an introd. By Maurice Powicke, Clarendon Press. Oxford
31. CASSIRER E. (1961, 1987), *Filosofia delle forme simboliche*, Scandicci, La Nuova Italia, Firenze, vol. I, Il Linguaggio, pp. 3-59; Vol.II, Il pensiero mitico, pp. 136-150; Vol. III, Fenomenologia della conoscenza, pp. 1-46
32. CROMBIE A.C.(1953, 1962), *Robert Grosseteste and the origin of experimental science (1100-1700)*, Oxford at the Clarendon Press, Oxford
33. DAVIES R. (2009), *Gli oggetti della logica. Un folklore della filosofia analitica*, Mimesis Edizioni, Milano, pp. 1-227
34. GHISALBERTI A. (2010), *Filosofia medievale. Da Sant'Agostino a San Tommaso*, Collana Atlanti del Sapere, Giunti Editore s.p.a., Firenze
35. GIANNETTO E. (2005), *Saggi di Storie del pensiero Scientifico*, University Press, Bergamo
36. GROSSATESTA R. (1986), *Metafisica della luce*, introduzione, traduzione e note di Pietro Rossi, Rusconi, Milano
37. GUIDIBALDI E. (1978), *Dal "De luce" di R. Grossatesta all'islamico "Libro della scala": il problema delle fonti arabe una volta accettata la mediazione oxfordiana*, L.S. Olschki, Firenze
38. D. LINDBERG-R.L. NUMBERS (1994), *Dio e natura. Saggi storici sul rapporto tra cristianesimo e scienza*, a cura di David C. Lindberg e Ronald L. Numbers, La Nuova Italia Editrice, Scandicci (Firenze)

39. Mc EVOY J. (1996), *Gli inizi di Oxford. Grossatesta e i primi teologi (1150-1250)*, Editoriale Jaca Book s.p.a, Milano
40. Mc EVOY J. (1995), Introduzione in *Corpus Christianorum, Continvatio Mediaevalis*, CXXX, *Opera Roberti Grosseteste Lincoloniensis*, volumen primum, Editor Generalis J. Mc Evoy, Typographi Brepols Editores pontificii, MCMXCV, Belgio, pp. 1-40
41. PARK D. (1998), *Natura e significato della luce*, Rusconi, Milano
42. PLATONE (2003), *Timeo*, Edizioni Bompiani, Milano
43. POULLE E. (1983), *Les instruments astronomiques du moyen age*, in Collection publiée par la Société international de l'astrolabe, Astrolabica n.3
44. SANNINO A. (1992), *Metafisica teologica e filosofia naturale in Roberto Grossatesta*, in *Studi filosofici*, 14-15, 1991-1992, Bibliopolis, Siena, pp. 125-143
45. TOMMASO D'AQUINO (1996), *I vizi capitali*, Biblioteca Universale Rizzoli, Milano
46. ZUMTHOR P. (1993), *La misura del mondo. La rappresentazione dello spazio nel Medioevo*, Il Mulino, Bologna

## ARTE

47. CASTELNUOVO E. (1994), *Vetrare medievali. Officine, tecniche e maestri*, Einaudi, Torino
48. CASTELNUOVO E. - BIGNAMINI I. (1991), *Arte e società*, in Enciclopedia delle scienze sociali Treccani,
49. DUBY G. (1967), *L'Europa delle cattedrali 1140-1280*, Fabbri Skira Editore, Ginevra
50. FREMANTLE R. (1990), *Arte gotica*, in *Storia universale dell'arte*, Arnoldo Mondadori Editore, Milano, pp. 199-223
51. FRENI G. (2005), *Spazio liturgico e luoghi sacri nella cattedrale e nella pieve*, in *Arte in terra d'Arezzo. Il Trecento/Provincia d'Arezzo*, Volume a cura di Aldo Galli e Paola Refice. Saggi di Ersilia Agnolucci, Firenze Edifir Edizioni, pp. 209-228
52. GIMPEL J. (1982), *Costruttori di cattedrali*, Jaca Book, Milano
53. GRODECKI L. (2010), *Architettura gotica*, Electa, in *Storia universale dell'architettura*
54. GRODECKI L. (1995), *Etudes sur les vitraux de Suger a Saint Denis, XII siècle*, Presses de l'Université de Paris-Sorbonne, Corpus vitreorum, France, Etudes 3
55. GRODECKI L. (1952), *Fragments de vitreaux provenant de Saint-Denis*, in *Bulletin Monumental*, tomo CX, janvier-mars 1952, Societe Francaise d'Archeologie, Paris
56. GRODECKI L.-MUTHERICH F.-TARALON J.-WORMALD F. (1974), *Il secolo dell'anno Mille*, Rizzoli Editore, Milano
57. GRODECKI L. (1984), *Le vitrail gotique au XIII siècle*, Fribourg, Editions Vilo, Paris

58. GRODECKI L. (1960), *Sainte-Chapelle*, Caisse nationale des monuments historiques, Paris
59. GOMBRICH E.H. (1960), *Arte e illusione. Studio sulla psicologia della rappresentazione pittorica*, Giulio Einaudi Editore, Torino, pp. 3-111
60. GOMBRICH E.H. (1971), *A cavallo di un manico di scopa. Saggi di teoria dell'arte*, Giulio Einaudi Editore, Torino, pp. 1-118
61. GOMBRICH E.H. (1995), *La storia dell'arte raccontata da Ernst H. Gombrich*, Arnoldo Mondadori Editore, Milano, pp. 157-223
62. HAUSER A. (1969), *Le teorie dell'arte. Tendenze e metodi della critica moderna*, Giulio Einaudi Editore, Torino
63. HAUSER A. (1987), *Storia sociale dell'arte*, Piccola Biblioteca Einaudi, Torino, vol. I, pp. 167-272
64. KILDE J.H. (2008), *Sacred power, sacred space. An introduction to Christian Architecture and worship*, University Press, Oxford
65. JANTZEN H. (1961), *L'arte gotica*, Sansoni, Firenze
66. *L'Alto Medioevo, vol.1, Storia dell'arte universale (2008)*, E-ducation,it spa, Firenze
67. LAMBERTI C. (2012), *Suger di Saint-Denis e la teologia della bellezza*, in *Hevelius' Webzine*, [www.hevelius.it](http://www.hevelius.it)
68. MARTIN F. (1998), *le vetrate di San Francesco d'Assisi: nascita e sviluppo di un genere artistico in Italia*, fotografie di G. Ruf, traduzione di Antonella Brunacci, Cassa di Risparmio di Perugia, Assisi
69. PANOFSKY E. (1986), *Architettura gotica e filosofia scolastica*, a cura e con introduzione di Francesco Starace, Liguori editore, Napoli
70. PANOFSKY E. (1975), *Studi di iconologia*, Giulio Einaudi s.p.a., Torino
71. PANOFSKY E. (1992), *Suger, Abate di Saint Denis*, introduzione di Aurelio Pes, Editore Novecento, Palermo
72. PURINI F. (2008), *Costruire una chiesa. Lo spazio sacro come problema di architettura*, in *Architettura e liturgia del Novecento. Esperienze europee a confronto*, a cura di Giorgio della Longa, Rovereto, Trento, pp. 155-162
73. RAYMOND A. (2004), *Le vetrate di Saint-Denis*, Manni Editore, San Cesario di Lecce
74. ROMANINI M.A. (1964), *L'architettura gotica in Lombardia*, vol. I-II, Casa Editrice Ceschina, Milano, MCMLXIV
75. SPICER A., HAMILTON S. (2005), *Defining the holy: the Delineation of Sacred Space*, in *Defining the Holy, Sacred Space in Medieval and Early Modern Europe*, Ashgate, pp. 1-23
76. VON SIMSON O. (1988), *La cattedrale gotica: il concetto medievale di ordine*, Il Mulino, Bologna
77. WATKIN D. (1990), *Storia dell'architettura occidentale*, Zanichelli, Bologna, pp.125-184

## EPISTEMOLOGIA

78. BOCCHI G.-CERUTI M. (2000), *Origini di storie*, Feltrinelli, Milano
79. CERUTI M.-FORNARI G. (2005), *Le due paci*, Raffaello Cortina Editore, Milano
80. FUNARI E. (1984), *Natura e destino della rappresentazione*, Raffaello Cortina Editore, Milano
81. MORIN E. (2002), *L'identità umana*, Raffaello Cortina Editore, Milano
82. MORIN E. (2005), *Etica*, Raffaello Cortina Editore, Milano