

# Una esperienza di rinnovamento monastico per il Regno di Sicilia dei secoli XII-XVI

Giovanni da Tufara e la congregazione  
di S. Maria del Gualdo

---

Donato D'Amico

Federico II University Press



fedOA Press

## REGNA

Testi e studi su istituzioni, cultura e memoria del Mezzogiorno medievale

*Direzione scientifica*

Cristina Andenna (Technische Universität Dresden), Claudio Azzara (Università degli Studi di Salerno), Ignasi J. Baiges Jardí (Universitat de Barcelona), Guido Cappelli (Università degli Studi di Napoli L'Orientale), Pietro Corrao (Università degli Studi di Palermo), Fulvio Delle Donne (Università degli Studi della Basilicata), Roberto Delle Donne (Università degli Studi di Napoli Federico II), Chiara De Caprio (Università degli Studi di Napoli Federico II), Bianca de Divitiis (Università degli Studi di Napoli Federico II), Amalia Galdi (Università degli Studi di Salerno), Giuseppe Germano (Università degli Studi di Napoli Federico II), Benoît Grévin (CNRS-LAMOP, Paris), Antonietta Iacono (Università degli Studi di Napoli Federico II), Vinni Lucherini (Università degli Studi di Napoli Federico II), Olivier Mattéoni (Université Paris 1 Panthéon-Sorbonne), Tanja Michalsky (Bibliotheca Hertziana, Roma), Joan Molina Figueras (Universitat de Girona), Francesco Montuori (Università degli Studi di Napoli Federico II), Francesco Panarelli (Università degli Studi della Basilicata), Eleni Sakellariou (University of Crete), Francesco Senatore (Università degli Studi di Napoli Federico II), Francesco Storti (Università degli Studi di Napoli Federico II)

*I contributi originali pubblicati nei volumi di questa collana sono sottoposti  
a doppia lettura anonima di esperti (double blind peer review)*

Donato D'Amico

Una esperienza di rinnovamento  
monastico per il Regno di Sicilia  
dei secoli XII-XVI

Giovanni da Tufara  
e la congregazione di S. Maria del Gualdo

Federico II University Press



fedOA Press

Una esperienza di rinnovamento monastico per il Regno di Sicilia dei secoli XII-XVI : Giovanni da Tufara e la congregazione di S. Maria del Gualdo / Donato D'Amico. - Napoli, FedOAPress, 2022. - 450 p. : ill. ; 24 cm. - (Regna. Testi e studi su istituzioni, cultura e memoria del Mezzogiorno medievale ; 8)

Accesso alla versione elettronica: <http://www.fedoabooks.unina.it>

ISBN: 978-88-6887-127-7

DOI: 10.6093/978-88-6887-127-7

ISSN: 2532-9898

Immagine di copertina: San Bartolomeo in Galdo, chiesa parrocchiale (già abbaziale) di S. Bartolomeo, Portale principale, monogramma "FM" identificativo della congregazione di S. Maria del Gualdo, bassorilievo in pietra del XIV sec. (fotografia @ Donato D'Amico).

© 2022 FedOAPress – Federico II University Press  
Università degli Studi di Napoli Federico II  
Centro di Ateneo per le Biblioteche "Roberto Pettorino"  
Piazza Bellini 59-60  
80138 Napoli, Italy  
<http://www.fedoapress.unina.it/>  
Published in Italy  
Prima edizione: settembre 2022  
Gli E-Book di FedOAPress sono pubblicati con licenza  
Creative Commons Attribution 4.0 International

*Ai miei genitori,  
alla mia famiglia  
e in memoria di Jean-Marie Martin*



# INDICE

|   |    |
|---|----|
| Presentazione   | 13 |
| Prefazione  | 17 |
| I. La seconda rinascita dell'eremitismo: alla ricerca di un modello di riforma per l'Italia meridionale         | 23 |
| Le esperienze meridionali di rinnovamento   | 27 |
| Il monastero di S. Onofrio  | 30 |
| S. Leonardo di Biccari e S. Maria di Faeto  | 33 |
| S. Croce di Sepino  | 35 |
| S. Erasmo e S. Giacomo degli eremiti presso Eboli   | 37 |
| I tratti comuni del rinnovamento  | 37 |
| II. Un <i>dossier</i> agiografico per il culto, la canonizzazione e la memoria delle origini                    | 41 |
| I. La tradizione dei testi agiografici: i testimoni più antichi   | 42 |
| II. Analisi storico-letteraria della <i>Legenda</i>   | 49 |
| Committenza e finalità  | 49 |
| L'identità dell'autore e i limiti cronologici dell'opera  | 51 |
| La struttura e i modelli agiografici di riferimento   | 54 |
| Il prologo: un manifesto tipologico   | 57 |
| L'infanzia e le scelte iniziali nella preconizzazione della santità   | 59 |
| Il ritorno alle origini come seconda rinascita e riconferma della vocazione eremitica                           | 62 |
| III. Giovanni da Tufara e il suo modello di eremitismo  | 66 |
| La vita nel deserto-foresta: penitenza ed eroicità dell'equilibrio  | 68 |
| L'abito: da anacoreta a "monaco bianco"   | 71 |
| Dal nascondimento alla visibilità: l'odore della santità  | 73 |
| IV. Il simbolismo dei miracoli  | 74 |
| La lotta contro il male e il dono del potere taumaturgico   | 77 |
| La riscrittura dei miracoli evangelici  | 80 |
| V. Ideali di riforma: povertà e <i>libertas Ecclesiae</i>   | 84 |
| Il rapporto con le istituzioni ecclesiastiche e la predicazione   | 88 |
| Alla ricerca della <i>libertas</i> : dalla chiesa privata di S. Firmiano alla fondazione di S. Maria del Gualdo | 90 |

|  |     |
|--|-----|
| VI. I miracoli <i>post mortem</i> e la <i>virtus</i> specifica da consegnare alla memoria  | 94  |
| Destinatari dell'opera: un <i>exemplum</i> per i laici e per i fratelli del Gualdo   | 96  |
| VII. La documentazione agiografica aggiuntiva  | 99  |
| A. La testimonianza del miracolo del 1212  | 99  |
| B. L'opuscolo di san Giorgio   | 101 |
| C. Una correzione di prospettiva: i miracoli raccolti da Pietro priore   | 102 |
| La <i>virtus</i> di fondatore e guida  | 104 |
| La continuità <i>post mortem</i> della protezione del fondatore  | 106 |
| D. <i>Elevatio et translatio corporis</i> : cronaca di una "santità" non convalidata   | 109 |
| I motivi del fallimento della canonizzazione   | 113 |
| E. La parafrasi agiografica  | 116 |
| VIII. Dinamiche contrapposte di costruzione della memoria e valorizzazione del modello eremitico-pastorale                             | 117 |
| III. Dall' <i>ecclesia</i> all' <i>ordo</i> : processi di definizione istituzionale per la <i>religio gualdensis</i>                   | 123 |
| I. L'organizzazione istituzionale della rete monastica gualdense   | 127 |
| Lesigenza di legittimità canonica perseguita dal fondatore   | 127 |
| Due regole... una comunità?  | 130 |
| La garanzia delle libertà  | 134 |
| Una rete monastica bicefala?   | 137 |
| Il sostegno pontificio nelle dinamiche organizzative della vita religiosa  | 141 |
| Dalla rete monastica all' <i>ordo gualdensis</i>   | 144 |
| II. L'istituto della esenzione: aspirazioni autonomistiche ed equilibri istituzionali  | 149 |
| Competizione, conflittualità e compromessi con il potere episcopale  | 154 |
| Roma e il Gualdo: la stabilizzazione di uno "stato di diritto privilegiato"  | 159 |
| Un assestamento istituzionale: da priorato ad abbazia  | 168 |
| Uno sguardo comparativo sul panorama religioso meridionale di rinnovamento   | 172 |
| III. Il supporto istituzionale delle monarchie: la <i>regia protectio</i>  | 176 |
| IV. Il cartulario di S. Matteo di Sculgola (1177-1239): sviluppo e organizzazione sul territorio fra espansione e assistenza religiosa | 183 |
| I. Il cartulario: una raccolta documentaria fra memoria e garanzia patrimoniale  | 184 |
| Natura e prospettive di analisi permesse dalla fonte   | 189 |
| II. <i>Monasticon</i> gualdense: espansione religiosa e identità degli insediamenti  | 191 |
| La casa madre: S. Maria del Gualdo a Foiano  | 191 |
| La diffusione in Capitanata: il monastero di S. Matteo di Sculgola   | 196 |
| Il priorato di S. Michele di Miliarina a Fiorentino  | 208 |
| <i>Leclesia</i> e l'ospedale di S. Andrea di <i>Bantia</i>   | 209 |
| Il monastero di S. Angelo in Vico  | 210 |
| <i>Leclesia</i> di S. Nicola <i>de Piccionis</i> nel territorio di Montecorvino  | 212 |

## Indice

|   |     |
|---|-----|
| Il monastero e l'ospedale di S. Marco di Foggia   | 214 |
| Il monastero di S. Pietro <i>in Burgo</i> o Vulgano   | 217 |
| Il priorato di S. Maria della Vittoria di Gambatesa   | 220 |
| Altre probabili dipendenze della rete gualdense   | 222 |
| Il priorato di S. Margherita e le altre <i>ecclesiae</i> molfettesi: un nucleo di dipendenze esterno ai confini di Capitanata       | 225 |
| III. Una rete monastica a servizio dei poveri e dei pellegrini  | 236 |
| <br>  |     |
| V. Memoria liturgica e oblazione di sé: l'apertura al mondo dei laici   | 243 |
| I. Il libro del capitolo e la commemorazione dei defunti  | 244 |
| Il <i>Vat. lat. 5949</i> : una intricata attribuzione   | 247 |
| Gli adattamenti operati al Gualdo   | 251 |
| Le notazioni gualdenses e le specificità liturgiche   | 253 |
| Un programma iconografico squisitamente gualdense   | 256 |
| Il necrologio: un libro vivo per la commemorazione dei defunti  | 260 |
| L'immagine della comunità nello specchio della fonte commemorativa  | 262 |
| Una rete di suffragi strettamente familiare: dalla menzione dei regnanti alla cerchia locale dei beneficiari                        | 264 |
| Una confusione di "memoria": l'ingresso degli eventi storici  | 269 |
| L'organizzazione della consuetudine commemorativa gualdense   | 272 |
| II. Legami con il mondo laicale attraverso una vita "semi-religiosa"  | 274 |
| L'identità sociale delle obblazioni della Sculgola  | 280 |
| Motivazioni per una <i>conversio</i> : garanzie materiali e assistenza sociale  | 284 |
| La dimensione oblativa finalizzata alla religiosità delle opere   | 286 |
| Il coinvolgimento giuridico e amministrativo della classe medio-alta  | 288 |
| La sepoltura degli oblati   | 292 |
| <br>  |     |
| VI. Un equilibrato intreccio di poteri: monarchie centrali e aristocrazie territoriali nella stabilizzazione patrimoniale gualdense | 297 |
| I. Dagli svevi agli angioini: la congregazione del gualdo nei rapporti con le altre istituzioni monastiche                          | 298 |
| La lite con S. Maria <i>de Crypta</i> : un fallimentare tentativo di espansione   | 307 |
| II. Letà angioina. dal possesso dei casali al consolidamento delle strutture di potere: una signoria monastica?                     | 310 |
| L'iniziativa di fondare un nuovo casale   | 318 |
| III. Dagli angioini ai durazzeschi: linee di dissoluzione dell' <i>ordo gualdensis</i>  | 323 |
| Dalla commenda alla dissoluzione  | 327 |
| <br>  |     |
| Conclusioni   | 333 |
| Appendice documentaria  | 339 |
| Tavola delle abbreviazioni  | 389 |

Una esperienza di rinnovamento monastico per il Regno di Sicilia dei secoli XII-XVI

|                                       |     |
|---------------------------------------|-----|
| Tavola delle immagini                 | 391 |
| Bibliografia                          | 393 |
| Fonti manoscritte                     | 393 |
| Fonti edite                           | 395 |
| I. Grandi collezioni                  | 395 |
| II. Altre fonti                       | 398 |
| Letteratura                           | 402 |
| I. Repertori                          | 402 |
| II. Dizionari e opere enciclopediche  | 403 |
| III. Monografie e studi storiografici | 404 |
| Indice dei nomi                       | 429 |

UNA ESPERIENZA DI RINNOVAMENTO  
MONASTICO PER IL REGNO DI SICILIA  
DEI SECOLI XII-XVI

GIOVANNI DA TUFARA  
E LA CONGREGAZIONE  
DI S. MARIA DEL GUALDO



## PRESENTAZIONE

Il monachesimo medievale dell'Italia meridionale non si limita a Montecassino. Nel contesto della seconda fioritura del monachesimo (secoli X-XII), il Mezzogiorno si trova palesemente ai margini della vita dell'Occidente cristiano: esso ha certamente accolto alcuni influssi indiretti provenienti da Cluny (tramite Cava e anche Montecassino), ma il monachesimo riformato occidentale, quello degli eremiti e dei cisterciensi, viene introdotto in queste regioni molto tardi e in monasteri poco numerosi.

Da qui la nascita, nell'Italia meridionale del secolo XII, di monasteri contraddistinti dall'austerità della vita, dal ritorno alle origini dell'esperienza monastica, come nel resto dell'Occidente, ma anche coinvolti nell'azione pastorale, essendo un territorio rimasto sprovvisto di parrocchie pubbliche fino al secolo XII. Tale azione pastorale si estende pure ad aspetti più precisi e ben documentati, quali l'oblazione di sé da parte dei laici, la sepoltura presso il monastero, la fondazione di ospizi, in particolare lungo le vie di pellegrinaggio verso Monte Sant'Angelo.

Nel Mezzogiorno del XII secolo si può riscontrare una diffusa pluralità di esperienze di questo genere, la maggior parte delle quali non ha purtroppo lasciato una documentazione che ne consenta lo studio. Le più importanti e meglio documentate sono rappresentate dalle fondazioni di Guglielmo da Vercelli (il Goleto e Montevegine), di Giovanni da Matera (la congregazione di Pulsano, impiantatasi in seguito anche in Toscana) e infine dalla congregazione di S. Maria del Gualdo, meno conosciuta perché il suo fondatore, Giovanni da Tufara, non viene canonizzato dal papa, ma soltanto a livello locale da un vescovo. Lo studio ormai classico di Francesco Panarelli per l'ordine pulsanese e altri lavori riguardanti le fondazioni di Guglielmo da Vercelli hanno già permesso di precisare alcuni tratti comuni di questo monachesimo rinnovato autoctono. Intanto, per S. Maria del Gualdo e la sua congregazione si è conservata una documentazione specifica non trascurabile, pubblicata negli ultimi decenni: si tratta di alcuni testi agiografici riguardanti il fondatore, di un «libro del capitolo» della fine del secolo XII, di un importante cartulario del secolo XIII. Purtroppo la maggior parte dei documenti d'archivio è andata dispersa nel 1943, durante l'incendio di San Paolo Belsito.

Una esperienza di rinnovamento monastico per il Regno di Sicilia dei secoli XII-XVI

Tuttavia, ricostruire la storia di un'istituzione (e soprattutto di un'istituzione religiosa) dal secolo XII al XVI, adoperando fonti tanto disomogenee comporta rischi importanti: ogni tipologia di documentazione, infatti, fornisce notizie su un aspetto della vita religiosa o anche amministrativa, ristrette a una certa epoca. I documenti agiografici, intanto, presentano il carisma del fondatore, ma la sua canonizzazione è stata respinta sia da Innocenzo III che da Onorio III, prima di essere proclamata semplicemente a livello locale. Ora questi due tentativi di canonizzazione pontificia sono stati accompagnati con la produzione di testi fra loro molto diversi: una *Vita* che esalta i tratti specifici di Giovanni e una serie di miracoli che invece permette di insistere sul carattere «normale» del santo, riconducendolo piuttosto all'ambiente del monachesimo tradizionale.

Il necrologio del «libro del capitolo» e il cartulario (del priorato di S. Matteo di Sculgola in Capitanata, seconda fondazione per importanza della rete monastica) permettono di approfondire il ruolo svolto dalla congregazione presso i laici (in particolare nei confronti della piccola nobiltà, dei *militēs* e del ceto medio alto della popolazione delle limitrofe città vescovili) tramite l'iscrizione nel necrologio, l'oblazione di sé, la fondazione di ospizi. Il cartulario e la documentazione d'archivio superstita permettono di ricostruire una visione sufficientemente ampia della vita materiale della congregazione: inizi non chiarissimi, espansione fra XII e inizi del XIII secolo, inizio del tramonto nel XIV, con definitiva conclusione dell'esperienza nel XVI secolo. Durante questa parabola di vita, simile rispetto alle altre realtà monastiche di rinnovamento, l'ideale del fondatore (eremitismo di gruppo, azione pastorale, pratica della misericordia) si è progressivamente sbiadito con l'istituzionalizzazione della congregazione, che assurge fra l'altro prima a ricco proprietario, poi a una vera e propria signoria fondiaria. In questo processo di istituzionalizzazione la Santa Sede interviene, in particolare per definire i rapporti con i vescovi e il clero secolare: la congregazione del Gualdo riceve, infatti, importanti privilegi, ma non l'esonazione completa.

Don Donato D'Amico, cresciuto in un paese della Val Fortore, proprio nel contesto geografico dei luoghi in cui si è sviluppata l'esperienza del Gualdo, è sacerdote della diocesi di Lucera-Troia, svolge il ministero di parroco e di Vicario Generale, insegna, inoltre, Storia della Chiesa antica e medievale presso la Facoltà Teologica Pugliese. Ha redatto una tesi di dottorato in Storia e Beni Culturali della Chiesa, discussa presso la Pontificia Università Gregoriana nel 2012.

È proprio questa tesi di ricerca, rimaneggiata alla luce dei più recenti studi di storia religiosa, che ha fornito il contenuto della presente pubblicazione. Essa rappresenta un ulteriore e importante tassello per comprendere la storia, del tutto

## Presentazione

originale, del monachesimo meridionale nell'età della riforma della Chiesa romana, nello stesso tempo isolato e animato delle stesse esigenze religiose, originale ma anche ben inserito in quelle direttrici progressivamente definite da Roma. Il libro, il cui autore adopera i metodi scientifici più sicuri per presentare una convincente sintesi sulla congregazione di S. Maria del Gualdo, costituisce parimenti un passo decisivo per l'approfondimento della storia del monachesimo meridionale nel Medioevo.

Jean-Marie Martin  
Parigi, 3 ottobre 2020



## PREFAZIONE

La genesi del presente lavoro trova le sue più remote radici nell'attività di ricerca svolta per la compilazione di una tesi di Dottorato in Storia e Beni Culturali della Chiesa, da me discussa presso la Pontificia Università Gregoriana nel gennaio del 2012. Dopo rinnovati approfondimenti, revisioni, aggiornamenti, l'indagine si concretizza ora in una pubblicazione monografica, anche grazie all'incoraggiamento e al sostegno nell'elaborazione da parte del compianto prof. Jean-Marie Martin, dell'École française de Rome, del relatore prof. Felice Accrocca (oggi arcivescovo di Benevento), del prof. Francesco Panarelli dell'Università della Basilicata, del prof. Giancarlo Vallone dell'Università del Salento. A essi va tutta la mia riconoscenza per la disponibilità e gli stimoli generosamente forniti.

La scelta del tema si è imposta, rispetto all'evidente lacuna di indagini sistematiche, per una delle più rappresentative esperienze di rinnovamento monastico dei secoli XI-XII sorte in Italia meridionale: la congregazione di S. Maria del Gualdo. Essa, infatti, insieme a quelle attualmente più conosciute e studiate di Montevergine e Pulsano, può a pieno titolo essere considerata come una fra le espressioni maggiormente riuscite di quel movimento di riforma ben più vasto, che nel Meridione ha contribuito a far sorgere numerose proposte autoctone, tendenti per lo più all'affermazione di un'ideale religioso a carattere eremitico-pastorale.

Intanto, sul tema generale, i molteplici sforzi messi a segno nelle ultime fasi storiografiche, specialmente a partire dalla IV Settimana della Mendola del 1968, dal titolo *Il monachesimo e la riforma ecclesiastica*, hanno definitivamente ribaltato l'idea di un Meridione quasi del tutto refrattario al clima della riforma. Grazie a tale impegno, si è riusciti a ricomporre con diligenza la singolare capacità, da parte di queste regioni, di non stereotiparsi nella riproposizione di modelli precostituiti, ma di cercare di coniugare, in una prolifica sperimentazione, novità e tradizione, nel segno della rispondenza agli aneliti di rinnovamento provenienti anche dal basso, dalle popolazioni locali. In realtà, per quel che concerne l'identità specifica di queste famiglie religiose, la tradizione storiografica aveva consegnato una memoria piuttosto indefinita, omologata al più generale e tradizionale universo benedettino. Sarà proprio in occasione del convegno celebrato in Puglia nel 1980, nel contesto del XV

centenario della nascita di S. Benedetto, che gli studiosi inizieranno a recuperare, almeno per l'episodio verginiano e pulsanese, i caratteri originari di tali esperienze e interpretarli come intimamente legati al contestuale clima di rinnovamento.

In seno a tale processo, la modesta realtà gualdense è purtroppo rimasta più a lungo ai margini degli interessi di ricerca, che tuttavia cominceranno a essere più diretti intorno agli anni '90, con la pubblicazione di alcune fonti e parziali indagini. Ma i tentativi di riforma intrapresi furono veramente tanti. Molti di essi non hanno goduto di una prolungata durata nel tempo, rimanendo talvolta allo stato embrionale, come proposte sperimentali, principalmente a motivo di una mancata organizzazione istituzionale. Pur tuttavia, anche la semplice traccia della loro esistenza contribuisce a rafforzare parimenti il palese segnale di un ambiente religioso vivace, oltre che pienamente immerso nei contestuali fermenti di novità in atto anche a livello europeo. Malauguratamente, se per queste ultime esperienze lo stato attuale delle fonti non verrà modificato da nuove e molteplici acquisizioni, la consistenza complessiva del fenomeno, così come si è realmente diffuso nelle aree meridionali, sarà destinata a permanere in un'aura di incompletezza.

Per tale ragione, l'indagine che qui viene presentata prenderà le mosse proprio dal rilievo generale delle dinamiche che hanno favorito l'insorgere di modelli religiosi autoctoni, nonostante la radicata presenza del monachesimo tradizionale e la circolazione, pur se marginale, di modelli d'oltralpe. Si fornirà, inoltre, una breve presentazione di alcune di queste sperimentazioni eremitiche, in special modo quelle presenti nell'area settentrionale fra le attuali regioni di Puglia, Molise, Campania, già conosciute e sporadicamente indagate dalla storiografia, secondo quanto permesso dalle fonti disponibili. In proposito, è appena il caso di rimarcare come la tensione interiore o *conversio* dell'eremita Giovanni da Tufara († 1170), fondatore di S. Maria del Gualdo, lo abbia spinto a orientarsi dapprima verso una di queste preesistenti esperienze, con la scelta di far ingresso nella comunità eremitica di S. Onofrio nel bosco di Mazzocca, ubicata nella diocesi beneventana. Solo in un secondo tempo, egli avrebbe dato inizio alla sua personale proposta di rinnovamento, secondo un *cliché* che accomuna il processo di formazione delle altre comunità. La dinamica generale è ormai largamente ricostruita dagli studiosi e, soprattutto, è andata affermandosi secondo quell'orientamento propriamente occidentale di "eremitismo razionale", volendo richiamare l'emblematica definizione rivolta nella *Vita quinque fratrum* a Romualdo da Bruno da Querfurt: "*pater rationabilium eremitarum qui cum lege vivunt*".

L'obiettivo di fondo del presente lavoro si impernia intorno all'analisi di un eterogeneo complesso di fonti superstiti. Esse, intanto, oltre a essere poco conosciute, non

offrono l'opportunità di approfondire in modo integrale la vicenda storica della famiglia religiosa, proprio per il vincolo della loro inesauritività rispetto al quadro cronologico d'insieme. Con il percorso proposto ci si preoccuperà di chiarire, almeno a grandi linee, le origini e gli sviluppi, fino all'estinzione di questa singolare esperienza, avvenuta alle soglie della modernità. Cosicché, si spera di poter dare maggiore definizione al quadro fenomenologico del rinnovamento monastico italiano e, specificamente, riconsiderare il panorama di diffusione entro le regioni pugliesi e campane.

Per quel che concerne l'ambito storiografico di riferimento, la ricerca si innesta quasi naturalmente nella ormai lunga e feconda scia di studi per l'Italia meridionale, alla quale si faceva riferimento poc'anzi. Da quarant'anni a questa parte, essa ha provveduto a recuperare il ritardo d'indagine rispetto all'Italia centro-settentrionale e ad altre regioni europee su temi monastici, specialmente per i secoli XI-XII. In virtù di questo poderoso lavoro, la comunità scientifica ha raggiunto non solo l'obiettivo dell'edizione di innumerevoli fonti, ma contestualmente ha avuto l'opportunità di revisionare o altrimenti scardinare alcune interpretazioni storiografiche ormai impostesi come tradizione. In un'orizzonte tematico così complesso e articolato, anche l'analisi relativa alla famiglia gualdense, nonostante la modestia delle sue proporzioni, può contribuire ad approfondire le diverse sfaccettature assunte dall'ideale di rinnovamento monastico per l'ambiente meridionale. Difatti, parallelamente ad altre esperienze quali quella cavense, verginiana e pulsanese, anch'essa ha saputo gestire con determinazione e autonomia il proprio rapporto con le istituzioni civili. Essa, intanto è stata capace di riaffermare, pur con l'equilibrio sostenibile nel suo contesto storico, quegli orientamenti di riforma protesi a sradicare forme talvolta velate di dipendenza o di intromissione politica ed economica, almeno per le prime fasi della sua esistenza. Inoltre, ha fatto in modo che il proprio modello potesse assumere una dimensione più spiccatamente pastorale e di rivitalizzazione del tessuto religioso laicale, mediante la creazione di strutture di supporto alla prassi dei pellegrinaggi o di particolare coinvolgimento nelle attività della vita comunitaria, come ad esempio l'istituto della oblazione.

Le congregazioni monastiche di rinnovamento hanno, fra l'altro, contribuito in modo sostanziale al lento processo di scomparsa, per le regioni meridionali, del fenomeno della chiesa privata (*Eigenkirche*). Diffusosi largamente con la dominazione longobarda, ha continuato a persistere sino alla fine del secolo XII, fin quando cioè i principali costruttori di chiese sono stati per l'appunto dei laici (con tutte le conseguenze che il diritto longobardo comporta in proposito). In un territorio in cui le fonti dimostrano la quasi totale assenza di *plebes*, necessariamente la *cura animarum* doveva ricadere, in funzione suppletiva, sulla presenza di tali istituzioni. Un pallido

tentativo di modificare il modello dominante viene intrapreso da parte dei vescovi, attraverso le *cartulae libertationis*. Con esse si è inizialmente tentato di recuperare alcuni diritti o l'esercizio della propria giurisdizione su tali stabilimenti, liberandoli in parte dalle intromissioni laicali. Ma la finalità di questi documenti finirà per essere snaturata e il loro uso scomparirà verso la fine del secolo XI. Molto più efficace risulta, invece, la prassi, iniziata nel frattempo a profilare, di annettere le chiese private alle reti monastiche, che per larga parte va a coincidere con l'occupazione e la benevola munificenza normanna nei confronti delle realtà religiose. Probabilmente, proprio i nuovi dominatori, del tutto estranei all'impostazione giuridica longobarda, facilitano l'introduzione concettuale della chiesa pubblica. Il processo continuerà a rafforzarsi, anche perché ideologicamente l'identità della condizione monastica fra XI e XII secolo sta subendo notevoli mutamenti. La sua essenza viene ormai postulata, non più esclusivamente come impegno individuale di asceti e di rinuncia al secolo, ma in ragione di un più largo accesso al sacerdozio da parte dei monaci. E per questo assume, necessariamente, il risvolto di un più immediato investimento nell'esercizio della *cura animarum*.

Fortunatamente, la sezione più consistente e concettualmente più indicativa delle fonti a disposizione per il Gualdo può essere circoscritta alle prime fasi di vita della comunità, e questo permette di comprendere come l'istituzione sia andata strutturandosi proprio in seno alle dinamiche appena richiamate. Difatti, a distanza di pochi decenni dagli inizi dell'esperienza e dall'approvazione pontificia del 1156, i primi priori, Nathan (1170-1197) e Giovanni da Porcara (1197-1203), appaiono immediatamente coinvolti nell'organizzazione della vita religiosa e nella costruzione della memoria del carisma fondativo. Sarà innanzitutto la casa madre, il monastero del Gualdo, a commissionare allo *scriptorium* di S. Sofia di Benevento l'allestimento di un "libro del capitolo", al fine di garantire soprattutto *ad intra* la salvaguardia della propria identità e peculiarità liturgica, nonché a organizzare la possibilità di un coinvolgimento dei laici nel ricercato ambito della prassi commemorativa. Il pregevole codice, conservato presso la Biblioteca Apostolica, è stato oggetto di studio da parte di insigni studiosi sin dal secolo XIX, specialmente a motivo del raffinato apparato decorativo che accompagna i testi. In particolare, la sezione dedicata al necrologio, utilizzata ininterrottamente dalla comunità religiosa, e in ultimo proposta in edizione critica da Charles Hilken nel 2008, offre l'opportunità di ricostruire, anche in raffronto ad altra documentazione, la struttura interna, la gerarchia della famiglia religiosa e in particolare i suoi legami con il mondo circostante.

I testi agiografici, invece, appaiono immediatamente finalizzati alla richiesta del riconoscimento pontificio della santità del fondatore, ma costituiscono altresì

una tappa privilegiata per rielaborare e istituzionalizzare il carisma iniziale e la fisionomia del modello religioso proposto. Il *dossier* agiografico, consegnato purtroppo da una tradizione testuale abbastanza recente e pubblicato per la prima volta da Fiorangelo Morrone nel 1992, si è stratificato nel corso di pochi decenni dalla morte del *vir Dei*, fra il 1197 e il 1221. Esso accoglie composizioni di diverso genere letterario, fra cui una *Legenda*, degli inni liturgici, raccolte di miracoli e una cronaca.

Per le fonti di natura documentaria, il dato che risalta immediatamente consta nell'evidenza che sfuggano al tentativo ideologico di riorganizzazione della memoria. Esse vengono rappresentate principalmente da un cartulario, prodotto da una vivace e prospera dipendenza di Capitanata, S. Matteo di Sculgola. Questo monastero, ben presto, riuscirà a conquistare un ruolo amministrativo a tratti più consistente rispetto alla casa madre, soprattutto a motivo della sua collocazione geografica più prossima ai possedimenti fondiari dauni. Il suo cartulario, proposto in edizione critica da Jean-Marie Martin nel 1987, copre tuttavia esclusivamente il ristretto arco cronologico che va dal 1177 al 1239 ed è concepito come una semplice raccolta di documenti, non alla stregua di un *chronicon*, come avvenuto invece intorno al XII secolo per le grandi abbazie tradizionali come Montecassino, S. Vincenzo al Volturno, S. Sofia di Benevento. Le informazioni contenute contribuiscono a sondare il radicamento della famiglia religiosa sul territorio, sia sotto il profilo della diffusione del modello religioso che per l'inserimento nell'industria agricola e, non da ultimo, il proficuo coinvolgimento dei laici nella vita dell'istituzione attraverso la formula dell'oblazione di sé.

Per le successive fasi storiche, bisogna, innanzitutto, constatare il dato di una produzione e conservazione documentaria meno intensa, rispetto a quella iniziale. A questo elemento va, purtroppo, aggiunta la fatale circostanza della completa perdita dell'archivio del monastero del Gualdo, durante l'incendio per rappresaglie belliche del 1943 di Villa Montesano, nei pressi di Nola, insieme ad altro materiale di epoca medievale custodito dal Grande Archivio di Stato di Napoli. Fortunatamente, nel fondo *Monasteri soppressi* (segnatura 5359) si è conservato un inventario dell'archivio della casa madre, nel quale era custodita documentazione relativa a tutte le dipendenze. Esso risulta redatto nel 1603, da don Agostino Zelote della Mirandola, priore dei canonici regolari del SS. Salvatore, subentrati nella gestione del monastero a seguito dell'estinzione della congregazione. Il manoscritto si è rivelato estremamente prezioso ai fini della ricerca, in quanto ha permesso di poter integrare numerose lacune, riguardanti soprattutto l'espansione religiosa e fondiaria, pur se in modo generico, visto che si tratta di semplici dati regestuali.

Il recupero di ulteriori informazioni è stato possibile anche attraverso la disponibilità di documentazione pubblicata antecedentemente all'incendio, come nel caso di alcune dipendenze molfettesi, le uniche fuori dalla Capitanata. Per esse, Francesco Carabellese ha raccolto il relativo materiale in vista di una pubblicazione che, purtroppo, ha visto le stampe solo dopo la sua morte, nel 1912, nella collezione del Codice diplomatico barese (vol. VII). Fra la documentazione di ambito pontificio, sopraggiunta in disponibilità integrale alquanto ridotta, spicca infine un inedito libello di lite custodito nella Biblioteca Apostolica (*Ottob. lat.* 2516). Esso raccoglie gli interessanti atti processuali, raccolti fra il 1319 e il 1324, che raccontano un violento dissidio, ingeneratosi fra il Gualdo e il monastero campano di S. Maria *de Crypta*, per un progetto fallimentare di annessione alla rete gualdense.

La piccola congregazione riesce a raggiungere, grazie al sostegno delle massime autorità civili, ma soprattutto della nobiltà locale, di piccoli benefattori, nonché di una avveduta gestione economica, una notevole espansione patrimoniale, che sembra pervenire al suo apice entro la prima metà del secolo XIV. Tuttavia, sarà proprio l'ambizione di raggiungere lo *status* di una signoria monastica territoriale, alla stregua delle più consolidate istituzioni presenti sul territorio, a rappresentare il segnale di una ormai consumata perdita di equilibrio fra l'ambito spirituale e quello materiale ... e, forse, a costituire una delle principali cause volte a determinare la definitiva conclusione dell'esperienza.

# CAPITOLO I

## LA SECONDA RINASCITA DELL'EREMITISMO: ALLA RICERCA DI UN MODELLO DI RIFORMA PER L'ITALIA MERIDIONALE

Il Mezzogiorno italiano dell'epoca carolingia e ottoniana rimane parzialmente estraneo alle vicende politiche che coinvolgono il resto dell'Europa. Questa condizione di marginalità si protrae fino alla metà del secolo XI, quando l'occupazione normanna inizia gradualmente a conferire un volto unitario a una regione a lungo frammentata fra dominio longobardo e bizantino. Così, la fisionomia della Campania appare composta dai principati longobardi di Benevento, Salerno e Capua e dai ducati tirrenici di origine bizantina di Napoli, Amalfi, Gaeta. Puglia e Calabria sono temi dell'Impero bizantino, mentre la Sicilia ricade nell'orbita saracena sin dal IX secolo. La Chiesa romana, proprio in questo frangente temporale, sta vivendo la sua svolta politica e morale con la riforma (o le riforme). Nella sua affermazione politica il papato trova a sud, come unico confinante, l'elemento normanno, dalla presenza ancora per poco disorganica. Si stabilisce un rapporto dapprima conflittuale, poi da vassalli e da rivali fra il romano pontefice e gli avventurieri mercenari del nord, tanto che il papa, quando può, interviene in campo politico, proprio perché si ritiene il vero e proprio sovrano del regno e concepisce la figura del re come suo suddito. Dall'altra parte, i normanni riescono a ottenere progressivamente un controllo monarchico totale, spesso esercitato anche per ambiti strettamente religiosi.

Di fronte a una situazione politica così complessa, la storiografia tradizionale ha proposto una interpretazione viziata da ideologie fin troppo inveterate. Con questi presupposti si è cercato di far emergere una remissiva subordinazione delle istituzioni religiose al potere politico civile, stigmatizzando un atteggiamento di pura convenienza, che pone in secondo piano la primaria rispondenza alla genuinità dei propri ideali identitari<sup>1</sup>. In un tale orizzonte, si è riservato all'ambiente monastico

<sup>1</sup> La tematica è dibattuta in G. Vitolo, "Vecchio" e "nuovo" monachesimo nel Regno svevo di Sicilia, in *Friedrich II. Tagung des Deutschen Historischen Instituts in Rom im Gedenkjahr 1994*, cur. A. Esch,

meridionale un ruolo altrettanto marginale, o addirittura di chiusura rispetto alla temperie di rinnovamento che ha investito la Francia, prima con Cluny e poi con Citeaux, o l'Italia settentrionale con camaldolesi e vallombrosani. Si è, così, lasciato credere che le regioni meridionali non fossero state capaci di aprirsi agli ideali di rinnovamento, se non dopo l'insediamento dei cistercensi. L'intenso lavoro degli storici degli ultimi decenni ha, invece, restituito all'ambiente monastico meridionale una collocazione più corretta nel dibattito sul tema del contributo apportato alla riforma<sup>2</sup>. E la risposta all'anelito di rinnovamento è risultata alquanto originale: si è trattato, infatti, di una reazione rivelativa di una intensa vitalità religiosa, capace persino di esprimere, attraverso modelli autoctoni, la volontà di ridare forma all'antico volto della tensione ascetica del monachesimo, sia eremitica che cenobitica.

In realtà, lo spirito di rinnovamento borgognone del secolo X ha raggiunto solo marginalmente e con notevole ritardo il Meridione. Difatti, l'abbaziale di Baldovino di Cluny a Montecassino, intorno alla metà del X secolo, è servito soltanto a guidare la riforma interna della comunità, ancora residente a Capua, in seguito all'incursione saracena dell'883 e riorganizzare l'amministrazione patrimoniale minacciata dai conti di Teano. Invece, il monaco Alferio, formatosi a Cluny, si è semplicemente ispirato al modello cluniacense per improntare la vita della comunità cavense da lui fondata nel 1011<sup>3</sup>.

La presenza normanna, intanto, facilita contatti e scambi sul piano culturale, spirituale e liturgico tra il monachesimo riformato francese, fra cui ormai spicca

N. Kamp, Tübingen 1996 (Bibliothek des Deutschen Historischen Instituts in Rom, 85), pp. 182-200, partic. 182; H. Houben, *Monachesimo e monarchia nel Mezzogiorno normanno-svevo*, in *Dove va la storiografia monastica in Europa? Temi e metodi di ricerca per lo studio della vita monastica e regolare in età medievale alle soglie del terzo millennio*. Atti del Convegno internazionale (Brescia-Rodengo, 23-25 marzo 2000), cur. G. Andenna, Milano 2001 (Storia. Ricerche), pp. 283-296, partic. 283.

<sup>2</sup> G. Vitolo, *Le ricerche in ambito meridionale*, in *Dove va la storiografia* cit., pp. 259-282; F. Panarelli, *Verginiani e pulsanesi*, in *Ibid.*, pp. 403-418; Id., *Regno e Chiesa, Istituzioni ecclesiastiche e monastiche*, in *Il Mezzogiorno normanno-svevo fra storia e storiografia*, Atti delle ventesime giornate normanno-sveve (Bari 8-10 ottobre 2012), cur. P. Cordasco, M.A. Siciliani, Bari 2014, pp. 169-192; D. D'Amico, *Le congregazioni monastiche dei secoli XI-XII in Italia meridionale: nuove ricerche*, «Rivista di storia della Chiesa in Italia» 70 (2016), pp. 147-175.

<sup>3</sup> A.O. Citarella - H.M. Willard, *The role of the treasure in the history of Monte Cassino 883-1058*, Montecassino 1996 (Miscellanea cassinese, 74), pp. 64-68; G. Vitolo, *Cava e Cluny*, in A. Leone - G. Vitolo, *Minima Cavensia. Studi in margine al IX volume del Codex Diplomaticus Cavensis*, Salerno 1983 (Iter Campanum, 1), pp. 19-44; H. Houben, *Il monachesimo cluniacense e i monasteri normanni dell'Italia meridionale*, «Benedictina» 39 (1992), pp. 341-361; ristampato in Id., *Mezzogiorno normanno-svevo. Monasteri e castelli, ebrei e musulmani*, Napoli 1996 (Nuovo Medioevo, 52), pp. 7-22.

quello cistercense, e l'Italia meridionale, data anche la frequenza dei pellegrinaggi presso le tombe degli Apostoli (non solo a Roma, ma anche a Benevento, Salerno, Amalfi) e verso la Terra Santa. Le relazioni, pur frequenti e feconde, non appaiono determinanti per una integrale affermazione del modello riformato d'oltralpe. A questo, si aggiunge l'atteggiamento elitario dei dominatori normanni, che nelle loro fondazioni monastiche, dislocate nei centri rappresentativi del loro potere, installano monaci provenienti dalla Normandia o dalla Borgogna. Risulta emblematico, in proposito, l'esempio di Roberto il Guiscardo, il quale affida per l'appunto a monaci normanni le sue fondazioni della Trinità di Venosa e quella calabrese di S. Eufemia<sup>4</sup>. La scarsa aderenza di queste istituzioni al tessuto sociale locale, ancora fortemente legato al monachesimo tradizionale e l'evidente concretezza di un modello "importato", producono come conseguenza una sensibile crisi che, verso l'ultimo quarto del secolo XII, riduce in decadenza i cenobi normanni.

A differenza dell'Italia settentrionale, la penetrazione dei cistercensi, strettamente legata all'azione istituzionale romana della riforma, è difatti tarda e lenta. Nel Mezzogiorno bisognerà attendere la fine dello scisma del 1130, per assistere a una propagazione parziale e formale del secondo modello francese<sup>5</sup>. Fra i motivi del

<sup>4</sup> L.-R. Ménager, *Les fondations monastiques de Robert Guiscard, duc de Pouille et de Calabre*, «Quellen und Forschungen aus italienischen Archiven und Bibliotheken» (d'ora in poi QFIAB) 39 (1959), pp. 1-116; H. Houben, *Roberto il Guiscardo e il monachesimo*, «Benedictina» 32 (1985), pp. 495-520; ristampato in Id., *Medioevo monastico meridionale*, Napoli 1987 (Nuovo Medioevo, 32), pp. 109-127; per la Trinità di Venosa, si veda Id., *Die Abtei Venosa und das Mönchtum im normannisch-staufischen Südditalien*, Tübingen 1995 (Bibliothek des Deutschen Historischen Instituts in Rom, 80). Per l'ambiguo atteggiamento normanno nei confronti del monachesimo autoctono, si veda Id., *Malfattori e benefattori, protettori e sfruttatori: i Normanni e Montecassino*, «Benedictina» 35 (1988), pp. 343-371. Sul tema dei pellegrinaggi in Italia meridionale si è tenuto un convegno dal titolo *Fra Roma e Gerusalemme nel Medioevo. Paesaggi umani ed ambientali del pellegrinaggio meridionale*. Atti del convegno organizzato dal Dipartimento di Latinità e Medioevo dell'Università degli Studi di Salerno (Salerno - Cava dei Tirreni - Ravello, 26-29 ottobre 2000), Salerno 2005 (Schola Salernitana. Studi e testi, 5).

<sup>5</sup> F. Farina, *San Bernardo e le abbazie cistercensi dell'Italia meridionale*, «Rivista cistercense» 7 (1990), pp. 91-104, partic. 91-97; H. Houben, *Le istituzioni monastiche del Mezzogiorno all'epoca di Bernardo di Clairvaux*, in *I cistercensi nel Mezzogiorno medioevale*. Atti del Convegno internazionale di studio in occasione del IX centenario della nascita di Bernardo di Clairvaux (Martano - Latiano - Lecce, 25-27 febbraio 1991), cur. H. Houben, B. Vetere, Galatina 1994 (Università degli studi di Lecce. Pubblicazioni del Dipartimento di studi storici dal Medioevo all'età contemporanea, 28; Università degli studi di Lecce. Pubblicazioni del Dipartimento di studi storici dal Medioevo all'età contemporanea. Saggi e ricerche, 24), pp. 73-89; ristampato in Id., *Mezzogiorno normanno-svevo* cit., pp. 47-63; più in generale, si veda G. Picasso, *Fondazioni e riforme monastiche di San Bernardo in Italia*, in *San Bernardo e l'Italia*, Atti del convegno di studi (Milano, 24-26 maggio 1990), cur. P.

ritardo vanno considerati, non solo la risaputa ostilità di Bernardo di Chiaravalle nei riguardi di Ruggero II, il quale ha parteggiato per l'antipapa Anacleto II, ma soprattutto il fitto radicamento del monachesimo tradizionale e l'ormai crescente forza delle nuove congregazioni locali, più confacente alle istanze religiose laicali espresse dallo stesso territorio.

Zerbi, Milano 1993 (Bibliotheca erudita, 8), pp. 147-163. Uno dei primi insediamenti cistercensi calabresi è S. Maria della Sambucina, sulla Sila, sorto verso la fine della prima metà del secolo XII, grazie al favore dei Normanni. In Abruzzo, fra le prime comunità, si annoverano S. Maria di Casanova e S. Maria d'Arabona, sorte tra la fine del secolo XII e gli inizi del XIII, mentre la più antica comunità cistercense sembra essersi insediata in Puglia, a S. Maria del Galeso, nei pressi di Taranto, durante l'ultimo decennio del secolo XII. In Capitanata, l'abbazia di S. Maria della Carità di Ripalta sul Fortore, fondata dai conti di Lesina nel 1119, durante il penultimo decennio del secolo XII, sarebbe stata abitata dai cistercensi, mentre, l'abbazia tremitana viene unita al monastero di S. Maria di Casanova nella prima metà del secolo XIII, in seguito a problemi di carattere disciplinare. P. Corsi, *I cistercensi nella Puglia medioevale*, in *I cistercensi* cit., pp. 187-204; V. Santoro, *S. Maria di Tremiti e i cistercensi di Casanova. Una "riforma" duecentesca*, in *Episcopati e monasteri a Penne e in Abruzzo (sec. XII-XIV). Esperienze storiografiche e storiche a confronto*, cur. M. Del Monte, Napoli 2007 (Biblioteca di studi medievali e moderni, 4), pp. 201-275. In Campania, invece, il primo monastero cistercense è S. Maria *de Ferrara*, nella diocesi di Teano. Viene edificato, come racconta la celebre *Chronica* scritta da un ignoto monaco della stessa abbazia, a partire dal 1171, da Giovanni, un monaco dell'abbazia cistercense di Fossanova, sul territorio ricevuto in dono da Riccardo, conte di Sangro; P.F. Kehr, *Regesta Pontificum Romanorum. Regnum Normannorum-Campania*, Berolini 1935 (Italia pontificia, 8), (d'ora in poi IP), VIII, pp. 261-262; E. Cuozzo, *I cistercensi nella campania medioevale*, in *I cistercensi* cit., pp. 243-284. Ulteriore presenza cistercense la si rintraccia ad Amalfi, dove il cardinal Pietro Capuano, nel 1214, si vede costretto a insediare alcuni monaci di Fossanova presso la canonica di S. Pietro, da lui fondata nel 1212 per i canonici Lateranensi, i quali vi rimangono solo per breve tempo. Per il fondatore della canonica amalfitana, si veda la monografia W. Maleczek, *Petrus Capuanus. Kardinal, Legat am vierten Kreuzzug, Theologe († 1214)*, Wien 1988 (Publikationen des Historischen Instituts beim Österreichischen Kulturinstitut in Rom, I/8); per S. Maria della Sambucina, si veda M.P. Di Dario Guida, *I cistercensi della Sambucina alla Matina*, in *Ordini religiosi e società civile nella Diocesi di Bisignano dal XIII al XVIII secolo*. Atti del Convegno di studi (Bisignano 18-19 giugno 2001), cur. L. Falcone, Cosenza 2005 (Quaderni de Il Palio, 5), pp. 9-15. Per le prime fondazioni in Calabria si consulti A. Peters-Custot, *Les Grecs de l'Italie méridionale post-byzantine (IX<sup>e</sup>-XIV<sup>e</sup> siècle). Une acculturation en douceur*, Roma 2009 (Collection de l'École Française de Rome, 420), pp. 269-272; 510-532. Per l'Abruzzo, si veda R. Paciocco, *I monasteri cistercensi in Abruzzo: le linee generali di uno sviluppo (fine sec. XII- inizi sec. XIV)*, in *I cistercensi* cit., pp. 205-242.

*Le esperienze meridionali di rinnovamento*

Ancor prima di focalizzare l'attenzione sulla vicenda storica di Giovanni da Tufara e la congregazione del Gualdo, al fine di cogliere l'originalità e le caratteristiche comuni delle espressioni monastiche di rinnovamento dei territori meridionali, si ritiene opportuno ripercorrere brevemente la loro genesi. Si cercherà, intanto, di dare maggiore spazio alle esperienze meno conosciute, tentando di far emergere la vivace pluralità, lo stretto rapporto di interdipendenza con il più generale clima di rinnovamento religioso, definito appunto come "seconda rinascita dell'eremitismo", nonché la peculiare tendenza a coniugare il percorso eremitico personale con il servizio pastorale nelle aree più marginali, ancora carenti di strutture diocesane di base.

Fra le più antiche sperimentazioni di rinnovamento, da porre in relazione con l'ambiente del Mezzogiorno, va segnalata innanzitutto quella del monaco greco Nilo da Rossano. Questi, da eremita pellegrino, si spinge con alcuni compagni, dapprima verso Montecassino, dove all'epoca è possibile vivere anche un percorso eremitico presso una dipendenza non molto distante dall'archicenobio, a Valleluce, per poi fondare, intorno al 1004, la celebre abbazia di Grottaferrata. Stando a quanto narrato da Bruno da Querfurt, anche Romualdo di Ravenna e alcuni dei suoi primi discepoli, fra cui il martire Benedetto da Benevento, agli inizi del loro percorso di ricerca sono attratti da questa singolare istituzione cassinese, che permette di vivere il duplice ideale eremitico e cenobitico<sup>6</sup>.

Facendo riferimento ancora una volta al fecondo ambiente calabrese, è l'intricata vicenda storica di Bruno di Colonia a risaltare verso la fine del secolo XI, con la sua proposta di vita tendente all'eremitismo di gruppo, presso S. Maria della Torre e S. Stefano del Bosco<sup>7</sup>. Ma sono numerose, lungo tutto il corso dell'XI secolo, le

<sup>6</sup> J.-M. Sansterre, *Recherches sur les ermites du Mont-Cassin et l'érémisme dans l'hagiographie cassinienne*, «Hagiographica» 2 (1995), pp. 57-92; Id., *Saint Nil de Rossano et le monachisme latin*, in *Miscellanea di studi in onore di P. Marco Petta*, cur. A. Acconcia Longo, S. Lucà, L. Perria, Grottaferrata 1991-1997, II, pp. 339-386; Brunonis Querfurtensis, *Vita quinque fratrum*, in M.G.H., *Scriptores*, 15/2, ed. R. Kade, Hannoverae 1888, pp. 717-718; G. Andenna, «*Secundum genus est banachoritarum, id est beremitarum*». *I movimenti eremitici dell'Italia meridionale tra XI e XII secolo*, in *Eremitismo e habitat rupestre*. Atti del VI Convegno internazionale sulla civiltà rupestre (Savellettri di Fasano (BR), 13-15 novembre 2013), cur. E. Menestò, Spoleto 2015 (CISAM, Atti dei Convegni della Fondazione San Domenico, 6), pp. 55-75.

<sup>7</sup> Sei anni dopo aver fondato la Grande Chartreuse, sulle Alpi francesi, Bruno viene convocato in Italia da papa Urbano II, mentre il monastero, privato della sua direzione, sarà costretto

esperienze personali di monaci eremiti in movimento che, purtroppo, sfuggono alle fonti e non permettono di fotografare a pieno il clima di rinascita spirituale che ha investito anche il Meridione, nella riscoperta di ideali quali il pellegrinaggio, la povertà, il lavoro manuale. Il secolo successivo, invece, vedrà come protagonisti per lo più laici, dapprima dediti alla penitenza volontaria, come Guglielmo da Vercelli o alla predicazione itinerante, come Giovanni da Matera, per poi volgersi a un percorso di ricerca spirituale anacoretico<sup>8</sup>.

Come ben noto, intorno agli anni 1118-1120, il vercellese da inizio sul monte Partenio a una esperienza eremitica di gruppo che raccoglie laici e sacerdoti, in un rigido stile di vita fatto di assoluta povertà, preghiera, lavoro manuale, dedizione agli indigenti. Stando alla narrazione del primo agiografo goletano, il monaco Giovanni, è proprio l'asprezza del tenore di vita che di lì a breve provocherà una crisi interna alla comunità: i sacerdoti, infatti, rivendicheranno un ruolo più nettamente rispondente al proprio stato, l'autonoma gestione dei diritti di stola, nonché una conduzione della vita comunitaria meno austera. Guglielmo, pertanto, si vede costretto, intorno al 1128, a lasciare quella comunità per fondare dapprima il monastero di S. Maria di Serra Cognata, presso Tricarico, e, verso il 1133, il monastero del SS. Salvatore del Goletto, inizialmente aperto a uomini e donne, ma poi divenuto esclusivamente femminile. Qui, la sua vicenda terrena si chiuderà nel 1142. Più scevra da polemiche appare, invece, la versione del secondo agiografo, anch'egli goletano, dipendente dalla testimonianza del monaco verginiano Giovanni da Nu-

a reimpostare il proprio stile di vita. Probabilmente, durante il sinodo di Melfi del 1089 è eletto arcivescovo di Reggio. Così, si reca in Calabria, dove manifesta il suo ripensamento, rifiuta il titolo episcopale, per raccogliersi in solitudine con alcuni discepoli e dar vita alle due citate fondazioni. La tradizione storiografica certosina lo ha consacrato a posteriori come fondatore della congregazione, ma la meticolosa analisi dei fatti storici, ultimamente presentata da Annick Peters-Custot, induce a rivedere il suo ruolo e a considerarlo semplicemente come fondatore di monasteri. La convincente analisi della studiosa si basa sulla inconfutabile divergenza dell'impostazione di vita delle comunità francese e italiana, sia durante la vita di Bruno, che dopo la sua morte, tanto che parallelamente e indipendentemente le due fondazioni produrranno, negli anni 20 del secolo XII, costituzioni diverse per ciascuna delle istituzioni. Parimenti, lo stesso appellativo di fondatore andrebbe tecnicamente rivisto o puntualizzato, anche nel caso del vercellese per Montevergine. A. Peters-Custot, *Bruno en Calabre. Histoire d'une fondation monastique dans l'Italie normande: S. Maria de Turri et S. Stefano del Bosco*, Rome 2014, (Collection de L'École française de Rome, 489), pp. 133-138.

<sup>8</sup> Andenna, «*Secundum genus* cit., p. 64. Un primo tentativo di offrire un catalogo riguardante l'eremitismo individuale in Italia è proposto da G. Penco, *L'eremitismo irregolare in Italia nei secoli XI-XII*, «*Benedictina*» 32 (1985), pp. 201-221. Numerosi i tentativi comparsi per le diverse regioni italiane, in particolare per l'Italia meridionale si segnala G. Vitolo, *Forme di eremitismo indipendente nel Mezzogiorno medievale*, «*Benedictina*» 48 (2001), pp. 309-323.

sco. Questi asserisce sinteticamente che Guglielmo, una volta scelto Alberto come nuovo *prepositus* e affidata alla comunità una *anachoretica norma*, avrebbe lasciato Montevegine per partire alla volta del Monte Laceno<sup>9</sup>.

Parallelamente, la *Vita* di Giovanni da Matera rilascia, sul piano narrativo, la percezione generale di un uomo di Dio in costante ricerca dell'Assoluto, una ricerca che prenderà forma mediante un percorso anacoretico, sviluppatosi secondo le contestuali declinazioni occidentali. Difatti, il suo eremitismo non rappresenta un cammino di esclusiva ascesi solitaria, ma una esperienza, dapprima fortificatasi nella iniziale formazione presso un monastero tarantino, probabilmente S. Pietro *in Insula Maris* e presso altre istituzioni monastiche greche di Calabria e Sicilia, per dare poi spazio a quella impellente necessità interiore di condividere la propria esperienza attraverso l'annuncio, la predicazione itinerante. Percorrendo la Puglia con le sue continue e sferzanti invettive, coraggiosamente rivolte anche al clero sugli scottanti temi morali, per i quali tanto stava insistendo la riforma romana, rischia persino l'accusa di eresia. Dal 1128-1129, il suo impegno apostolico si traduce concretamente nella proposta pulsanesa. Ritiratosi sulle suggestive pendici del massiccio garganico prospicienti al golfo di Siponto, dà vita a una comunità nella quale è possibile praticare l'eremitismo di gruppo, nei naturali meandri rocciosi del promontorio, intorno all'erigenda chiesa di S. Maria di Pulsano. Parimenti, la

<sup>9</sup> In proposito, si veda R. Fixot, *Un ermite en société: Guillaume de Verceil à Montevegine et sa succession (v. 1118-1142)*, in *Vivre en société au Moyen Âge. Occident chrétien VI-XV siècle*, cur. C. Carozzi, D. Le Blévec, H. Taviani-Carozzi, Aix en Provence 2008 (Le temps de l'histoire), pp. 219-239, partic. 232-233. In generale, si consultino F. Panarelli, *Scrittura agiografica nel Mezzogiorno Normanno. La "Vita" di San Guglielmo da Vercelli*, Galatina [2004] (Università di Lecce. Fonti medievali e moderne, 6); G. Andenna, *Guglielmo da Vercelli e Montevegine: note per l'interpretazione di una esperienza religiosa del XII secolo nell'Italia meridionale*, in *L'esperienza monastica benedettina e la Puglia*. Atti del Convegno di studio organizzato in occasione del XV centenario della nascita di San Benedetto (Bari - Noci - Picciano, 6-10 ottobre 1980), cur. C.D. Fonseca, 2 voll., Galatina 1983-1984 (Università degli Studi di Lecce. Istituto di Storia Medioevale e Moderna. Saggi e ricerche, 8-9), I, pp. 87-118; Id., «*Secundum genus* cit.», pp. 64-73. Per il Goleto, si veda J.-M. Martin, *Le Goleto et Montevegine en Pouille et en Basilicate*, in *La società meridionale nelle pergamene di Montevegine (1161-1196). I Normanni chiamano gli Svevi*. Atti del secondo convegno internazionale (Loreto 12-15 ottobre 1987), cur. P.M. Tropeano, Montevegine 1989 (Centro studio verginiano, 5), pp. 101-128; F. Panarelli, *Tre documenti sugli esordi della comunità di S. Salvatore al Goleto*, in *Mediterraneo, Mezzogiorno, Europa. Studi in onore di Cosimo Damiano Fonseca*, cur. G. Andenna, H. Houben, Bari 2004, pp. 799-815; G. Araldi, *Monachesimo e società, San Salvatore al Goleto*, in *Il monachesimo femminile tra Puglia e Basilicata*. Atti del Convegno di studi promosso dall'Abbazia benedettina barese di Santa Scolastica (Bari, 3-5 dicembre 2005), cur. C.D. Fonseca, Bari 2008 (Per la storia della Chiesa di Bari. Studi e materiali, 25), pp. 78-96.

prossimità al santuario micaelico, crocevia di continui flussi di pellegrinaggi, permette ai suoi discepoli di esercitare, nei confronti dei fedeli in transito, gli ideali dell'accoglienza e della carità cristiana<sup>10</sup>.

La tensione a rispondere alla diffusa inquietudine religiosa di quel secolo spinge, inoltre, Giovanni da Tufara, dall'entroterra sannitico, a mettere in gioco la propria vita e a dirigersi verso Parigi, per una formazione di altissimo livello. La stessa ansia di perfezione lo induce a tornare nelle regioni meridionali, alla ricerca di un percorso spirituale maggiormente interiorizzato. Ricomincia il proprio cammino da una remota comunità monastica, S. Onofrio, ubicata nel beneventano, nel grande bosco di Mazzocca, dalle caratteristiche spiccatamente eremitiche, per poi formulare la propria proposta di vita religiosa attraverso l'esperienza di Santa Maria del Gualdo, nei pressi di Foiano Valfortore.

Come rilevato, accanto alle esperienze appena rievocate e storiograficamente più conosciute, l'ambiente monastico meridionale dell'epoca della riforma vede germinare un corollario di sperimentazioni, certamente di minore entità, di minore successo e meno suffragate dalle fonti, ma non per questo meno significative delle altre più fortunate fondazioni. Per esse, intanto, si impone la necessità di presentare qui di seguito le preziose e purtroppo disorganiche informazioni rilasciate dalle fonti, al fine di avere un quadro più completo della situazione. Lo stesso Giovanni da Tufara, come già accennato, sceglie di intraprendere il personale cammino di asceti proprio da una di queste nuove realtà, il monastero di S. Onofrio, non molto distante dal suo paese di origine.

### *Il monastero di S. Onofrio*

Le fonti documentarie più antiche, rinvenute per il monastero di S. Onofrio in *loco Valdo de Mazocca*, abbracciano il lasso temporale che intercorre tra il 1114 e il 1142. Se messe a confronto con le fonti agiografiche, risalgono circa a un decennio

<sup>10</sup> *Vita s. Johannis a Mathera abbatis pulsanensis congregationis fundatoris, ex perantiquo ms. codice matherano cavensi monaco cura et studio edita*, ed. A. Pecci, Putineani 1938; B. Vetere, *Il filone monastico-eremitico e l'Ordine Pulsanese*, in *L'esperienza monastica* cit., I, pp. 197-244; Id., *Giovanni da Matera monaco eremita*, in *Ermite de France et d'Italie (XI<sup>e</sup>-XV<sup>e</sup> siècle)*, cur. A. Vauchez, Rome 2003 (Collection de L'École française de Rome, 313), pp. 211-240; F. Panarelli, *Dal Gargano alla Toscana: il monachesimo riformato latino dei pulsanesi (secoli XII-XIV)*, Roma 1997 (Istituto storico italiano per il Medio Evo. Nuovi studi storici, 38).

più tardi rispetto alla presenza di Giovanni presso questa istituzione. Il primo documento è rappresentato da un atto di conferma del giugno 1114 da parte dell'arcivescovo di Benevento, Landolfo, il quale ratifica l'offerta di S. Onofrio e della chiesa dipendente, dedicata a S. Michele, al monastero di S. Sofia di Benevento, concedendo al priore *Adam* la licenza di porsi sotto la protezione della potente istituzione. La stessa donazione verrà riconfermata all'abate Bernardo di S. Sofia e al priore, un mese più tardi, da Giordano, conte di Ariano<sup>11</sup>.

Le motivazioni di questa volontaria sottomissione della comunità vanno presumibilmente ricondotte piuttosto a difficoltà di carattere amministrativo, che a una crisi legata all'ambito spirituale. Difatti, l'arcivescovo, nel concedere a questo monastero indipendente e ovviamente ricadente sotto la sua giurisdizione, di affiliarsi alla più solida istituzione sofiana, si preoccupa di disporre che a S. Onofrio si conservino le differenze circa lo stile di vita eremitico già praticato e l'abito religioso già in uso. Per di più, stabilisce che alla morte del priore il successore venga eletto tra i *fratres* di S. Onofrio, garantendo alla comunità, oltre a una certa indipendenza, la possibilità di perseverare nel modello di vita religiosa intrapreso. Solo in caso di mancanza di una figura degna di ricoprire l'ufficio di priore, questi doveva essere scelto tra i monaci di S. Sofia. Per quest'ultima ipotesi, al presule preme raccomandare, ancora una volta, che l'eletto assuma l'abito e lo stile di vita della comunità di S. Onofrio<sup>12</sup>.

<sup>11</sup> *Chronicon sanctae Sophiae* (cod. Vat. Lat. 4939), ed. J.-M. Martin, con uno studio sull'apparato decorativo di Giulia Orofino, 2 voll., Roma 2000 (Istituto storico italiano per il Medio Evo. Fonti per la storia dell'Italia medievale. Rerum Italicarum scriptores, 3), (d'ora in poi CSS), *Liber preceptorum*, VI, 6, pp. 693-695, partic. 694: "*monasterium ipsum Beati Onufrii pariter cum ecclesia Beati Michaelis archangeli ibi propinquo sita cum omnibus tam ecclesiarum quam et aliarum rerum mobilium et immobilium ad prephatum locum pertinentiis et hominibus in eisdem locis manentibus secundum textum scripti oblationis quod prephatus abbas inde habet*". Il conte Giordano evidentemente vanta dei diritti, o per il ruolo comitale, o per aver preso parte alla fondazione del monastero, che si suppone di recente istituzione, dato anche il mancato riscontro in altre fonti documentarie. Neppure va scartata l'ipotesi di diritti sulla chiesa dell'arcangelo, che probabilmente deve figurare come chiesa privata, affidata alle cure pastorali della comunità eremitica; *Ibid.*, *Liber preceptorum*, VI, 18, pp. 727-728. Fra l'altro, anche la titolazione attribuita al piccolo monastero di S. Onofrio potrebbe essere segno di una scelta indicativa del tenore di vita eremitica della comunità. Essa, infatti, rievoca la figura di uno dei santi anacoreti del deserto egiziano, di cui nelle *Vitae Patrum* è riportato un testo agiografico attribuito a Pafnuzio; *Vita Sancti Onuphrii eremitae*, in *Patrologia Latina* (d'ora in poi PL) 73, pp. 211-222; J.-M. Sauget, *Onofrio*, in *Bibliotheca Sanctorum*, (d'ora in poi BS), 15 voll., Roma 1961-2000, IX, pp. 1187-1197.

<sup>12</sup> CSS, *Liber preceptorum*, VI, 6, 695: "*Verumptamen statuimus ut omni tempore venerabilis ille locus in ea religione et habitu fratrum conservetur quemadmodum presenti tempore custoditur. Defuncto etiam prio-*

Qualche anno più tardi, in un privilegio pontificio del 1120, il papa Callisto II annovera tra le dipendenze di S. Sofia anche S. Onofrio e la definisce espressamente come comunità eremitica<sup>13</sup>, distinguendola in tal modo, per la sua peculiarità, dalle altre istituzioni affiliate. Invece, l'antipapa Anacleto II, nel 1131, purtroppo non userà alcuna specificazione che possa far cogliere delle differenze rispetto ad altre filiazioni<sup>14</sup>. Dopo circa un ventennio, la fisionomia eremitica della comunità si può supporre come ancora preservata, data la volontà di difendere la propria autonomia rilasciata dalle fonti. Nel 1142, infatti, S. Onofrio è di nuovo attestata come dipendenza sofiana, in un atto di concessione inedito di Giovanni, abate di S. Sofia, al priore di S. Onofrio, *Absalon*, per acquietare una lite sorta in merito alla modalità di elezione del priore. L'abate concede che il priore possa essere eletto, secondo la Regola di san Benedetto, tra i confratelli di S. Onofrio, ma questi, dopo l'elezione, avrebbe dovuto recarsi a S. Sofia per ricevere la conferma da parte dell'abate<sup>15</sup>.

Successivamente a questa fase di dipendenza sofiana, le fonti non restituiscono ulteriori dati riconducibili inconfutabilmente al singolare monastero. Tuttavia, nel privilegio di papa Lucio III del 26 marzo 1183, indirizzato a Nathan, priore della congregazione Gualdo, tra le chiese e i possedimenti confermati compare una "*ecclesia sancti Onufrii que est in territorio Pizzani*". Questa chiesa potrebbe essere identificata con la comunità eremitica presso la quale Giovanni ha dato inizio al personale cammino di *conversatio* eremitica<sup>16</sup>. È possibile, infatti, che constatando la promettente crescita della giovane fondazione del Gualdo e la maggiore convergenza circa

*re, de confratribus eiusdem loci quem fratres sibi voluerint priorem habeant; quod si in ea congregatione talis dignus sit non invenitur, tunc de confratribus Sancte Sophie prior ibi ordinetur, sic tamen ut eundem habitum ac religionem accipiat*".

<sup>13</sup> *Ibid.*, *Liber preceptorum*, VI, [36], pp. 778-785, partic. 782.

<sup>14</sup> *Ibid.*, *Liber preceptorum*, V, [11], pp. 654-662, partic. 656.

<sup>15</sup> Benevento, Museo del Sannio, *Archivio di S. Sofia*, II, 7. Si tratta di un documento inedito, conservato in originale, date le sottoscrizioni autografe in scrittura beneventana. Per il testo, si veda in appendice il documento n. 1, pp. 339-341.

<sup>16</sup> J.A.G. Pflugk-Harttung, *Acta pontificum romanorum inedita*, 3 voll., Tübingen - Stuttgart 1881-1886, n. 335, pp. 305-306. Per quel che concerne la nomenclatura indicata nel privilegio, è possibile che il monastero, diminuendo la sua importanza, abbia perso l'originario titolo identificativo relativo al macro-toponimo del bosco "*in loco Valdo de Mazocca*", con il quale, invece, le fonti iniziano a indicare il priorato di S. Maria del Gualdo. Il microtoponimo di *Pizzani* risulta presente negli atti del registro della Sculgola e, purtroppo, si riferisce a un casale non meglio identificato. Invece, un toponimo *S. Onofrio* è tuttora presente nel territorio di Montefalcone di Valfortore; *Le cartulaire de S. Matteo di Sculgola en Capitanate. Registro d'Istrumenti di S. Maria del Gualdo (1177-1239)*, ed. J.-M. Martin, Bari 1987 (Codice diplomatico Pugliese, 30), (d'ora in poi CDP 30), p. XXVII, nota 21.

il modello di vita monastica, date anche le controversie sorte con S. Sofia, la comunità eremitica di S. Onofrio abbia preferito legarsi alla nuova istituzione religiosa.

A rafforzare questa ipotesi vengono in soccorso le iscrizioni presenti nel necrologio di S. Maria del Gualdo, relative a tre priori di S. Onofrio. In due di esse, oltre al nome, compare la notazione "*fratres nostri*", ma per la genericità dell'uso che se ne fa nel necrologio, l'espressione non può supportare una chiara identificazione di appartenenza alla comunità gualdense<sup>17</sup>. Durante i secoli XIV-XVI, S. Onofrio risulta nuovamente legato a S. Sofia, ma a quest'epoca, pur avendo un abate proprio, sembra aver ormai allineato la propria parabola di vita al monachesimo tradizionale<sup>18</sup>.

### *S. Leonardo di Biccari e S. Maria di Faeto*

Nel bosco di Biccari, sulle alture del Subappennino Dauno, le fonti attestano, agli inizi del XII secolo, la presenza di un gruppo di eremiti raccolti intorno a una chiesa, da essi stessi costruita, con il titolo di S. Leonardo. Nel 1122, infatti, alcuni di loro fanno richiesta a Guglielmo d'Altavilla, signore di Biccari, di una *ecclesia* abbandonata, dedicata a S. Panfilo e situata nei pressi del lago Pescara. Questa chiesa privata, come informa lo stesso atto di donazione, risulta concessa precedentemente da suo fratello, il conte Roberto II di Loritello, a un sacerdote di nome Giovanni, affinché la riedificasse. Ma il presbitero, dopo qualche anno, rinuncia all'incarico senza restaurarla. Si è, probabilmente, di fronte a uno dei tanti casi dell'Italia meridionale in cui le chiese private sono ancora largamente persistenti, su tutto il territorio, ma specialmente in aree impervie e marginali. Qui, dove non era ancora strutturata la presenza di distretti diocesiani di base, esse avrebbero dovuto sop-

<sup>17</sup> Città del Vaticano, Biblioteca Apostolica Vaticana (d'ora in poi BAV), *Codice Vat. lat. 5949*, f. 233 r.: "*Guilielmus subdiaconus et monachus. Et Petrus prior sancti Onufrii. Fratres nostri*", al 25 gennaio di un anno non specificato; 236 r.: "*Guilielmus prior sancti Onufrii*", al 31 marzo; 239 r.: "*Petrus frater noster. Et Petrus prior sancti Onufrii fratres nostri*", al 13 giugno; CDP 30, p. XXX; C. Hilken, *Memory and Community in Medieval Southern Italy. The History, Chapter Book, and Necrology of Santa Maria del Gualdo Mazzocca*, Toronto 2008 (Studies and Texts, 157. Monumenta Liturgica Beneventana, 4), p. 141.

<sup>18</sup> A. Zazo, *Chiese, feudi e possedi della Badia Benedettina di S. Sofia di Benevento nel sec. XIV*, «Samnium» 37 (1964), pp. 1-67, partic. 52, 67; Id., *La convenzione che pose fine all'Ordine Benedettino nel Monastero di S. Sofia di Benevento*, *Ibid.* 32 (1959), pp. 225-228, partic. 228; F. Morrone, *La "Legenda" del beato Giovanni eremita da Tufara*, Napoli 1992 (Parva Hagiographica, 2), p. 164; Id., *Il beato Giovanni da Tufara. I tempi, i luoghi, il culto*, Napoli 1999.

perire a tale mancanza pastorale. Difatti, Guglielmo acconsentirà alla donazione, ponendo come unica condizione la ricostruzione della chiesa, per garantirne evidentemente l'ufficiatura in favore della popolazione rurale limitrofa<sup>19</sup>.

In seguito, le fonti continuano a restituire pochissime informazioni circa S. Panfilo e l'eremo di S. Leonardo. Attraverso un atto giuridico, datato al 1177<sup>20</sup>, si viene a conoscenza di una lite insorta tra Guglielmo, signore di Biccari, e la cattedrale di Troia, che per l'appunto presenta come oggetto la presunta usurpazione, da parte del feudatario, dei beni di pertinenza della chiesa di S. Panfilo, la quale a quest'epoca è annoverata come dipendenza del monastero di S. Maria di Faeto. Quest'ultimo priorato benedettino appare situato nei boschi dei dintorni di Faeto e anch'esso, nonostante le fonti non lo registrino espressamente come comunità eremitica, risulta per certi versi assimilabile, circa l'identità spirituale, a S. Leonardo di Biccari. Fratanto, la questione di S. Panfilo sembra temporaneamente rimanere in sospeso, ma nel tempo questa chiesa sarà costantemente menzionata nei privilegi pontifici, fino al 1266, come dipendente dalla cattedrale troiana<sup>21</sup>. Nel 1188, S. Maria di Faeto riceve un privilegio da Clemente III. Con esso, il pontefice pone sotto la protezione apostolica il monastero e i suoi beni, tra i quali, intanto, non viene più menzionata la chiesa di S. Panfilo, ma la chiesa "*S. Leonardi de Heremo Biccari*", insieme ad altre chiese<sup>22</sup>. Papa Clemente, inoltre, accorda uno statuto di *libertates* sufficientemente ampio per garantire alla comunità faetana una certa indipendenza, ma nonostante tutto, a partire dal 1194, anche questa fondazione "*cum ecclesiis ad eam pertinentibus*" entrerà a far parte del patrimonio della chiesa troiana, come si può evincere dalle relative conferme apostoliche di possesso dei beni.

<sup>19</sup> La donazione risulta effettuata "*pro redemptione anime*" al "*prior Iobannes*", appartenente alla comunità riunitasi intorno alla chiesa di S. Leonardo "*quam ipsi construxerant in nostra silva*". *Les chartes de Troia. I (1024-1266)*, ed. J.-M. Martin, Bari 1976 (Codice diplomatico pugliese, 21), (d'ora in poi CDP 21), n. 44, pp. 171-172. Si veda anche P.F. Kehr, *Regesta Pontificum Romanorum. Samnium-Apulia-Lucania*, cur. W. Holtzmann, Berolini 1962 (Italia pontificia, 9), (d'ora in poi IP, IX), p. 216; Panarelli, *Dal Gargano alla Toscana* cit., pp. 4-5; J.-M. Martin, *L'érémisme grec et latin en Italie méridionale*, in *Ermite de France* cit., pp. 175-198, partic. 191-192.

<sup>20</sup> CDP 21, n. 94, pp. 278-285.

<sup>21</sup> *Ibid.*, n. 117, pp. 339-342; n. 132, pp. 366-368; n. 162, pp. 439-442.

<sup>22</sup> *Ibid.*, n. 104, pp. 311- 313.

*S. Croce di Sepino*

Anche nei pressi di Sepino, lungo il crinale del Matese, un promontorio non molto distante da S. Maria del Gualdo (circa 30 km a est), si rintraccia l'esistenza di una comunità monastica di ispirazione eremitica, sotto il nome di S. Croce "*in silva Sepini*". L'esperienza, proprio per l'epoca della fondazione e in virtù del luogo in cui sorge (un bosco in altura isolato da centri urbani), oltre che da altri elementi rilasciati dalle fonti, può essere assimilata alle altre piccole comunità a carattere eremitico e pastorale presenti sul territorio. Le uniche notizie disponibili possono essere desunte dal fondo delle pergamene di S. Cristina di Sepino e coprono un arco di tempo che va dal 1143 al 1431<sup>23</sup>. La sua fondazione, dal contesto dei documenti più antichi, appare recente, ma non è dato di approfondire con maggiore chiarezza le circostanze delle origini. Essa assorbe, gradualmente, le chiese private già esistenti sul territorio, grazie alle progressive donazioni dei feudatari appartenenti alla dinastia dei *de Molisio*: su queste chiese, infatti, essi vantano diritti di *ius patronatus*, anche se parziali e talvolta condivisi con gli stessi abitanti di Sepino<sup>24</sup>. Cosicché, la primaria identità dell'istituzione sembra essere, secondo l'opinione degli editori della documentazione, quella di un *Eigenkloster* fondato intorno alla metà del secolo XII, probabilmente da Ugo *de Molisio*. Nei primi documenti, l'istituzione viene definita come *ecclesia* e, sin dal 1159, le fonti riportano la reggenza da parte di un monaco, al quale viene attribuito il titolo di priore e più raramente quello di abate<sup>25</sup>. Bisognerà, intanto, attendere gli inizi del secolo XIII per assistere alla comparsa, nel *dossier* documentario, della terminologia di *monasterium* o *cenobium*. Infine, data l'esiguità di dati a disposizione, non è purtroppo possibile ricostruire ulteriori particolarità circa lo stile di vita della comunità.

<sup>23</sup> L'edizione del fondo è approntata con il lavoro *Le pergamene di Santa Cristina di Sepino (1143-1463)*, edd. E. Cuozzo, J.-M. Martin, Roma 1998 (Sources et documents d'histoire du Moyen Âge publiés par l'École française de Rome, 1). In particolare, per la storia del monastero e la ricostruzione della serie dei priori, si consulti *Ibid.*, pp. 55-59; mentre, per notizie sui feudatari *Ibid.*, pp. 37-53. Per l'accostamento ad altre comunità eremitiche, si veda Martin, *L'érémisme grec et latin* cit., p. 191.

<sup>24</sup> Si tratta delle chiese di S. Giovanni e S. Angelo: *Le pergamene di Santa Cristina* cit., n. 3, pp. 78-80; n. 5, pp. 83-84.

<sup>25</sup> Per la supposizione della recente fondazione, si veda *Ibid.*, n. 1, pp. 75-76; come responsabile della comunità compare per la prima volta un monaco di nome Giovanni (*Ibid.*, n. 2, pp. 76-78), mentre, il titolo di abate ricorre solo per due volte nella documentazione (*Ibid.*, n. 21, pp. 111-113; n. 96, pp. 285-291).

Una esperienza di rinnovamento monastico per il Regno di Sicilia dei secoli XII-XVI

Nel 1186, intanto, S. Croce ottiene dal vescovo di Boiano la conferma delle libertà di cui è stata dotata dai fondatori, mentre il presule rinuncia parimenti ai diritti legati alla propria giurisdizione. Questo elemento, insieme alla forma stessa del documento, riconduce l'attenzione alle già richiamate *cartulae libertationis* italo-meridionali, con le quali i vescovi limitano eventuali diritti, per riaffermarli in favore di chiese o monasteri e negarli finalmente ai privati<sup>26</sup>. Pertanto, si può affermare che non solo il favore di una delle stirpi normanne più celebri insediatesi sul territorio, ma anche l'atteggiamento di apertura da parte dell'episcopato locale abbia contribuito a fare in modo che questa comunità potesse contestualmente perseguire un ideale più austero di vita monastica e svolgere la propria attività pastorale nelle chiese rurali della regione.

Il periodo di maggiore espansione fondiaria, pur sempre limitato nella circostante area sannitica, lo si registra proprio nel XIII secolo, probabilmente insieme a qualche dipendenza di cui si ha un ingeneroso cenno nei documenti. Si ha conoscenza, infatti, di alcune *domus*, che potrebbero essere accostate a una cella monastica, dislocate a Campodipietra (nel 1222), a Cerreto Sannita (nel 1216) e a Gioia Sannitica (nel 1229), mentre a *Sanctus Angelus*, una località non identificata, in un atto di offerta di proprietà terriere, il signore del luogo concede a S. Croce anche la facoltà di accogliere i pellegrini. Una certa decadenza economica la si evince a partire dalla prima metà del secolo XIV e comunque, in seguito, le notizie divengono sempre più rare, tanto da non permettere di inquadrare le vicende legate al tramonto dell'istituzione. Da ultimo, è bene rilevare che nel necrologio del Gualdo sia stata riportata l'iscrizione di un priore di S. Croce, che potrebbe essere collegata a questa istituzione, la quale rimane geograficamente, oltre che per identità di vita monastica, non molto distante dalla stessa casa madre della congregazione<sup>27</sup>.

<sup>26</sup> *Ibid.*, n. 6, pp. 84-86. In proposito, si veda H.E. Feine, *Studien zum langobardisch-italianischen Eigenkirchenrecht*, II, «Zeitschrift der Savigny-Stiftung für Rechtsgeschichte 62, Kanonistische Abteilung» 31 (1942), pp. 1-105; B. Ruggiero, *Principi, nobiltà e Chiesa nel Mezzogiorno longobardo. L'esempio di S. Massimo di Salerno*, Napoli 1973 (Università di Napoli, Istituto di Storia medioevale e moderna, Ricerche e documenti, 2); Id., *Per una storia della pieve rurale nel Mezzogiorno medioevale*, «Studi medievali», s. III, 16 (1975), pp. 583-626; ristampato in Id., *Potere, istituzioni, chiese locali: aspetti e motivi del Mezzogiorno medioevale dai Longobardi agli Angioini*, Spoleto 1991, pp. 59-106; J.-M. Martin, *La Pouille du VI<sup>e</sup> au XII<sup>e</sup> siècle*, Rome 1993 (Collection de l'École française de Rome, 179), pp. 632-635.

<sup>27</sup> BAV, *Vat. lat.* 5949, f. 232 r.: «Prior Rogerius de santa Cruce fratres nostri»; l'iscrizione è registrata al giorno 6 gennaio di un anno non precisato; CDP, 30, p. XXX; Hilken, *Memory* cit., p. 139. La supposizione potrebbe essere rafforzata dal fatto che né fra le chiese e celle pertinenti al Gualdo, né tanto meno fra i priorati della zona, si è rintracciata alcuna realtà con lo stesso titolo, tranne una

*S. Erasmo e S. Giacomo degli eremiti presso Eboli*

Altri monasteri con caratteristiche similari sono individuati, ancora, in territorio salernitano, in siti montuosi di ridotta accessibilità nei pressi di Eboli: si tratta di S. Erasmo e S. Giacomo degli eremiti. Pure in questo caso, le circostanze relative alle origini, a motivo della esigua documentazione, appaiono oscure. La loro prima attestazione risale al secolo XII, in alcuni atti di oblazione, dai quali si percepisce uno stadio ormai avanzato di vitalità, che farebbe supporre una origine collocabile appunto verso la fine del secolo XI<sup>28</sup>. Da una prima organizzazione, che prevede uno stile di vita eremitico, si passa lentamente a un assetto maggiormente rivolto al cenobitismo. I pochi dati a disposizione permettono di arguire che, intorno alla metà del secolo XIII, la preoccupazione di fondo circa la gestione patrimoniale, che intanto si è accumulata più a valle, abbia provocato una crisi interna relativamente alla polemica sull'identità eremitica dei monasteri e sulla necessità di fondare una nuova realtà, fisicamente più prossima ai beni fondiari, per una più oculata gestione del patrimonio. Nasce così, intorno al 1234, S. Maria Nova di Calli, la quale ben presto, grazie alla sua vitalità, riuscirà a mettere in ombra le due comunità originarie per le quali, dopo il 1272, non si registrerà più alcuna traccia documentaria.

*I tratti comuni del rinnovamento*

Il fenomeno del rinnovamento monastico meridionale presenta, intanto, alcune caratteristiche ricorrenti, soprattutto nelle fasi iniziali di sviluppo di ciascuna esperienza. Innanzitutto, la tipologia di eremitismo messa a segno non ricalca il modello

chiesa fuori le mura della città di Benevento. Ma *S. Crucis ad Portam Summam*, attestata già agli inizi del X secolo, viene poi riferita, nel 1168, in dipendenza dal monastero femminile di S. Vittorino e nel 1288 come abitata da reclusi. IP, IX, pp. 102-104; C. Lepore, *Monasticon Beneventanum*, «Studi Beneventani» 6 (1995), pp. 25-168, partic. 53-54, 160-168.

<sup>28</sup> Le fonti relative ai due monasteri sono presenti nel fondo di S. Maria Nova di Calli; *I registi delle pergamene dell'abbazia di S. Maria Nova di Calli (1098-1513)*, cur. C. Carlone, F. Mottola, Roma 1981 (Fonti e studi del corpus membranarum Italicarum. Serie 2, fonti medievali, 6); F. Mottola, *Inseguimenti rupestri nel Salernitano. I registi di S. Erasmo e S. Giacomo degli Eremiti*, Salerno 1982. Un primo studio delle fonti, rilette in parallelo con la primitiva esperienza verginiana, è proposto in G. Vitolo, *Eremitismo, cenobitismo e religiosità laicale nel Mezzogiorno medievale. A proposito di alcune recenti pubblicazioni*, «Benedictina» 30 (1983), pp. 531-540; mentre, una seconda indagine maggiormente contestualizzata nel fenomeno delle emergenti congregazioni eremitiche del Mezzogiorno, la si ritrova in Id., «Vecchio» e «nuovo» monachesimo nel regno svevo di Sicilia cit., pp. 182-200.

greco, ma piuttosto quello occidentale della “seconda rinascita”, concettualmente basato sui contenuti della Regola benedettina e sugli avvertimenti di Basilio, anziché sull’eroismo estremo degli straordinari *exempla* delle *Vitae Patrum*<sup>29</sup>. Non si tratta né di eremitismo assoluto, né tanto meno di una riproposizione del modello lavriotico, ma di una forma di vita organizzata, difficilmente classificabile nelle castiganti categorie tradizionali dell’eremitismo e del cenobitismo, spesso riduttivamente ritenute in contrapposizione. La definizione, pertanto, sfugge a ogni rigida schematizzazione, anche a quella di eremitismo mitigato o cenobitismo austero.

Anche dal punto di vista geografico, le aree meridionali in cui si diffonde la presenza del monachesimo riformato, specialmente del XII secolo, risultano abbastanza lontane dall’influsso e dalla presenza greca, pur se bisogna riconoscere che, con Giovanni da Matera e Guglielmo da Vercelli, non si è del tutto fuori dai contatti con il mondo bizantino. Il nuovo monachesimo, difatti, si irradia in aree come il Gargano, l’entroterra appenninico della Capitanata, il Sannio molisano e beneventano, con i territori rurali gravitanti intorno alle sedi episcopali di Boiano, Benevento, Avellino, Salerno. Inoltre, esso si impone principalmente come proposta

<sup>29</sup> Nel descrivere il genere eremitico, la Regola di san Benedetto raccomanda di non intraprendere il cammino ascetico senza una preventiva formazione presso una struttura monastica, facendo leva sul sostegno dei confratelli e sulla regolamentata vita cenobitica, per divenire pronti ad affrontare una tale sfida spirituale. Come il più diffuso testo normativo monastico occidentale, anche i testi basiliani rivelano una più alta considerazione ed efficacia per il cenobitismo, dimostrando l’irrazionalità di una scelta di vita solitaria. La spiritualità dei secoli XI e XII, pur affascinata dall’ideale eremitico, recepisce queste antiche e sapienti considerazioni, nella consapevolezza che la vita solitaria, di per sé, non costituisce una garanzia di salvezza eterna, se non è organizzata o disciplinata da una ben precisa regola. Emblematica, in proposito, risulta la sintetica espressione con cui Bruno da Querfurt definisce Romualdo nella *Vita quinque fratrum*: “*pater rationabilium eremitarum*”. Tutta la vita di Romualdo, così come si può notare anche a partire dall’opera agiografica di Pier Damiani, rappresenta una continua ricerca fra intuizione carismatica e adeguamento normativo e istituzionale. Ma tale atteggiamento di fondo è comunemente perseguito da tutti i fondatori e riformatori del tempo. Brunonis Querfurtensis, *Vita quinque* cit., p. 718; G. Fornasari, “*Pater rationabilium eremitarum*”. *Tradizione agiografica e attualizzazione eremitica nella “Vita beati Romualdi”*, in *Fonte Avellana nel suo millenario*, II: *Idee, figure, luoghi*. Atti del VI Convegno del Centro di studi avellaniti (Fonte Avellana 1982), Fonte Avellana 1983, pp. 25-103; Andenna, «*Secundum genus* cit., pp. 55-57. Per una analisi della temperie di riforma monastica dei secoli XI-XII, un punto di partenza imprescindibile è rappresentato dalle relazioni dei convegni *L’eremitismo in Occidente nei secoli XI e XII*. Atti della seconda Settimana internazionale di studio (Mendola, 30 agosto-6 settembre 1962), Milano 1965 (Pubblicazioni dell’Università cattolica del Sacro Cuore. Miscellanea del Centro di Studi medioevali, 4); *Il monachesimo e la riforma ecclesiastica (1049-1122)*. Atti della quarta Settimana internazionale di studio (Mendola, 23-29 agosto 1968), Milano 1971 (Pubblicazioni dell’Università cattolica del Sacro Cuore. Miscellanea del Centro di Studi medioevali, 6).

maschile e solo in seconda battuta, e in proporzioni limitate, andrà strutturandosi come realtà aperta all'universo monastico femminile, come accaduto nell'esperienza del vercellese e del materano. Se poi si considera lo stato di vita dei primi discepoli, le fonti lasciano percepire l'identità di comunità pluralistiche, con larga accoglienza riservata non solo ai monaci, ma anche a chierici e laici, a testimonianza di una volontà di rinnovamento che scaturisce dal basso e da una diffusa ricerca di autenticità religiosa.

Queste modeste fondazioni si insediano, per lo più, nelle zone boschive, dove è possibile attuare una certa forma di *fuga mundi*, con un relativo isolamento, in cui il deserto è concepito principalmente come lontananza dai centri abitati, non come esclusivo luogo di esacerbanti combattimenti contro il male, semplicemente finalizzati alla perfezione nell'ascesi personale. Il modello monastico perseguito è inizialmente improntato sull'eremitismo di gruppo, coniugandolo con la garanzia del servizio liturgico presso chiese isolate e la cura pastorale delle popolazioni rurali. Anche per quest'ultimo motivo, le fondazioni vengono spesso incentivate dalle donazioni delle élites locali. Il punto di forza, rispetto al monachesimo tradizionale, determinante per il loro successo sul territorio, va individuato nella capacità di ridare autenticità agli ideali di fondo della vita monastica, unitamente a una sensibile apertura alle rinnovate aspirazioni religiose del mondo dei laici, coinvolgendoli attraverso l'istituto dell'oblazione, le opere pastorali e le reti assistenziali della carità negli *hospitia* per poveri e pellegrini.

La progressiva normalizzazione di queste sperimentazioni locali, attuatasi anche mediante le dinamiche dell'istituzionalizzazione, concorre alla graduale perdita delle peculiari caratteristiche iniziali, adattandosi via via alle espressioni più tipiche del monachesimo tradizionale. In questi processi, una larga incisività può essere attribuita certamente al rapporto instauratosi con i beni materiali, non più strettamente fondato, come agli esordi, sugli ideali della povertà, quanto su una gestione amministrativa che riprende i più tradizionali assetti patrimoniali. Nei secoli XIII e XIV lasceranno spazio al dirompente fascino delle *religiones novae*, per andare incontro al proprio tramonto intorno agli inizi dell'epoca moderna. Nonostante la loro parabola di vita possa essere considerata relativamente breve, queste esperienze contribuiscono, come già accennato, pur se non diffusamente in tutto il territorio meridionale, alla affermazione degli ideali della riforma monastica e alla riorganizzazione religiosa delle aree latine, facilitando persino la fine del sistema delle chiese private e la nascita dei distretti parrocchiali.



## CAPITOLO II

### UN DOSSIER AGIOGRAFICO PER IL CULTO, LA CANONIZZAZIONE E LA MEMORIA DELLE ORIGINI

La nascita della famiglia gualdense appare riconducibile alle medesime dinamiche che si sono ripresentate agli studiosi per larga parte delle fondazioni monastiche generatesi nel periodo che Cinzio Violante definisce come “seconda fioritura del movimento eremitico”.

Per la genesi dell’esperienza, il nucleo più cospicuo di informazioni ci viene tramandato dal *dossier* agiografico, gradualmente costruito intorno alla figura del fondatore, per il quale è disponibile unicamente l’edizione critica approntata nel 1992, dallo storico locale Fiorangelo Morrone<sup>30</sup>. La motivazione contingente, che giustifica tale raccolta, ci viene restituita dalla cronaca dal titolo *Elevatio et translatio corporis*, a opera di un monaco del Gualdo. Questi riporta, con meticolosa attenzione, tutte le fasi che hanno condotto al riconoscimento della santità del fondatore. Purtroppo, l’ufficializzazione è avvenuta da parte delle autorità religiose locali e non da parte pontificia, come avrebbe voluto la famiglia monastica. Grazie a questa griglia di avvenimenti, è possibile ricostruire la sequenziale stratificazione dei documenti e coglierne le sostanziali differenze, rivelative, fra l’altro, delle contestuali esigenze ideologiche che la comunità ha inteso promuovere, anche al fine di istituzionalizzare il carisma fondativo.

Per opportunità di trattazione si è imposta, sul piano metodologico, la scelta di instaurare progressivamente, lungo il percorso di analisi dei testi raccolti nel *dossier*, le puntuali analogie con altre opere agiografiche del contesto meridionale dei secoli XI-XII. Solo alla fine, si è riservato un raffronto più mirato, seppur generale, per mostrare l’assoluta originalità del primo agiografo dell’eremita della Valfortore.

La tradizione storiografica ha interpretato la comunità del Gualdo semplicemente come benedettina, mentre ha consegnato un’immagine del fondatore essenzial-

<sup>30</sup> Per una analisi della specifica produzione storiografica su Giovanni da Tufara e il Gualdo, si veda D’Amico, *Le congregazioni monastiche* cit., pp. 147-175, partic. 168-174.

mente eremitica e parimenti, con la stessa sobrietà, viene definito nei documenti a lui contemporanei<sup>31</sup>. L'appellativo di eremita va inquadrato più significativamente nel contesto religioso della seconda rinascita dell'eremitismo, laddove il cammino anacoretico si coniuga con l'apertura ai dinamismi spirituali della penitenza volontaria, del pellegrinaggio, della predicazione, che spesso sfocia nella fondazione di nuove comunità carismatiche. Questo permette di iscrivere, a pieno titolo, Giovanni e la sua proposta di vita come una delle esperienze protagoniste del rinnovamento monastico meridionale dei secoli XI e XII. In casi analoghi, le ricerche possono essere suffragate, non solo dalle tracce disseminate nella letteratura agiografica e dai riscontri nelle fonti documentarie, ma parallelamente dall'archeologia, dall'iconografia, dalle cronache, dagli atti dei processi di beatificazione o canonizzazione<sup>32</sup>. A fronte della mancanza di questo materiale, e in particolare di atti processuali, saranno proprio le fonti agiografiche a giustapporsi come un diaframma rispetto all'identità storica di Giovanni e nel contempo a rappresentare il mezzo che, più di ogni altro, possa far avvicinare a lui e all'esperienza di vita religiosa inizialmente proposta.

### I. *La tradizione dei testi agiografici: i testimoni più antichi*

La fonte più generosa di notizie è rappresentata, senza dubbio, dalla *Legenda* di epoca medievale, il cui testo è purtroppo testimoniato esclusivamente attra-

<sup>31</sup> La fonte documentaria più antica, in cui Giovanni viene menzionato, è rappresentata dall'atto di donazione della chiesa di S. Maria del Gualdo da parte di Gilberto, conte del *castrum* scomparso di San Severo, ricadente nel dominio della contea di Ariano, datato aprile 1156: *Codice diplomatico verginiano*, ed. P.M. Tropeano, 13 voll., Montevergine 1977-2000 (d'ora in poi CDV), IV, Montevergine 1980, n. 346, pp. 171-175. In questo documento, per il quale non si conoscono le vicende relative al fatto che, stranamente, viene custodito fra le pergamene di Montevergine, il nome di Giovanni è sempre accompagnato dall'epiteto "beremita". Il giorno 14 dello stesso mese, viene indirizzato a Giovanni un privilegio di protezione apostolica da Adriano IV. Il papa, tuttavia, anche se non usa esplicitamente, nei riguardi di Giovanni, il termine eremita, ma solo il titolo di priore, raccomanda alla nuova comunità di proseguire uno stile di vita eremitico e di non accettare beni nei pressi dei centri abitati. Pflugk-Harttung, *Acta pontificum romanorum* cit., III, n. 162, pp. 171-172. Per l'analisi del privilegio pontificio, si veda *infra*, pp. 127-137.

<sup>32</sup> A. Vauchez, *L'érémisme dans les sources hagiographiques médiévales (France et Italie)*, in *Ermite de France* cit., pp. 373-388, partic. 378-388.

verso copie tardive, risalenti al secolo XVI<sup>33</sup>. In realtà, i manoscritti raccolgono non soltanto la *Legenda* in senso stretto, ma tramandano, in modo disomogeneo, il *dossier* agiografico che si è progressivamente formato, attraverso l'aggiunta di testi finalizzati a perpetrare la memoria del fondatore, al fine di giungere alla meta della santità. A questi, si sono poi aggiunti testi per la liturgia, riscritture in versi, ma, in linea di massima, l'intero *corpus* si è conservato pressoché inalterato nella sua unità, privo di interpolazioni. Il *dossier* non ha conosciuto nel tempo una fortuna tale da permettergli di emergere dal panorama storico-locale, tanto che risulta censito dalla *Bibliotheca Hagiographica Latina*, a cura della Société des Bollandistes, soltanto nel più recente supplemento<sup>34</sup>.

<sup>33</sup> Nonostante si tratti di testimoni moderni, a una attenta analisi letteraria, il testo non presenta vistosi rimaneggiamenti, per cui, anche in questo caso, può essere confermato il principio per il quale "*recentiora non sunt deteriora*". Una sorte peggiore è toccata, per la tradizione del testo, alla *Vita* di Giovanni da Matera. I manoscritti medievali e le copie più recenti sono attualmente disperse, tranne quella risalente al secolo XVII, dipendente da uno dei tre originali, un tempo conservato nella cattedrale di Matera. Sulla base di questa copia, verrà approntata una edizione, in occasione della translazione del corpo da Pulsano a Matera, nel 1938, dall'allora vescovo, il monaco cavense mons. Anselmo Pecci: *Vita s. Joannis a Mathera* cit. Per approfondire le vicissitudini relative alla tradizione del testo e alle principali note di carattere storico-critico, si veda A. Vuolo, *Monachesimo riformato e predicazione: la "Vita" di San Giovanni da Matera (sec. XII)*, «Studi medievali», s. III, 27 (1986), pp. 69-121, partic. 69-77; Panarelli, *Dal Gargano alla Toscana* cit., pp. 82-91, 279-286. Per Guglielmo da Vercelli sono sopraggiunti due testimoni di epoca medievale: l'uno risalente alla prima metà del secolo XIII e l'altro a cavallo tra i secoli XIII e XIV. Legati in un unico codice, sono tuttora conservati nella Biblioteca di Montevergine, sin dal tempo in cui sono stati trasferiti dal Goleto, insieme al corpo del fondatore. Per l'edizione critica, con relativa bibliografia per gli studi antecedenti, si veda Panarelli, *Scrittura agiografica* cit.

<sup>34</sup> *Bibliotheca Hagiographica Latina. Antiquae et Mediae Aetatis. Novum Supplementum* (d'ora in poi BHL Suppl.), cur. H. Fros, Bruxelles 1986 (Subsidia hagiographica, 70), 4439. Maggiormente conosciute, invece, le *Vitae* di Giovanni da Matera, censita già in *Bibliotheca Hagiographica Latina. Antiquae et Mediae Aetatis*. (d'ora in poi BHL), 2 voll., Bruxelles 1898-1911 (Subsidia hagiographica, 6), 4411-4412; BHL Suppl., 4411a-4412a, e quella di Guglielmo da Vercelli, in BHL, 8924-8925; BHL Suppl. 8924-8925. La memoria di Giovanni da Tufara non trova una diffusione più ampia, neppure nel contesto post-tridentino, che genera dinamiche di riappropriazione di figure di santità locali. Tale fervore procura una intensa ricerca di documenti, reliquie, con l'edizione di numerose raccolte agiografiche a carattere regionale. La *Legenda*, intanto, non viene presa in considerazione nell'unica raccolta, tra l'altro incompiuta, relativa al Regno di Napoli e neppure in un catalogo di santi venerati dalla Chiesa beneventana, dato che l'autore prende in considerazione esclusivamente le principali figure di santità di cui si celebra il culto nella città di Benevento. Tuttavia, le copie più antiche del *dossier* agiografico attualmente a disposizione potrebbero anche essere interpretate come il prodotto di quella temperie di riappropriazione. P. Regio, *Libro primo delle vite de i Santi [...] che ò son conservate le lor reliquie, ò son protettori, ò son nati a diverse città, terre et luoghi del Regno di Napoli*,

Una esperienza di rinnovamento monastico per il Regno di Sicilia dei secoli XII-XVI

Il materiale collazionato, sulla base dei tre testimoni attualmente conosciuti, si presenta così suddiviso, nel riordino dell'edizione a stampa di Fiorangelo Morrone:

Prospetto schematico del *dossier* agiografico: “*Ordinarium legendarii beati Iohannis eremitae*”

| TITOLI DEI TESTI   | SUDDIVISIONE IN CAPITOLI         |
|--|----------------------------------|
| <i>Vita et obitus beati Iohannis eremitae terrae Tupharie vallis Frentonis</i>   | capitoli I-XXXVII                |
| Appendice: sequestro e miracolo del 1212   | capitolo XXXVIII                 |
| Opuscolo in onore di S. Giorgio martire  | capitoli XXXIX-XLI               |
| <i>Prologus in quibusdam miraculis beati Ioannis</i> e alcuni miracoli   | <i>Prologus</i> e capitoli I-VII |
| <i>Elevatio et translatio corporis Beati Iohannis Heremitae</i>  |                                  |
| <i>Prologus vel epitome in vita dicti sancti Iohannis Anachoretæ facta per versus a discipulis Domini Iacobi monachi</i> |                                  |
| <i>Appendix metrica</i>  |                                  |
| <i>Missa Beati Iohannis</i>  |                                  |
| <i>Officium et lectiones</i>   |                                  |

Delle copie medievali di questo variegato materiale, si è perduta ogni traccia e allo stato attuale delle ricerche, per quanto concerne la ricostruzione della tradizione del testo, non si può risalire oltre il secolo XVI. A partire da questo limite cronologico, si possono contraddistinguere due ramificazioni, secondo l'editore riconducibili a un unico archetipo. L'una dipenderebbe da un manoscritto un tempo custodito a Celenza Valfortore, l'altra da una copia appartenente alla Chiesa parrocchiale di San Bartolomeo in Galdo; di entrambi i testimoni le tracce scompaiono durante l'epoca moderna<sup>35</sup>.

All'inizio del Novecento, l'arciprete di Gambatesa, Donato Venditti, nella sua prima biografia a stampa di Giovanni da Tufara, suppone che l'originale della *Legenda* fosse un tempo conservato nell'archivio del convento *extra moenia* dei frati minori conventuali di Celenza Valfortore. Il clero di Tufara, volendo avere a disposizione una vita dell'eremita, avrebbe fatto richiesta di una copia, che verrà appron-

Vico Equense 1586; M. De Vipera, *Catalogus sanctorum, quos ecclesia beneventana duplici, ac semiduplici celebrat Ritu, et aliorum sanctorum Beneventanae civitatis Naturalium, quorum nulla certa, praestitative die festum colit*, Neapoli 1635. In generale, si veda T. Caliò - R. Michetti, *Un'agiografia per l'Italia. Santi e identità territoriali*, in *Europa sacra. Raccolte agiografiche e identità politiche in Europa fra Medioevo ed Età moderna*, cur. S. Boesch Gajano, R. Michetti, Roma 2002 (Università degli studi Roma Tre, Dipartimento di studi storici geografici antropologici. Studi e ricerche, 7), pp. 146-179.

<sup>35</sup> Per la ricostruzione della tradizione del testo e le questioni critiche relative ai manoscritti si consulti Morrone, *La "Legenda"* cit., pp. 9-80.

tata nel 1586 da fra' Gabriele Fiore, un frate minore di quel convento<sup>36</sup>. Intanto, del manoscritto conservato nell'archivio della chiesa parrocchiale di San Bartolomeo in Galdo sembrava essersi persa perfino la memoria dell'esistenza. Fiorangelo Morrone ritiene che, con molta probabilità, due dei tre testimoni rinvenuti dipenderebbero proprio da questo codice. Si tratta del manoscritto conservato alla Biblioteca Nazionale Vittorio Emanuele di Napoli<sup>37</sup> e di un manoscritto rintracciato da Antonio Vuolo a Bruxelles, nel materiale raccolto dai bollandisti e custodito nella Bibliothèque Royale<sup>38</sup>. Entrambi i manoscritti presentano una impostazione che

<sup>36</sup> In proposito, D. Venditti è l'unico a riportare questa notizia e a supporre che il manoscritto di Celenza fosse l'originale. La fonte di tale affermazione non viene citata. Pertanto, le sue considerazioni potrebbero poggiare verosimilmente sull'evidenza che una tale richiesta non fosse stata inoltrata a San Bartolomeo in Galdo, dove era presente l'altro manoscritto, forse proprio per rimanere più fedeli al testo originale, oppure perché il testo in possesso dei frati si presentava più completo. Comunque sia, l'ambiguità di questa affermazione non potrà essere sciolta neppure dall'analisi delle vicende relative alla trasmissione dei testi. D. Venditti, *Vita del B. Giovanni da Tufara*, Napoli 1900, p. 12, nota 1. Il titolo dell'adattamento del frate è riportato anche da A. Casamassa, *Per una nota marginale del Cod. Vat. lat. 5949, «Antoniano»* 20 (1945), pp. 201-226, partic. 219, nota 2: "*Ordinarium legendarii nuper per capitula accomodatum, in quo continetur et vita et mores et miracula beati Ioannis Eremitae in terra Tufariae oriundi, prius per Iacobum monachum compilatum, nunc vero denuo per fratrem Gabrielem a Sancto Ioanne Minoritam recentiori modo accomodatum*". La data di composizione è riportata nell'*explicit* del testo tramandato: "*Datum in S. Francisci Coenobio extra moenia Celentiae, idibus Iulii. Anno M D LXXXVI*". Il nome del redattore, oltre che nel titolo, compare anche nei 15 distici da lui stesso composti e collocati all'inizio dell'opera, prima del prologo: "*fratris Gabrielis Floris ex Minorum coetu Auctori*". Scarsissime le informazioni relative al convento in questione: secondo la tradizione risulta fondato dai primi discepoli di san Francesco, intorno al 1220, e lui stesso vi avrebbe dimorato per qualche giorno, di ritorno da un suo pellegrinaggio sul Gargano; F. Gonzaga, *De origine Seraphicae Religionis Franciscanae eiusque progressibus de Regularis Observantiae institutione, forma administrationis, admirabilique eius propagatione*, Romae 1587, pp. 428-429; L. Vincitorio, *Alma Provincia di Sant'Angelo in Puglia*, Foggia 1927, p. 13. Caduto in rovina sul finire del secolo XVII, il convento viene ricostruito nel 1705, in una località più prossima alle mura del paese. Soppresso nel 1809, torna a essere abitato dai frati dal 1829 fino al 1869, quando con la seconda ondata di soppressioni termina la loro presenza in quel convento. Circa il suo patrimonio librario non si è rinvenuta, nemmeno tra i verbali di soppressione, alcuna notizia utile per rintracciare il manoscritto. M. Cerulli, *Celenza Valfortore nella cronistoria*, Celenza Valfortore 1964, pp. 323-329; M. Villani, *Cultura religiosa e patrimonio librario nella provincia francescana di S. Angelo prima e dopo il Concilio di Trento*, «ASP» 40 (1987), pp. 25-57; A. Clemente - G. Clemente, *La soppressione degli ordini monastici in Capitanata nel decennio francese (1806-1815)*, Bari 1993 (Società di storia patria per la Puglia. Studi e ricerche, 10), pp. 105-108.

<sup>37</sup> Napoli, Biblioteca Nazionale, *ms. IX. C. 33*, ff. 53-65; per la descrizione del testimone e del contenuto, si veda Morrone, *La "Legenda"* cit., pp. 15-16; 65-70.

<sup>38</sup> Bruxelles, Bibliothèque Royale, *Collectanea Bollandiana*, *ms. 18895-900*, ff. 110-135; A. Vuolo, *Tre manoscritti poco noti della Biblioteca Nazionale di Napoli*, «Annali della Facoltà di Lettere e

rivela chiaramente lo scopo di un allestimento per l'uso liturgico. Da una attenta analisi della distribuzione dei testi, si arguisce persino l'adattamento alla riforma per i breviari impostasi dopo il concilio di Trento. Le due copie utilizzano, però, esclusivamente il materiale della *Legenda*, con l'esclusione dei testi in aggiunta, i quali vengono tramandati soltanto dall'ultimo testimone, il manoscritto approntato dall'arciprete di Tufara, Filippo Boragine, tra il 1860-1868.

Questo manoscritto, che dipenderebbe dalla copia allestita dal frate, riporta in modo completo tutti i testi relativi alla figura dell'eremita, distinguendo le parti in prosa, l'epitome metrica, i testi liturgici relativi alla messa e all'*officium* proprio del *dies natalis* e dell'ottava<sup>39</sup>. Allo stato attuale delle ricerche, non si è in grado di stabilire con certezza se realmente il manoscritto appartenente ai frati fosse quello più vicino all'archetipo medievale o l'archetipo stesso. Per lo meno, doveva apparire come il più completo. Il frate minore, fra l'altro, non si limita a trascrivere *sic et simpliciter* il *dossier* agiografico, ma apporta delle modifiche, tra le quali è certamente possibile individuare l'adattamento dell'Ufficio proprio del beato alla riforma liturgica del 1568<sup>40</sup>, la suddivisione in capitoli e la composizione di propria mano di un carme in quindici distici, posto all'inizio del materiale<sup>41</sup>.

Filosofia dell'Università di Napoli» 28, n. s. 16 (1985-1986), pp. 97-128, partic. 106, nota 28; per la descrizione del testimone e suo contenuto, anche in relazione agli altri manoscritti, si veda Morrone, *La "Legenda"* cit., pp. 30-64. La presenza di questa copia tra il materiale dei padri bollandisti è riconducibile all'intenzione di pubblicare, secondo la data della celebrazione della festa, il 14 novembre, l'agiografia di Giovanni negli *Acta Sanctorum*. Purtroppo, il progetto non ha avuto seguito, in quanto l'opera si è fermata al 10 novembre. Il manoscritto è procurato nel 1638, dal gesuita barese Antonio Beatillo, uno storico erudito, che collabora con i padri per le ricerche nel Regno di Napoli, come confermato dalla annotazione del primo retto della copia (f. 110): "*Accepimus Neapoli a P. Ant. Beatillo 1638*". La stessa notazione la si ritrova, difatti, anche per la copia relativa al *Libellus miraculorum s. Agnelli*: A. Vuolo, *Una testimonianza agiografica napoletana: il 'Libellus miraculorum s. Agnelli' (sec. X)*, Napoli 1987 (Pubblicazioni dell'Università degli studi di Salerno. Sezione di studi storici, 4), p. 114.

<sup>39</sup> Il manoscritto è attualmente custodito da privati, in un comune della provincia beneventana, Montefalcone di Valfortore. Per una analisi dettagliata del materiale riportato da questo testimone e dell'ordine dei testi, si veda Morrone, *La "Legenda"* cit., pp. 21-30.

<sup>40</sup> Nel contesto dell'attuazione della riforma liturgica stabilita al concilio di Trento e promulgata dal papa Pio V, con la bolla *Quod a nobis* del 9 luglio 1568, il primo dei nuovi libri liturgici pubblicati è proprio il *Breviarium Romanum*. Le *lectiones*, già nella proposta di riforma, per la quale viene incaricato da papa Clemente VII il cardinal Francisco Quiñones, sono ridotte a tre solo nel Notturmo. In proposito, si veda *Introduzione in Breviarium Romanum: editio princeps (1568)*, cur. M. Sodi, A.M. Triacca, Città del Vaticano 1999 (Monumenta liturgica Concilii Tridentini, 3), pp. VII-XVIII.

<sup>41</sup> Al manoscritto custodito a Tufara fanno riferimento alcuni storici di età moderna, i quali riportano anche notizie tratte dal materiale in aggiunta alla *Legenda*. M. De Vipera, *Chronologia*

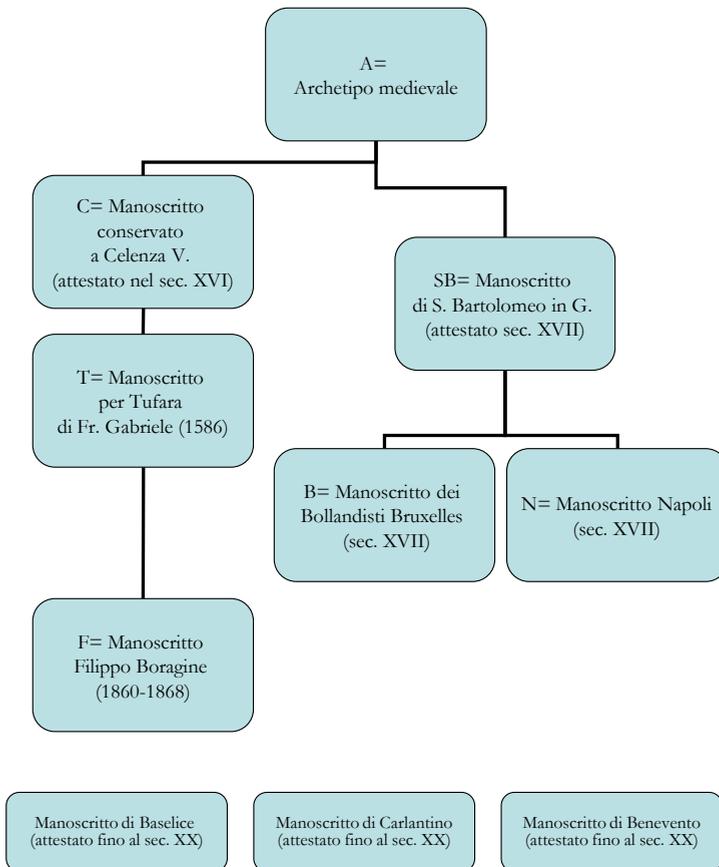
Inoltre, padre Antonio Casamassa dà notizia dell'esistenza di altre copie, fra le quali una da lui stesso conservata presso la casa generalizia dell'ordine agostiniano, ma per nessuna di esse si riscontra traccia di attuale reperibilità<sup>42</sup>. Non sono mancati, nel secolo XIX, rifacimenti in lingua italiana con finalità didattiche e pastorali, per la diffusione del culto, mentre, agli inizi del Novecento, compaiono due biografie a stampa<sup>43</sup>.

*episcoporum et archiepiscoporum metropolitanae Ecclesiae Beneventanae*, Neapoli 1636, p. 120; G.V. Ciarlanti, *Memorie storiche del Sannio*, Isernia 1644, pp. 311-313; P. Sarnelli, *Memorie cronologiche dei vescovi ed arcivescovi della S. Chiesa di Benevento*, Napoli 1691, pp. 99-100, 109.

<sup>42</sup> Casamassa, *Per una nota* cit., pp. 219-220, nota 2: "Si dice che in Carlandino Capitanata presso un signore di ivi rattrovasi nella libreria una copia della Vita di detto beato Giovanni Eremita, come pure in Baselice Molise presso un tale D. Vincenzo Lembi". Lo studioso agostiniano, originario di Foiano Valfortore, afferma di aver ricevuto in dono la copia del *dossier* trent'anni prima del suo contributo, da un sacerdote di Tufara. Questa copia viene certamente consultata da Walter Holtzmann, ma non più rintracciata sin dalla metà degli anni ottanta, quando Jean-Marie Martin dà inizio alle sue ricerche sulla comunità del Gualdo. W. Holtzmann, *Papst-, Kaiser- und normannenerkunden aus Unteritalien*, «QFIAB» 35 (1955), pp. 46-85; 36 (1956), pp. 1-85; 42-43 (1963), pp. 56-103; partic. 80, n. 3; CDP 30, p. XIX. La biblioteca personale dello studioso agostiniano, dopo la sua morte, passa dapprima alla Biblioteca della sua casa di residenza, il convento S. Agostino a Roma, poi alla Biblioteca dell'Istituto Patristico "Augustinianum". Tuttavia, circa il materiale manoscritto appartenuto al patrologo, tra cui evidentemente doveva esser presente anche la copia in oggetto, non è stato possibile risalire a notizie più precise. Nel suo articolo, inoltre, il Casamassa afferma di aver consultato un'altra copia custodita "gelosamente in una cassetta di latta", presso l'Archivio arcivescovile di Benevento, ma non chiarisce l'epoca della consultazione. Quest'ultima copia è purtroppo andata distrutta, insieme a buona parte del materiale archivistico diocesano più antico, durante i bombardamenti aerei angloamericani del 1943. Infatti, a riprova del fatto che questa copia fosse conservata nell'archivio e non nella biblioteca capitolare, si può verificare come fra il materiale agiografico censito da Poncelet, in un periodo anteriore agli eventi bellici, quello relativo a Giovanni da Tufara non compaia fra i testi censiti; A. Poncelet, *Catalogus codicum hagiographicorum latinorum Capituli ecclesiae Cathedralis Beneventani*, «Analecta bollandiana» 51 (1933), pp. 337-377. Per approfondimenti prosopografici sulla figura di Casamassa (1886-1955), si veda P. Parente, *Il padre Antonio Casamassa*, Roma 1955.

<sup>43</sup> Nel 1818, dalla copia custodita a Tufara, che all'epoca, come riporta Venditti, doveva apparire "trita e consumata", l'arciprete del luogo, Gabriele Garzetta, ricava le notizie più importanti per comporre una vita del beato. A quest'ultimo lavoro attingeranno, poi, anche Venditti e Antonio Iatalese per le prime biografie a stampa. Casamassa riferisce che la copia autografa di questo lavoro era al tempo custodita da privati a Tufara; Casamassa, *Per una nota* cit., pp. 219-220, nota 2. Per le opere a stampa, si veda Venditti, *Vita del B. Giovanni* cit.; A. Iatalese, *S. Giovanni Eremita da Tufara*, Pompei 1947. Nella biblioteca provinciale del convento dei frati minori di San Marco in Lamis si conserva, infine, un manoscritto inedito, della fine del secolo XIX, relativo alla vita dell'eremita, di cui appare come autore Nicola Recchia. San Marco in Lamis (Fg), Convento di S. Matteo, Biblioteca "P. Antonio Fania": "Vita e morte di S. Giovanni l'Eremita nativo di Tufara Valfortore tradotta da

### Stemma codicum



*un manoscritto latino da Nicola Recchia*". Il manoscritto non ha alcuna segnatura e consta di 19 fogli legati, senza coperta e senza numerazione delle carte, mentre sul retto del primo di essi è riportato il titolo. Il fascicolo viene acquisito dai frati nel secolo XX, probabilmente in seguito al recupero del patrimonio librario di qualche convento soppresso della provincia. La supposizione degli attuali possessori vorrebbe che fosse appartenuto al convento S. Maria Maddalena, dei frati minori di Castelnuovo della Daunia, nei pressi del quale, un tempo, sorgeva il priorato gualdense di S. Matteo di Sculgola e, dunque, frutto di un lavoro realizzato probabilmente a partire da un ulteriore testimone presente in zona. Tuttavia, nel fascicolo appare inserito un foglio sciolto, sul quale è stato riportato, con scrittura della stessa mano del redattore del manoscritto, pur se con un *ductus* meno calligrafico, la data 1818 e il titolo dell'adattamento di fra' Gabriele. Al termine del lavoro (f. 18 v.-19 v.) è riportato, invece, un inno di nove strofe, stilisticamente riferibile al secolo XIX. Tutti questi elementi spingerebbero a credere che il manoscritto utilizzato possa essere identificato in quello del Garzetta, piuttosto che un altro presente nella zona di Castelnuovo.

## II. *Analisi storico-letteraria della Legenda*

### *Committenza e finalità*

Nel testo critico, la *Legenda* propriamente detta è la prima opera in ordine di comparsa, ma anche in ordine cronologico di composizione. Questo principale nucleo agiografico viene commissionato dal terzo successore del fondatore, Giovanni da Porcara<sup>44</sup>, a un monaco, il cui nome attestato dai manoscritti è Giacomo. È lo stesso autore, che nel corso della narrazione della vita e dei miracoli, e precisamente al capitolo IV, secondo la suddivisione apportata da fra' Gabriele, nell'avvalorare le notizie che sta riportando, cita come committente, oltre che testimone diretto e indiretto, il priore Giovanni<sup>45</sup>. Si è, dunque, di fronte a una agiografia "ufficiale", commissionata dal capo di una giovane comunità in corso di istituzionalizzazione, la quale sta parimenti gettando le premesse per una sistematizzazione della propria identità da consegnare alla storia, anche attraverso il tentativo di vedere innalzato alla gloria degli altari il proprio fondatore.

Con il medesimo intento organizzativo e di costruzione della memoria comunitaria, la stessa committenza appare attiva pure sul fronte liturgico. Il priore Giovanni, infatti, provvede al completamento dell'allestimento del libro del capitolo per il monastero del Gualdo. Sull'analisi di questa preziosa fonte liturgica torneremo più avanti, ma il valore storico di tale operazione conferma a pieno la volontà del

<sup>44</sup> Il priorato di Giovanni si dispiega dal 1197 al 1203. Le datazioni dei priorati e degli abbazati si possono desumere grazie alla data di morte registrata dal necrologio del Gualdo, contenuto nel libro del capitolo della comunità (BAV, *Vat. lat.* 5949, f. 232 r.-248 v.). Esse trovano ancora conferma nella documentazione parallela, in cui vengono citati nel ruolo di priori e abati. La morte di Giovanni viene registrata al f. 244 r.: "*venerabilis Iohannes III Prior huius ecclesie. Anni [sic] Domini millesimo ducesimo tertio Indictione VII Concurrente II*", mentre quella di Nathan, suo predecessore al f. 246 v. La serie dei priori e degli abati è ricostruita dapprima da Casamassa, *Per una nota* cit., pp. 215-217; poi riveduta e corretta, nella parte relativa ai priori, dal Martin (CDP 30, p. XXVIII); da ultimo, è presente anche in Hilken, *Memory* cit., pp. 40-43. Porcara, invece, è un centro abitato scomparso, il cui toponimo, tuttavia, viene utilizzato ancora oggi per indicare una contrada del territorio di Baselice (Bn). Il *Catalogus Baronum* lo registra come feudo di un milite, posseduto insieme ad altri feudi da Riccardo de Guasto; *Catalogus Baronum*, cur. E. Jamison, Roma 1972 (Fonti per la storia d'Italia pubblicate dall'Istituto storico italiano, 101), n. 298.

<sup>45</sup> Morrone, *La "Legenda"* cit., IV, pp. 187-188: "*Huius ego gesta et miraculorum insignia non omnia didici, sed ea quae narro vir venerabilis, Iohannes nomine, qui eius cobabitator etiam in primitiva cellula extitit et congregationem ab illo tertius rexit, veridica me relatione producit, qui eius viri Dei vitam me scribere postulans, gestorum summam ore mihi proprio seriatim exposuit, prout ipse vel praesens oculis viderat, vel absens postmodum discipulorum asserione didicerat*".

governo della giovane comunità di fissare, contestualmente, le linee portanti della propria prassi di preghiera e di identità religiosa<sup>46</sup>.

Facendo convergere i dati offerti dalla *Elevatio et translatio corporis*, la finalità di fondo del testo agiografico appare in tutta la sua ambiziosità, non solo come opera legata al fervore di fissare la memoria del fondatore, ma come documentazione di partenza, finalizzata all'approvazione ufficiale della santità. L'autore della cronaca, infatti, fa riferimento a un primo tentativo di canonizzazione del fondatore, intrapreso dal Gualdo proprio durante il pontificato di Innocenzo III (1198-1216), senza tuttavia ottenere risultati<sup>47</sup>. Fino a quest'epoca, il processo di beatificazione o canonizzazione si incentra sull'analisi di una documentazione generica, il più delle volte fornita da una vita, ma da questo momento si va strutturando la cosiddetta *inquisitio*. Si tratta, in realtà, di un passaggio di transizione, durante il quale il pontefice inizia ad avocare a sé il diritto di ufficializzare la santità, introducendo un modello di processo più preciso e rigoroso, per arginare la pleora di santi elevati agli onori degli altari attraverso l'acclamazione popolare, spesso compiuta senza accurate in-

<sup>46</sup> BAV, *Vat. lat.* 5949. In particolare, è il foglio 231 r. che reca una stereotipata scena di offerta dello stesso libro da parte dello scriba, con disegno tratteggiato a inchiostro e alcuni versi, nei quali vengono riportate le informazioni riguardanti la committenza, il *prior Iobannes*, il nome dello scriba *Eustasius* e quello del miniatore *Sipontinus*. In realtà, anche se il nome del priore risulta riscritto su rasura, come quello del miniatore, i critici convergono nel parere che non si tratti di un apografo e che l'abrasione potrebbe essere adottata come indicazione del *terminus ad quem* relativo alla produzione del codice, da fissarsi dunque proprio agli inizi del priorato di Giovanni. V. Pace - E. Condello, *Il Martirologio di Santa Maria di Gualdo, cod. Vat. lat. 5949: una testimonianza di cultura e storia di area beneventana verso la fine del XII secolo*, «Ricerche di storia dell'arte» 50 (1993), pp. 77-88, partic. 78-79; E. Condello, *Scriptor est Eustasius ... Nuove osservazioni sull'origine del Codice Vaticano Latino 5949*, «Scrittura e civiltà» 18 (1994), pp. 53-73. Si veda *infra*, pp. 247-251.

<sup>47</sup> Per il testo della cronaca, si veda Morrone, *La "Legenda"* cit., pp. 145-155. Purtroppo, la documentazione in vista del riconoscimento, pur consegnata a Roma, da quanto asserisce l'autore della *Elevatio*, risulta attualmente inesistente presso l'Archivio della Sacra Congregazione dei Riti, già versato nell'Archivio Segreto (Fondo *Riti, Processi*). Un eventuale smarrimento potrebbe essere riconducibile al trasferimento, in epoca napoleonica, a Parigi (Palazzo Soubise), con il progetto mai compiutosi di realizzare un Archivio Centrale dell'Impero. Unica traccia, che tuttavia non ne conferma comunque l'esistenza, è rappresentata da una piccola notazione che si può riscontrare presso l'Archivio della Congregazione per le Cause dei Santi, *Regestum servorum Dei, I ab anno 1592 ad annum 1634*, f. 250: "Vulturarien. De beata Ioanna. Actenus, ut nihil innovetur, die 27 junii 1625". Essa, nonostante sia riportata al femminile, si riferisce senza dubbio a Giovanni, sia perché non vi è nella diocesi di Volturara nessuna notizia di culto per una figura omonima, sia perché la nota stessa sembra essere un appunto, una minuta di risposta a una relazione sul culto dell'eremita, inviata alla Congregazione da uno dei vescovi di Volturara. Si veda, inoltre, Iatalese, *S. Giovanni Eremita* cit., pp. 72-73. In merito alla questione del processo, si veda anche *infra*, pp. 109-115.

dagini sui candidati<sup>48</sup>. Tale dinamica inciderà in modo decisivo sul mancato riconoscimento pontificio della santità di Giovanni.

*L'identità dell'autore e i limiti cronologici dell'opera*

L'identità dell'autore non risulta univocamente chiara: nel prologo, infatti, luogo pur deputato dalla retorica classica anche a note di questo genere, l'autore non si presenta e neppure compare menzionato in altri contesti della *Legenda*. Il suo nome, Giacomo, e l'attestazione che fosse un monaco è riportata esclusivamente nel titolo dell'adattamento di fra' Gabriele Fiore e trova riconferma indiretta solo nel manoscritto appartenuto ai bollandisti<sup>49</sup>. L'affermazione circa il suo stato di vita, invece, può essere ritenuta certamente per veritiera, anche in base a ulteriori elementi che emergono dalla narrazione. L'agiografo, in verità, mostra in molti passaggi della sua opera, oltre a una qualificata competenza stilistica, data da una approfondita conoscenza della Sacra Scrittura e delle opere dei Padri, di essere permeato di cul-

<sup>48</sup> Per l'uso del materiale agiografico come strumento processuale, si veda S. Boesch Gajano, *La certificazione del miracolo nel medioevo: fonti e problemi*, in *Notai, miracoli e culto dei santi. Pubblicità e autenticazione del sacro tra XII e XV secolo*. Atti del Seminario internazionale (Roma, 5-7 dicembre 2002), cur. R. Michetti, Milano 2004 (Studi storici sul notariato italiano, 12), pp. 33-53, partic. 45-52. Tra il 1185, data del più antico processo reperito, quello a san Galgano, e il 1230, tempo in cui la forma processuale trova una vera e propria strutturazione, si assiste a un periodo di incertezze, durante il quale si sperimentano forme di adattamento alle esigenze provenienti dalle diocesi o metropoli. Queste ultime vorrebbero vedere soddisfatte le petizioni della *vox populi* rispetto all'atteggiamento della Sede Apostolica, che dal canto suo tenta di far comprendere come, in materia di canonizzazione, sia ormai indispensabile il pronunciamento ufficiale del pontefice. Proprio in vista di un maggiore disciplinamento della santità, Innocenzo III avrà a cuore di affermare con chiarezza, nella bolla della sua prima canonizzazione, quella di sant'Omobono di Verona (1199), che i principi fondamentali per dirimere la santità sono essenzialmente due: la virtù dei costumi e la verità di segni e miracoli *ante e post mortem*. La preoccupazione pontificia mira a educare quell'insistenza nella sopravvalutazione dell'aspetto soprannaturale, talvolta percepito quasi come magico, a discapito della valorizzazione dell'esercizio eroico delle virtù cristiane. A. Vauchez, *Innocent III, Sicard de Crémone et la canonisation de saint Homebon (†1197)*, in *Innocenzo III urbs et orbis*. Atti del Congresso Internazionale (Roma 9-15 settembre 1998), cur. A. Sommerlechner, Roma 2003 (Istituto storico italiano per il Medioevo. Nuovi studi storici, 55; Miscellanea della Società romana di storia patria, 44), pp. 435-455; Id., *La sainteté en Occident aux derniers siècles du Moyen Âge d'après les procès de canonisation et les documents hagiographiques*, Rome 1981 (Bibliothèque des Écoles Françaises d'Athènes et de Rome, 241), pp. 39-67; *Procès de canonisation au moyen âge. Aspects juridiques et religieux*, cur. G. Klaniczay, Rome 2004 (Collection de l'École française de Rome, 340).

<sup>49</sup> Si tratta del titolo apposto all'epitome metrica ispirata alla vita; Bruxelles, Bibliothèque Royale *Collectanea Bollandiana*, ms.18895-900, f. 126 r.: "*Prologus, vel epit(ome) in vita dicti S(ancti) Ioan(nis) Anacho(reta) facta per versus a discipulis D(omini) Iacobi monachi*".

tura monastica. Ancor più, dimostra di essere a conoscenza persino delle più recenti opere agiografiche prodotte nel bacino delle regioni meridionali più prossime, in particolare quelle relative a Giovanni da Matera e Guglielmo da Vercelli<sup>50</sup>.

Inoltre, più volte durante l'esposizione dei fatti, lascia velatamente intendere di essere monaco, ma di non appartenere alla famiglia gualdense<sup>51</sup>. Afferma di non

<sup>50</sup> Non sono stati compiuti studi specifici in merito alla diffusione di queste agiografie, ma appare molto probabile che l'autore, in vista della redazione della sua opera, si sia procurato il materiale già esistente relativo alle due analoghe figure di fondatori, pressappoco contemporanei di Giovanni da Tufara. Strette attinenze letterarie sono state già rimarcate da Fiorangelo Morrone, specialmente per la *Vita* di Guglielmo da Vercelli (Morrone, *La "Legenda"* cit., pp. 11-12). Quest'ultima, così come è stata tramandata nei due codici, beneventano e gotico, attualmente conservati a Montevergine, viene interpretata dalla storiografia tradizionale come il frutto di una duplice redazione, sostanzialmente motivata da una impostazione polemica fra ambiente goletano e verginiano. Ultimamente, nell'introdurre la sua edizione critica, Francesco Panarelli ha rivisitato tali affermazioni, sulla base di altri lavori comparsi nel Novecento (O. Limone, *Vita eremitica e monachesimo riformato nel XII secolo: la "Legenda de vita et obitu sancti Guilielmi confessoris et heremitae"*, in *Note di civiltà medievale*, Bari 1979, pp. 75-97; Id., *Santi monaci e santi eremiti. Alla ricerca di un modello di perfezione nella letteratura agiografica dell'Apulia normanna*, Galatina 1988 (Università degli Studi di Lecce. Istituto di Storia Medioevale e Moderna. Saggi e ricerche. Serie seconda, 2), pp. 25-45; Mongelli, *Legenda de vita et obitu S. Guilielmi confessoris et heremitae* cit.; *Legenda Sancti Guilielmi*, ed. G. Mongelli, Montevergine 1962). In realtà, secondo l'editore, la prima parte, costituita dal prologo e i capitoli I-XVI, risalirebbe agli anni 1142-1150 e sarebbe sorta nell'ambiente del Goletto, in quanto vede come committente il diretto successore di Guglielmo, il "venerande Iacobe pater", mentre come autore il monaco goletano Giovanni, entrambi citati nel prologo. Una seconda sezione, comprendente i capitoli XVII-XXIII, sarebbe stata aggiunta da un monaco del Goletto, intorno al 1170-1180. Ancora altre due brevi aggiunte, sempre da parte di monaci del Goletto, sarebbero state interpolate l'una, il capitolo XXIV, dopo il 1185, l'altra, riguardante i capitoli XXV-XXVI, dopo gli anni 1257-1258. Panarelli, *Scrittura agiografica* cit., pp. IX-LI. Tale suddivisione viene complessivamente accettata pure da Remie Fixot, il quale, tuttavia, sostiene che la seconda sezione debba piuttosto essere interpretata come una riscrittura della prima: Fixot, *Un ermite en société* cit., partic. 221-222. La *Vita* di Giovanni da Matera può essere datata come *terminus a quo* nel 1145 e come *terminus ad quem* in una data compresa tra il 1145-1154. La paternità autorale è indicata da Antonio Vuolo e successivamente condivisa da Panarelli, in un unico redattore, nonostante il testo mostri una certa discontinuità e problematicità, per la confusione di non pochi elementi. Vuolo, *Monachesimo riformato* cit., pp. 73-76; Panarelli, *Dal Gargano alla Toscana* cit., pp. 279-286.

<sup>51</sup> L'identità autorale potrebbe risultare più chiara, se contestualizzata in seno al panorama agiografico relativo all'area beneventana. Esso, purtroppo, non è stato ancora analizzato in modo del tutto approfondito; oltre a studi specifici per i singoli testi, prime indagini complessive sono offerte da A. Vuolo, *Agiografia beneventana*, in *Longobardia e longobardi nell'Italia meridionale. Le istituzioni ecclesiastiche*. Atti del II Convegno internazionale di studi promosso dal Centro di Cultura dell'Università Cattolica del Sacro Cuore (Benevento, 29-31 maggio 1992), cur. G. Andenna, G. Picasso, Milano 1996 (Bibliotheca erudita, 11), pp. 199-237; A. Galdi, *Santi, territori, poteri e uomini nella Campania medievale (secc. XI-XII)*, Salerno 2004 (Università degli Studi di Salerno, Dipar-

aver conosciuto personalmente l'uomo di Dio, anzi, di non aver prestato fede alla fama della sua santità e di essersene convinto solo in seguito alla conoscenza dei miracoli *post mortem*. Le sue affermazioni si fanno più generose quando, quasi con le stesse parole, nei due epiloghi parenetici che concludono le sezioni dei miracoli *ante mortem* (cap. XXVII) e *post mortem* (cap. XXXVII), si abbandona a una accorata esortazione ai fratelli del Gualdo, invitandoli a imitare le virtù e la tempra spiritua-

timento di Latinità e Medioevo. Schola Salernitana. Studi e testi, 9); per l'epoca altomedioevale, si veda E. Paoli, *Tradizioni agiografiche dei ducati di Spoleto e Benevento*, in *I Longobardi dei ducati di Spoleto e Benevento*. Atti del XVI Congresso internazionale di studi sull'alto Medioevo (Spoleto, 20-23 ottobre 2002, Benevento, 24-27 ottobre 2002), 2 voll., Spoleto 2003 (Centro italiano di studi sull'Alto Medioevo, Spoleto. Atti dei congressi, 16), I, pp. 289-315. Uno studio sul patrimonio agiografico manoscritto è presentato in J. Mallet - A. Thibaut, *Les manuscrits en écriture Bénéventaine de la Bibliothèque Capitulaire de Bénévent*, I, *Manuscrits 1-18*, Paris 1984 (Institut de recherche et d'histoire des textes. Documents, études et répertoires). Un primo periodo di fruttuosa produzione è legato alla realtà politica longobarda: di esso fanno parte le *translationes*, per lo più commissionate dalla stirpe longobarda, con evidente finalità di promozione politica, quali la *Translatio duodecim Fratrum*, la *Translatio S. Mercurii*, la *Translatio S. Heliani*, il *Liber de apparitione S. Michaelis in monte Gargano*, la *Vita Barbati*. Successivamente, si assiste a un periodo di declino, dalla metà del IX a tutto il X secolo, per poi riprendere, anche se non più con la stessa fecondità, dalla metà del secolo XI fino al 1220. A questa fase vengono ricondotti testi commissionati per lo più dalle autorità ecclesiastiche, con caratteristiche non del tutto originali, in quanto ripercorrono i modelli di santità già proposti nella fase antecedente. L'identità degli agiografi, appartenenti a quest'ultimo periodo, è in gran parte riferibile all'ambiente monastico: Alfano di Salerno, monaco a S. Sofia e Montecassino, poi arcivescovo di Salerno, rielabora una *translatio* in versi dei *duodecim Fratrum*; Martino, monaco beneventano, compone una *translatio Sancti Bartholomaei*; Desiderio, abate di Montecassino, ma originario di Benevento, traccia nei suoi *Dialogi de miraculis S. Benedicti* un profilo di due figure monastiche femminili di Benevento. Infine, un anonimo monaco, che tace volutamente la propria provenienza, risulta essere autore dei testi più originali del periodo: si tratta di tre vite, una per papa Leone IX, il cui culto si era diffuso in Benevento, a poca distanza dalla sua morte, una per Giovanni da Spoleto, eremita, e una rielaborazione latina della *Vita* di Giovanni Crisostomo; A. Vuolo, *Un santo eremita/abate dimenticato nel Sannio beneventano medievale (la «Vita» e l'«Officium» di Giovanni da Spoleto: sec. XI-XIV)*, «Benedictina» 45 (1998), pp. 5-45; Id., *Agiografia d'autore in area beneventana. Le «Vitae» di Giovanni da Spoleto, Leone IX e Giovanni Crisostomo (sec. XI-XII)*, Firenze 2010 (Quaderni di «Hagiographica», 8). Altra opera di quest'ultima fase, che merita rilievo per la sua originalità, è l'*Adventus in Beneventum s. Nicolay*, la quale nel dimostrare la protezione del santo vescovo, pur senza la presenza reale delle sue reliquie, oltre a sottolineare la prosperità di vita della città, tende a rimarcare la sua superiorità religiosa e civile rispetto a Bari, sede effettiva delle reliquie del santo. Tranne la *Vita* dell'eremita Ottone di Ariano, di cui non si conosce, tra l'altro, identità e provenienza dell'agiografo, l'area beneventana mostra attiva per questa tipologia di produzione letteraria quasi esclusivamente la città di Benevento e con una particolare emergenza del fattore monastico. Non sarà, pertanto, lontano dal vero credere che il priore Giovanni abbia voluto commissionare a un monaco della vicina e vivace città il lavoro agiografico per il suo fondatore.

le del fondatore. E lo fa sottolineando, con una sottile venatura di nostalgia o sana gelosia, una certa differenza rispetto alla sua condizione di vita, da considerarsi, pertanto, come scelta e adesione ad altro ambiente religioso, presumibilmente quello monastico tradizionale<sup>52</sup>.

Per quanto riguarda la datazione, la stesura di questo primo nucleo può essere fissata nel periodo che vede come *terminus a quo* l'inizio del priorato di Giovanni (1197-1203). Invece, il *terminus ad quem* deve essere fissato durante il priorato di Benedetto, che va dal 1203 al 1215, a non più di quattro decenni di distanza dalla morte di Giovanni da Tufara, e comunque prima del 1212, visto che il miracolo narrato al capitolo XXXVIII, chiaramente di altra mano e in aggiunta al testo ormai chiuso da una dossologia trinitaria, narra di un prodigio accaduto proprio in quell'anno. D'altronde, la narrazione risulta talmente ricca di particolari, da confermare una memoria molto prossima agli accadimenti<sup>53</sup>.

#### *La struttura e i modelli agiografici di riferimento*

La struttura compositiva, elaborata dal redattore, appare semplice nella sua bipartizione rispetto al trapasso del beato e, come egli stesso afferma nel capitolo IV, l'andamento della narrazione risulta improntato sulla base di un crescendo, determinato dalla grandezza dei prodigi operati. In realtà, dietro questa cadenza apparentemente elementare, si cela un programma agiografico molto più ambizioso, nonostante la narrazione sembri assumere, talvolta, un decorso confuso o dettato da motivi prettamente cronologici. Il primo intento autorale è diretto a mostrare che Giovanni è un vero eremita, e che proprio grazie all'esercizio della penitenza e alla lotta contro il male, una volta raggiunto nel suo rapporto con Dio un elevato stadio di familiarità e comunione, è pronto a esplicitarla anche nel suo rapporto con la natura, gli animali e gli uomini. Ma, ovviamente, non è tutto: questo rappresenta

<sup>52</sup> Morrone, *La "Legenda"* cit., XXVII, pp. 202, 207.

<sup>53</sup> La morte di Benedetto viene riportata nel necrologio al f. 246 v.: "*Benedictus IIII Prior buius ecclesie. Anno MCCXV Indictione IIII feria III*"; Hilken, *Memory* cit., p. 41, nota 131. Tra l'altro, del priore Benedetto si fa menzione, con un verbo al presente, nel secondo dei due componimenti poetici in esametri riportati solo nel manoscritto del Boragine. Qui, i versi vengono posti a seguito dell'epitome metrica riassuntiva della *Vita*, attribuita dal titolo ai discepoli di Giacomo. Il primo componimento è relativo al numero degli anni della vita ascetica dell'eremita, con tutti i suoi spostamenti, mentre nel secondo, di sei versi, l'autore esalta le qualità dei priori che si sono succeduti dopo il fondatore. Di Benedetto dice: "*Benedictus nunc superest monachis*"; Morrone, *La "Legenda"* cit., p. 242.

soltanto il primo stadio semiotico di un panorama molto più variegato. Il lettore è, difatti, progressivamente coinvolto nel riconoscere l'eroicità del protagonista rispetto al fondamentale tema della *sequela Christi*, attraverso la riscrittura di brani evangelici e il riferimento alla tradizione letteraria monastica. Emerge, inoltre, la sottolineatura di ideali strettamente legati al contesto della riforma, quali la povertà e la carità, sia attraverso la descrizione di un rapporto prudente ed equilibrato con i beni materiali e le autorità civili, che nella cura integrale, umana e spirituale, riservata a quanti si recano all'eremo. L'autore, infine, giungerà a identificare la *virtus* specifica del *vir Dei* nella misericordia, raccomandata ai fratelli del Gualdo, letterariamente i principali destinatari, come imprescindibile eredità morale da perseguire nel proprio percorso ascetico e pastorale.

#### Struttura della *Legenda*

| CONTENUTI   | CAPITOLI     |
|---|--------------|
| Prologo   | I, 1-25      |
| Presentazione del protagonista: dalla vocazione monastico-eremitica alla costruzione della prima realtà comunitaria | I, 25-III    |
| Sezione narrativa: miracoli <i>ante mortem</i> con prologo (IV, 1-12) ed epilogo (XXIV, 6-8)                        | IV-XXIV      |
| Morte dell'eremita, custodia e difesa del corpo   | XXV-XXVII    |
| Sezione narrativa: miracoli <i>post mortem</i> con prologo (XXVII, 11-59) ed epilogo (XXXVII, 12-33)                | XXVII-XXXVII |

Ma, intanto, di quali preesistenti modelli di riferimento si serve l'agiografo? La pluridimensionalità e la polifunzionalità del genere letterario agiografico gli permette, innanzitutto, di riferirsi alla tradizione esegetica e spirituale della Chiesa, al fine di mostrare la piena appartenenza del *vir Dei* a un piano salvifico divino. Il santo non è altro che una delle ripresentazioni del Cristo, in correlazione ai personaggi biblici e agli altri esempi di santità, tratti principalmente dall'ambito monastico, ma efficacemente anche da quello episcopale contemporaneo<sup>54</sup>. Quest'ultimo

<sup>54</sup> Per una carrellata relativa all'accostamento tipologico di personaggi biblici dell'Antico e del Nuovo Testamento nel contesto agiografico monastico, si veda G. Penco, *Le figure bibliche del vir Dei nell'agiografia monastica*, «Benedictina» 15 (1968), pp. 1-13. La cristianità antica ritiene come santo per eccellenza il martire, ma una volta mutate le coordinate storiche nella vita della Chiesa, sarà la figura del monaco a ereditare, nel medioevo, quel primato di santità un tempo attribuito ai martiri. Tuttavia, proprio nel contesto della riforma ecclesiastica del secolo XI, sarà il modello eremitico a conquistare in certo qual modo il primato riguardante i paradigmi di santità, influenzando pure su quello episcopale, per lasciare poi spazio gradualmente, a partire dal XII secolo, anche a quello

modello, certamente presente in termini numericamente ridotti e limitato a figure di secondo piano rispetto alla tradizione monastica, viene comunque adottato dall'autore per veicolare alcuni ideali di rinnovamento promossi dalla riforma, che coinvolgono aspetti riguardanti più specificamente la *cura animarum*<sup>55</sup>.

In linea generale, è bene sottolineare che proprio a partire dallo stesso frangente storico in cui l'autore scrive, il primato di santità monastico-eremitica non sembra coinvolgere più allo stesso modo la "santità ufficiale". Gli studiosi riconoscono una molteplicità di motivazioni che soggiacciono a un simile cambiamento di prospettiva e che, comunque, vanno oltre la semplice difficoltà del mutamento strutturale del riconoscimento formale. Nonostante il peso della tradizione agiografica monastica, la quale durante l'alto medioevo ha suggellato come preminente e quasi unico il suo modello di santità, specialmente per i fondatori, sopraggiungono nuovi fermenti a offuscare e mettere in crisi l'unitarietà di fondo della visione medievale. Fra le cause principali possono essere riconosciuti il fenomeno della riforma romana, la nascita delle nuove congregazioni, che ingenerano molteplicità di scelte e, dunque, una certa confusione circa la verifica della santità. Persino lo spostamento delle popolazioni verso la città favorisce, in controtendenza, un modello di santità urbano<sup>56</sup>. Ed è proprio in questo contestuale panorama di radicali cambiamenti che va certamente inserito il mancato riconoscimento universale della santità di Giovanni da Tufara: un destino condiviso, fra l'altro, con la gran parte delle contemporanee figure di santità appartenenti all'ambiente monastico.

laico e perfino a esempi di santità femminile. F. Scorza Barcellona, *Dalla Chiesa dei santi ai santi della Chiesa*, in *Storia della santità nel cristianesimo occidentale*, cur. A. Benvenuti, Roma 2004 (Sacrosanto. Nuova serie, 9), pp. 43-49; Vauchez, *La sainteté en Occident* cit., pp. 410-448; Id., *Esperienze religiose nel Medioevo*, Roma 2003 (Sacrosanto. Nuova serie, 7), pp. 15-65.

<sup>55</sup> Attraverso queste figure di santità, si sottolineano, difatti, i compiti pastorali del vescovo riformato, descritto talvolta come costruttore o rifondatore per la propria cattedrale, o per strutture caritative e ancora come promotore della *libertas Ecclesiae* nei confronti delle autorità laiche nel territorio diocesano. Tuttavia, anche per questi modelli, si percepisce fortemente l'influsso della lunga tradizione agiografica di ambiente monastico. Lungo il corso della presente trattazione, verranno riprese diverse figure di santità episcopale appartenenti alle regioni pugliesi e campane, per le quali sono stati elaborati profili agiografici che testimoniano la ricezione, anche in seno a territori marginali, delle più generali urgenze veicolate dalla riforma ecclesiastica. In proposito, si veda lo studio di Galdi, *Santi, territori* cit., pp. 95-182.

<sup>56</sup> Sulla scorta dei dati statistici, che pure si fondano sulla disponibilità parziale delle fonti rispetto alla realtà effettiva, si può notare come, tra il 1198 e il 1431, un terzo dei santi sono monaci, ma le canonizzazioni ufficiali risultano ben poche: Bernardo di Chiaravalle (1174), Stefano di Muret (1189), Giovanni Gualberto (1193); dal 1200 in poi, si assiste a un vero silenzio sulla santità del modello monastico. Si veda *infra*, pp. 114-115, nota 179.

*Il prologo: un manifesto tipologico*

La *Legenda* si apre, come nella migliore tradizione monastico-agiografica, con un prologo la cui finalità è quella di immettere immediatamente il lettore in un clima spirituale e parenetico adatto alla ricezione del messaggio che l'autore ha il proposito di trasfondere. L'agiografo, intanto, durante questa presentazione o manifesto dell'opera non attira l'attenzione su se stesso, sfruttando un *topos* classico, ripetutamente usato anche nella letteratura monastica, circa la coscienza dell'inadeguatezza a svolgere il compito che gli è stato affidato<sup>57</sup>. La tensione, invece, viene subito rivolta al protagonista, presentato per contrasto rispetto alle contingenze storiche, come una lampada che arde nelle tenebre per illuminare altre anime in cammino. Il metodo usato, al tempo stesso, sarà quello ormai collaudato dalla tradizione agiografica, della trasposizione tipologica di figure e modelli biblici negli eventi della vita del santo. L'intento è quello di esplicitare, sul piano teologico, la continuità intrinseca del progetto salvifico di Dio, data da una sorta di prolungamento della Sacra Scrittura, che vede come principale ambiente di ispirazione l'esegesi monastica.

L'autore intraprende il suo discorso sottolineando come già nel nome, secondo la tradizione semita, sia inscritta la vocazione della persona o si possa rintracciare la *virtus* del santo<sup>58</sup>. Per questa ragione, si preoccupa di instaurare velati parallelismi con gli omonimi personaggi neotestamentari, rievocando l'accostamento a Giovan-

<sup>57</sup> Una panoramica di prologhi appartenenti all'agiografia monastica è presentata in G. Penco, *Significato e funzione dei prologhi nell'agiografia benedettina*, «Aevum» 40 (1966), pp. 468-476.

<sup>58</sup> Accostamenti simili, che tentano di instaurare una corrispondenza tra l'etimologia del nome e le virtù del santo, vengono sfruttati anche da Pietro II, autore delle vite dei primi quattro abati cavensi, sia per il secondo abate Leone, che per il quarto, Constabile; Hugo Venusinus, *Vitae quatuor priorum abbatum Cavensium Alferii, Leonis, Petri et Constabilis, auctore Hugo abbate Venosimo*, ed. L. Mattei-Cerasoli, Bologna 1941 (*Rerum Italicarum Scriptores*, II serie, VI, 5), (d'ora in poi *Vitae quatuor*), pp. 12-13; 35. L'opera in questione, redatta intorno alla metà del XII secolo, emerge nel panorama agiografico meridionale soprattutto per il suo valore ideologico relativo alla riforma. Il testo si è conservato attraverso una copia del 1295, vergata per usi liturgici, la cui edizione viene per la prima volta approntata da Ludovico Antonio Muratori (Id., *Rerum Italicarum Scriptores*, VI, Mediolani 1725, pp. 205-236). Il manoscritto è attualmente conservato a Cava dei Tirreni, Abbazia della SS. Trinità, *cod. membr. n. 24*. Per quel che concerne la paternità autorale, dal secolo XVII viene ascritta all'abate Ugo di Venosa, mentre più recentemente H. Houben suggerisce piuttosto come autore il monaco cavense Pietro (detto il Divinacello), inviato insieme ad altri dodici monaci alla Trinità di Venosa, nel 1141, per riformare il monastero, ormai in decadenza quanto al tenore di vita, sia dal punto di vista spirituale che economico. H. Houben, *L'autore delle «Vitae quatuor priorum abbatum Cavensium»*, in «Studi medievali», s. III, 26 (1986), pp. 871-879; ristampato in Id., *Medioevo monastico meridionale*, Napoli 1987 (Nuovo Medioevo, 32), pp. 167-175.

ni evangelista, attraverso le stesse categorie del linguaggio biblico giovanneo, e al Battista, tratteggiandone le qualità profetiche con la definizione data dallo stesso Gesù nel Vangelo di Giovanni: “*Ille erat lucerna ardens et lucens*” (Gv 5, 35)<sup>59</sup>. La carrellata dei modelli di santità viene completata con il rimando all’altro polo di riferimento, la tradizione monastica, attraverso l’accostamento con colui che è considerato il padre del monachesimo occidentale, principale modello di riferimento, particolarmente nei casi di stesura di vite dei fondatori. L’agiografo, difatti, ripropone la frase con cui Gregorio Magno, nel prologo del secondo libro dei *Dialoghi*, nomina per la prima volta la figura di san Benedetto da Norcia: “*gratia Benedictus et nomine*”<sup>60</sup>.

<sup>59</sup> L’allusione a Giovanni Battista non è congeniale all’autore esclusivamente a motivo dell’omonimia. Il Precursore, infatti, è considerato ininterrottamente, nella letteratura agiografica monastica, come uno dei principali modelli biblici di riferimento, per le diverse suggestioni che lo stesso testo sacro genera in rapporto al suo stile di vita. Viene, inoltre, indicato come il precursore del monachesimo, specialmente per l’ideale eremitico, insieme ad altri personaggi dell’Antico Testamento, in particolare Elia, il quale, tra l’altro, è considerato come sua prefigurazione, sulla base delle suggestioni offerte da diversi passi del testo sacro (2Re 2, 11-12; Mt 3, 1; 3, 23). Per le ricorrenze nella tradizione monastica, si veda G. Penco, *S. Giovanni Battista nel ricordo del monachesimo medievale*, «*Studia monastica*» 3 (1961), pp. 7-32. Anche l’agiografo di Giovanni da Matera, nella parte conclusiva della *Vita*, fa esplicitamente riferimento a Giovanni il Battista, alla cui figura biblica, insieme a Elia e alle principali figure dei Padri del deserto, assimila quella del protagonista: “*Quando insuper habitatorem eremi accipio, quam plurimis incoluit annis, quamvis quidam in ipso Eliam et Jobannem Baptistam cernere velint, ego autem confiteor dico: Paulum et Antonium in ipso intueor*”; *Vita s. Jobannis a Mathera* cit., VII, p. 54.

<sup>60</sup> Morrone, *La “Legenda”* cit., I, p. 182: “*gratia Ioannes et nomine*”. A sua volta, Gregorio Magno parafrasa l’espressione di Cassiodoro nei confronti di Agostino: “*Vir uenerabilis Augustinus uita clarus et nomine*” (*Variae* 12, 26); Grégoire le Grand, *Dialogues*, edd. A. De Vogüé, P. Antin, 3 voll., Paris 1978-1980, (Sources Chrétiennes, 251, 260, 265), II, p. 126. Per la diffusione e l’influsso dell’opera gregoriana nel medioevo, dovuta in particolar modo alla presenza nel libro II della *Vita* di san Benedetto, si veda *Introduction* in *Ibid.*, I, pp. 141-164; S. Boesch Gajano, *Gregorio Magno: alle origini del medioevo*, Roma 2004 (Sacro/Santo. Nuova serie, 8). Tra l’altro, anche l’agiografo di Benedetto usa, all’inizio della sua opera, una allegoria legata al simbolismo della luce per definire il suo “eroe”; Grégoire le Grand, *Dialogues* cit., II, 1, 6, p. 135. La stessa metafora, molto comune nell’agiografia monastica, è riproposta anche nelle vite del vercellese e del materano; *Vita s. Jobannis a Mathera* cit., V, p. 36; Panarelli, *Scrittura agiografica* cit., XIX, p. 34. Anche all’inizio della *Vita* di Bernerio di Eboli, un eremita di origini iberiche vissuto tra il secolo XI e XII, giunto in Italia meridionale come pellegrino penitente, l’agiografo usa la stessa metafora per descrivere gli effetti della sua santità; *Vita S. Bernerii eremitae*, in *AA. SS., Oct. VII, II*, Bruxellis 1845, pp. 1187-1189, partic. 1187a. Il testo è tramandato attraverso copie per uso liturgico, fra le quali la più antica risale al secolo XIII ed è conservata a Roma, Biblioteca Vallicelliana, *cod. H 20*, ff. 534-578; A. Poncelet, *Catalogus codicum hagiographicorum latinorum Bibliothecarum Romanarum praeter quam Vaticanae*, Bru-

*L'infanzia e le scelte iniziali nella preconizzazione della santità*

Dopo aver brevemente indicato le origini dell'anacoreta e le sue generalità, l'agiografo si rifà a un altro *topos* caro alla tradizione monastica, quello del *puer senex*, cioè della precoce vocazione, sin dalla fanciullezza. Il fine è quello di presentarlo come già appartenente al Signore e desideroso di vivere la sua vita al servizio di Dio, nonostante la contrapposizione per stile di vita dei membri del nucleo familiare. Le sue non sono origini nobili: l'autore non riporta esplicitamente l'estrazione sociale della famiglia, ma quanto meno dovevano essere agiate, data la disponibilità dei beni materiali che si evince dal contesto<sup>61</sup>. Giovanni, infatti, nasce a Tufara, intorno al 1084<sup>62</sup>, da Mainardo e Maria. “*Cum adhuc iunior*”, svolge la mansione di sacrestano presso la Chiesa del suo paese, dedicata ai santi Pietro e Paolo, ed è solito utilizzare i proventi del suo impegno per l'assistenza ai poveri del paese. Ma,

xelles 1909 (Subsidia Hagiographica, 9), p. 443, n. 8; Per una analisi sull'opera e il personaggio, si veda Galdi, *Santi, territori* cit., pp. 70-81.

<sup>61</sup> In realtà, volendo essere ancor più meticolosi, bisognerebbe riconoscere due *topoi* intrecciati ad arte, che sono diventati una costante assai frequente nell'agiografia medievale, e non soltanto: quello del *puer senex* e quello relativo alla nobiltà delle origini, che proprio in questo periodo inizia ad accusare il suo declino. L'uno carica di significato eroico l'altro, ed entrambi contribuiscono alla esaltazione dello stile di vita del santo, come segno premonitore dell'eccezionalità futura. In particolare, nella tradizione monastica, l'uso di questo *topos* ricorre nella *Vita* dell'abate Antonio, di Benedetto e di Martino di Tours. *Vita Beati Antonii abbatis*, in PL 73, pp. 127-168, partic. 127, per il testo in greco si consulti Athanase d'Alexandrie, *La vie de Saint Antoine*, ed. G.J.M. Bartelink, Paris 2004, (Sources Chrétiennes, 400), 1, 1-2, p. 131; Grégoire le Grand, *Dialogues* cit., Prologo, II, p. 126; Sulpice Sévère, *Vie de Saint Martin*, ed. J. Fontaine, vol. I, Paris 1967 (Sources Chrétiennes, 133), II, 1-4, p. 254. Ripreso anche dagli agiografi più prossimi all'ambiente letterario di riferimento dell'autore della *Vita* di Giovanni da Tufara, lo si rintraccia ancora nelle vite del vercellese e del materano, come in quelle di Bernerio di Eboli e Ottone di Ariano. Panarelli, *Scrittura agiografica* cit., I, p. 4; *Vita s. Joannis a Mathera* cit., I, p. 2; *Vita S. Bernerii* cit., p. 1187a; *De S. Othone solitario ariani in Regno neapolitano*, in AA. SS., Mar., III, Parisiis-Romae 1865, pp. 463-468, partic. 468b. Sul tema, più in generale, si veda A. Barbero, *Un santo in famiglia. Vocazione religiosa e resistenze sociali nell'agiografia latina medievale*, Torino 1991 (Sacro/Santo, 6), partic. pp. 20-24.

<sup>62</sup> Tufara è attualmente un piccolo comune della provincia di Campobasso, a ridosso del confine tra Molise, Puglia e Campania. Il *Catalogus Baronum* lo registra come feudo di un milite (*Ibid.*, n. 295). Per quanto riguarda la presumibile data di nascita, la si ricava dalle notizie cronologiche offerte dall'agiografo durante la narrazione degli eventi relativi alla morte (cap. XXV): la data del trapasso è registrata con precisione al 1170. Tuttavia, appaiono meno attendibili il numero degli anni di vita ascetica, sessanta, i quali potrebbero anche rappresentare un lungo periodo simboleggiato dallo stesso numero, vista anche l'incongruenza con l'altra fonte, il componimento in versi relativo agli anni della vita del fondatore, che probabilmente per necessità metriche ne riporta sessantasei; Morrone, *La "Legenda"* cit., p. 113; per il testo dell'*opus metricum*, si veda *Ibid.*, 241.

ai genitori e al fratello Benedetto, questo stile di vita non risulta gradito. Pertanto, chiede una parte dei beni familiari per disporne con libertà e, dopo breve tempo, decide di partire alla volta di Parigi, “*discendi voto*”<sup>63</sup>.

È interessante rilevare come l'autore voglia porre immediatamente in evidenza che, sin dalle radici, la sua vocazione è rivolta a esprimere una attenzione particolare per la povertà e i bisogni fondamentali dell'uomo, incarnando la misericordia di Dio attraverso una cura che diverrà sempre più chiaramente, nel corso della trattazione, la premura di un pastore. La scelta preferenziale per i poveri e per la povertà alludono a tematiche care al clima della riforma e del rinnovamento monastico e vengono contestualizzate in una tensione interiore di ricerca di Dio, che addirittura lo spinge a compiere un viaggio verso Parigi, per qualificare e approfondire le proprie conoscenze<sup>64</sup>. Si è di fronte a una notizia singolare, la cui veridicità non può essere sostenuta con tutta certezza, in quanto potrebbe essere interpretata anche come ricorso al *topos* letterario dell'inquietudine intellettuale e spirituale<sup>65</sup>.

<sup>63</sup> Le analogie con la *Vita* del “padre del monachesimo occidentale” sono volutamente evidenti. All'inizio della *Vita* di san Benedetto è riportato che il giovane abbia intrapreso a Roma degli studi letterari, che ben presto abbandonerà per fuggire da uno stile di vita non conforme alla sua vocazione, desiderando esclusivamente la “*sancta conversatio*”. Tuttavia, supporre che per Giovanni da Tufara il viaggio a Parigi sia una mera costruzione dell'autore, per rafforzare il parallelismo tipologico con san Benedetto, sembra una spiegazione poco esaustiva, anche se si tiene conto dell'originalità della meta riferita. Grégoire le Grand, *Dialogues* cit., Prologo, II, p. 126.

<sup>64</sup> Morrone, *La “Legenda”* cit., XIV, p. 194; XIX, p. 196; XXII, pp. 197-198. Pur se la nascita di università vere e proprie risulta collocabile soltanto agli inizi del secolo XIII, a Parigi, come in altre città europee, nel frattempo si sono già diffuse le scuole cattedrali o abbaziali. Nonostante la parvità di fonti, alcune testimonianze attestano, sin dagli inizi del secolo XI, una scuola presso il chiostro di Notre-Dame a Parigi, mentre, lungo il corso del secolo XII, iniziano a moltiplicarsi anche le scuole monastiche, come quella presso S. Vittore e S. Geneviève. J. Verger, *Le università del medioevo*, Bologna 1982 (Universale paperbacks. Il Mulino, 148), pp. 39-81; Id., *Culture, enseignement et société en Occident aux XII<sup>e</sup> et XIII<sup>e</sup> siècles*, Rennes 1999 (Presses universitaires de Rennes. Histoire), pp. 26-41.

<sup>65</sup> Il desiderio di approfondire gli studi lascia intendere che, comunque, Giovanni avesse ricevuto un grado di istruzione tale che gli permettesse di completare il suo *curriculum* con una formazione specialistica a Parigi, probabilmente di carattere filosofico-teologico. Si potrebbe supporre, addirittura, che Giovanni avesse intrapreso questo viaggio per una formazione al sacerdozio, diversa da quella che avrebbe avuto a disposizione restando in patria. Tuttavia, circa lo stato di vita, l'agiografo non rivela particolari elementi. Parallelamente, anche nelle *Vitae* dei due fondatori Giovanni da Matera e Guglielmo da Vercelli, gli agiografi non esplicitano la loro condizione canonica. Gli storiografi sono ormai concordi nel collocare il vercellese semplicemente come penitente volontario e pellegrino (P.M. Tropeano, *Introduzione*, in CDV, II, pp. XVIII-XX; Andenna, *Guglielmo da Vercelli* cit., pp. 95-105), mentre, per il materano sembra essere chiara l'identità di predicatore

L'agiografo, frattanto, sottolinea che sarà proprio il forte desiderio di un eremo (“*eremum concupiscens*”), nella logica della *fuga mundi*, a spingerlo a tornare in Italia, per iniziare la sua ricerca a partire dalle zone montuose del Gargano, dove sorge uno dei più importanti santuari della cristianità medievale, quello dell'arcangelo Michele<sup>66</sup>. Per quale motivo, dunque, il ritorno in Italia? Forse che in Francia non vi sono eremi? Eppure, in Normandia e nella zona occidentale della Francia, si sono sviluppate nuove esperienze eremitiche, sin dalla prima metà del secolo XI<sup>67</sup>. La *Legenda* in merito è lapidaria, del tutto ingenerosa di indizi che possano far comprendere cosa sia successo durante il periodo parigino: né esplicita la tipologia di studi

itinerante, pur senza permesso da parte delle autorità ecclesiastiche (*Vita s. Iohannis a Mathera* cit., II, pp. 12-14; Vuolo, *Monachesimo riformato* cit., pp. 94-100; Panarelli, *Dal Gargano alla Toscana* cit., pp. 33-36).

<sup>66</sup> Sul tema della *fuga mundi* è dedicato interamente il fascicolo 163 della *Revue d'ascétique et de mystique*, da qui si segnala, in particolare per l'epoca antica e il suo influsso nella tradizione monastica, il contributo di J.-C. Gay, *La place du Contemptus mundi dans le monachisme ancien*, «Revue d'ascétique et de mystique» 41 (1965), pp. 237-249; mentre, per l'epoca medievale, si veda R. Grégoire, *Saeculi actibus se facere alienum. Le «mépris du monde» dans la littérature monastique latine médiévale*, in *Ibid.*, pp. 251-287. La zona montuosa del Gargano ha costituito un polo di attrazione spirituale, innanzitutto per la presenza del santuario micaelico, ma anche la sua conformazione geofisica e la macchia brulla hanno contribuito a far percepire il promontorio come luogo sacro e deserto idealizzato. Per il fenomeno dei pellegrinaggi al Gargano e della attrazione spirituale esercitata nel tempo, si veda G.B. Bronzini, *Dal mitico Gargano al praedives Garganus della leggenda micaelica*, in *Il tempo dei santi tra Oriente e Occidente. Liturgia e agiografia dal tardo antico al concilio di Trento*. Atti del VI Convegno di studio dell'Associazione italiana per lo studio della santità, dei culti e dell'agiografia (Firenze 26-28 ottobre 2000), cur. A. Benvenuti, M. Garzaniti, Roma 2005, pp. 387-395; M. D'Arienzo, *Il pellegrinaggio al Gargano tra XI e XVI secolo*, in *Culte et pèlerinages à Saint Michel en Occident. Les trois monts dédiés à l'archange*, cur. P. Bouet, G. Otranto, A. Vauchez, Rome 2003 (Collection de l'École française de Rome, 316), pp. 219-244. Inoltre, anche se mancano studi specifici, determinati dall'ovvia difficoltà del reperimento delle fonti circa la diffusione dell'eremitismo individuale, si può avere una prima idea della vivacità della vita religiosa monastica del Gargano in F. Panarelli, *La geografia monastica dell'area garganica nel medioevo*, in *San Leonardo di Siponto. Cella monastica, canonica, domus Theutonicorum*. Atti del Convegno internazionale (Manfredonia, 18-19 marzo 2005), cur. H. Houben, Galatina 2006 (Acta Teutonica, 3; Università degli Studi di Lecce. Dipartimento dei beni delle arti e della storia. Saggi e testi, 28), pp. 33-49.

<sup>67</sup> J.H. Foulon, *Les ermites dans l'ouest de la France: les sources, bilan et perspectives*, in *Ermites de France* cit., pp. 81-113; M. Arnoux, *Ermites et ermitages en Normandie (XIe-XIIIe siècles)*, in *Ibid.*, pp. 115-135. Con tutta probabilità, l'eco di queste esperienze ha già raggiunto anche gli ambienti accademici parigini. Qualche anno più tardi, rispetto all'epoca della permanenza parigina di Giovanni, da collocarsi intorno al 1100, nelle scuole e poi nelle università, è attestato l'interesse per questi particolari aspetti della spiritualità con l'insegnamento del *contemptus mundi*, a partire da un'opera redatta da Enrico d'Hungtingdon, nel 1135. R. Bultot, *La Chartula et l'enseignement du mépris du monde dans les écoles et les universités médiévales*, «Studi medievali», s. III, 8 (1967), pp. 787-834.

Una esperienza di rinnovamento monastico per il Regno di Sicilia dei secoli XII-XVI

approfonditi, né tanto meno il tipo di esperienza e incontri avuti in quell'ambiente, pur ricco di fermenti spirituali e dottrinali. Tanto meno si fa menzione di incontri avuti in seguito, magari con altri eremiti, visto che la tradizione agiografica ha spesso impiegato l'espedito degli incontri come una sorta di normalizzazione o di certificazione del cammino di asceti<sup>68</sup>.

*Il ritorno alle origini come seconda rinascita e riconferma della vocazione eremitica*

La dinamica del ritorno alle origini, intanto, viene sfruttata dall'autore come una riconferma pratica per Giovanni di non essere più adatto per la vita antecedente<sup>69</sup>. Per di più, l'agiografo, parafrasando la scena evangelica del "giovane ricco" (Mt 19, 16-22 e paralleli), sottolinea la profonda disponibilità del protagonista verso una radicale libertà dalle realtà terrene, come accaduto a Benedetto. In tal modo, risponde positivamente a una delle condizioni essenziali per la sequela *Christi*, nella duplice prospettiva terrena ed escatologica. Il tutto, non a caso, è ricondotto, sul piano delle motivazioni spirituali, al carisma identificativo della personalità del protagonista: la misericordia<sup>70</sup>.

Un ulteriore espedito narrativo contribuisce a inserire più chiaramente Giovanni nella tradizione monastica agiografica e nell'imitazione di Cristo povero e

<sup>68</sup> L'autore della *Legenda* non fa menzione neppure di Stefano Corumano da Riccia, un altro eremita che, secondo la tradizione locale, sembra sia stato intimo amico di Giovanni. Con lui avrebbe compiuto il viaggio a Parigi e condiviso la prima esperienza comunitaria del Gualdo. B.G. Amorosa, *Riccia nella storia e nel folklore*, Casalbordino 1903, pp. 187-190; B. Fanelli, *Beato Stefano Corumano nella leggenda e nella storia*, Lagonegro 1924; Iatalese, *S. Giovanni Eremita* cit., pp. 20, 51-54; F. Tamburrini, *Stefano Corumano*, in *BS*, XII, pp. 24-25; Morrone, *La "Legenda"* cit., p. 92; Galdi, *Santi, territori* cit., p. 67. Riccia, comune attualmente in provincia di Campobasso, viene registrato come feudo di due militi nel *Catalogus Baronum* cit., n. 295. Pur recandosi sul Gargano, Giovanni da Tufara non avrà modo di incontrare Giovanni da Matera: questi, difatti, raggiungerà il promontorio solo molto tempo dopo, intorno al 1128-29. Per gli episodi di incontro fra il materano e il vercellese, attestati dalle agiografie, si veda Panarelli, *Dal Gargano alla Toscana* cit., pp. 16-24.

<sup>69</sup> Difatti, tornando a casa si troverà di fronte a un rinnovato assetto familiare: l'assenza dei genitori, per la sopraggiunta morte, e il fratello Benedetto ormai coniugato. Non potendosi accordare allo stile di vita del fratello, Giovanni prenderà la propria parte di eredità e la distribuirà ai poveri. Lo stesso elemento lo si ritrova anche nell'agiografia del materano, con la stessa intenzionalità redazionale: esprimere la definitiva coscienza del protagonista di non esser più adatto alla vita anteriore. Giovanni, infatti, ritorna a Ginosa, dove i genitori nel frattempo si sono trasferiti, ma l'unica a riconoscerlo è la nutrice; *Vita s. Iohannis a Mathera* cit., I, p. 5.

<sup>70</sup> Morrone, *La "Legenda"* cit., I, p. 183: "*dispersit deditque pauperibus, ut iustitia eius maneret in saeculum saeculi et cornu misericordiae eius exaltaretur in gloria, prius per famam celebrem in seculo, postmodum per retributionem sublimem in iudicio*". Grégoire le Grand, *Dialogues* cit., Prologo, II, p. 126.

nudo, che in molte vite e scritti medievali viene suggellato secondo lo stereotipato aforisma *Christum nudus nudum sequi*. Al momento di intraprendere il percorso eremitico, l'agiografo rievoca l'episodio più famoso della vita di Martino di Tours, descrivendo il protagonista alle porte del proprio paese nell'atto di dividere i propri vestiti con un povero nudo<sup>71</sup>. Nell'impianto narrativo, questo gesto esprime efficacemente, per la figura di Giovanni, la dinamica della spogliazione da ogni legame con la vita antecedente, per la completa disponibilità nella *sequela Christi*: si spoglia dell'uomo vecchio per dare inizio, quasi ufficialmente, al nuovo cammino spirituale<sup>72</sup>. Liturgicamente non è contemplata una celebrazione all'interno della quale l'eremita possa dar inizio al suo percorso di ascesi, indossando l'abito religioso. Pertanto, l'agiografo impiega questo espediente solenne e reiterato per sancire un passaggio significativo della vita dell'anacoreta. In assenza di una approvazione ufficiale dell'autorità ecclesiastica, provvede a sopperire con il ricorso all'autorevole

<sup>71</sup> Nel caso in questione, pur nell'assenza letterale dell'adagio, è la stessa scena reiterata dell'atto di eroismo di uno dei santi più conosciuti della tradizione benedettina a sottolineare la scelta per una povertà evangelica radicale. Per entrambi, è preludio di una novità di vita. Martino di Tours, dopo aver ricevuto in sogno la visione di Cristo, vestito della metà del mantello che ha dato al povero, decide di farsi battezzare, mentre Giovanni intraprende la vita monastica. Sulpice Sévère, *Vie de Saint Martin* cit., II, p. 2. Sul tema in generale, si veda M. Bernards, *Nudus nudum Christum sequi*, «Wissenschaft und Weisheit» 14 (1951), pp. 148-151; per una raccolta di testi nei quali ricorre il motto citato, si veda R. Grégoire, *Ladage ascétique «Nudus nudum Christum sequi»*, in *Studi storici in onore di O. Bertolini*, Pisa 1972, I, pp. 395-409.

<sup>72</sup> Il tema della povertà in rapporto alla vita religiosa, per questo periodo, è largamente approfondito e la letteratura in merito appare sconfinata, ma si sottolineano in particolare i seguenti contributi: *Povertà e ricchezza nella spiritualità dei secoli XI-XII*. Atti del Convegno del Centro di studi sulla spiritualità medievale (Todi, 15-18 ottobre 1967), Todi 1969 (Convegni del Centro di studi sulla spiritualità medievale, 8); R. Grégoire, *La place de la pauvreté dans la conception et la pratique de la vie monastique médiévale latine*, in *Il monachesimo e la riforma* cit., pp. 173-192; M. Mollat, *Les moines et les pauvres XIe-XIIe siècles*, in *Ibid.*, pp. 193-227; *Études sur l'histoire de la pauvreté (Moyen Age-XVI<sup>e</sup> siècle)*, cur. M. Mollat, Paris 1974 (Publications de la Sorbonne. Série "Études", 8); *La concezione della povertà nel Medioevo*, cur. O. Capitani, Bologna 1981 (Mondo medievale. Sezione di storia delle istituzioni, della spiritualità e delle idee, 1). In particolare si segnala, oltre allo stesso significativo convegno, lo studio analitico di F. Dal Pino, *Scelte di povertà all'origine dei nuovi ordini religiosi*, in *La conversione alla povertà nell'Italia dei secoli XII-XIV*. Atti del XXVII Convegno storico internazionale (Todi, 14-17 ottobre 1990), Spoleto 1991 (Atti dei convegni del Centro italiano di studi sul basso Medioevo, Accademia tudertina e del Centro di studi sulla spiritualità medievale. Nuova serie, 4), pp. 53-125. Per il rapporto povertà-santità, si veda A. Vauchez, *La sainteté en Occident* cit., pp. 215-243. Una carrellata sul tema in ambito agiografico dal secolo XI al XIV è presentata in S. Boesch Gajano, *Lavoro, povertà, santità fra nuove realtà sociali e luoghi comuni agiografici*, in *Cultura e società nell'Italia medievale. Studi per Paolo Brezzi*, Roma 1988, (Istituto storico italiano per il medio evo. Studi storici, 184), I, pp. 117-129.

tradizione monastica. L'episodio, tra l'altro, oltrepassa il confine del semplice livello morale, per aiutare il lettore a collocare il protagonista in una duplice prospettiva teologica: cristologica e battesimale. Colui che vuole seguire Cristo deve essere pronto ad annientare se stesso attraverso la spoliatura totale, per diventare, come in un secondo battesimo, una creatura nuova<sup>73</sup>.

Sciolto, dunque, da ogni legame con il passato, Giovanni si dirige al monastero di S. Onofrio, situato quasi a metà strada tra Foiano e Montefalcone di Valfortore<sup>74</sup>. Una simile scelta risulta alquanto significativa, poiché già diretta verso una delle espressioni monastiche di rinnovamento presenti sul territorio. La *Legenda*, a proposito dello stile di vita di questa comunità, mette in luce pochissimi elementi, che certamente vanno affiancati alle tracce disseminate nelle fonti documentarie già analizzate, per collocare correttamente la fondazione di S. Onofrio nel clima della seconda fioritura dell'eremitismo occidentale<sup>75</sup>.

<sup>73</sup> Sullo stesso tono semiotico, si muove l'agiografo di Giovanni da Matera, il quale esprime le medesime urgenze spirituali, pur se attraverso simbolismi alquanto diversi. Giovanni non distribuisce l'eredità ai poveri, ma la *sequela Christi* viene efficacemente espressa con la scelta di cavalcare un asino (ovviamente non condivisa dai familiari), per dirigersi verso Taranto. Qui "*pauperis habitu assumpto*", entra in un monastero nel quale gli affidano l'umile mansione di pastore. L'atto di indossare un nuovo abito e il servizio "pastorale" rappresentano, in realtà, quella scelta di vita monastica che nel frattempo è solo *in nuce*, ma che sarà ampiamente approfondita nel seguito della narrazione come la *virtus* del santo fondatore e il cardine della proposta pulsanese. L'agiografo del materano imprime, infatti, una impronta apostolica al suo protagonista, tanto da evidenziare la specifica *virtus* del *pious pastor*, insieme al costante impegno per la predicazione. *Vita s. Iohannis a Matbera* cit., I, p. 2; Vuolo, *Monachesimo riformato* cit., pp. 91-101; Limone, *Santi monaci* cit., pp. 107-110. Per il vercellese, invece, l'ingresso nell'esperienza di vita religiosa viene sancito dall'agiografo attraverso l'assunzione dell'"*habitus sacrae religionis*", che non fa riferimento ad alcuna primitiva scelta di vita monastica, bensì alla decisione di entrare a far parte dell'"*ordo poenitentium*" come pellegrino volontario. L'interpretazione, che sovverte la tradizionale lettura delle parole dell'agiografo come l'ingresso in un *ordo monasticus*, è stata efficacemente proposta da Andenna, *Guglielmo da Vercelli* cit., pp. 87-118, partic. 87-100.

<sup>74</sup> Foiano e Montefalcone, comuni attualmente nella provincia beneventana, vengono entrambi registrati come feudi di due militi dal *Catalogus Baronum* cit., n. 322-323.

<sup>75</sup> Il breve resoconto della permanenza presso questa istituzione non presenta tracce di polemica da parte dell'autore, contrariamente al caso di Giovanni da Matera, che addirittura è costretto, a motivo di una condotta certamente meno mediocre rispetto ai monaci residenti, ad abbandonare il monastero italo-greco in *Insula Tarentina*, scelto come sua prima meta per il cammino di asceti, pur se non già come monaco. Non ancora chiaramente individuato, per gli storici potrebbe trattarsi del monastero di S. Pietro in *Insula*, nell'arcipelago delle Cheradi, oppure quello dei SS. Pietro e Andrea nell'Isola Piccola. F. Panarelli, *San Giovanni da Matera e le origini della congregazione pulsanese*, «Archivio storico per la Calabria e la Lucania» 57 (1990), pp. 5-105, partic. 50-51; Id., *Dal Gargano alla Toscana* cit., p. 17. Per Giovanni da Tufara, invece, si parla di una calda accoglienza da parte

Quali elementi, intanto, si possono desumere dalla *Legenda*? Il priore, dopo una breve permanenza al monastero, concede a Giovanni di trasferirsi in una chiesetta di pertinenza di S. Onofrio, situata in un luogo più solitario, a ridosso della parte superiore del bosco, ricadente nel territorio *Sancti Severi*<sup>76</sup>. Qui, con tutta probabilità, già dimorano quei “*fratres*” ai quali egli presterà il suo più umile servizio occupandosi della pulizia della casa e della cucina. Si tratta, evidentemente, di una delle chiese rurali in cui i “*fratres*” di S. Onofrio possono, nel contempo, garantire il servizio cultuale e dedicarsi a una vita più sobria e austera rispetto a quella del monastero. Giovanni, dunque, intraprende la sua preparazione alla vita solitaria attraverso l’esercizio dell’eremitismo di gruppo, facendo riferimento a una delle istituzioni già riconosciute, quella più prossima al luogo dei suoi natali. Ma, l’autore, con uno stile narrativo particolarmente partecipato, presenta il protagonista nelle sue ulteriori scelte, come condotto dallo spirito (“*actus attamen fervore spiritus*”). Infatti, farà richiesta, probabilmente intorno al 1104, come lascia intendere uno dei componimenti metrici posti a conclusione della *Legenda*, di trasferirsi presso la chiesa di S. Silvestro, dove resterà per tre anni con alcuni *fratres*, per poi staccarsi definitivamente dalla comunità e costruirsi una cella, dove vivere l’anacoretismo in modo assoluto, come ha sempre desiderato<sup>77</sup>.

A sottolineare l’evento, rappresentato dalla costruzione della prima realtà originale, riconducibile interamente alla volontà del protagonista, l’autore impiega, oltre a un andamento narrativo entusiasta e incalzante, un espediente letterario ripreso

del *prior Golfridus*, pur sottolineando, in favore dell’eremita, uno stile di vita ancor più retto (“*devote illic susceptus est, sed ipse devotius conversatus est*”); Morrone, *La “Legenda”* cit., I, p. 184.

<sup>76</sup> *Loppidum Sancti Severi*, indicato dall’autore, non corrisponde all’omonima città attualmente in provincia di Foggia, così come nell’interpretazione di Antonio Iatalese (Iatalese, *S. Giovanni eremita* cit., p. 30); si tratta, infatti, di un centro abitato anticamente ubicato nella contea di Ariano, lungo il corso del fiume Tammaro, nel luogo indicato ancora oggi con il toponimo di San Severo. Durante il terremoto del 1349, il centro cade in rovina, ma viene rifondato in un altro sito, con il nome di San Marco dei Cavoti; A. Meomartini, *I comuni della provincia di Benevento: storia-cronaca-illustrazione*, Benevento 1907, p. 442. Nelle fonti documentarie, il suo nome compare per la prima volta proprio nella datazione topica dell’atto di donazione dei diritti del conte Giordano di Ariano a S. Sofia, relativi al monastero di S. Onofrio; CSS, *Liber preceptorum*, VI, p. 18. Il *Catalogus Baronum*, che lo indica come feudo di tre militi, lo registra ormai nella contea di Buonalbergo, in seguito alla redistribuzione dei feudi operata da Ruggiero II; *Ibid.*, n. 344; CDV, IV, p. 172, nota 2; CDP 30, p. XXVI.

<sup>77</sup> Morrone, *La “Legenda”* cit., I, p. 184; per il componimento *Ibid.*, pp. 241-242. Da sfondo, si può scorgere il riferimento al Cristo, condotto nel deserto dallo Spirito, prima di dare inizio alla sua missione, quasi a indicare che tutto questo rappresenta la missione per la quale Giovanni è ispirato da Dio.

Una esperienza di rinnovamento monastico per il Regno di Sicilia dei secoli XII-XVI

dai *Dialoghi* di Gregorio Magno. Nella lucidità della sua vocazione ascetica viene, difatti, collocata la prima menzione dell'eremita quale *vir Dei*, così come nella *Vita* di Benedetto<sup>78</sup>.

### III. Giovanni da Tufara e il suo modello di eremitismo

La scelta di Giovanni per il deserto, scelta di capitale importanza per un eremita, viene adattata innanzitutto per motivi pratici, cioè per la mancanza geografica di un deserto vero e proprio, nella preferenza di vivere nel grande e pericoloso bosco di Gualdo Mazzocca<sup>79</sup>. In secondo luogo, la sua non è una scelta riconducibile esclu-

<sup>78</sup> *Ibid.*, I, p. 184: “*Sicque fugiens vir Domini compos voti ad diu desiderata sed dilata solitudinis interiora pervenit*”. Grégoire le Grand, *Dialogues* cit., II, 1, 4, p. 132: “*Vir autem Dei ad eundem locum perueniens, in arctissimo specu se tradidit, tribusque annis, excepto Romano monacho, hominibus incognitus mansit*”.

<sup>79</sup> Generalmente, nelle regioni europee, a fronte dell'assenza di un deserto vero e proprio, la scelta ricade per le zone di montagna sulle foreste, mentre, per le regioni litorali, sulle paludi o sulle isole, cercando comunque di preservare la ricerca di quegli ideali mistici che il deserto rappresenta. A. Guillaumont, *La conception du désert chez les moines d'Égypte*, «Revue d'histoire des religions» 188 (1975), pp. 3-21. G. Penco, *Il ricordo dell'ascetismo orientale nella tradizione monastica del medio evo europeo*, «Studi medievali», s. III, 4 (1963), pp. 571-587. Secondo Lorenzo Giustiniani il “*Valdo de Mazocca*” è uno dei boschi più estesi del Regno di Napoli, comprende territori di diversi feudi e proprio come conseguenza della sua grandezza “*nei tempi andati a cagion dei ladri erano soliti far prima testamento coloro, i quali vi dovean passare*”; L. Giustiniani, *San Bartolomeo in Galdo*, in *Dizionario geografico ragionato del Regno di Napoli*, 10 voll., Napoli 1797-1816, VIII, p. 120. La radice della parola germanica che indica foresta, “*wald*”, la quale deriva dal latino “*vastum*” (vuoto), si inserisce nella percezione psicologica di vastità e di pericolo, largamente diffusa nella letteratura medievale, per descrivere le foreste. Questo termine, gualdo, insieme al termine “*gaio*”, viene utilizzato nella documentazione, particolarmente nelle zone dominate dai Longobardi, per indicare dapprima (sec. VIII-IX), in modo generico, un insieme di terre coltivate oppure concesse dal sovrano a enti, anche ecclesiastici, o a uomini liberi. In seguito, data la significativa concentrazione di zone boschive nell'assetto fondiario di alcune regioni longobarde, indica semplicemente una distesa boschiva. Nella zona di confine fra Puglia e Molise se ne registra, per i secoli VII-IX, una particolare concentrazione; Martin, *La Pouille* cit., pp. 194-199; Id., *Gahagium. Le mot, les réalités et les institutions (VII<sup>e</sup> – VIII<sup>e</sup> siècle)*, in *I Longobardi a Venezia. Scritti per Stefano Gasparri*, cur. I. Barbiera, F. Borri, A. Pazienza, Turnhout 2020 (Collection Haut Moyen Âge, 40), pp. 111-120. J. Le Goff, *Il deserto foresta nell'Occidente medievale*, in *Il meraviglioso e il quotidiano nell'Occidente medievale*, cur. F. Maiello, Roma - Bari 2003 (Economica Laterza, 166), pp. 27-44, partic. 38-44; R. Grégoire, *La foresta come esperienza religiosa*, in *L'ambiente vegetale nell'alto medioevo*. Atti della XXXVII Settimana di studio del Centro italiano di studi sull'alto medioevo (Spoleto 30 marzo-5 aprile 1989), Spoleto 1990 (Settimane di studio del Centro italiano di studi sull'alto Medioevo, 37), II, pp. 663-707; M.

sivamente alla personale intuizione, ma rappresenta, piuttosto, una opzione ambivalente fra continuità e personalizzazione, almeno in queste prime fasi, rispetto all'esperienza di ispirazione eremitica cui ha fatto riferimento<sup>80</sup>.

Perché, a questo punto, Giovanni sceglie di intraprendere la generazione di una nuova realtà, visto che il modello eremitico e pastorale è già perseguito dalla comunità di S. Onofrio? Si è trattato semplicemente di un processo spontaneo, determinato dallo speciale carisma di cui ha preso coscienza la sua persona, oppure deliberatamente ha voluto dare inizio per insoddisfazione a una esperienza diversa? La fonte agiografica tace di fronte a questi interrogativi, esaltando, piuttosto, l'originalità dell'ispirazione del protagonista, ma le fonti documentarie, come già ripercorso, informano di particolari accadimenti, verificatisi a seguito di dieci anni dalla permanenza di Giovanni presso S. Onofrio: la scelta di porsi sotto la protezione sofiana. Il significativo cambiamento sul piano canonico, pur se databile al 1114, rappresenta certamente il punto di snodo per la soluzione di una crisi radicatasi più addietro nel tempo e innescatasi, probabilmente, su problematiche di carattere amministrativo<sup>81</sup>. In questo orizzonte, la scelta di Giovanni potrebbe essere interpretata come una reazione di rifiuto, rispetto a una prospettiva di allineamento al monachesimo tradizionale e all'eventuale declino, nella vita religiosa di quella comunità, di valori quali la povertà e l'assoluta libertà.

Montanari, *La foresta come spazio economico e culturale*, in *Uomo e spazio nell'alto medioevo*. Atti della L Settimana del Centro italiano di studi sull'alto Medioevo (Spoleto 4-8 aprile 2002), Spoleto 2003 (Settimane di studio del Centro italiano di studi sull'alto Medioevo, 50), I, pp. 301-340.

<sup>80</sup> Anche Giovanni da Matera, secondo quanto riferisce la sua *Vita*, inizia l'itinerario di ricerca mistica da un'isola, per dedicarsi poi alla predicazione itinerante. Nella sua esperienza appare, inoltre, indicativa persino la versatile scelta dell'ubicazione della prima comunità pulsanese, fra i meandri rocciosi del massiccio garganico, di fronte al golfo di Siponto. Fra le grotte naturali, difatti, è possibile attuare sia l'ideale comunitario che quello eremitico e, comunque, data la prossimità del frequentatissimo santuario micaelico, esercitare la carità pastorale nei confronti dei pellegrini. Panarelli, *Dal Gargano alla Toscana* cit., pp. 41-42. La presenza di celle eremitiche rupestri, purtroppo non ancora studiate adeguatamente, conforta l'ipotesi di un genere di vita misto tra eremitismo più austero, in luoghi diversi dal centro della comunità, e vita comune nell'abbazia pulsanese. In questa linea interpretativa, le prime indagini sono presentate da G. Bertelli, *Il monastero di S. Maria di Pulsano sul Gargano: nuovi dati sull'origine e sulle fasi insediative*, in *Pellegrinaggi, pellegrini e santuari sul Gargano*, cur. P. Corsi, S. Marco in Lamis 1999 (Biblioteca minima di Capitanata, 28), pp. 45-67; G. Bertelli, *L'abbazia di S. Maria*, in *L'Angelo, la Montagna, il Pellegrino. Monte Sant'Angelo e il Santuario di S. Michele del Gargano. Archeologia Arte Culto Devozione dalle origini ai nostri giorni*, Foggia 1999, pp. 118-122; Ead., *S. Maria di Pulsano sul Gargano: una ipotesi di lettura delle sequenze insediative di età medievale*, in *I Longobardi dei ducati* cit., II, pp. 1169-1185.

<sup>81</sup> In proposito, si veda *supra* pp. 30-33.

*La vita nel deserto-foresta: penitenza ed eroicità dell'equilibrio*

All'epoca in cui lascia S. Silvestro, il desiderio di Giovanni è riconducibile all'attuazione di una forma di eremitismo, con una marcata tendenza al carattere individuale, successivamente apertasi in modo dinamico e progressivo, di nuovo all'eremitismo di gruppo, ma anche all'assistenza pastorale<sup>82</sup>. La scelta per il deserto è, innanzitutto, rivolta alla perfezione interiore, tanto che l'autore avverte, proprio in questi passaggi, la necessità di descrivere il tenore di vita ascetica e penitenziale esercitato dall'eremita, coinvolgendo il lettore nel desiderio della ricerca di Dio e attivando simpatie nei confronti del protagonista, sia sul piano umano che morale. Sempre sullo sfondo della Sacra Scrittura e della tradizione agiografica monastica, la narrazione prende le mosse da una rievocazione dell'Egitto, che richiama non solo il luogo mitico degli inizi del monachesimo, ma anche la spiritualità dell'Esodo. Esso rappresenta l'uscita da se stessi, verso il raggiungimento di quel deserto interiore, che favorisce la rivelazione piena di Dio e della missione che vuole affidargli<sup>83</sup>.

La descrizione delle giornate tipo dell'eremita viene intessuta sulla dedizione all'orazione contemplativa, alla lettura del Testo Sacro, probabilmente secondo il metodo della *Lectio divina*, ma anche alle vite dei Santi Padri. L'altro irrinunciabile elemento costitutivo è rappresentato dal lavoro manuale, indicato nella coltivazio-

<sup>82</sup> Difatti, l'agiografo annota che Giovanni, in quest'inizio, viene seguito anche un sacerdote della chiesa di S. Silvestro, di nome Giuseppe, il quale si costruisce una celletta non lontano da quella del santo, dove resterà fino alla morte. Altre volte, nel corso della narrazione, specifica che l'anacoreta non ha permesso ad altri di vivere con lui, fino al momento della costruzione della chiesa in onore della Vergine. Questi rari e scarni elementi denotano il naturale passaggio verso una condizione eremitica comunitaria e organizzata. In proposito, bisogna tuttavia rilevare che queste presenze potrebbero rappresentare persino un espediente letterario, attraverso cui l'autore sarebbe giustificato nella conoscenza di elementi narrativi impiegati per la scrittura. Pure per Benedetto da Norcia, la solitudine ascetica di Subiaco è spesso interrotta dal monaco Romano. Grégoire le Grand, *Dialogues* cit., II, 1, 4-5, p. 132.

<sup>83</sup> Morrone, *La "Legenda"* cit., II, p. 185: "*Vir autem Domini Iohannes, mundanae conversationis Aegyptum fugiens, tamquam ad desertum mente simul et corpore transiens, totum se divinis obsequiis mancipavit*". L'espressione dall'Egitto "*mundanae conversationis*" è indistintamente utilizzata, sin dalla letteratura monastica più antica, per chi intraprende la via del cenobio o dell'eremo, richiamando ovviamente il mito dei Padri del deserto. L'espressione è presente anche nella *Vita* di Pietro, terzo abate cavense, per un *miles* franco che intraprende la vita monastica; *Vitae quatuor* cit., p. 25. Si veda, in proposito, G. Penco, *Il tema dell'Esodo nella spiritualità monastica*, in C. Vagaggini, *Bibbia e spiritualità*, Roma 1967 (Biblioteca di cultura religiosa. Serie II, 79), pp. 333-377; J. Leclercq, *S. Antoine dans la tradition monastique médiévale*, in *Antonius magnus eremita (356-1956). Studia ad antiquum monachismum spectantia*, cur. B. Steidle, Roma 1956 (Studia Anselmiana, 38), pp. 229-247.

ne della terra per procacciarsi il vitto e nell'intagliare "*tersicalia*" o "*caletria*"<sup>84</sup>. In questo contesto, la *sequela Christi* è evocata mediante la cifra interpretativa della via della croce, anche se l'accostamento non appare del tutto originale, in quanto ricalca l'impostazione già utilizzata dal primo agiografo del vercellese<sup>85</sup>. Le macerazioni descritte non suscitano un senso di eroica eccezionalità, se messe a confronto con le penitenze esacerbanti riportate in altre vite. Giovanni, infatti, pratica il digiuno soltanto il mercoledì e il venerdì, i cosiddetti "giorni di Passione", per ricordare il tradimento e la morte del Cristo, mentre gli altri giorni prende cibo solo verso il vespro, assume del vino, anche se raramente e temperato con acqua, e, infine, riposa sulla nuda terra o su un tavolato<sup>86</sup>. L'autore ne è cosciente, e lo giustifica con

<sup>84</sup> Morrone, *La "Legenda"* cit., II, p. 185: "*nunc tersicalia faciens, id est caletria, quae idcirco tersicalia dicuntur quia quoties immittuntur ori labiis detergantur dictaque sunt tersicalia quasi labiis tersa*". Questi termini poco chiari, propri del latino tardo, dovrebbero indicare, secondo l'interpretazione di Morrone, dei cucchiari di legno intagliati: *Ibid.*, pp. 98, 185. In merito, è stato possibile reperire solo una forma lessicale molto affine a *caletria*, cioè *caleptra*, oppure *calyptra*, che significa cappello, cuffia realizzata con crine equino, che, tuttavia, potrebbe ben inserirsi nel contesto letterario come probabile lavoro esercitato dall'eremita; *Glossarium Mediae et infimae latinitatis conditum a Carolo Dufresne domino Du Change*, 7 voll., Parisiis 1840-1850, II, p. 30; *Dictionary of medieval latin from British sources*, II, London 1981, p. 247.

<sup>85</sup> Nello stesso contesto narrativo della descrizione dello stile di vita penitenziale, l'agiografo di Guglielmo cita le dure parole pronunciate da Gesù a Pietro, dopo averlo invitato a non seguire la via della sofferenza, ma piuttosto a scendere a compromessi con il mondo: "*Si quis vult post me venire, abneget semetipsum et tollat crucem suam et sequatur me*" (Mt 16, 24); Panarelli, *Scrittura agiografica* cit., I, p. 7: "*Que, ubi accepit, illud Evangelii memorans, Qui vult venire post me, abneget semetipsum et tollat crucem suam et sequatur me, ea sibi continuo cum maximo gaudio ad mortificationem carnis aptavit, et valefaciens ab eo discexit*". Morrone, *La "Legenda"* cit., p. 185. Non essendo possibile ricostruire il testo biblico di riferimento dell'agiografo di Giovanni da Tufara, nel presente lavoro si ritiene opportuno fare riferimento al testo della *Vulgata* secondo l'edizione *Nova Vulgata Bibliorum Sacrorum editio. Sacros. Oecum. Concilii Vaticani II ratione habita iussu Pauli PP. VI recognita auctoritate Ioannis Pauli PP. II promulgata*, Città del Vaticano 1986.

<sup>86</sup> Certamente più originali risultano le pratiche di mortificazione corporale riportate per Giovanni da Matera e Guglielmo da Vercelli. Nel primo caso, viene descritta addirittura una immersione notturna del corpo nudo, in acqua gelida, fino alla gola, rimanendo legato a un tronco, pratica che, come rileva Vuolo, pur documentata dall'agiografia medievale bizantina e latina dell'Italia meridionale, trova il suo maggior riscontro presso i monaci irlandesi; Vuolo, *Monachesimo riformato* cit., pp. 83-86. Per il vercellese viene, invece, descritto un maggiore rigore ascetico che, oltre a digiuni e pratiche esacerbanti, lo induce, sin dagli inizi del suo percorso, ad adottare strumenti di penitenza alquanto complessi, fatti realizzare appositamente, come la lorica; Panarelli, *Scrittura agiografica* cit., I, p. 6. L'editore indica (*Ibid.*, p. 6, nota 11; p. 11, nota 29) che lo stesso strumento di penitenza, impiegato anche in ambito orientale, viene utilizzato da *Farnulfus*, unico vescovo conosciuto di Cisterna, in *Apulia*, per sette anni, e da Lorenzo da Subiaco, detto appunto Loricato, come dalla

il rimando ai consigli ricevuti “*Sanctorum vitas Patrum perlegens*”, suggerimenti che l'uomo di Dio è costretto a seguire per essersi accorto di debilitarsi troppo<sup>87</sup>. Attraverso questi elementi, si può persino scorgere il tentativo ideologico dell'agiografo di presentare una figura di santità non troppo distante dagli schemi tradizionali e di inscrivere la figura nella più equilibrata tradizione ascetica occidentale, recuperando anch'egli quell'impronta razionale di eremitismo suggellata da Bruno da Querfurt per Romualdo. La pratica penitenziale risulta collocata, pertanto, nella giusta prospettiva, strumentale al percorso di perfezione: come suggerisce lo stesso san Benedetto, essa non deve debilitare oltremodo la carne, così da non permettere allo spirito di permanere in un clima di armonioso raccoglimento<sup>88</sup>.

testimonianza di Pier Damiani, ma anche altri fondatori suoi contemporanei sono soliti indossare, direttamente sul corpo, la lorica, una maglia o corazza di ferro. Lo stesso strumento è, inoltre, confermato anche per Pietro, terzo abate di Cava; *Vitae quatuor* cit., p. 20. Per Bernerio di Eboli, invece, l'agiografo riporta una pratica penitenziale poco ortodossa nella comune tradizione monastica: il “digiuno giudaico”, cioè in giorno di sabato, comportamento che, pur se ricorrente nei primi secoli del cristianesimo e ulteriormente attestato un secolo prima nella *Vita* di Nilo da Rossano, tuttavia aiuta a collocare il personaggio in una prospettiva di evidente originalità e marginalità, e non per questo meno attinente agli aneliti spirituali dei secoli XI-XII; *Vita S. Bernerii* cit., p. 1188b; Galdi, *Santi, territori* cit., pp. 75-77. Più in generale, per il contributo che le pratiche penitenziali hanno avuto nella diffusione della fama di santità, si veda Vauchez, *La sainteté en Occident* cit., pp. 150-151.

<sup>87</sup> In realtà, nella raccolta delle *Vitae Patrum* sono numerosi i brani che riportano, a proposito del digiuno, pratiche di eroismo estremo. Soltanto in due casi viene affrontato il tema dell'equilibrio. Il primo si trova in una lettera del vescovo di Cappadocia, Palladio, a un preposito di nome *Lausus*; *Exemplar epistolae scriptae ad Lausum praepositum, a Palladio episcopo Cappadociae*, in PL 73, pp. 1087-1092, partic. 1089-1090. Il secondo, invece, appartiene al libro di Teofilo di Teodoreto di Ciro e si riferisce al racconto della vita dell'eremita Marciano e sembra essere molto più assimilabile alle pratiche descritte dall'agiografo di Giovanni; *Vita Marciani*, in PL 74, pp. 29-36, partic. 29-30. Anche le agiografie greche calabresi del secolo XI, che risentono molto delle *Vitae Patrum*, ripropongono, in linea di massima, pratiche penitenziali particolarmente suggestive; E. Morini, *Monachesimo greco in Calabria*, Bologna 1999 (Collana medievistica. Quaderni della Rivista di bizantinistica, 15), pp. 33-51; G. Luongo, *Itinerari dei santi italo-greci, in Pellegrinaggi e itinerari dei santi nel Mezzogiorno medievale*, cur. G. Vitolo, Napoli 1999 (Europa mediterranea. Quaderni, 14), pp. 39-56. Per quel che concerne, invece, la scansione ripropositiva del tempo nella spiritualità penitenziale monastica, attraverso la quale si è chiamati a vivere il tempo come opportunità per contemplare gli eventi sacri e assimilare la logica della croce, proprio grazie al metodo della ripetitività, si veda J. Sonntag, *Tempus fugit? La circolarità monastica del tempo e il suo potenziale di rappresentazione simbolica, in Religiosità e civiltà. Le comunicazioni simboliche (secoli IX-XIII)*. Atti del Convegno Internazionale (Domodossola - Sacro Monte - Castello di Mattarella, 20-23 settembre 2007), cur. G. Andenna, Milano 2009 (Storia. Ricerche), pp. 221-242.

<sup>88</sup> Penco, *Il ricordo dell'ascetismo* cit., p. 574: “S. Benedetto stesso si fa premura di raccomandare ai suoi monaci, come strumenti della più alta perfezione, i testi del monachesimo orientale, quali

Gli elementi offerti dall'agiografo non sono sufficienti a postulare una sorta di giustificazione della committenza per una polemica interna, sul tema dello stile di vita mitigato rispetto alla proposta iniziale di Giovanni. Essi suggeriscono, piuttosto, la riconferma di quella scelta di fondo, tendente a non far apparire l'eremita come un personaggio troppo fuori dagli schemi, ma equilibrato e rispettoso della tradizione, e non inquadrabile in una santità "indiscreta". E tale prospettiva appare persino più congeniale al programma della committenza, immediatamente finalizzato alla promozione per il riconoscimento ufficiale della santità.

*L'abito: da anacoreta a "monaco bianco"*

L'agiografo è, ovviamente, consapevole della simbologia mistica rappresentata dall'abito di un eremita per la società in cui vive e, proprio nel contesto narrativo delle penitenze esercitate, non trascurava di descrivere come Giovanni si presenta agli occhi dei suoi contemporanei: anche l'abito, infatti, può esprimere il segno della mortificazione corporale. Per i primi cinque anni indossa solo una pelle di cervo e un mantello di pelle di capra, in altre parole la melota: una scelta che ricalca l'uso dei Padri del deserto in Oriente, i quali imitano il modo di vestire di Giovanni il Battista ed Elia (2Re 1, 8; Mt 3, 4)<sup>89</sup>. In seguito, Giovanni farà uso di una tunica

la Regola di S. Basilio e le *Vitae Patrum*, considerandone sempre le osservanze come un limite ascetico ideale, di fronte a cui la sua Regola rimane semplicemente un *initium conversationis*". Il brano di riferimento della *Regula* è il capitolo LXXIII. Al di là dei problemi sollevati dalla critica filologica circa la paternità di questo testo, appare chiara, nella tradizione monastica occidentale, la reiterata raccomandazione dell'equilibrio. Lo si può riscontrare, non solo attraverso la letteratura e i testi legislativi, ma anche attraverso il rimando, mitigato dalla prospettiva occidentale, alle *Vitae Patrum*, costantemente prese in considerazione anche dalle nuove congregazioni dei secoli XI e XII, quale segno di ritorno all'ideale delle origini. Questi elementi confermano l'intento autorale, di inserire l'atteggiamento spirituale di Giovanni nel solco di una tradizione consolidata e sicura, per far apparire il suo stile di vita come pienamente ortodosso.

<sup>89</sup> Sono numerosi i brani della Scrittura che nel tempo ispirano, secondo diverse prospettive, l'uso simbolico dell'abito. Ad esempio, l'episodio di Elia che investe Eliseo della sua missione, proprio con il suo mantello (1 Re 19, 19-21), rievoca l'aspetto profetico e carismatico, mentre il testo di Genesi (3, 21) in cui, dopo il peccato originale, è Dio stesso a confezionare ai progenitori delle tuniche di pelli, prima della cacciata dal giardino, sottolinea piuttosto l'aspetto penitenziale. Facendo ricorso alle fonti agiografiche e iconografiche, per gli eremiti in Occidente si possono distinguere fondamentalmente quattro modi di vestire: la melota, i soli lunghi capelli, una tunica di foglie di palma e, infine, l'abito monastico classico, con tunica e mantello. G.M. Colombás, *L'abito monastico*, in *Dizionario degli istituti di perfezione*, cur. G. Pelliccia, G. Rocca, 10 voll., Roma 1974-2003 (d'ora in poi *DIP*), I, pp. 50-56; P. Ungarelli, *L'eremitismo nell'iconografia del XIII secolo*, in "Magisterium et exemplum": Celestino V e le sue fonti più antiche. Atti del V convegno storico internazionale (LAquila,

dall'ampia scollatura, oltre che del mantello caprino e, comunque, per quarantasei anni, rimarrà sempre senza calzari. Anche nella descrizione del vestiario, l'agiografo lascia intravedere un passaggio da una condizione eremitica individuale verso una condizione organizzata, in cui si fa uso di un abito maggiormente assimilabile nella forma a quello monastico tradizionale, mentre il richiamo al rinnovamento è dato dal fatto di essere bianco, non tinto<sup>90</sup>. Per quanto riguarda il particolare offerto dal narratore, del permanere a piedi nudi, esso si rivela come una scelta comune, frequentemente adottata in seno alle nuove fondazioni monastiche dello stesso periodo, insieme all'uso di abiti di lana grezza, quale tratto di immediato richiamo all'ideale della povertà<sup>91</sup>.

La pratica appena descritta, pur nelle sfumature di riferimento al rinnovamento, rientra comunque nella tipologia tradizionale del vestiario di un anacoreta: anche san Benedetto, secondo Gregorio Magno, indossa la melota durante il periodo di solitudine a Subiaco. Nel testo della Regola, poi, non vi sono particolari obblighi o prescrizioni circa l'abito monastico, che pure viene imposto sin dagli inizi del percorso benedettino, in quanto il segno distintivo del monaco è rappresentato dalla tonsura, che si riceve al momento della vestizione<sup>92</sup>.

31 agosto-1 settembre 1990), cur. W. Capezzali, L'Aquila 1991 (Convegni celestiniani, 5), pp. 77-118, partic. 83-84. Per l'abito monastico in generale, si veda *La sostanza dell'effimero. Gli abiti degli Ordini religiosi in Occidente*. Catalogo della mostra al Museo Nazionale di Castel Sant'Angelo, 18 gennaio-31 marzo 2000, cur. G. Rocca, Roma [2000].

<sup>90</sup> Giovanni da Matera non indossa un vestiario particolare, tuttavia, l'agiografo annota che, persino nel vestire, mostra la sua umiltà "*vili et aspero indumento contentus*", e ancora "*vestibus utebatur vilioribus, quae habere potuit, indutus*" (*Vita s. Iohannis a Mathera* cit., I, p. 2-3), tanto che, di ritorno a Ginosola, i familiari non sono in grado di riconoscerlo, anche perché il volto è divenuto irriconoscibile per le aspre penitenze. Guglielmo da Vercelli indossa, oltre alla lorica, con molta probabilità, l'abito del pellegrino penitente: una tunica dalle croci rosse sul petto, così come viene rappresentato in tre miniature, appartenenti al codice beneventano relativo alla sua *Vita*: P.M. Tropeano, *Introduzione*, in CDV, II, pp. XVIII-XX. Per l'abito adottato dalla congregazione verginiana nella storia e nell'arte, si veda Id., *Congregazione benedettina di Montevergine*, in *La sostanza dell'effimero* cit., pp. 189-192.

<sup>91</sup> Grégoire, *Ladage ascétique* cit., p. 398; J. Leclercq, *Aux sources de la spiritualité occidentale. Etapes et constantes*, Paris 1964 (Tradition et spiritualité, 4), p. 217. Anche per Guglielmo da Vercelli, l'agiografo sottolinea, sin dal primo capitolo, questo significativo particolare; Panarelli, *Scrittura agiografica* cit., I, p. 5.

<sup>92</sup> Grégoire le Grand, *Dialogues* cit., II, 1, 8, p. 136; *La Règle de saint Benoît*, edd. A. de Vogüé, J. Neufville, 7 voll., Paris 1971-1977 (Sources Chrétiennes, 181-186 bis), I, 1, 7, p. 438; II, 58, 26, p. 632. Nella letteratura monastica si è occupato dell'abito, in modo specifico, Cassiano, dedicando interamente al tema il primo libro delle *Institutiones*. Circa l'uso della melota, ne indica chiaramente

*Dal nascondimento alla visibilità: l'odore della santità*

Paradossalmente, più l'eremita medievale cerca la fuga dal mondo, più il mondo lo rincorre per entrare in contatto con la sua presenza. Anche per Giovanni, si ripresentano le stesse dinamiche. Secondo l'agiografo, infatti, la fama delle virtù dell'eremita si diffonde nei territori circostanti, per cui, in gran numero (*"catervatim"*), uomini e donne accorrono *"ad videndum audiendumque eum"*, per essere rificillati dalla sua dottrina e dai prodotti del giardino, che egli stesso coltiva. L'uomo di Dio è simbolicamente colui che nutre lo spirito e la carne, o meglio, attraverso di lui, gli uomini ricevono tutto questo da Dio, dal momento che imitando Cristo è divenuto come lui, mediatore tra Dio e gli uomini. Il narratore lo conferma attraverso due metafore dal retroterra biblico, riferibili al Cristo e applicate alla figura dell'eremita: la luce e il profumo, che Cristo spande attraverso la sua carità<sup>93</sup>. In modo ancor più specifico, l'accostamento tra questi due simboli viene stabilito da Gregorio di Nissa, nel suo Commento al Cantico dei Cantici, quale metafora del cammino cristiano di divinizzazione dell'uomo, che porta come frutto alla promanazione delle virtù e dei miracoli<sup>94</sup>. Nell'alveo di questa autorevole interpretazione, si può ricondurre la motivazione, teologicamente corretta, addotta dall'agiografo, circa l'attrazione suscitata dal *vir Dei* nei confronti dei fedeli: il riconoscimento della potente azione di Dio nei miracoli da lui operati. I fedeli, in ultima analisi, non sono semplicemente attratti dall'eremita e dal suo potere taumaturgico, ma dalla presenza e dalla potenza divina, riconosciuta come attiva mediante la sua persona.

L'autore, infine, sottolinea che proprio questa *"numerosa multitudo"* di gente bisognosa, che è attirata dal profumo della sua santità, chiede all'eremita di costruire un *"oratorium"*, per avere la possibilità di pregare. Nella struttura narrativa, l'ini-

te la valenza penitenziale; Jean Cassien, *Institutions cénobitiques*, ed. J.-C. Guy, Paris 1965 (Sources Chretiennes, 109), I, 7, pp. 46-48.

<sup>93</sup> Nel testo, viene ricalcata un'espressione presente nel Cantico dei Cantici (1, 3): *"post te curremus in odorem unguentorum tuorum"*; Morrone, *La "Legenda"* cit., III, p. 187: *"ut in odorem unguentorum eius vicini et exteri, noti et ignoti pariter currerent"*. Parimenti, la metafora ricorre nella *Vita* di Giovanni da Matera, nell'episodio dell'accusa di eresia e blasfemia da parte del clero di Bari, legandola al ministero dell'evangelizzazione e alludendo, invece, a un brano di Paolo (Cor 2, 14-16); *Vita s. Iobannis a Mathera* cit., II, p. 10. Simili riferimenti non vanno certo confusi con la realtà, verificabile anche dal punto di vista scientifico, dell'odore di santità che può sprigionare il corpo dopo la morte, tema largamente diffuso nell'ambito agiografico. L'eccezionalità, per i casi appena citati, è data dal fatto che gli agiografi ne facciano uso per esprimere la fama di santità in vita.

<sup>94</sup> A. Cortesi, *Le Omelie sul Cantico dei Cantici di Gregorio di Nissa. Proposta di un itinerario di vita battesimale*, Roma 2000 (Studia Ephemeridis "Augustinianum", 70), pp. 171-203.

ziativa proviene dal basso e l'eremita cede alla richiesta, esclusivamente per il loro bene. Tant'è che, dalla folla informe e senza volto, della quale l'autore non offre mai notizie più definite<sup>95</sup>, compare un milite dal nome Milone, originario di Troia, personaggio altrimenti sconosciuto alle cronache, che, come benefattore, si adopera a far costruire una chiesa dedicata alla Madre di Dio.

#### IV. *Il simbolismo dei miracoli*

Dopo aver disegnato il quadro cronologico di riferimento, attraverso la descrizione dei principali sviluppi della vita dell'eremita, l'agiografo apre la prima sezione narrativa, riguardante i miracoli *ante mortem*, i *mirabilia Dei*. Praticamente, è il luogo in cui l'autore, con un linguaggio simbolico e tipologico, tende a esplicitare e approfondire la *virtus* di cui il santo è portatore, il carisma sinteticamente presentato in apertura. All'inizio di questa sezione, egli ha previsto un altro piccolo prologo, nel quale, oltre a offrire una sintesi prolettica dei *signa* compiuti dal *vir Dei*, si appresta a dar conto al lettore circa la fedeltà e l'attendibilità di ciò che sarà riportato. L'attenzione è fissata non solo sulla veridicità storica degli accadimenti straordinari, ma persino sul loro valore teologico, basato su testimonianze fededegne che aiutano a qualificare l'eremita quale strumento dell'azione di Dio. L'autorità citata è innanzitutto Giovanni, terzo priore, la cui testimonianza risulta attendibile in quanto "*vir venerabilis*"<sup>96</sup>, che ha riferito le cose più importanti per averle vissute personalmente, proprio per aver abitato insieme a lui sin dai tempi della prima celletta, o perché li ha ascoltati dalla testimonianza diretta di altri monaci. Accanto a questo testimone principale, l'autore fa riferimento anche ad altri testimoni occasionali, impiegando persino il ricorso al racconto diretto dell'eremita, successivamente riportato dai suoi discepoli (capitoli IV, VI e VII)<sup>97</sup>.

<sup>95</sup> Per uno studio in generale circa il ruolo della folla nel contesto agiografico, si veda P. Golinelli, *Il pubblico di santi: uno sconosciuto inconoscibile? Discorso di apertura*, in *Il pubblico dei santi. Forme e livelli di ricezione dei messaggi agiografici*. Atti del III Convegno di studio dell'Associazione italiana per lo studio della santità, dei culti e dell'agiografia (Verona, 22-24 ottobre 1998), cur. P. Golinelli, Roma 2000, pp. 7-22.

<sup>96</sup> Circa la sue qualità morali, i versi anonimi dedicati ai priori del Gualdo lo accostano al predecessore, Nathan: "*Nathan argentum purum fuit, aesque Iobannes*"; Morrone, *La "Legenda"* cit., p. 242. L'agiografo, inoltre, ribadisce il riferimento alla sua testimonianza ancora al capitolo VII e IX.

<sup>97</sup> Tra i testimoni *ad actum*, l'agiografo cita un vecchio diacono, Giovanni (capitolo XIII), il padre di un ragazzo guarito da mutismo e pleurite (capitolo XIX), il sacrestano del monaste-

Il primo gruppo di miracoli descritti presenta, come comune denominatore, il rapporto del *vir Dei* con la natura. L'intenzionalità redazionale va individuata non soltanto nel dimostrare che la *virtus* del protagonista è propriamente quella di vero eremita, e in quanto tale riesce a vivere in armonia con il creato, ma che proprio attraverso di lui si effettua una riconciliazione con lo stesso creato e il Creatore. Pertanto, la narrazione appare fundamentalmente protesa a comprovare come Giovanni abbia effettivamente espresso la sua vocazione monastico-eremitica nell'orizzonte di questo specifico dinamismo escatologico<sup>98</sup>. Nella cornice generale dell'imitazione di Cristo, l'agiografo fa ricorso a numerosi *topoi*, largamente sfruttati dall'agiografia classica, come l'eremita che ammansisce le bestie selvatiche, che domina le forze della natura, che vince la lotta contro il male, rappresentato da animali simbolici, e che con la sua preghiera intercede per le anime bisognose<sup>99</sup>.

ro, il quale riferisce per aver ascoltato direttamente la testimonianza del ladro punito (capitolo XXXVII). Al capitolo IX, per il miracolo dell'acqua tramutata in vino, cita un contadino che ha personalmente assistito al prodigio. Più di una volta, l'autore conferma la volontà di riportare con meticolosa attendibilità gli accadimenti, rafforzando il suo racconto con la descrizione dei diversi passaggi di testimonianza, fino a risalire alla fonte diretta. La ricorrenza di questa metodologia è rintracciabile ai capitoli IV, VII, IX, XXXVII.

<sup>98</sup> L'impegno nel progresso spirituale aiuta l'uomo a tornare in quello stato di grazia prelapsaria che gli permette di ripristinare la sua condizione e di vivere, in una anticipazione escatologica, la realtà della vita eterna. Proprio a partire da queste interpretazioni teologiche, i monaci sono considerati, nella ecclesiologia medievale, gli anticipatori del paradiso. J. Leclercq, *Le cloître est-il un paradis?*, in *Le message des moines à notre temps*, cur. F. Biondi, Paris 1958, pp. 141-159; G. Penco, *L'amicizia con gli animali*, «Vita monastica» 17 (1963), pp. 3-10, partic. 3. In generale per il rapporto tra santità e natura, si veda Id., *Il senso della natura nell'agiografia monastica occidentale*, «Studia monastica» 11 (1969), pp. 327-334.

<sup>99</sup> L'eremita che placa le bestie selvatiche ricalca la figura del Cristo che ammansisce le fiere nel deserto (Mc 1, 13), realtà annunciata dai profeti come uno dei segni della venuta messianica (Is 11, 6-9; 65, 25; Ez 34, 25; Os 2, 20) e che, nella letteratura monastica, ha persino ispirato l'accostamento alla figura mitologica di Orfeo; G. Penco, *Christus-Orpheus. Echi di un tema letterario negli scrittori monastici*, «Aevum» 41 (1967), pp. 516-517. Giovanni, inoltre, castiga un leprotto sorpreso a devastare l'orto, mentre i *fratres* avrebbero voluto sopprimerlo; Morrone, *La "Legenda"* cit., IV-V, pp. 187-189. Il *topos* dell'animale che devasta l'orto dell'eremita è riconducibile alla *Vita Antonii* (PL 73, p. 162); Athanase d'Alexandrie, *Vie d'Antoine* cit., 50, 7-9, pp. 270-272. L'uso ricorre anche nella *Vita* del vercellese, più chiaramente nell'episodio del maiale che devasta l'orto (cap. XII); in modo analogico, invece, ricorre nell'episodio dell'orso (cap. III), che è solito abbeverarsi e intorbidire l'acqua della fonte alla quale attinge l'eremita; Panarelli, *Scrittura agiografica* cit., III, p. 13; XII, p. 23. Non soltanto gli animali, ma anche una rupe, che sovrasta la cella primitiva dell'eremita, ha rispetto della sua dimora, in quanto nel cadere non la distrugge e non reca danno ad alcuno. Morrone, *La "Legenda"* cit., VI, p. 189. Prodigii simili ricorrono nella narrazione di Gregorio Magno della *Vita* dell'eremita Martino, e in quella del monaco Onorato; Grégoire le Grand, *Dialogues* cit., III,

Tra gli obiettivi dell'autore, va evidenziata una finalità più velata, ma certamente più esplicativa del piano della committenza. L'uomo di Dio vive in una condizione di grazia paradisiaca, come un "nuovo Adamo", non esclusivamente per se stesso, ma anche in favore di quanti attingono alla sua *virtus*, con la prossimità a lui e all'eremo. La funzione simbolica degli animali, di cui la letteratura medievale, anche agiografica, è largamente pervasa, viene sfruttata dall'autore per mettere in luce, con chiare esplicitazioni allegoriche, i vizi e le carenze morali di possibili frequentatori dell'eremo. Cosciché, l'espedito torna utile per far risaltare, ancora una volta, il carisma specifico, non solo del *vir Dei*, ma per riflesso, della comunità intorno a lui riunita. Ammansire, castigare, lasciar scappare, piuttosto che uccidere, sono il segno evidente dell'atteggiamento misericordioso di un padre buono, di un pastore che educa e, che con un metodo maieutico, riesce a trarre il bene, anche da quanti possono costitutivamente sembrare incapaci di compierlo. In altre parole, l'intenzione dell'agiografo è quella di sottolineare che, quanti tra gli uomini sono assimilabili a queste specie di animali e ricorrono al *vir Dei*, non possono che trovare accoglienza e premure di un pastore buono e misericordioso<sup>100</sup>. Il contesto geografico di questi primi segni è sempre l'eremo, luogo della tranquillità, oasi di spiritualità, in

16, 7-8, pp. 332-334; I, 1, 4, p. 20. La preghiera di Giovanni intercede e placa i lamenti di anime in pena, che disturbano la quiete dell'eremo (Morrone, *La "Legenda"* cit., VII, pp. 189-190). Un episodio con strette analogie ricorre anche nella *Vita* del materano; *Vita s. Iohannis a Mathera* cit., IV, pp. 30-31. Infine, per ben due volte nello stesso giorno, l'eremita viene morso da un serpente che egli non uccide, e tanto meno fa ricorso ad alcuna medicina per guarire dagli effetti del veleno, eppure ottiene la guarigione, semplicemente affidandosi a Dio (Morrone, *La "Legenda"* cit., VIII, pp. 190-191). La manifestazione di Satana, sotto forma di serpente, di chiara ispirazione biblica, è abbondantemente presente nell'agiografia monastica. Si indicano solo alcuni esempi relativi all'eremita Paolo, Antonio e Martino del monte Massico in Campania. *Vitae Patrum, sive Verba seniorum*, in PL 73, p. 1002; *Vita Beati Antonii* cit., in *Ibid.*, p. 132; Grégoire le Grand, *Dialogues* cit., III, 16, 3-4, pp. 328-330. Se ne indica, ancora, la ricorrenza nella *Vita* di Giovanni da Matera, anche se in questo caso l'insidia del demonio è contestualizzata come tentazione contro il lavoro manuale e l'obbedienza; *Vita s. Iohannis a Mathera* cit., V, pp. 40-42.

<sup>100</sup> All'autore interessa oltremodo sottolineare questa caratteristica che specifica la *virtus* del suo eroe, chiaramente rintracciabile in ciò che oggi potrebbe essere identificata come premura pastorale, *cura animarum*. Difatti, moralizza gli episodi riportati, esprimendosi con queste parole alquanto partecipate: "*Hinc apparet, hinc luce clarius patet quanta in viro Dei fuerit misericordiae virtus quam immensa in pauperes habuerit viscera pietatis: quando enim inopis non miseratus est hominis, qui per misericordiam vitam brutis servavit animalibus et pecus invalidum, quod alius tulisset ut mactaret et ederet, ad hoc tulit ut servaret, ut iuaret et matri reddere?*"; Morrone, *La "Legenda"* cit., V, pp. 188-189. In generale, si veda G. Penco, *Il simbolismo animalesco nella letteratura monastica*, «Studia monastica» 6 (1964), pp. 7-38.

cui tutti i fedeli che vi ricorrono possono vivere un rapporto diverso, rispetto alla condizione solita, con il creato e il Creatore. La strategia sottesa a questi particolari espedienti narrativi rivela, indirettamente, un palese messaggio da parte della committenza nel presentare il proprio eremo come un luogo adatto per il ritorno a Dio -una sorta di anticipazione di paradiso- e riconfermare in tal modo la validità del proprio modello di vita religiosa<sup>101</sup>.

*La lotta contro il male e il dono del potere taumaturgico*

In questa prima sezione di miracoli, l'agiografo coglie anche l'occasione per focalizzare in una descrizione più intima la santità del protagonista, facendo percepire al lettore il laborio interiore impiegato per contrastare le tentazioni. Fra la serie di prodigi, l'episodio del serpente, che nell'eremo morde ripetutamente il piede nudo dell'eremita, è certamente rappresentativo del *certamen* che il *vir Dei* ha affrontato contro il demonio<sup>102</sup>. È lo stesso autore a suggerire questa interpretazione, attraverso la citazione, nell'*explicatio*, di due versetti del libro dei Proverbi (28, 1; 12, 21), contrapponendo al *virus* del serpente velenoso Giovanni e la *virtus* della giustizia, mediante l'analogia con uno degli animali che per antonomasia rappresenta la forza e la giustizia: il leone<sup>103</sup>. La lotta contro il male viene tratteggiata, non solo attraverso

<sup>101</sup> A riprova di ciò, è bene sottolineare che l'autore fa spesso riferimento, per la dinamica dei miracoli descritti e particolarmente per quelli *post mortem*, all'atteggiamento del ringraziamento da parte dei beneficiari, i quali, una volta ricevuto il miracolo, ritornano alla tomba dell'eremita con doni di ringraziamento.

<sup>102</sup> Sin dalla più antica letteratura monastica, il diavolo attacca gli anacoreti nel deserto, luogo della *fuga mundi*, ma anche della manifestazione di Dio. Per questo, il nemico impedisce tale contatto attraverso apparizioni corporee, sotto forma di esseri mostruosi, bestie selvatiche, che rappresentano la personificazione del vizio, rendendo plasticamente vivace una concezione demonologica surreale, ma immediata, molto vicina a quella popolare. Il grande prototipo è la *Vita Antonii* di Atanasio, la cui larga diffusione in Occidente ha perpetrato, nell'agiografia e nell'iconografia, l'elaborazione della lotta contro il male come uno degli aspetti centrali dell'ascesi. M. Alexandre, *La construction d'un modèle de sainteté dans la Vie d'Antoine par Athanase d'Alexandrie*, in *Saint Antoine entre mythe et légende*. Communications présentées lors du colloque de Saint-Antoine l'Abbaye les 9 et 10 avril 1994, organisées par l'association «Médiévales» de Saint-Antoine, cur. P. Walter, Grenoble 1996 (Moyen âge européen), pp. 63-93; O. Munich, *Les démons d'Antoine dans la Vie d'Antoine*, in *Ibid.*, pp. 95-110; L. Meiffret, *Saint Antoine ermite en Italie (1340-1540)*. Programmes picturaux et dévotion, Roma 2004 (Collection de l'École française de Rome, 329); G. Penco, *Sopravvivenze della demonologia antica nel monachesimo medievale*, «Studia monastica» 13 (1971), pp. 31-36.

<sup>103</sup> Per questo, riferisce l'agiografo: "*nec Dei famulo morsus letifer inferre potuit mortem, protegente se dextera Dei, qui in se sperantem provexit quantocius ad salutem et servum suum serpentis visibilis veneno exterius laedi non pertulit, qui draconis antiqui virus interius non amisit*"; Morrone, *La "Legenda"*

le numerose liberazioni di indemoniati, presenti anche fra i miracoli *post-mortem*, ma giunge persino a descrivere quel conflitto che coinvolge direttamente l'interiorità. La sfiducia in se stesso e lo smarrimento lo rendono incapace, nell'unico miracolo incompiuto della raccolta, di liberare un uomo incatenato a Circello, mentre il demonio si prende gioco di lui, rintuzzandogli l'accaduto per bocca di una indemoniata, da lui guarita<sup>104</sup>. La tentazione contro la continenza sessuale è poi il tema di un episodio enigmatico e apparentemente mal incastonato nella serie, nel quale una donna tenta di ingannare Giovanni con il dono di un olio amaro, per contaminare quello buono in possesso dell'eremita<sup>105</sup>.

In entrambe le sezioni, la finalità ultima di questa lotta è ricondotta non solo al personale raggiungimento della perfezione ascetica, ma soprattutto nel mettere a

cit., VIII, p. 191. Nel simbolismo medievale, al leone è legata una ambivalenza contrapposta di significati (bene/male), sempre di ispirazione biblica. Nei bestiari è difatti l'immagine del Cristo vincitore, in base all'accostamento tipologico del leone della tribù di Giuda, oppure è il Salvatore che vigila sul popolo dei redenti, come nel mito popolare del leone che dorme con gli occhi aperti. Diventa, talvolta, simbolo del male in riferimento all'episodio di Daniele nella fossa dei leoni o in riferimento ad altri passi che ne sottolineano la voracità; A. Quacquarelli, *Il leone e il drago nella simbolica dell'età patristica*, Bari 1975 (Quaderni di Vetera Christianorum, 11). In questo passaggio dell'agiografia di Giovanni va, inoltre, colta una corrispondenza con la *Vita* di Leone, secondo abate cavense. L'agiografo, sfruttando la simbologia legata al nome del *vir Dei*, lo contrappone all'avidità del principe di Salerno Gisulfo, con la medesima citazione tratta dal libro dei Proverbi ("*Iustus ut leo confidit*"); *Vitae quatuor* cit., pp. 12-13, partic. 12, nota 2.

<sup>104</sup> Morrone, *La "Legenda"* cit., IX, p. 192. Circello è un comune attualmente in provincia di Benevento, censito nel *Catalogus Baronum* (n. 333) come feudo di un milite della contea di Civitate.

<sup>105</sup> *Ibid.*, X, 193. Nella riflessione teologica si è lontani, per l'epoca in cui l'agiografo scrive, dalla strutturazione canonica dei cosiddetti consigli evangelici come *magna charta* della vita religiosa. Sulla scorta del risveglio dei secoli XI-XII, la discussione teologica riprenderà la tradizione patristica e altomedievale per strutturare la triade dei voti e, solo agli inizi del secolo XIII, i consigli inizieranno a fare il loro ingresso in testi normativi, come ad esempio la Regola dei trinitari di Giovanni de Matha, la *Regula bullata* francescana, quella dei predicatori. Tuttavia, già nel 1169 compaiono nella Regola dei crociferi, mentre nel 1181-82 in quella degli ospedalieri di san Giovanni di Gerusalemme. In proposito, si veda specificamente F. Dal Pino, *Il "propositum" di Giovanni de Matha e i suoi rapporti con altre regole comparse tra i concili Lateranense III e Lateranense IV (1179-1215)*, in *Tolleranza e convivenza tra cristianità e Islam: l'Ordine dei Trinitari (1198-1998)*. Atti del convegno di studi per gli ottocento anni di fondazione (Lecce, 30-31 gennaio 1998), cur. M. Forcina, P.N. Rocca, Galatina 1999, pp. 55-100, partic. 81-85; S. Vecchio, *Precetti e consigli nella teologia del XIII secolo*, in *Consilium. Teorie e pratiche del consigliare nella cultura medievale*, cur. C. Casagrande, C. Crisciani, S. Vecchio, Firenze 2004 (Micrologus' Library 10), pp. 33-56; G. Melville, *Vita religiosa e regole al tempo di Francesco d'Assisi*, in *La Regola dei frati Minori*. Atti del XXXVII Convegno internazionale (Assisi, 8-10 ottobre 2009), Spoleto 2010, (Atti dei Convegni della Società internazionale di studi francescani e del Centro interuniversitario di studi francescani. Nuova serie, 20), pp. 5-30.

disposizione dei fedeli i doni soprannaturali ricevuti. Ancora una volta, la prospettiva teologica in cui l'agiografo colloca l'azione dell'eremita appare del tutto corretta: non è per l'assoluto potere personale che egli riesce a compiere miracoli e a combattere il demonio, ma in virtù di un rapporto di profonda comunione con Dio. Il protagonista principale, in realtà, non è l'eremita, ma Dio stesso, di cui il suo servo si fa mezzo strumentale per il bene dei fedeli. Lo riconferma, nonostante il testo non sia pienamente attendibile da questo punto di vista, dati i possibili cambiamenti stilistici che potrebbero essere occorsi attraverso le varie copie prodotte e le scelte dei diversi amanuensi, l'uso distinto dell'attributo di *vir Dei* e *famulus Dei*. La ricercata distinzione può essere frequentemente rintracciata nel corso della narrazione, parallelamente a quanto già Antonio Vuolo ha notato per la *Vita* del materano<sup>106</sup>.

Difatti, anche nella *Legenda* redatta per Giovanni da Tufara, i luoghi in cui compare l'attributo *famulus Dei* sono meno frequenti, rispetto al più abbondante uso del *vir Dei* e sono ristretti alla narrazione *ante mortem*. Tra questi limitati esempi, tuttavia, la maggior parte delle volte l'uso è finalizzato alla corretta identificazione dell'operato dell'eremita come servo di Dio, in stretta corrispondenza alla sua volontà. L'attributo *famulus Dei* ricorre, difatti, prevalentemente nei brani in cui l'eremita è a contatto diretto con il male, con Satana, per sottolineare che il potere di sovrastarlo proviene da Dio<sup>107</sup>. A prescindere, tuttavia, dai dati stilistici che non possono essere pienamente dirimenti, se si considera un probabile livellamento stilistico da parte dei copisti, la corretta prospettiva teologica del potere taumaturgico concesso a Giovanni viene, comunque, enucleata dall'agiografo anche attraverso altri espedienti. Infatti, già nel piccolo prologo riassuntivo, preposto alla narrazione dei miracoli, ha precisato il dinamismo delle guarigioni e dei prodigi, sottolineando che essi sono stati compiuti per la fede nell'intervento e nella potenza di Dio. Ancor

<sup>106</sup> Vuolo, *Monachesimo riformato* cit., pp. 82-83.

<sup>107</sup> Oltre all'episodio del serpente, tale dinamica la si può rintracciare in due miracoli riguardanti la guarigione di uomini malati di mente e, infine, per la guarigione di una donna di Ariano *capitis dolore vexata*; un male spesso assimilato, nei testi agiografici, alla possessione diabolica. In proposito, si veda P.A. Sigal, *L'homme et le miracle dans la France médiévale (XIe-XIIIe siècle)*, Paris 1985, p. 236. Solo in altri due casi del testo agiografico di Giovanni da Tufara ricorre lo stesso attributo, anche se non si tratta di miracoli, ma di passaggi fondamentali per la storia della congregazione: al capitolo XVI, quando non accetta dal conte Roberto *de Medania* la chiesa senza completa libertà e al capitolo XX, quando prende con sé tre chierici e tre laici, per dare inizio all'eremo di S. Maria del Gualdo.

Una esperienza di rinnovamento monastico per il Regno di Sicilia dei secoli XII-XVI

più esplicitamente, durante l'esposizione dei miracoli, l'autore afferma che essi sono stati compiuti per virtù di Dio e per l'intercessione e i meriti del *vir Dei*<sup>108</sup>.

### *La riscrittura dei miracoli evangelici*

La narrazione dei miracoli *ante mortem*, come già notato in precedenza, viene imbastita dall'agiografo con il continuo riferimento alla categoria teologica dell'*imitatio*, espressa anche attraverso la riscrittura di una serie di miracoli, finalizzati all'accostamento tipologico con il Cristo dei vangeli. Non a caso, il primo dei miracoli riconducibili alla potenza taumaturgica concessa al *vir Dei*, è rappresentato dal miracolo dell'acqua mutata in vino, così come le nozze di Cana, secondo la redazione evangelica giovannea, danno inizio alla missione di Gesù come Messia<sup>109</sup>. La riscrittura dell'episodio è presente anche nella *Vita* del vercellese, pur se collocato come ultimo miracolo prima del transito dell'anacoreta. Entrambi gli autori riscrivono il brano evangelico, adattandolo alla vita del proprio protagonista con una finalità comune: evidenziare l'atteggiamento della misericordia e della cura pastorale nei confronti delle classi più povere. Il contesto, in cui il prodigio si colloca, vede i beneficiari impegnati nel lavoro manuale e rappresenta quasi un premio per la loro operosità, che si traduce persino in un immediato insegnamento evangelico<sup>110</sup>.

Generalmente, nei testi agiografici i miracoli alimentari, e in particolare quello del vino, vengono impiegati per veicolare messaggi molto diversi fra loro. Tuttavia, già Amalia Galdi nota una particolare convergenza che accomuna in proposito alcune vite di vescovi di diocesi nuove del secolo XI, sorte nell'ambito della rior-

<sup>108</sup> Morrone, *La "Legenda"* cit., IV, p. 187: "*Coepit interea vir Dei signa facere, miraculis coruscare, scilicet daemonia ejicere, insanos et mente captos sanati reddere, dolores et languores varios, omnipotentis Dei fretus adminiculo et virtute, curare*". *Ibid.*, VII, IX, X, XIII, XVII, XIX.

<sup>109</sup> *Ibid.*, IX, p. 192.

<sup>110</sup> In entrambi i casi, il contesto è quello del lavoro manuale e il prodigio è rinnovato, secondo la narrazione dell'agiografo di Giovanni, per il fabbisogno di un contadino che lavora insieme all'eremita nell'orto. Per l'agiografo goletano avviene nei confronti di alcuni operai presi a giornata, per l'edificazione di una chiesa nei pressi del *castellum Binecti*. Panarelli, *Scrittura agiografica* cit., XVI, p. 26. Lo stesso miracolo è presente ancora in altre agiografie monastiche, anche se appartengono al bacino geografico d'oltralpe: *Vita S. Fidoli*, 16 in J. Mabillon, *Acta Sanctorum ordinis S. Benedicti*, I, Lutetiae Parisiorum 1668, pp. 196-201, partic. 199-200; *Vita S. Theuderii*, 12, in *Ibid.*, I, pp. 678-681, partic. 680-681; *Vita S. Odilonis*, II, 3, in *Ibid.*, VI-1, Lutetiae Parisiorum 1701, pp. 680-710, partic. 694; *Vita S. Willibrordi*, 19, in *Ibid.*, III-1, Lutetiae Parisiorum 1672, pp. 601-630, partic. 609. In proposito, si veda G. Penco, *Limitazione di Cristo nell'agiografia monastica*, «Collectanea Cistercensia» 28 (1966), pp. 17-34, partic. 20.

ganizzazione politico-ecclesiastica di epoca normanna in Italia meridionale. Al di là della valenza topica e del riferimento storico a contestuali e comprovate criticità economiche, dettate da intemperanze atmosferiche che condizionano la produzione agricola, l'elemento che più significativamente accomuna i prodigi è l'esaltazione nei protagonisti di una spiccata preoccupazione pastorale, la quale evidenzia, nel loro apostolato, l'adesione al programma di riforma. Questi vescovi appaiono coinvolti non esclusivamente nel soccorso materiale, quanto piuttosto nella cura catechetica e formativa, attraverso il richiamo a uno dei miracoli evangelici più semplici ed efficaci, adatti a una popolazione rurale, ancora bisognosa di essere evangelizzata, proprio perché in passato non ha goduto di una sistematica attenzione pastorale<sup>111</sup>. Difatti, per la *Vita* di Giovanni, primo vescovo di Montemarano, il contesto in cui il miracolo viene impiegato dall'agiografo rimanda alla sollecitudine del pastore, che in un momento di drammatica penuria di raccolto viticolo, agisce a beneficio della popolazione indigente<sup>112</sup>. Lo stesso prodigio si presenta in una delle due vite di Amato di Nusco, appartenenti alle rispettive tarde tradizioni verginiana e nuscana:

<sup>111</sup> Galdi, *Santi, territori* cit., pp. 124-125; le stesse riflessioni vengono riprese in V. Sivo, *Temi "gregoriani" nell'agiografia dell'età normanna*, in *Il papato e i Normanni. Temporale e spirituale in età normanna*. Atti del Convegno di studi (Ariano Irpino, 6-7 dicembre 2007), cur. E. D'Angelo, C. Leonardi, Firenze 2011, pp. 107-139, partic. 132.

<sup>112</sup> La *Vita* di Giovanni da Montemarano (BHL 4414) sembra essere un testo commissionato dal clero della stessa diocesi, localizzata fra Avellino e Nusco, all'epoca di recente istituzione. I testimoni disponibili non sono più antichi del secolo XVIII e tale carenza non permette di collocare correttamente l'epoca della stesura. Essa appare non molto lontana dalla morte del protagonista e, comunque, fissata non oltre l'ultimo decennio del secolo XI. Il vescovo montemaranese, sinteticamente definito nel testo *monachus*, insieme ad Amato di Nusco (ma si tratta quasi certamente di una interpolazione), è stato oggetto di appropriamento nella tradizione verginiana, probabilmente a partire dalle discussioni storiografiche del secolo XVII, interne alla congregazione. Il fine può essere chiaramente riconosciuto nella volontà di accreditare valore *ab origine* alla proposta monastica verginiana, fautrice di santità e, dunque, apportatrice di modelli validi anche per l'episcopato. L'edizione della vita è riportata in F. Ughelli - N. Coleti, *Italia Sacra sive de episcopis Italiae*, 10 voll., Venetiis 1717-1722, VIII, p. 336. Per ulteriori approfondimenti, si veda Galdi, *Santi, territori* cit., pp. 101-117.

ricorre, infatti, soltanto nella *Vita* edita da Francesco De Ponte<sup>113</sup>, mentre una terza ricorrenza la si rintraccia nella *Vita* di Alberto da Montecorvino<sup>114</sup>.

Questa singolare coincidenza, fra opere agiografiche episcopali ed eremitiche dello stesso bacino culturale, permette di rilevare, innanzitutto, come la medesima tipologia di miracolo venga sfruttata per allineare il santo vescovo e l'eremita ai principali temi della riforma, presentandoli come pastori, guide misericordiose, attente alla *cura animarum*. In secondo luogo, è probabile che l'agiografo di Giovanni da Tufara e del vercellese, non trovando sul tema nel repertorio monastico tradizionale *exempla* da imitare, si siano serviti di quelli locali preesistenti, pur se

<sup>113</sup> È il suo primo e unico miracolo in vita e risulta, nonostante la poca chiarezza del testo, contestualizzato nella cornice del lavoro manuale. Il prodigio, infatti, si avvera a beneficio degli operai che lavorano per l'edificazione della chiesa di S. Maria Nova presso il fiume Calore, con la finalità redazionale di rimarcare la preoccupazione del vescovo anche per i bisogni materiali dei suoi fedeli. La duplice tradizione della vicenda del santo primo vescovo di Nusco, in Irpinia, agli inizi dell'epoca moderna, confonde le tracce di una prima tradizione agiografica e culturale più antica, probabilmente risalente al secolo XIII. La problematica è riconducibile alla diatriba storiografica per la quale i verginiani, con F. Renda, riorganizzano i dati a disposizione per una *Vita* che fa riferimento al modello del vescovo-eremita, più facilmente ascrivibile alla provenienza del santo dalla congregazione verginiana, mentre quella nuscana, con F. De Ponte, presenta il modello del vescovo pastore attento alla fondazione e ristrutturazione degli edifici ecclesiastici, nonché della edificazione dottrinale e morale di un popolo rimasto per troppo tempo ai margini delle cure del grande centro diocesano di prima appartenenza, Salerno. F. Renda, *Vita, obitus et miracula Sancti Amati Episcopi Nusceni, Ordinis religionis Montis Virginis*, in Id., *Vita et obitus Sanctissimi Confessoris Guilielmi Vercellensis* [...], Napoli 1581, pp. 24-27; F. De Ponte, *Offitium. Vita et Miracula Beati Amati Episcopi Civitatis Nusci*, Neapoli 1543. La versione nuscana della *Vita* è inoltre censita anche in BHL 359-360. Si veda Galdi, *Santi, territori* cit., pp. 117-132. Suggestive, infine, le riflessioni di Errico Cuozzo, il quale intravede forti coincidenze anche con la *Vita* del santo omonimo cassinese; E. Cuozzo, *Amato di Montecassino e Amato di Nusco: una stessa persona?*, «Benedictina» 26 (1979), pp. 323-348.

<sup>114</sup> Anche in questo caso, il miracolo rappresenta il suo primo prodigio in vita e viene operato davanti alle porte della curia, dinanzi a un servitore che porta dell'acqua al vescovo. Il racconto si presenta scarno, senza ulteriori considerazioni morali, ma anche in questo caso, come si evince dal tenore complessivo, la finalità dell'agiografo è pur sempre assimilabile alla volontà di rimarcare lo zelo pastorale del presule. *De S. Alberto episcopo Montis-Corvini in Apulia*, in AA. SS., Apr., I, Parisiis-Romae 1866, pp. 432-435, partic. 432. La prima redazione del testo della *Vita et miracula s. Alberti* (BHL 231) viene collocata, come *terminus ad quem*, intorno al secondo decennio del secolo XII. Da questa prima stesura viene ricavata, con non pochi rimaneggiamenti, una versione moderna nel 1499, ad opera dal vescovo di Volturara e Montecorvino, Alessandro Gerardino, il cui testo manoscritto risulta attualmente disperso. A esso, comunque, fanno riferimento per la relativa edizione, sia Ughelli che i bollandisti. Galdi, *Santi, territori* cit., pp. 132-143; J.-M. Martin - G. Noyé, *La cité de Montecorvino en Capitanate et sa cathédrale*, «Mélanges de l'École française de Rome» (d'ora in poi MEFRM) 94 (1982), pp. 513-549; in italiano Eid., *La Capitanata nella storia del Mezzogiorno medievale*, Bari 1991 (Società di storia patria per la Puglia, Studi e ricerche, 9), pp. 201-230.

appartenenti al modello episcopale, per far emergere, anche nella figura del proprio protagonista, la virtù della cura pastorale. Proponendo, infatti, con grande affinità la riscrittura dello stesso miracolo evangelico, essi mirano a specificare una delle caratteristiche fondamentali del rinnovato modello monastico, fatto non solo di ascetismo per la scelta eremitica, ma anche proteso alla cura pastorale.

Fra la serie di miracoli che ripropongono brani evangelici, si ritrova, inoltre, l'episodio della guarigione di un fanciullo affetto dalla rabbia, che per l'andamento narrativo ricalca l'episodio della risurrezione della figlia di Giairo<sup>115</sup>, mentre, in altri due casi di liberazione da possessione diabolica, si intravede l'ispirazione al brano dell'indemoniato geraseno (Mc 5, 1-20 e paralleli)<sup>116</sup>. Complessivamente, il ricorso alla Sacra Scrittura appare comunque costante e implicito, finalizzato a esprimere teologicamente che la santità di Giovanni non è altro che una riproposizione tipologica, nella continuità di un'unica storia sacra suggellata dagli eventi biblici, mentre sul un piano giuridico, essa costituisce il mezzo immediato che, più di ogni altro, possa comprovare l'eroicità della vita<sup>117</sup>.

<sup>115</sup> Anche se nel caso dell'eremita non si tratta propriamente di una risurrezione, gli elementi che permettono di assimilare i testi sono numerosi. In particolare, l'ingiunzione per mezzo della quale si opera il miracolo è la stessa: "Surge"; Morrone, *La "Legenda"* cit., XI, p. 193; Mc 5, 21-43 e brani sinottici paralleli. L'autore riconferma un atteggiamento largamente prudente: nei miracoli narrati non vi è nessuna risurrezione, una tipologia di miracoli pur presente in molte agiografie, ma la sua affermazione non è chiaramente espressa, anche se così viene recepita, persino nella richiesta di una *inquisitio* sulla vita e i miracoli dell'eremita, da parte di Onorio III (bolla *Ineffabilis Sapientia* del 3 giugno 1218) *Bullarum, privilegiorum ac diplomatum romanorum pontificum amplissima collectio*, ed. C. Cocquelines, 14 voll., Romae 1739-1744, III, p. 199: "*in ipso operetur miracula, per eundem suscitando mortuos, et languorem quorumlibet relegando languentium, qui devote auxilium ejus implorant*".

<sup>116</sup> Morrone, *La "Legenda"* cit., XII, p. 193; XXIII, p. 198. In entrambi i casi, si tratta di un uomo, il primo di questi proviene da Molinara e, anche se non è esplicitamente identificato come indemoniato, risulta comunque affetto da pazzia. L'uomo vaga, riempiendo di grida e clamore l'eremo, seminudo e con i vestiti sulla testa, mentre il secondo, di cui l'autore riferisce persino il nome, Giovanni, e la provenienza, Ariano, sempre nudo e con urla e strepiti invoca, prostrato a terra davanti alla cella dell'eremita, il suo soccorso. I due uomini vengono guariti con la stessa metodologia, che richiama la tecnica dell'*incubatio*, anche se per diversa lunghezza di tempo, l'uno due giorni, l'altro una settimana e riacquistano la propria salute e dignità, come nelle pericopi evangeliche. Questa tipologia miracolistica è largamente rintracciabile nell'agiografia medievale di provenienza campana; D. Mallardo, *L'incubazione nella cristianità medievale napoletana*, «Analecta bollandiana» 67 (1949), pp. 465-498. Molinara, comune della provincia di Benevento, è citato nel *Catalogus Baronum* (n. 354) come feudo di due militi, appartenente alla contea di Buonalbergo.

<sup>117</sup> Lo stesso principio verrà poi ribadito anche dall'autore della *Elevatio et translatio corporis*, allorché narnerà delle difficoltà che si sono presentate lungo l'*iter* dell'ufficiale riconoscimento della santità dell'eremita. Morrone, *La "Legenda"* cit., p. 228: "*Quod cum in promptum esset de sacrae*

Una esperienza di rinnovamento monastico per il Regno di Sicilia dei secoli XII-XVI

V. *Ideali di riforma: povertà e libertas Ecclesiae*

Il *contemptus mundi*, iniziato attraverso l'abbandono dei familiari e, dunque, degli affetti più cari, trova la sua completa attuazione nella rinuncia a ogni realtà del mondo, particolarmente rispetto ai beni materiali. Nel programma ideologico narrativo, tutto questo rappresenta, innanzitutto, una ulteriore riprova della *virtus* specifica della misericordia, ma ovviamente si situa in ottemperanza a uno dei fondamentali ideali promossi sia dal clima di rinnovamento monastico che dalla riforma romana sul piano morale: la povertà evangelica<sup>118</sup>. La rinuncia al mondo è radicale, e negli episodi più espressivi di tale distacco, nei quali viene coinvolto anche il rapporto con personalità e autorità laiche locali, assume una ulteriore valenza di esemplarità, circa l'allontanamento da eventuali compromessi e interessi politici, in contrapposizione alle inveterate dinamiche del monachesimo tradizionale.

Il primo episodio riportato dall'agiografo riguarda il conte Roberto *de Medania* e sua moglie Giuditta, i quali, per ottenere preghiere in suffragio del figlio Anfuso, inviano doni pregevoli che, puntualmente, l'eremita rifiuta<sup>119</sup>. L'autore costruisce l'e-

*scripturae voluminibus comprobare, multo melius, apertius et altius de moderno illato nobis beneficio in sancto nostro et desiderio peroptare possimus intueri*".

<sup>118</sup> Alcuni esempi della stretta connessione tra povertà e misericordia in ambito agiografico sono proposti in P.A. Sigal, *Pauvreté et charité aux XIe et XIIe siècles d'après quelques textes hagiographiques*, in *Études sur l'histoire de la pauvreté* cit., pp. 141-162.

<sup>119</sup> La prima volta, la coppia comitale invia in dono all'eremita alcuni pezzi di argento, per fonderli e ricavarne degli oggetti per uso liturgico. Ma Giovanni, dice l'autore: "*sollicitus suae paupertatis custos, nil horum accipiens, his a quibus fuerant destinata remisit*". Per la seconda volta, essi inviano dei messaggeri affinché accetti almeno dei capi di bestiame per la sua comunità, ma anche questa volta ecco presentarsi l'immane rifiuto, con la raccomandazione di donarli piuttosto agli indigenti. Infine, i coniugi gli inviano una pianeta di seta, che egli accetta solo perché si acquietino. Morrone, *La "Legenda"* cit., XIV, p. 194. Roberto *de Medania*, conte di Buonalbergo, è figlio di Goffredo, signore di Sessola e di Acerra e di Sichelgarda, figlia del principe di Salerno Guaimario, che in seconde nozze va in sposa a Ruggiero Sanseverino. Il suo nome ricorre in due sottoscrizioni, presenti in atti di donazioni del padre al monastero di S. Lorenzo in Aversa; nel 1134 diventerà anche signore di Marigliano e morirà nel giugno 1154, lasciando i suoi feudi e il titolo comitale al figlio Ruggiero. Per l'identificazione della famiglia, originaria di Mayenne, si veda L.-R. Ménager, *Pesanteur et étiologie de la colonisation normande d'Italie. Inventaire des familles normandes et franques émigrées en Italie méridionale et en Sicile (XI<sup>e</sup>-XII<sup>e</sup> siècles)*, in *Roberto il Guiscardo e il suo tempo*, Relazioni e comunicazioni nelle prime giornate normanno-sveve (Bari, 28-29 maggio 1973), Roma 1975 (Fonti e studi del Corpus membranarum italicarum, 11), pp. 189-214; 260-390, partic. 370-371; ristampa anastatica in Id., *Hommes et institutions* cit.; *Catalogus Baronum. Commentario*, cur. E. Cuozzo, Roma 1984 (Fonti per la storia d'Italia pubblicate dall'Istituto storico italiano per il Medio Evo, 101\*\*), n. 806.

episodio rimarcando nelle sue considerazioni, non solo l'assimilazione al Cristo povero dei vangeli, che condanna il morboso atteggiamento del tesaurizzare, ma anche il riferimento alla tradizione monastica. Difatti, conclude il brano riportando le stesse drastiche parole usate da Gregorio Magno nella *Vita* dell'eremita Isacco, di origini orientali, ma fermatosi a vivere a Spoleto, in un episodio che evidenzia la stessa tematica<sup>120</sup>. Facendo ricorso all'esplicitazione morale di uno dei brani più incisivi dei *Dialoghi* sul tema della povertà, evidentemente, l'agiografo intende confermare l'atteggiamento radicale di Giovanni attraverso l'autorevole voce della tradizione. Ma, espunge la mordente massima di Isacco nei confronti dei suoi discepoli, i quali insistono nell'indurlo ad accettare donazioni per il bene del monastero: *Il monaco che in terra cerca il possesso non è un monaco!* La prospettiva dell'agiografo verrà approfondita dal seguito della narrazione, da dove si evince, appunto, che la radicale scelta iniziale sia stata modificata dall'adattamento del fondatore al corso degli eventi e, soprattutto, finalizzata al bene della comunità. Se l'agiografo avesse accettato *in toto* la lezione gregoriana, avrebbe contraddetto il fulcro dell'identità di Giovanni che andava progressivamente costruendo: vero monaco, vero eremita.

Per questo episodio, tra l'altro, almeno per la parte relativa alla *narratio*, l'autore sembra ispirarsi a un passo della *Vita* del materano, dove Giovanni, a Siponto, tronca l'ottimo rapporto creatosi con il "*primarius totius civitatis*", in seguito al miracolo della risurrezione del figlio, per sfuggire alle pressanti e continue promesse di offerte di se stessi e dei propri beni da parte dell'abbiente famiglia<sup>121</sup>. La scelta iniziale

<sup>120</sup> Nella narrazione, infatti, l'agiografo parafrasa i brani del Vangelo di Matteo (6, 19-21) e di Luca (12, 33-34). Morrone, *La "Legenda"* cit., XIV, p. 194. Grégoire le Grand, *Dialogues* cit., III, 14, 5, p. 306: "*Cumque ei crebro discipuli humiliter imminerent, ut pro usu monasterii possessiones quae offerebatur acciperet, ille sollicitus suae paupertatis custos fortem sententiam tenebat, dicens: «Monachus, qui in terra possessionem quaerit, monachus non est.» Sic quippe metuebat paupertatis suae securitatem perdere, sicut avari divites solent perituras divitias custodire*". In tutto il testo dei *Dialoghi*, sono pochissimi i riferimenti diretti di Gregorio alla povertà, soprattutto in relazione ai monaci. Parlando di Stefano, abate di Rieti, ne compendia la descrizione con queste parole: "*Fuit etenim uir, sicut isdem Probus et multi alii testantur, nihil in hoc mundo possidens, nihil quaerens, solam cum Deo paupertatem diligens, inter adversa semper patientiam amplectens, conuentus secularium fugiens, uacare semper orationi concupiscens*"; *Ibid.*, IV, 20, 1, p. 74. A proposito del tema della povertà, anche Pietro II, nel profilo agiografico dell'abate Leone di Cava, ha espressioni rievocative del testo gregoriano; *Vitae quatuor* cit., p. 13: "*Pauper siquidem rebus, celestis patrimonii desiderii dives, huius mundi divitibus tanto liberius obsistere poterat, quanto in mundo, quem non amabat, perdere nil metuebat*".

<sup>121</sup> *Vita s. Iohannis a Mathera* cit., IV, p. 26. Nel testo relativo al materano, si ritrovano molteplici elementi, disseminati lungo il corso della narrazione, circa il tema della povertà, i quali fanno ben intendere il rapporto di distacco manifestato dall'uomo di Dio. In particolare, appare esplicitativo un episodio che vede come protagonista un monaco della congregazione, che segreta-

di povertà radicale ha la sua parte da protagonista anche nella vicenda del vercellese, il quale, come racconta il primo agiografo, per solito accetta le offerte dei fedeli per devolverle in favore dei poveri, trattenendo per la comunità esclusivamente lo stretto necessario<sup>122</sup>. Ma, secondo l'agiografo goletano, proprio a partire da questa gestione estremamente precaria dei beni che affluiscono all'eremo, si scatena presto la reazione contrastante di alcuni sacerdoti della comunità, i quali ritengono che le elargizioni dei fedeli siano dovute piuttosto al loro *officium*, che al carisma ascetico dell'eremita. A fronte di queste posizioni, fondate su base canonica, Guglielmo, che può opporre semplici principi spirituali, preferisce allontanarsi dall'eremo<sup>123</sup>.

Lo stesso atteggiamento preferenziale per la povertà radicale e di distanza da vincolanti piaggerie, che guida Giovanni da Tufara nel rapporto con il conte Roberto *de Medania*, viene riconfermato in un secondo episodio in cui rifiuta una cospicua donazione da parte di Riccardo *de Mandra*. Questi, recatosi in visita dall'eremita per conoscerlo e per ottenere sue preghiere, avrebbe voluto deporre come offerta sull'altare uno "*scythum argenteum multamque pecuniam*"<sup>124</sup>. Ma, sottolinea l'agiografo, l'eremita non gli permette "*super aram sanctificationis et sanctitatis offerri mammonam pertulit (sic!) iniquitatis*". Tra l'altro, questa sottile precisazione è un riferimento sto-

mente nasconde un tesoro (cap. V). La drastica soluzione di Giovanni, che gli intima di lasciare la comunità, evidenzia l'esigenza di povertà assoluta richiesta, almeno per i primi tempi, nella comunità pulsanese.

<sup>122</sup> Panarelli, *Scrittura agiografica* cit., VI, pp. 17-18: "*Tempore ergo quo poterat, maxima populi multitudo ad eum confluens, aurum, argentum et que habere poterant ad pedes eius offerebant. Que benigne suscipiens, tamquam bonus dispensator, que necessaria noverat fratribus retinebat, cetera pauperibus erogabat*".

<sup>123</sup> *Ibid.*, VI, p. 18. Il tema della povertà per il vercellese, in stretto legame con le contestuali urgenze spirituali della riforma, e particolarmente in merito alla vicenda delle rivendicazioni dei sacerdoti-eremiti di Montevergine, è ampiamente analizzato in Andenna, *Guglielmo da Vercelli* cit., pp. 111-113; Fixot, *Un ermite en société* cit., pp. 219-239, partic. 224-232. Comunque, un primo tentativo di analisi è già proposto da G. Mongelli, *Lo spirito di povertà in S. Guglielmo da Vercelli (1085-1142) e nei suoi discepoli*, in *Povertà e ricchezza nella spiritualità dei secoli XI-XII* cit., pp. 245-270.

<sup>124</sup> Morrone, *La "Legenda"* cit., XXI, p. 197. Riccardo *de Mandra* viene indicato dall'agiografo con il titolo di conte di Boiano, ma in realtà la sua investitura è quella di conte di Molise, sotto la cui giurisdizione ricade Boiano, insieme ad altri feudi. Nel 1142, infatti, re Ruggero, nell'assemblea di Silva Marca, presso Ariano Irpino, ridisegna i confini geografici delle contee del Regno. A quella di Boiano, vengono unite altre limitrofe, e la nuova contea prende il nome di Molise, in quanto concessa a Ugo II della famiglia normanna *de Molisio*; E. Cuozzo, «*Quei maledetti normanni*». *Cavalieri e organizzazione militare nel Mezzogiorno normanno*, Napoli 1989 (L'altra Europa, 4), pp. 105-113, partic. 112. Va, tuttavia, segnalato che riguardo alla promulgazione delle Assise, diversi studiosi, come Léon Robert Ménager, Hubert Houben, hanno avanzato dubbi e perplessità circa la verosimiglianza storica, dati gli scarsi riferimenti cronologici e le incongruenze con altre fonti e che, pertanto, la sua redazione debba essere collocata piuttosto in età federiciana.

rico a fatti ben precisi e prelude a una conseguente conversione del personaggio, vagamente accennata dall'autore, per ricondurre l'evento a una sorta di miracolo operato dal suo protagonista. Infatti, conclude l'episodio con il riferire che, dopo aver dimorato con lui per due giorni - e qui sembra accennare alla metodologia miracolistica dell'incubazione, altre volte richiamata- il conte torna "*tandem et exemplo piaie conversationis eius et coelestis doctrinae verbis recreatus*"<sup>125</sup>. Attraverso questi brevi

<sup>125</sup> A quali fatti allude l'agiografo? Il conte di Molise ha avuto una vita di corte molto movimentata: è difficile stabilire se l'autore avesse intenzione di riferirsi a episodi specifici, oppure, in generale, al suo modo di condurre le vicende politiche nelle importanti mansioni ricoperte. Riccardo è un personaggio capace di conquistare gradualmente la sua importanza all'interno delle vicende politiche del Regno. Inizia la sua carriera politica come connestabile del conte Roberto di Loritello, cugino del re, il quale organizza la rivolta dei Normanni nel 1155-1156. Poi, la sventata congiura contro il re, del 9 marzo 1161, si tramuta per lui in una felice occasione, data la riconoscenza di Guglielmo, che lo crea *magister conestabulus*. Sopraggiunta la morte del re, il conte di Gravina, Gilberto, cugino della regina, le intima di concedergli il posto al suo fianco, alla reggenza del Regno, ricattandola con una eventuale ribellione dei nobili pugliesi, visto che in realtà essi non hanno alcun rappresentante a corte. Per ovviare a tutto questo, Margherita di Navarra investe Riccardo *de Mandra*, il quale già ha possedimenti in Puglia, del titolo di conte di Molise e, in tal modo, avrebbe rappresentato la nobiltà pugliese. Riccardo diventa conte nel 1166, dopo che la contea è rimasta per dieci anni sede vacante, in seguito alla morte di Ugo II, intorno al 1156. Intanto, la sua influenza a corte cresce sempre più, ottenendo l'appoggio dei vescovi, soprattutto in seguito all'opposizione mostrata nei confronti di papa Alessandro III, il quale ha richiesto ai vescovi eletti di Sicilia di recarsi a Roma per essere consacrati, contravvenendo agli accordi stipulati a Benevento nel 1156. Due anni più tardi, nel 1168, viene accusato di un complotto contro il cancelliere e di alto tradimento da Roberto, conte di Caserta e Boemondo conte di Manoppello, per essersi impossessato di autorità propria di alcune altre cittadine confinanti con Troia, di diretta proprietà del re. Viene condannato dalla *magna curia*, formata dagli stessi accusatori, membri del partito del cancelliere. Fra questi vi è Stefano del Perche, il quale, geloso del favore di cui il conte gode presso la regina, architetta questa vendetta, che gli si ritorcerà contro. Nel 1169, infatti, gli abitanti di Messina organizzano la loro rivolta contro il cancelliere, liberando il conte *de Mandra*, tenuto prigioniero a Taormina, con l'aiuto del quale ottengono l'esilio del cancelliere e dalla regina la collaborazione al governo, attraverso un decumvirato. *Catalogus Baronum. Commentario* cit., n. 340, 725, 964; U. Falcando, *De rebus circa Regni Siciliae curiam gestis. Epistola ad Petrum de desolatione Siciliae*, ed. E. D'Angelo, Roma 2014 (Fonti per la storia dell'Italia medievale. Rerum Italicarum scriptores, III serie, 11), pp. 51-325, partic. 89-321; F. Chalandon, *Histoire de la domination normande en Italie et en Sicile*, 2 voll., Paris 1907, II, pp. 251-341; E. Jamison, *The Administration of the County of Molise in the Twelfth and Thirteenth Centuries*, «The English Historical Review» 44 (1929), pp. 529-559; 45 (1930), pp. 1-34; Ead., *I conti di Molise e di Marsia nei secoli XII e XIII*, in Atti del I Convegno storico abruzzese-molisano, Casalbordino 1933, pp. 73-178; E. Cuozzo, *Il formarsi della feudalità normanna nel Molise*, «Archivio storico per le Province Napoletane» (d'ora in poi ASPN), s. III, 20 (1981), pp. 105-127; poi ristampato in *Una grande abbazia altomedievale nel Molise San Vincenzo al Volturno*. Atti del I convegno di studi sul medioevo meridionale (Venafro - S. Vincenzo al Volturno, 19-22

Una esperienza di rinnovamento monastico per il Regno di Sicilia dei secoli XII-XVI

episodi, l'autore ha intenzione di sottolineare come il rapporto con le autorità laiche non sia vissuto da Giovanni nell'ottica del vantaggio egoistico, del compromesso, ma, nel distacco dai beni e dalle logiche del mondo, abbia esercitato in modo irreprensibile la *virtus* della misericordia, nella prospettiva dell'accoglienza e nella dinamica del dare, piuttosto che ricevere.

*Il rapporto con le istituzioni ecclesiastiche e la predicazione*

Il tema del rapporto con il clero secolare, per il quale la riforma romana ha speso tante energie, in vista di una sua più efficace moralizzazione, viene semplicemente sfiorato dall'agiografo, attraverso un episodio che riporta l'unico miracolo operato nei confronti di un *clericus*. Questi, durante una visita all'eremita, insieme a un gruppo di chierici provenienti da Ariano, viene guarito da improvvisi dolori viscerali, con dell'acqua benedetta da Giovanni<sup>126</sup>. Si tratta, in realtà, dell'unico episodio in cui è coinvolto il clero e, pertanto, permette di considerare, solo vagamente, l'analisi del rapporto con questo ambiente, e di supporre che nell'intenzione autorale non si nasconda, se non l'ombra di qualche polemica o rivendicazione da parte del clero, come d'altra parte poteva accadere agli inizi di queste nuove esperienze. L'agiografo appare concentrato a sottolineare la disponibilità e l'accoglienza, prontamente offerta all'eremo per questo gruppo di chierici. Tuttavia, il simbolismo dell'acqua e della sorgente sono il chiaro segno dell'affermazione di una certa superiorità che l'autore ascrive al suo "eroe", in quanto rappresenta colui che ha a disposizione la sorgente e funge da mediatore di quell'acqua, la quale con la sua purezza guarisce. Una purezza riguardante la fede, la dottrina, oppure *l'exemplum vitae*? Intanto, il male è circoscritto al ventre, che richiama come suggestione ai vizi legati alla carne, quali la lussuria, la gola. In questa prospettiva, l'episodio rievocherebbe direttamente problemi centrali legati al clero, quali simonia e nicolaismo, preoccupazioni primarie del contesto di riforma, che la Chiesa sta insistentemente cercando di attuare<sup>127</sup>.

maggio 1982), cur. F. Avagliano, Montecassino 1985 (Miscellanea cassinese, 51), pp. 179-203; e in Id., *Normanni. Feudi* cit., pp. 29-54.

<sup>126</sup> Morrone, *La "Legenda"* cit., XXII, pp. 197-198.

<sup>127</sup> In particolare, per il periodo in questione, il programma di riforma viene ribadito attraverso i canoni del concilio Lateranense I (1123); per il nicolaismo, si vedano i canoni VII e XXI, mentre per la simonia I, IV, XIV; *Sacrorum Conciliorum nova, et amplissima collectio*, cur. J. D. Mansi, 53 voll., Florentiae - Venetiis 1759-1791, XXI, pp. 281-286.

L'autore, frattanto, tace il problema alquanto delicato relativo alla predicazione, visto che, in molti contesti, ha ingenerato controversie tra predicatori itineranti ed esponenti del clero locale. Per tale attività, infatti, bisogna ottenere il permesso dalle autorità religiose, ma l'agiografo non accenna mai direttamente a episodi di predicazione, forse per calcolata prudenza, rispetto all'eventuale riconoscimento apostolico della santità. Pur tuttavia, dalla cornice geografica di qualche miracolo o spostamento, si arguisce che, comunque, Giovanni possa essersi dedicato a questa attività, almeno in modo del tutto occasionale e per i centri abitati più o meno prossimi all'eremo<sup>128</sup>. In linea di massima, il medesimo atteggiamento di silenzio per queste tematiche lo si riscontra anche nelle altre vite cui avrebbe potuto far riferimento l'agiografo di Giovanni da Tufara, come quella di Guglielmo da Vercelli, Bernerio di Eboli e Ottone di Ariano<sup>129</sup>. Diversamente, l'agiografo di Giovanni da Matera riconduce, sin dalle prime battute del suo lavoro, l'*ars praedicandi* a un dono divino, intendendo giustificare il protagonista che per mandato divino svolge in

<sup>128</sup> Per la maggior parte dei miracoli *ante mortem*, l'agiografo riferisce che sono sempre i beneficiari del miracolo a recarsi presso l'eremita. Soltanto al cap. IX, si fa cenno a un viaggio di Giovanni verso Circello, per liberare un uomo tenuto in catene, mentre, al cap. XXIV, si riferisce di in un altro viaggio, proprio nella città di Ariano. Già con il III concilio di Melfi, del 1089, si è provveduto, con il canone 10, a porre un freno all'annosa questione dei monaci *vagantes*, riservando l'*officium predicationis* alla giurisdizione dell'ordinario. Più tardi, con il primo concilio Lateranense, al canone IV, nella più ampia discussione per la competenza circa la *cura animarum* fra vescovi e monasteri, verrà ribadita come prerogativa vescovile e concessa ai monasteri, solo dopo esplicito permesso dei presuli. C. Ciccopiedi, *Vescovi e monaci tra i secoli X e XI: interventi conciliari*, in *La società monastica nei secoli VI-XII. Sentieri di ricerca*. Atelier jeunes chercheur sur le monachisme médiéval (Roma 12-13 giugno 2014), cur. M. Bottazzi, Roma 2016 (Collection de l'École française de Rome, 515), pp. 207-217, partic. 211-212.

<sup>129</sup> L'eremita Ottone di Ariano, un *miles* di origini romane, presenta una vicenda per certi versi assimilabile a quella di Bernerio da Eboli e Guglielmo da Vercelli. Vive, infatti, dapprima da pellegrino e penitente volontario, poi, giungendo nell'Italia meridionale, si dedica al romitaggio e all'assistenza ai pellegrini. Oltre alla prossimità geografica, data dal dimorare nella stessa contea e alla contemporaneità storica, la *Vita* permette, inoltre, di rintracciare possibili attinenze spirituali con lo stesso Giovanni da Tufara. Il testo agiografico attualmente non risulta avere testimoni manoscritti: l'unico punto di riferimento è costituito dall'edizione già citata dei bollandisti. Per ulteriori approfondimenti, circa la sua vicenda e il culto attribuitogli, si veda Galdi, *Santi, territori* cit., pp. 81-93; per note filologiche relative al suo *dossier* agiografico si consulti E. D'Angelo, *Da cavaliere, a eremita, a profeta. Il dossier agiografico su sant'Ottone di Ariano (saec. XII in.)*, in *Il papato e i Normanni* cit., pp. 75-105. Per il tema della predicazione nelle aree meridionali, si veda H. Houben, *La predicazione, in Strumenti, tempi e luoghi di comunicazione nel Mezzogiorno normanno-svevo*. Atti delle undecime giornate normanno-sveve (Bari 26-29 ottobre 1993), cur. G. Musca, V. Sivo, Bari 1995 (Centro di studi normanno-svevi. Università degli Studi di Bari. Atti, 11), pp. 253-273.

Una esperienza di rinnovamento monastico per il Regno di Sicilia dei secoli XII-XVI

alcune occasioni, pur con comportamenti eversivi, il suo ruolo di sferzante predicatore, anche contro il clero<sup>130</sup>.

*Alla ricerca della libertas: dalla chiesa privata di S. Firmiano alla fondazione di S. Maria del Gualdo*

Fra gli obiettivi principali della riforma romana, ricade la conquista, a più livelli, della *libertas ecclesiae*, nel tentativo di bloccare le indebite intromissioni da parte laica, sui beni e i diritti della Chiesa. Anche Giovanni da Tufara si trova a dover far fronte a queste problematiche, specialmente in rapporto alle donazioni di chiese private da parte della nobiltà locale. Dai passaggi offerti dall'agiografo, non è possibile ricostruire in modo integrale, soprattutto sul piano giuridico, quale sia stata la dinamica del rapporto nelle fasi fondative fra la nascente comunità e la nobiltà locale circa la donazione di chiese private. Tuttavia, pur dalle esigue tracce rilasciate dalla narrazione, si può distinguere nitidamente, nella volontà dell'eremita, una sincera ricerca di libertà e di garanzia futura per una piena autonomia della comunità, nonostante la realtà dei fatti ne abbia continuamente vincolato l'obiettivo.

Si è fatto cenno alla costruzione, grazie all'interessamento di Milone di Troia, di una chiesa in onore della Vergine, a beneficio della comunità riunitasi intorno all'eremita. In merito, l'agiografo accenna ad alcune difficoltà giuridiche, nelle quali Giovanni si sarebbe imbattuto circa il libero uso del bene. Per questo, secondo la narrazione, l'eremita si sarebbe diretto personalmente dal conte di Buonalbergo, Roberto *de Medania*, per ottenere l'*"ecclesiae libertatem"*, e siccome questi avrebbe voluto concederla *"imperfectam et indignam"*, si rifiuta di accettarla. Probabilmente, la condizione giuridica deve essere quella di una chiesa privata, per la quale il feudatario non vuole rinunciare ai propri diritti con una donazione del tutto libera<sup>131</sup>.

<sup>130</sup> *Vita s. Iohannis a Mathera* cit., I, p. 5; Panarelli, *Dal Gargano alla Toscana* cit., pp. 24-36.

<sup>131</sup> Morrone, *La "Legenda"* cit., XVI, p. 195. Roberto *de Medania* diventa conte di Buonalbergo certamente dopo il 1142, solo in seguito allo smembramento della contea di Ariano, causato dalla ribellione di Ruggiero, conte di Ariano. Nella prima redazione del *Catalogus Baronum*, Roberto non appare come possessore di questo feudo, che secondo il parere di Cuozzo viene istituito come contea dopo il 1150; tuttavia, nell'aggiornamento del *Catalogus* comparirà il figlio Ruggiero, che subentra alla morte del padre nel 1154. *Catalogus Baronum. Commentario* cit., n. 344, 806; E. Cuozzo, *Normanni. Feudi e feudatari*, Salerno 1996, pp. 91-137, partic. 97, 105-106. La contea di Ariano viene sottomessa nel 1137 da Rainolfo, conte di Alife e duca di Puglia (dal 1137 al 1139), con il conte Ruggiero e i suoi baroni. L'anno seguente, mentre Ruggiero II assoggetta quasi tutta la Capitanata e sta dirigendosi alla volta di Ariano, il conte ottiene rinforzi da Rainolfo, ma riesce semplicemente a prolungare i tempi della conquista. Circa la presa di Ariano, Falcone Beneventano, nella sua cro-

Stando al resoconto dell'agiografo, proprio per tale ragione, oltre che per la crescita del numero dei discepoli, l'eremita si vede costretto ad accettare la donazione della chiesa di S. Firmiano, con i suoi possedimenti, da parte di Odoaldo, signore di Foiano<sup>132</sup>. L'autore commenta la scelta di Giovanni come una scelta sapiente, giustificata dal conseguente bene per quanti avrebbero fatto riferimento all'eremo. Nel suo giudizio, dunque, l'eremita non tradisce l'ideale e non rinnega la scelta radicale per la povertà: "*quam ille substendandae congregationis necessitate compulsus, non ambitionis libidine inflammatus accepit*"<sup>133</sup>. Un rinnovato atteggiamento di prepotenza e rivendicazione di possesso da parte del conte di Buonalbergo, spingerà, poi, l'eremita a trasferire definitivamente la comunità a S. Firmiano<sup>134</sup>.

naca, non è molto preciso. Tuttavia, nel 1140, risulta chiaramente nelle mani di Ruggiero, che per conquistarla ha avuto bisogno di ventimila uomini; Falco Beneventanus, *Chronicon Beneventanum. Città e feudi nell'Italia dei Normanni*, ed. E. D'Angelo, Firenze 1998 (Per verba, 9), pp. 218-220; Chalandon, *Histoire de la domination normande* cit., II, pp. 81-102. Comunque, appare strano che in un primo tempo, alla morte del figlio Anfuso, il conte Roberto volesse spontaneamente e con insistenza effettuare donazioni nei confronti della nascente realtà eremitica, mentre, quando se ne presenterà la necessità di garantire la *libertas*, anche se non viene opposto un rifiuto nei riguardi di Giovanni, questi non viene comunque assecondato nella richiesta e, nell'occasione, gli verrà usato un atteggiamento certamente non devoto, come per l'altro episodio, con l'invio di inservienti per la redazione di un inventario dei beni dell'eremo.

<sup>132</sup> Quando l'agiografo scrive, Odoaldo è già morto, in quanto nei suoi confronti così si esprime: "*illustis vir et piae recordationis*" (Morrone, *La "Legenda"* cit., XV, p. 154). Di questo feudatario non si hanno altre attestazioni documentarie, tuttavia, si potrebbe supporre una identificazione con un "*Odoaldus Draco*", presente in una iscrizione al 1 settembre nel necrologio del Gualdo (f. 243 r.), priva comunque del riferimento circa l'anno di morte. Tra l'altro, come nota anche Morrone, dal *Catalogus Baronum* si evince che gli immediati successori nel feudo di Foiano (*Riccardus* e *Nicolaus*) appartengono alla famiglia Draco e questo elemento potrebbe rafforzare la supposizione che si tratti della stessa persona citata nel necrologio. *Catalogus Baronum* cit., n. 322, 1403; Morrone, *La "Legenda"* cit., p.159.

<sup>133</sup> *Ibid.*, XV, p. 194. Anche Guglielmo da Vercelli adotta lo stesso atteggiamento moderato di Giovanni da Tufara, per la primitiva comunità virginiana. Tra il 1125 e il 1127, infatti, accetta sei donazioni, ma finalizzate al sostegno della comunità e per svolgere il lavoro manuale; CDV, II, n. 148, pp. 199-203; n. 150, pp. 214-217; n. 151, pp. 218-222; n. 152, pp. 223-225; n. 157, pp. 244-247; n. 162, pp. 262-264; Andenna, *Guglielmo da Vercelli* cit., pp. 109-110.

<sup>134</sup> Difatti, mentre l'eremita versa in precarie condizioni di salute, tali da far pensare che fosse sopraggiunta la sua ultima ora, il conte di Buonalbergo invia all'eremo dei "*satellites*", i quali si adoperano per redigere un inventario di tutto ciò che vi è in quel luogo, per reclamarlo al momento della sua morte. Ma, Giovanni si riprende dalla malattia e, appena viene a conoscenza dell'accaduto, si trasferisce con i monaci e "*omnibus rebus mobilibus*" a S. Firmiano (probabilmente intorno all'anno 1153, stando ai dati cronologici presentati dalla *Legenda*). Qui, rimarca con piglio storico il narra-

Giovanni si è sempre mostrato particolarmente attratto dall'anacoretismo individuale, tanto che in ogni fase del suo percorso, nonostante abbia accettato l'eremitismo di gruppo per i suoi discepoli, ha sempre mantenuto vivo il personale contatto con il deserto più austero. Pertanto, non stupisce se l'autore, ricorrendo anche a motivazioni di carattere pratico, come la disponibilità di spazi più confacenti a una comunità in continua crescita e alla difficoltà di reperire sorgenti di acqua, abbia enfatizzato la necessità di reperire una nuova sede per la comunità. Continuando quel dialettico rapporto tra centro della comunità ed eremo più appartato, Giovanni dà, infatti, inizio all'edificazione della definitiva residenza della comunità da lui fondata, che, da quel momento in poi, sarà conosciuta con il nome di S. Maria del Gualdo di Mazzocca<sup>135</sup>.

Per quel che concerne le vicende relative alla fondazione del monastero, i dati offerti dalle fonti documentarie appaiono contrastanti. Il 14 aprile 1156, Adriano IV indirizza un privilegio a Giovanni, in qualità di priore, nel quale accoglie sotto la sua protezione le chiese di S. Maria del Gualdo Mazzocca e un'altra chiesa, sempre dedicata alla Vergine, nel territorio di Foiano. Intanto, come si vedrà di seguito, in questo importante atto non si può cogliere inequivocabilmente il riconoscimento specifico di una nuova famiglia religiosa. Il papa approva la loro professione regolare, affidando regole diverse, quella di san Benedetto e quella di sant'Agostino, alle due chiese, ma sotto la guida di un unico priore. Sempre nello stesso mese, il conte di San Severo, Gilberto, compie un atto di donazione nei confronti di Giovanni e dei suoi fratelli. Con esso dona all'eremita la chiesa di S. Maria del Gualdo con i territori attigui, il diritto di pascolo e di legnaggio in tutto il territorio della contea e, infine, il diritto di edificare chiese. Proprio in questi atti, sembra doversi riconoscere l'inizio della fondazione del Gualdo. Tuttavia, la cronaca di S. Maria *de*

tore, Giovanni rimarrà per sette anni: i *fratres* abitando nei pressi della chiesa, e lui in un eremo che si era costruito poco distante.

<sup>135</sup> Morrone, *La "Legenda"* cit., XX, p. 196. Anche nell'aggiunta relativa ad alcuni miracoli dell'eremita, si fa riferimento a questa necessaria ricerca di sorgenti di acqua. Il rinvenimento è descritto come evento miracoloso, di cui è testimone Giovanni, padre di Pietro, sesto priore; *Ibid.*, II, pp. 218-219. L'abbandono definitivo di S. Firmiano viene motivato dall'agiografo attraverso l'espedito di un fanciullo oblato che, mosso da uno spirito diabolico, ripetutamente ha appiccato fuoco all'eremo. Un episodio analogo, riferito da entrambe le agiografie, del vercellese e del materano, narra di un incendio alle capanne dell'eremo, interpretato da parte di Giovanni da Matera come segno della volontà divina. Proprio questo evento, infatti, sembra essere il motivo decisivo per il trasferimento dal lago Laceno al monte Cuneato, a cui sono già stati invitati attraverso una apparizione dello stesso Cristo. Panarelli, *Scrittura agiografica* cit., IX, pp. 20-21; *Vita s. Iohannis a Mathera* cit., II, p. 9.

Ferraria riporta esplicitamente, come data di inizio, il 25 luglio 1161<sup>136</sup>. Anche le notizie rilasciate dall'agiografo, nonostante non si possa concedere alla sua proposta cronologica un valore squisitamente storico, riconfermano l'inizio della vita al Galdo intorno al 1160, cioè dieci anni prima della morte del fondatore.

Per dirimere le incongruenze cronologiche, possono essere illuminanti le contestuali vicende storiche, le quali registrano un forte contrasto tra il pontefice e il monarca normanno, Guglielmo I. Tra il 1154-1155, il conte Roberto di Loritello, insieme ai baroni pugliesi, inizia una rivolta contro il re, con l'appoggio dell'imperatore e del papa, che vede compromessi ancora una volta i territori più a sud del *Patrimonium Sancti Petri*. Proprio il 14 aprile 1156 inizia, con la presa di Brindisi, l'intervento dei Bizantini, i quali si alleano con Roberto e il pontefice per riconquistare i territori di Guglielmo<sup>137</sup>. Pertanto, in un frangente così ricco di tumulti, non appare del tutto strano assistere a incongruenze cronologiche in merito a una fondazione singolare, realizzata sulla base di una donazione di un conte ribelle, Gilberto, il quale si è impossessato di una parte dei territori di Ariano per costituire una nuova contea, quella di San Severo<sup>138</sup>. Con questa nota di illegalità, avvenuta qualche mese prima del concordato di Benevento, del giugno 1156, potrebbe essere interpretata la notizia della cronaca. Essa potrebbe riferirsi, piuttosto, alla data del riconoscimento ufficiale da parte del monarca normanno, il quale avrà probabilmente temporeggiato qualche anno per concedere la propria autorizzazione. In realtà, non si può escludere che la cronaca possa riferirsi semplicemente all'inizio materiale della costruzione del monastero, dato lo scarno tenore con cui è riportata la notizia a seguito della data, per mezzo delle seguenti parole: "*monasterium Gualdense inceptum est*".

In ultima analisi, le fonti documentarie confermano inequivocabilmente la volontà dell'eremita, così come emersa dalla narrazione agiografica, di procurare alla

<sup>136</sup> Pflugk-Harttung, *Acta pontificum romanorum* cit., III, n. 162, pp. 171-172; CDV, IV, Montevergine 1980, n. 346, pp. 171-175; *Ignoti monachi Cistercensis S. Mariae de Ferraria Chronica ab anno 771 ad annum 1228*, ed. A. Gaudenzi, Neapoli 1888 (Società Napoletana di Storia Patria, Monumenti storici, serie 1, Cronache), p. 30; J.-M. Martin, *Étude sur le Registro d'istrumenti di S. Maria del Galdo suivie d'un catalogue des actes*, «MEFRM» 10 (1980), pp. 441-510, partic. 440-441, nota 3; CDP 30, pp. XXVI-XXVII. Si veda anche *infra*, pp. 128, 131.

<sup>137</sup> Chalandon, *Histoire de la domination normande* cit., II, pp. 199-235.

<sup>138</sup> Nell'atto di donazione, infatti, per la datazione e la legittimità della sua autorità, non si fa alcun riferimento al re. Il documento è una copia, conservata, come già rilevato, nell'archivio di Montevergine; per le note critiche riferibili alla sua veridicità, si veda Martin, *Étude sur le Registro* cit., pp. 440-441, nota 3.

Una esperienza di rinnovamento monastico per il Regno di Sicilia dei secoli XII-XVI

nascente comunità ogni garanzia di protezione, puntando sia a quella pontificia, che alla *libertas* da intromissioni laiche. In merito, tuttavia, proprio a motivo dei disordini politici, non si è riusciti verosimilmente a ottenere un pieno riconoscimento e un privilegio di protezione, pure dalle autorità monarchiche normanne.

## VI. *I miracoli post mortem e la virtus specifica da consegnare alla memoria*

Prima di descrivere il trapasso dell'eremita, l'autore si preoccupa di offrire, come in un sommario, le coordinate cronologiche relative ai vari passaggi dell'esperienza anacoretica di Giovanni<sup>139</sup>, fino a riportare, con solenne puntualità notarile, la datazione completa della morte, occorsa nel 1170, in età avanzata e per cause naturali<sup>140</sup>. Per sottolineare in modo incontrovertibile la *virtus* specifica e intima di Giovanni, legata pur sempre a quella più generica di vero eremita, l'agiografo pone

<sup>139</sup> L'agiografo afferma che l'eremita sia andato incontro alla morte nel suo sessantesimo anno di vita ascetica, dopo aver trascorso dieci anni al monastero di S. Maria del Gualdo, sette a S. Firmiano e quarantasei nella prima cella nel territorio *Sancti Severi*. Andando a ritroso, dunque, solo nel 1160, Giovanni avrebbe dato inizio alla vita comunitaria a S. Maria del Gualdo, nel 1153 avrebbe accolto la donazione di S. Firmiano e dal 1107 avrebbe vissuto nell'eremo, dove Milone di Troia avrebbe fatto costruire una chiesa. Ma, l'autore non ha tenuto presente i tre anni vissuti a S. Silvestro, per i quali, se si volesse ammettere come rigorosa tale suddivisione, Giovanni sarebbe entrato a S. Onofrio nel 1104. Questo schema cronologico non trova un preciso riscontro nelle altre fonti, in quanto, ad esempio, già il componimento poetico in esametri, relativo agli anni di vita del fondatore, riporta sessantasei anni di cammino ascetico, mentre il primo privilegio pontificio rivolto alla comunità del Gualdo risale al 1156 e fa già menzione della chiesa di S. Maria del Gualdo. Il testo del Boragine, relativo agli esametri, riporta "*sexaginta bis tres*" (Morrone, *La "Legenda"* cit., p. 241), mentre, il privilegio di Adriano IV è datato al 14 aprile 1156 (Pflugk-Harttung, *Acta pontificum romanorum* cit., n. 162, pp. 171-172) e la cronaca di S. Maria *de Ferraria* riporta come data di fondazione del Gualdo il 25 luglio 1161 (*Ignoti monachi Cistercensis* cit., p. 30). Pertanto, tali dati non possono essere considerati come incontrovertibili e rigorosi, ma come un ragguaglio per il quale, tuttavia, non si può escludere neppure una probabile notazione simbolico-numerale voluta dall'autore.

<sup>140</sup> Morrone, *La "Legenda"* cit., XXV, p. 199: "*ac deinde, invalescente magis ac magis aegritudine, die sabbati, hora iam tertia, suscipiendum Sanctorum Angelorum manibus spiritum Dei servus efflavit. Anno ab Incarnatione Domini milleno centeno septuageno, indictionis quartae, quartadecima die intrantis mensis Novembris*". La data di morte è confermata anche nel martirologio di Usuardo, contenuto nel codice *Vat. lat.* 5949, in una nota marginale in cui si riporta, con inchiostro rosso, il *dies natalis* di Giovanni: «*et s(ancti) Iob(ann)is her(emitae) et co(n)f(essoris)*»; *BAV, Vat. lat.* 5949, f. 105 v. Proprio questa nota marginale, insieme ad altri elementi, ha permesso, infatti, di stabilire con chiarezza la provenienza del manoscritto e, finalmente, di ascriverne l'uso alla comunità del Gualdo; Casamassa, *Per una nota* cit., pp. 201-204; Hilken, *Memory* cit., p. 40, nota 128.

sulle sue labbra il messaggio più importante dell'opera, proprio nella cornice della scena di una morte santa e cristologica, che nel linguaggio agiografico, specie nel caso di fondatori, rappresenta il momento della consegna della *virtus* ai discepoli. Il trapasso è accompagnato dai sacramenti e nelle sue ultime parole, che fungono da testamento spirituale ai fratelli del Gualdo, è riportata una esortazione a costruire la pace e a mettere in pratica nella vita religiosa la misericordia<sup>141</sup>.

La narrazione dei miracoli *post mortem* continua, ovviamente, a iscriversi nell'intento di fissare e tramandare la santità di Giovanni nella prospettiva cristologica dell'imitazione, come prosecuzione e attualizzazione della vicenda salvifica. Infatti, come per il Risorto, a distanza di tre notti dalla morte, sono fissate le sue prime apparizioni: a una donna, moglie di un uomo innocente, liberato dall'eremita e ad Alferio, signore di Monte Saraceno, che detiene prigioniero quell'uomo innocente<sup>142</sup>. In larga parte, i miracoli di questa sezione narrativa riguardano liberazioni da vessazioni diaboliche, oppure, in un solo caso, guarigione da pazzia (cap. XXX),

<sup>141</sup> Morrone, *La "Legenda"* cit., XXV, p. 199: "*Convenientibusque ad se fratribus monasterii, dari sibi viaticum petiit; inde eos exhortans, ut pacem sequerentur et misericordiam diligenter monuit*". Il racconto della morte, nelle opere agiografiche, nonostante possa presentarsi secondo vari *topoi*, risulta comunque un passaggio fortemente stereotipato, se lo si considera sotto l'aspetto contenutistico e simbolico. Il *dies natalis* è considerato, infatti, come il giorno più importante per il *vir Dei*, non solo perché rappresenta il giorno della sua nascita al cielo, ma soprattutto perché nell'evento della morte viene messa a dura prova la sua *virtus*: per questo motivo, in genere, gli agiografi inscrivono, in modo sintetico ed emblematico, nelle scene di morte, la caratteristica fondamentale del *vir Dei*. Jacques Dalarun sottolinea, particolarmente nel caso di fondatori, la delicatezza di questo momento, durante il quale si consuma "*le périlleux passage*" dall'intuizione all'istituzione, dal carisma personale alla normalizzazione nell'ordinario della vita comunitaria. Ecco perché, al momento della morte, spesso viene legata una fervida volontà di comunicare ai discepoli lo spirito della propria vocazione. M. Lauwers, *La mort et le corps des saints. La scène de la mort dans les Vitae du haut Moyen Age*, «Le Moyen Age» 94 (1988), pp. 21-51, partic. 21-22; J. Dalarun, *La mort des saints fondateurs. De Martin à François*, in *Les fonctions des saints* cit., pp. 193-215.

<sup>142</sup> In seguito (cap. XXXV), apparirà ancora a un soldato a Tessalonica, che lo invoca per scampare alla morte durante una battaglia. Il *Catalogus Baronum* registra Alferio come feudatario di Monte Saraceno e Casalbore, feudo di tre militi. Inoltre, il suo nome compare in veste di fideiussore in un atto di conferma del 1163, diretto alla badessa di S. Maria in Porta Summa di Benevento. Attualmente, Monte Saraceno, non più esistente come centro abitato, sopravvive come toponimo ricadente nel territorio tra Baselice e Castelvetero in Valfortore, mentre Casalbore è un comune della provincia di Avellino; *Catalogus Baronum* cit., n. 310; *Catalogus Baronum. Commentario* cit., n. 310. Per il secondo dei miracoli indicati potrebbe trattarsi del contesto dell'assedio e presa di Tessalonica, nel 1185, da parte di Guglielmo II. Sulla spedizione, si veda A. Schlichte, *Der "gute" König. Wilhelm II. von Sizilien (1166-1189)*, Tübingen 2005 (Bibliothek des Deutschen Historischen Instituts in Rom, 110), pp. 293-302.

parimenti assimilabile, per la mentalità medievale, a una forma di possessione. Non mancheranno guarigioni da cecità (cap. XXXI), sordità (cap. XXXIV) e la guarigione di una donna dalla mano rattappita (cap. XXIX). Gli eventi prodigiosi vengono operati nella cornice dell'eremo, presso la tomba del *vir Dei* e sempre nei confronti di laici, per lo più donne, delle quali l'agiografo non riporta mai il nome, al massimo la provenienza, mentre per gli uomini concede, talvolta, anche il riferimento del nome (cap. XXXIII e XXXV)<sup>143</sup>.

Sul piano letterario, l'agiografo si riconferma nella scelta di uno stile sobrio e prudente: non eccede, infatti, in descrizioni paradossali o iperboliche. Dosa sapientemente, con l'equilibrio che lo ha contraddistinto sin dal principio, gli indizi necessari per guidare i destinatari a cogliere la santità dell'eremita come realtà dinamica, che ha progressivamente trasformato la sua identità interiore in identità cristica, producendo effetti salvifici anche verso l'esterno. In realtà, egli evita di narrare eventi mistici, quali visioni, profezie, estasi, rapimenti, lievitazioni, pur sfruttati in altri contesti agiografici per sottolineare l'eroicità del protagonista. La motivazione non va rintracciata, immediatamente, in una necessità di coerenza stilistica, ma potrebbe probabilmente essere ricondotta alla disponibilità, al riferimento a modelli miracolistici di scrittura abbastanza elementari, rivolti a una popolazione agraria, non colta, piuttosto conservatrice e tradizionale. Questo non toglie, tuttavia, la possibilità di postulare eventualmente, come motivazione di fondo, persino una prudenza ideologico-narrativa, in vista del riconoscimento apostolico della santità. Presentare una "*indiscreta sanctitas*", avrebbe potuto nuocere al pronunciamento di chi, già in atteggiamento di sospetto nei confronti di forme di santità particolarmente originali o eccessive, avrebbe dovuto vagliarne la veridicità.

*Destinatari dell'opera: un exemplum per i laici e per i fratelli del Gualdo*

A questo punto, è lecito chiedersi quale messaggio l'agiografo ha intenzione di lanciare, o meglio, quale intento di promozione o idealizzazione della memoria, la committenza vuole costruire e trasfondere con quest'opera, al di là dell'eventuale progetto di canonizzazione. In linea generale, il contenuto didattico-morale dell'opera sembra indirizzato particolarmente ai laici, come riprova implicita della santità del *vir Dei* e come propaganda per il Gualdo, che adesso custodisce il venerato corpo

<sup>143</sup> Tra l'altro, per quel che concerne le possessioni, in tutto quindici, solo due di esse riguardano uomini (cap. XXXII e XXXIII). Un simile dato lascia trasparire quanto, con maggior facilità nell'immaginario comune medievale, si assimilasse il male alle donne.

del suo fondatore e intorno al quale continuano a verificarsi numerosi prodigi<sup>144</sup>. In merito, già nel prologo relativo alla sezione dei miracoli *post mortem*, l'autore coglie l'occasione per enucleare i principi in base ai quali dirimere la vera dalla falsa santità. Egli afferma che la sua certificazione divina scaturisce, implicitamente, da quella sacra epifania data dalla continuità dei prodigi, nonostante sia intercorsa la morte, in quanto la *virtus* del suo protagonista permane attiva, per intervento divino, attraverso le spoglie mortali<sup>145</sup>. La direzione del messaggio autorale può, inoltre, essere messa a fuoco mediante un ulteriore indizio, che traspare da una analisi generale dei miracoli, relativa all'estrazione sociale dei beneficiari: essi sono diretti, quasi esclusivamente, ai semplici, agli anonimi, non alla nobiltà, alle personalità socialmente emergenti<sup>146</sup>.

Il destinatario formale della *Legenda*, i fratelli del Gualdo, indicato direttamente dallo stesso autore, rappresenterebbe, a questo punto, un destinatario fittizio? Gli ultimi due prodigi, che aiutano a chiarire questo interrogativo, riportano degli interventi dell'eremita proprio in favore della comunità del Gualdo. Si tratta di ladri ("*raptores*"), a cui Giovanni non permette di portar via i frutti prodotti dalla comunità, ma, nella prospettiva della misericordia, offre loro pur sempre una opportu-

<sup>144</sup> Non a caso, nella narrazione dei miracoli *post mortem*, diversamente dalla precedente sezione, l'autore si dimostra sempre più attento a registrare persino la provenienza di quanti giungono presso la tomba dell'eremita e ottengono dei miracoli. Si tratta di fedeli provenienti per lo più dall'area sannitica circostante al Gualdo; un elemento che permette, tuttavia, di verificare indirettamente la ristretta ampiezza del raggio di diffusione della fama e del culto dell'eremita. I fedeli, in alcuni casi, arrivano in pellegrinaggio: nello stesso giorno più gruppi, da Chiusano, da Sant'Angelo in Vico e da Gambatesa (cap. XXXIII). Proprio in queste occasioni, i miracoli, per lo più liberazioni da possessioni diaboliche, si moltiplicano. L'autore annota ancora, durante la narrazione per gli episodi *ante mortem*, il ritorno all'eremo dei miracolati, spinti dalla necessità del ringraziamento, ma, a questo punto, lo sottolinea con maggiore enfasi, per far comprendere l'utilità di perseverare nel legame creatosi con l'eremo e la tomba che esso custodisce.

<sup>145</sup> Morrone, *La "Legenda"* cit., XXVII, p. 202: "*At vero post mortem carnis mira facere, signa patrae, iam omnino non possunt nisi sancti viri triumphatores et amici Dei, qui pro eo quod legitime ceperunt in supernis coronam vitae a Domino perceperunt*".

<sup>146</sup> Negli unici due casi in cui l'azione è diretta ai nobili (il conte Riccardo *de Mandra* e Alferio, signore di Monte Saraceno), questi non chiedono, in quanto l'iniziativa proviene spontaneamente dal *vir Dei* e si allude, anche se in maniera molto vaga, a prodigi che significativamente ingenerano, come conseguenza, una conversione. Emerge, ancora una volta, la *virtus* peculiare dell'eremita, l'atteggiamento della misericordia, grazie alla quale, pur non negando la possibilità ai nobili di ottenere benefici spirituali, si riserva il posto preminente ai fedeli più poveri e bisognosi.

nità per ravvedersi<sup>147</sup>. Potrebbe apparire strano che proprio gli ultimi due miracoli narrati, gli unici operati nei confronti dei monaci, si trovino nella posizione finale del testo; un dato che potrebbe insinuare il dubbio di una interpolazione di altra mano rispetto al testo originale, la quale, accortasi della mancanza, avrebbe sopperito con questa aggiunta. Tuttavia, la paternità letteraria di questi testi è palesemente riconducibile al primo agiografo, sia per stile, che per aggancio tematico con il contesto. L'autore, che lungo il corso della narrazione ha dimostrato quanto potente ed efficace possa essere l'intercessione del santo per i fedeli, adesso comprova che la stessa protezione è offerta anche ai monaci. Giovanni è, pertanto, protettore anche per i suoi figli e i suoi eredi - come saranno definiti nella perenesi conclusiva - ed è attento, anche dopo la morte, che i frutti del Gualdo non vengano depredati. Ma per loro, nel programma dell'agiografo, il fondatore rappresenta innanzitutto un modello da imitare, con coraggio e fiducia, non semplicemente un protettore da cui ricevere passivamente benefici.

Intanto, a questo destinatario formale è implicitamente riservato un ulteriore compito, quello di fungere da mediatore rispetto al destinatario ultimo, i fedeli. È vero che l'uso della lingua latina, prevista per l'opera, lascerebbe propendere univocamente per una fruizione ristretta ed elitaria, ma la scelta del latino trova la sua giustificazione formale nella necessità di preservare il messaggio nella sua integrità, come accade per altri testi di natura liturgica o di diretto riferimento alla Sacra Scrittura<sup>148</sup>. Spetta innanzitutto ai fratelli del Gualdo, in quanto destinatari

<sup>147</sup> *Ibid.*, XXXVI, pp. 206-207. Persino in questi ultimi episodi, viene ben sottolineata la *virtus* specifica della misericordia. Nel primo caso, infatti, l'eremita blocca il ladro, facendolo rimanere immobile all'ingresso dell'orto, fino al mattino successivo e solo all'arrivo dell'ortolano può scappare indenne, ma senza bottino, mentre, nel secondo caso, uno dei ladri viene trattenuto da una forza divina, dinanzi all'uscio dell'ovile e privato della vista. Anche a questi, una volta riacquistate forza e vista, è permesso di scappare, ma senza quanto avrebbe voluto depredate. Come nell'analogo caso della lepre che devasta l'orto, l'eremita non ricerca la vendetta o la giustizia retributiva, ma semplicemente che si ravvedano e si correggano, incarnando in tal modo l'atteggiamento misericordioso del Padre. Questa stessa attitudine, consistente nello stimolo alla conversione con l'offerta all'altro della possibilità di ravvedersi, la si riscontra anche nel profilo agiografico di Giovanni da Matera, sia nei confronti dei monaci, che all'esterno: sono indicativi, in proposito, gli episodi del sacerdote divenuto monaco pulsanese, che nasconde un ingente tesoro e nell'interpretazione che egli stesso dà ai fedeli del periodo di siccità sul Gargano, non come castigo di Dio, ma come correzione e "*medela Dei*"; *Vita s. Iohannis a Mathera* cit., II, pp. 12-14; IV, p. 27.

<sup>148</sup> Sin dal loro ingresso nella storia del cristianesimo, le opere agiografiche si impongono come letteratura esemplare e per l'ambito monastico veicolano, principalmente, il tentativo di promuovere un modello di vita perfetta alla comunità. Ma, questo genere di opere non è concepito per una fruizione esclusivamente monastica, la finalità ultima è pienamente contestualizzabile nell'o-

diretti, servirsi dell'agiografia del fondatore, al fine di prendere coscienza del tesoro spirituale ereditato e incarnarlo in prima persona. In secondo luogo, in virtù della propria scelta di vita, essi sono chiamati a trasferirlo nella testimonianza e nella predicazione, attraverso la citazione degli *exempla* tipologici, nella *cura animarum* dei fedeli afferenti alla comunità, destinatari ultimi o indiretti dell'opera, i quali avranno accesso alla memoria, pur senza il ricorso materiale all'opera.

## VII. *La documentazione agiografica aggiuntiva*

### A. *La testimonianza del miracolo del 1212*

La progressiva suddivisione in capitoli, apportata da fra' Gabriele, si protrae abbracciando ancora altri due testi aggiunti alla *Legenda*, riguardanti l'uno un ulteriore miracolo *post mortem* (cap. XXXVIII), mentre l'altro consiste in un opuscolo di miracoli, dedicato principalmente a san Giorgio martire (cap. XXXIX-XLI<sup>149</sup>). La collazione di questi testi va inquadrata, come anticipato, nell'ambito della seconda fase di interesse per la canonizzazione del fondatore, scaturita a seguito della bolla di Onorio III, del 1218, con la quale si raccomanda la raccolta di ulteriori testimonianze.

Il primo testo, in realtà, si presenta come una piccola cronaca. In essa, si narra di un sequestro a scopo di riscatto, datato dall'autore stesso al 22 febbraio 1212, a

rizzonte pastorale, come strumento formativo per il popolo cristiano. Ne è riscontro il contenuto che lambisce temi popolari o di natura sociale, fra cui l'esercizio delle virtù nella vita cristiana in genere, proprio al fine di raggiungere un circuito maggiormente allargato, la base del popolo di Dio. Anche il *sermo simplex*, di cui si serve l'agiografo di Giovanni, favorisce una comprensione più diffusa da parte di quanti, rustici o illetterati, avrebbero dovuto carpire i contenuti basilari. La fruizione popolare del testo agiografico è affidata a una molteplicità di canali, che spesso sfuggono alla documentabilità, rappresentati dal sermone al popolo, dalla predica sulla *Vita* voltata all'impronta, dalle versioni bilingue, dai poemi, dalle cantilene popolari, in pratica, da tutto un complesso di forme succedanee, di cui i testi in versi prodotti per l'eremita di Tufara costituiscono una sensibile eco. P. Tomea, *Agiografia come pastorale e pastorale nell'agiografia*, in *La pastorale della Chiesa in Occidente dall'età ottoniana al Concilio Lateranense IV*. Atti della quindicesima Settimana internazionale di studio (Mendola, 27-31 agosto 2001), Milano 2004 (Storia. Ricerche), pp. 363-425, partic. 367-385.

<sup>149</sup> Questo materiale, come già rilevato, risulta esser presente esclusivamente nel manoscritto del Boragine che, tra l'altro, si mostra danneggiato da non poche lacune, tali da mettere in crisi in qualche punto il senso stesso della narrazione, pur se in modo abbastanza limitato. Per i testi, si veda Morrone, *La "Legenda" cit.*, XXXVIII, pp. 207-210; XXXIX-XLI<sup>149</sup>, pp. 211-215.

opera di alcuni briganti nei confronti di un milite, di nome Bernardo, poi sfuggito ai malfattori per aver invocato e ricevuto l'aiuto del beato. Credibilmente, l'autore non è il monaco a cui è affidata la compilazione della *Legenda*, in quanto nell'introdurre il suo racconto, esplicitamente avverte il lettore: "*libet sermone novo novum sanctitatis eius explicare miraculum*". Tace l'identità, quasi a volersi camuffare con l'autore precedente, nel tentativo di far passare la sua relazione sotto l'autorità del primo<sup>150</sup>.

Il puntuale resoconto della vicenda rivela, da parte dell'autore, una modalità narrativa partecipata e attenta ai minimi particolari. Oltre alla datazione del miracolo, offerta con la massima precisione, egli si attarda ancora nelle descrizioni topografiche del percorso dal territorio fra Tertiveri e Montecorvino, fino alla terra di Baselice<sup>151</sup>. Questi elementi rappresentano il chiaro indizio che si tratti della testimonianza raccolta dalla viva voce di Bernardo, il quale racconta meticolosamente le peripezie avvenute, nonché la visione dell'eremita (descritto come un uomo di piccola statura e con una veste bianca), mentre lo conduce in salvo, fino alle porte del *castrum* di Baselice<sup>152</sup>.

<sup>150</sup> *Ibid.*, XXXVIII, p. 207. Morrone ritiene che l'autore dell'episodio sia, ancora una volta, il primo agiografo, fondando la sua supposizione su alcune somiglianze stilistiche. La proposta sembra essere poco condivisibile e, tuttavia, risolvibile con una dipendenza voluta e ricercata dal nuovo narratore che, tra l'altro, usa un genere letterario completamente diverso da quello agiografico. Il primo autore, infatti, nel suo lavoro non ha mai narrato un miracolo in modo così preciso e per nessuno di essi ha mai riportato la data, tanto più che a livello parenetico non presenta indicazioni di sorta, ma solo una attenta cronaca degli accadimenti. Peraltro, il protagonista viene definito "*anachorita*", termine mai utilizzato nel testo precedente. *Ibid.*, p. 122.

<sup>151</sup> Tertiveri viene indicato nel *Catalogus Baronum* come feudo di quattro militi, mentre Montecorvino di tre (*Ibid.*, n. 295). Per l'antica città vescovile di Montecorvino, si veda J.-M. Martin - G. Noyé, *La cité de Montecorvino en Capitanate* cit., pp. 513-549. L'episodio, esclusivamente per la sua tipologia narrativa, permette di instaurare una analogia con un miracolo presente nella *Vita* di Alberto di Montecorvino. In quest'ultimo caso, il santo, dopo essere apparso per tre notti a un uomo, tenuto prigioniero dal conte Guglielmo di Loritello, lo libera, trasportandolo miracolosamente nelle campagne di Montecorvino. *De S. Alberto episcopo Montis-Corvini* cit., pp. 432-435. Dubbi circa l'attendibilità storica della cornice di questo miracolo sono stati sollevati da Daniel Papebroch (*Ibid.*, p. 437, nota g), il quale evidenzia che l'arcivescovo beneventano Lemarco, citato dagli agiografi tra i testimoni dell'accaduto, non risulta presente in altre fonti.

<sup>152</sup> La presenza, nella redazione, di elementi introspettivi, in particolare gli stati d'animo con cui il miracolato affronta l'incresciosa situazione, i dialoghi con i rapitori e addirittura la descrizione del modo con cui l'eremita suggerisce di scendere da cavallo, convergerebbero nell'interpretazione di questo brano nella linea di una testimonianza, probabilmente raccolta da un fratello del Gualdo, entusiasta di accrescere e inserire nella documentazione per la canonizzazione dell'eremita una ulteriore prova della sua santità.

B. *L'opuscolo di san Giorgio*

Segue la cronaca riguardante le vicende della reliquia del braccio di san Giorgio, che si presenta come una interpolazione, in apparenza del tutto incongruente al motivo della raccolta, ma che in realtà costituisce un evidente ampliamento del materiale. Il testo rivela, come preoccupazione di fondo, la memoria di un prodigio *post mortem*, la cui descrizione, secondo canoni narrativi e non agiografici, è da porre direttamente in relazione alla canonizzazione. All'inizio del suo lavoro, l'autore, che certamente ha conosciuto la *Legenda* di Giovanni, si rivela imbarazzato: consapevole di non essere all'altezza dell'opera richiesta dai "fratelli che servono il Signore nel Gualdo", cavalca il classico *topos* dell'imperizia. Ammette di scrivere solo per obbedienza a essi e per non far cadere in oblio i fatti prodigiosi realizzatisi intorno alla reliquia di san Giorgio, la quale, una volta trasferita da Sant'Angelo *de Radiginosa* a Mazzocca, fungerà, allo stesso tempo, da "indicatore" della santità dell'eremita<sup>153</sup>.

L'autore, dunque, potrebbe essere un monaco del Gualdo, forse anziano, in quanto si autodefinisce "*caligans scrutator*", entrato a far parte della comunità in un periodo in cui non avvengono più fatti prodigiosi, come agli inizi. Per quanto riguarda la datazione di questo opuscolo, nonostante il testo sia lacunoso, si può tuttavia comprendere lo scenario storico dal quale l'autore prende le mosse, per giustificare il trasferimento della reliquia del braccio di san Giorgio presso il suo monastero, riconducibile all'epoca della rivolta contro Tancredi d'Altavilla, del 1193<sup>154</sup>. Vengono pertanto narrate, anche con toni alquanto pittoreschi, le peripezie vissute per met-

<sup>153</sup> "*Si cui vestrum hoc dictamen videtur insipidum, sciat hoc de inscriptis omnibus aboriri*"; Morrone, *La "Legenda"* cit., XXXIX, p. 211. Sant'Angelo di Radiginosa, casale ormai scomparso, ricade a nord-ovest di Castelpagano, nella provincia beneventana, segnalato dal *Catalogus Baronum* come feudo di due militi (*Ibid.*, n. 306; 1396).

<sup>154</sup> Nella prima parte che segue il prologo (cap. XL), l'autore si preoccupa, infatti, di offrire un ragguaglio circa gli eventi storici relativi al Regno normanno, in cui contestualizzare il suo racconto. Purtroppo, a questo punto, il testo del Boragine non è del tutto integro, ma si evince con chiarezza che voglia riferirsi alle situazioni di disordine insorte in Puglia dopo la morte di Guglielmo II. L'imperatore germanico, Enrico VI, scende in Italia con l'intenzione di farsi incoronare dal papa e di occupare i territori del Meridione. Intanto, i nobili pugliesi, con a capo Ruggiero, conte di Andria, approfittano delle incertezze politiche in cui versa il Regno, per una rivolta contro Tancredi, successore di Guglielmo. La reazione di Tancredi è cruenta: nel 1193 organizza una flotta per riprendere i territori pugliesi, giungendo dalle coste; in Capitanata mette a ferro e fuoco diverse città, tra le quali Sant'Angelo di Radiginosa, in cui è ambientata la narrazione. *Riccardi de Sancto Germano Chronica*, ed. C.A. Garufi, Bologna 1937, (*Rerum Italicarum scriptores*, II), VII, pp. 15-16; Chalandon, *Histoire de la domination normande* cit., II, pp. 443-491; E. Cuozzo, *Contee e castelli nella difesa del regno*, in *Id.*, *Normanni. Feudi* cit., pp. 141-156, partic. 153-156.

tere in salvo la reliquia, prima dell'assalto delle truppe di Tancredi, concludendo con la descrizione di un miracolo ottenuto da una donna, liberata da possessione diabolica sulla tomba dell'eremita<sup>155</sup>.

La finalità di questo testo mira, principalmente, all'indicazione dell'autenticità delle reliquie di san Giorgio e, solo a conclusione, crea un legame con la figura di Giovanni da Tufara. La presenza, difatti, fra il materiale agiografico dell'eremita trova giustificazione solo per il fatto che in esso si ritrova un miracolo attribuito al comune intervento del martire e dell'eremita, quasi a volerne rivendicare una indiretta certificazione dall'alto della sua santità.

### C. Una correzione di prospettiva: i miracoli raccolti da Pietro priore

Con una numerazione a parte e con tanto di prologo proprio, il *dossier* prosegue con una interessante narrazione di un altro gruppo di miracoli, per lo più *post mortem*, attribuiti all'eremita. Non si tratta, evidentemente, di una nuova agiografia, ma di un *corpus* che, tecnicamente, sarebbe più appropriato identificare come *libellus miraculorum*<sup>156</sup>. Con questo testo, l'autore e la committenza propongono alcuni eventi prodigiosi, per rafforzare la testimonianza dell'eroicità del *vir Dei* e costruire una nuova strategia ideologica, attraverso una correzione di prospettiva rispetto al modello di santità e di vita religiosa offerto dalla *Legenda*.

Il redattore del testo è, con tutta probabilità, un monaco del Gualdo, in quanto nel prologo presenta il contenuto del suo lavoro come: "*beati patris nostri miracula*", mentre, nei confronti di se stesso, usa più volte l'espressione: "*fratunculo vestro*", riportandosi appunto ai fratelli gualdensesi, che d'altro canto chiama: "*beati Anachoriti fidissimi cohaeredes*". Scrive per mandato di Pietro, sesto priore del Gualdo (1215 - 28 marzo 1221), promotore del secondo tentativo di canonizzazione, cui tra l'altro è

<sup>155</sup> Di lei, l'autore riporta addirittura il nome, insieme a quello del marito, e la provenienza: "*Maria quaedam de casale Iobannis, uxor cuiusdam Iobannis de Guilielmo*". La dinamica del miracolo è seguita passo passo dal narratore, che ripropone persino le parole pronunciate dall'ossessa mentre inveisce, mettendo dapprima alla berlina l'eremita per la sua statura: "*Numquid me sesquipedus poterit expiare?*", poi si scaglia anche contro il martire. Questi elementi di meticolosa precisione narrativa ricalcano l'intento di raccogliere testimonianze quanto più possibile rigorose e scrupolose, in vista del processo. Morrone, *La "Legenda"* cit., XLIII, p. 214.

<sup>156</sup> Per le caratteristiche generali dei *libelli miraculorum*, si veda Y. Duval, *Sur la genèse des libelli miraculorum*, «Revue d'Études Augustiniennes et Patristiques» 52, 1 (2006), pp. 97-112; mentre, per alcuni esempi di provenienza meridionale A. Vuolo, *I «libelli miraculorum» tra religiosità e politica (Napoli, sec. IX-XII)*, Napoli 1990 (Parva hagiographica, 1).

legato per vincoli di parentela, come lui stesso afferma all'inizio del capitolo II<sup>157</sup>. Nell'ambito del lavoro, Pietro non riveste semplicemente il ruolo del committente, ma rappresenta anche uno dei testimoni principali dei prodigi narrati: il peso della sua influenza, rispetto al modello agiografico da proporre, è dunque forte, e lo si percepisce a chiare lettere lungo il corso della narrazione<sup>158</sup>. Il redattore conosce, ovviamente, la *Legenda*, di cui nel prologo apprezza apertamente lo stile sobrio e scorrevole, tanto da definirlo "tulliano". Poi, ricalcando anch'egli il *topos* dell'incapa-

<sup>157</sup> Morrone, *La "Legenda"* cit., II, p. 218. L'omonimia con il suo predecessore ha spinto il Casamassa a non tenere in considerazione, nella cronologia, il priorato di un primo Pietro (Casamassa, *Per una nota* cit., p. 216, nota 3; Hilken, *Memory* cit., p. 41, nota 132), il quale regge per pochissimi giorni il monastero, così come racconta l'autore della *Elevatio et translatio*; Morrone, *La "Legenda"* cit., p. 227: "et succedente ei [Benedetto, quarto priore] quondam honestate vitae Petro nomine et ipso in paucis diebus subtracto". Le iscrizioni riportate dal necrologio aiutano, invece, a dirimere diversamente gli avvenimenti. La morte di Benedetto, quarto priore, risale al 24 novembre 1215 (BAV, *Vat. lat.* 5949, f. 246 v.), mentre, al 20 dicembre di un anno non precisato, ma che alla luce della testimonianza della cronaca, deve essere interpretato come il 1215, è segnata la morte di "Petrus V prior huius ecclesie" (f. 248 r.); la stessa mano riporta, al f. 235 v., la morte di Pietro, sesto priore, al 29 marzo del 1221: "Petrus VI Prior huius ecclesie. Anno M. CC. XXI. Indic. none". Quest'ultimo elemento paleografico, insieme alla menzione al f. 236 v. del priore Matteo, successore di Gentile, come VII priore, piuttosto che VIII ("Matheus Prior [h]uius ecclesie VII. Anno Domini millesimo ducentesimo sessagesimo nono. Duodecime Indictionis"), hanno persuaso il Casamassa a considerare la prima iscrizione un errore del redattore e a interpretare il priore Pietro, nelle cui mani viene posto l'atto di donazione, datato al 19 dicembre 1215, e riportato nel cartulario della Sculgola (il testo è edito in CDP 30, n. 235, pp. 401-403), come un unico Pietro, menzionato negli atti consecutivi fino al 1221. Inoltre, per il priore Gentile, se da una parte è chiara l'attività di priore, così come documenta il cartulario, la sua iscrizione nel necrologio non risulta altrettanto esplicitiva, in quanto non riporta la carica di priore e, dunque, neppure il numerale (f. 246 v.: "Gentilis sacerdos et monachus"). Tale mancanza ha, pertanto, indotto il redattore della iscrizione di Matteo a conteggiare in modo erroneo il numerale relativo al priorato. In proposito, si confronti anche CDP 30, p. XXVIII, nota 26; Hilken, *Memory* cit., p. 41 (con rispettive note per ciascun priore).

<sup>158</sup> Nei suoi riguardi, l'autore mostra una alta stima, non soltanto a motivo della veneranda età o per la grande autorità che riveste in seno alla comunità, ma anche per il tenore di vita monastica esemplare, più volte richiamato per dare credibilità agli eventi esposti. Di lui parla diffusamente nel prologo e nel primo capitolo, presentandolo come sacerdote coronato degli studi dell'una e dell'altra dottrina, facendo riferimento agli studi di diritto civile ed ecclesiastico, oppure a quelli filosofici e teologici. Morrone, *La "Legenda"* cit., p. 216: "a Domno Petro sacerdote et monacho, reverendo viro utique geminatae scientiae studiis redemito et monachicis disciplinis et moribus <ut> pulcer chrysolithus praeifulgenti, cogor". A Pietro è dato, tuttavia, il titolo di abate, non del Gualdo, ma della chiesa beneventana. Potrebbe, dunque, trattarsi di un monaco che, già abate in qualche monastero del circondario, essendo venuto a conoscenza dell'esperienza del Gualdo, abbia deciso di intraprendere il cammino di perfezione proposto da Giovanni, ma l'autore non riferisce notizie circostanziate in merito all'ingresso nella congregazione.

cità e inadeguatezza nei confronti di chi ha scritto precedentemente, si autodefinisce inadatto, confessando di dover scrivere esclusivamente a motivo dell'obbedienza. Circa la datazione, è l'autore stesso ad avvertire il lettore che si tratta di eventi accaduti molto tempo prima rispetto alla data di stesura, da fissarsi comunque entro il priorato di Pietro.

Questo libello, evidentemente, appare concepito per ampliare e integrare il *dosier* agiografico presentato in precedenza a Innocenzo III e ritenuto inadatto per innalzare l'uomo di Dio alla gloria degli altari. Durante il priorato di Pietro, stando alle notizie riportate nella *Elevatio et translatio corporis*, vengono, infatti, riprese con grande premura le attività per la canonizzazione di Giovanni, e, nel 1218, si ottiene dal papa la richiesta di procedere con la raccolta delle testimonianze<sup>159</sup>. A confermare tale finalità, contribuiscono anche alcune espressioni del redattore, il quale, mostrandosi alquanto a disagio nei confronti dei lettori, cerca di carpire la loro benevolenza, nuovamente attraverso il *topos* dell'inadeguatezza, rivolto questa volta a uomini venerabili, abituati a bere alla fonte dell'acqua Marcia<sup>160</sup>.

### *La virtus di fondatore e guida*

Il primo dei miracoli annovera come testimone il padre di Pietro, omonimo di Giovanni, che, in una delle sue frequenti visite a S. Firmiano, assiste al prodigio dell'eremita, il quale, con il suo bastone, fa sgorgare acqua dal terreno, proprio nel luogo dove sorgerà S. Maria del Gualdo<sup>161</sup>. Dal punto di vista storico, l'episodio si

<sup>159</sup> *Ibid.*, p. 228; per il testo della bolla di Onorio III *Ineffabilis Sapientia* del 3 giugno 1218 si consulti *Bullarium Romanum* cit., III, p. 199; P. Pressutti, *Regesta Honorii papae III*, Romae 1888-1895, I, n. 1405, p. 233.

<sup>160</sup> Fra le espressioni utilizzate ricorrono: "*venerabiles patres et domini*"; "*Pudor quidem meos vultus operit et lumina flexis superciliis terram spectant, videndo vos post aquam fontis Marci potum venenoso rivulo postulare*". Morrone, *La "Legenda"* cit., p. 216. La citazione potrebbe essere riferita ai prelati dell'Urbe che si sarebbero occupati del processo. Essi, infatti, fra i possibili destinatari, sono gli unici ad avere la possibilità di bere l'acqua trasportata in città dal famoso acquedotto iniziato dal pretore Quinto Marcio Re, ancora attivo durante il medioevo.

<sup>161</sup> *Ibid.*, II, pp. 218-219. Questo primo episodio risulta ben congruente con alcuni dati storici offerti dalla *Legenda*. Innanzitutto, l'eremita ai tempi di S. Firmiano è alla ricerca, nei luoghi attigui, di una sorgente di acqua, forse la stessa indicata durante la visita del clero di Ariano all'orto dell'eremo, ma questi dati rivelano anche la costante abitudine dello stesso eremita di cercarsi nell'eremo un luogo ancora più appartato per il deserto personale. In tal modo, l'autore gualdense conserva inconsapevolmente la memoria di questa iniziale dialettica interna, tra eremo comunitario ed eremo individuale. Un simile dato trova pure il suo significativo riscontro nel necrologio della comunità. La fonte, infatti, annovera tra i *fratres* defunti una dozzina di eremiti, la cui esistenza

allinea congruamente fra i dati offerti in precedenza dalla *Legenda*, ma è proprio la dinamica del prodigio a far risaltare, comunque, il suo valore didattico e l'indicazione della *virtus* che il redattore ha intenzione di presentare. L'atto di piantare il piolo in un luogo dove scarseggia acqua e la conseguente nascita di una sorgente, rievoca Mosè nel deserto, che davanti agli anziani del popolo fa zampillare acqua dalla roccia, proprio con il bastone con cui ha battuto le acque del Nilo (Es 17, 1-7; Num 20, 2-11). La figura di Mosè fa da sfondo anche alla narrazione del miracolo riportato al capitolo IV, per l'indicazione della stessa *virtus* agiografica che l'autore ha intenzione di evidenziare. Si tratta di un intervento soprannaturale dell'eremita, invocato da un diacono della chiesa beneventana, nell'atto di guardare un pericoloso torrente in piena<sup>162</sup>. Esso rimanda nuovamente alla figura biblica di Mosè, il quale, salvato lui stesso dalle acque del Nilo, salva per volere di Dio il popolo eletto, conducendolo illeso attraverso il Mar Rosso.

L'intenzione dell'agiografo e della committenza appare chiara, sin dal principio della narrazione: specialmente con questi due episodi, si consuma, infatti, il tentativo di adeguare un aspetto essenziale della personalità di Giovanni, al quale il primo agiografo non ha dato il sufficiente rilievo, secondo il punto di vista di Pietro, oppure di coloro che hanno analizzato la *Legenda*, in vista della canonizzazione. L'identificazione tipologica con Mosè viene costruita proprio per insistere sulla qualità di fondatore dell'eremita. Con il forte mezzo simbolico della riproposizione, infatti, viene confermata la rispondenza alla volontà divina e, analogamente, alla inveterata tradizione monastica, la quale trova il modello archetipale nei *Dialoghi* di Gregorio Magno<sup>163</sup>.

appare collocabile, in base all'analisi della scrittura, contestualmente ai primi decenni di vita della comunità (XII-XIII secolo). BAV, *Vat. lat.* 5949, f. 232 r.-248 v.; CDP 30, p. XXIX.

<sup>162</sup> Morrone, *La "Legenda"* cit., IV, pp. 220-221. Ancora una volta, è Pietro la fonte dell'episodio che coinvolge direttamente il diacono Pietro di S. Andrea, il quale ha ricevuto in prebenda attraverso la sua diocesi, per concessione pontificia, il *castrum* di Toro. Intanto, l'autore, per garantire l'attendibilità dei fatti, afferma di aver egli stesso conosciuto il diacono, entrato persino a far parte della comunità del Gualdo. L'episodio può trovare ancora riscontro sul piano storico, nella caratteristica vitalità dell'affluente Tappino e dello stesso fiume Fortore, la cui etimologia rievoca, appunto, il suo comportamento "*Fortis in ore*", cioè "a tratti impetuoso". Anche nella *Vita* del materano, si riscontra un episodio simile, in cui l'intercessione dell'eremita è efficace per i monaci nel guardare un fiume. *Vita s. Iohannis a Mathera* cit., IV, p. 33.

<sup>163</sup> Il prodigio dell'acqua sgorgata dal suolo trova, difatti, una sua analogia con un episodio riportato da Gregorio Magno per Benedetto, il quale versa nella stessa difficoltà di Giovanni: il luogo, in cui è edificato il monastero, si rivela carente di acqua. A seguito di insistenti lamentele da parte dei monaci, si reca su una montagna e con la preghiera fa sgorgare una sorgente. Grégoire

Una esperienza di rinnovamento monastico per il Regno di Sicilia dei secoli XII-XVI

*La continuità post mortem della protezione del fondatore*

Attraverso la narrazione di altri due eventi miracolosi, si cerca di dimostrare come la protezione dell'eremita permanga attiva persino dopo la morte, in particolare, per l'ambito dei beni temporali della comunità. Il primo racconto si riferisce ai tempi di re Guglielmo I, il quale, in seguito alla congiura del 1155-1156, spodesta il conte Roberto III di Loritello per aver preso parte a essa e, di conseguenza, rende invalidi tutti i suoi atti e le sue donazioni. Il conte si è mostrato sempre favorevole alla famiglia religiosa, tanto da donare dei beni fondiari alla dipendenza di S. Matteo di Sculgola. Pertanto, i monaci, per recuparare la donazione, e probabilmente per ottenere dal re il consenso per la fondazione, si recano per ben tre volte a Palermo, senza ottenere profitto. Solo al terzo tentativo, quando ormai sono decisi a far ritorno al Gualdo, Giovanni appare in sogno a uno di essi, incitandoli a insistere presso il re. Constatata, infatti, la loro perseveranza, il monarca ne asseconderà le richieste<sup>164</sup>.

Il secondo episodio vede come protagonista Corrado di Grabana, signore di Montefusco, il quale si è mostrato ripetutamente avverso nei confronti del Gualdo, tanto da programmare un saccheggio del monastero, sventato, secondo la testimonianza di un complice, da un prodigioso intervento dell'eremita<sup>165</sup>. Il redattore interpone, a mo' di conclusione, una esortazione rivolta ai confratelli, incoraggiandoli a non du-

le Grand, *Dialogues* cit., II, 5, 1-3, pp. 152-154. Al di là della chiara analogia circoscritta al brano dei *Dialoghi*, bisogna comunque notare che l'intera narrazione gregoriana, relativa a Benedetto da Norcia, è costruita con frequenti assimilazioni tipologiche alla figura di Mosè. Attraverso questo espediente si sottolinea chiaramente la qualità di fondatore e guida di questo "popolo nuovo". Non a caso, queste analogie vengono impiegate dall'autore gualdense per rafforzare l'appartenenza alla solida e sperimentata tradizione monastica e confermarne la validità del modello di vita proposto da Giovanni.

<sup>164</sup> Morrone, *La "Legenda"* cit., V, pp. 221-222. Circa il fondamento storico dell'episodio, lo si potrebbe ricollegare a una donazione di Roberto di Loritello a S. Matteo di Sculgola, in territorio di Dragonara, riferita in un documento pontificio del 1236; D. Vendola, *Documenti tratti dai registri Vaticani (da Innocenzo III a Nicola V)*, Trani 1940, I, n. 201, pp. 174-175. Tuttavia, anche in un atto di Guglielmo II in favore del Gualdo, redatto nella Curia normanna a Palermo, nell'aprile 1187, sembra riconoscibile la circostanza narrata dal testo agiografico, ma in questo caso, il privilegio che i monaci esibiscono al re proviene dal conte di Lesina Goffredo; il documento è edito in Holtzmann, *Papst-, Kaiser- und normannurkunden* cit., 42-43 (1963), pp. 86-87.

<sup>165</sup> Questi, racconta l'agiografo, ha strappato a un forestiero, di nome Tosco, la promessa di andare insieme a lui a saccheggiare il monastero, ma il forestiero, che conosce la fama del *vir Dei*, si è premurato di invocarlo affinché gli rendesse zoppo il cavallo, per non prender parte, con tale pretesto, all'atto disonesto del prepotente feudatario. Resosi conto dell'intervento divino, proprio durante il viaggio verso il monastero, Corrado muta atteggiamento e desiste dal progetto. Morrone, *La "Legenda"* cit., VII, pp. 223-224. Di Corrado di Grabana, personaggio non meglio identificato,

bitare di tutto ciò che di bene avviene al Gualdo e negli altri luoghi da esso nati. Il successo della famiglia religiosa, riconosciuto nel crescente numero dei fratelli e dei beni materiali, è da ascrivere, secondo il suo giudizio, ai meriti e alla intercessione di Giovanni, “*nostrae religionis serenissimum protectorem*”. Infatti, dopo aver certificato la santità del fondatore e averla iscritta nel sicuro solco della tradizione monastica, all'autore, e dunque alla committenza, non resta che ribadire innanzitutto la continuità *post mortem* della protezione e, in secondo luogo, il recupero, rispetto alla *Legenda*, di un rapporto maggiormente disteso con le autorità laiche e con i beni materiali. In tale preoccupazione, si potrebbe scorgere persino l'eco di una polemica interna, nei confronti dell'autorità del priore Pietro, per una politica di acquisizione di beni e diritti, onde ampliare il patrimonio della famiglia religiosa: cosa che avrebbe certo contribuito a far sfumare il dinamismo ascetico delle origini, ma le fonti a disposizione non permettono di chiarire oltremodo tale supposizione<sup>166</sup>.

Ulteriori segnali di polemiche interne alla comunità si celano dietro la narrazione di un sogno-visione, di cui è protagonista Pietro. La situazione pregressa al sogno descrive in alcuni fratelli il dubbio circa la santità dell'eremita, mentre, nel priore, una profonda desolazione per un giudizio poco attinente al vero. Storicamente, si può cogliere in congettura un atteggiamento contrastante, in seno alla comunità, nei confronti della politica ideologica del priore. Questi, proprio in virtù dell'intima conoscenza dell'eremita, riprende con maggiore alacrità il tentativo di canonizzazione, nonostante il primo rifiuto da parte pontificia, probabilmente recepito da alcuni fratelli come segno di inutile dispendio di energie nella prosecuzione della causa. Ma, l'*escamotage* di un sogno visione dell'aldilà permette di fugare ogni dubbio e di certificare, con una soprannaturale conferma, la bontà del progetto<sup>167</sup>.

il testo aggiunge semplicemente che fosse un teutonico; il feudo di Montefusco viene annotato, con il valore di un milite, nel *Catalogus Baronum* cit., n. 410.

<sup>166</sup> Non essendo pervenuta documentazione amministrativa relativa alla casa madre, l'unica fonte a disposizione è rappresentata dal cartulario di S. Matteo di Sculgota. Da esso emerge una gestione centralizzata, in base alla quale è proprio il priore generale a condurre le attività del priorato (donazioni, acquisti, oblazioni). Per quel che concerne Pietro, sesto priore, non si evince una particolare attività di incremento dei beni nei confronti dei suoi predecessori, considerata anche in proporzione agli anni di priorato. Difatti, già per Nathan, secondo priore (1170-1197), la documentazione relativa alla acquisizione di beni fondiari risulta numericamente più consistente, ma questo è spiegabile anche per il suo lungo periodo di governo.

<sup>167</sup> Pietro, infatti, sogna di stare su un alto monte, in uno scenario paradisiaco, e avendo smarrita la strada del ritorno, gli si fa prossimo un uomo vestito di bianco, che lo invita a seguirlo. Giunti di fronte a un palazzo alto e rilucente, con molte finestre, il monaco chiede che gli sia spiegata l'entità della grandiosa costruzione e gli viene risposto che è una dimora per i santi di Dio. Allora,

Simili *escamotages* sono largamente presenti nella letteratura agiografica monastica, a partire da Gregorio Magno, fino alle contestuali opere di riferimento dell'autore gualdense, come, ad esempio, nei casi più prossimi di Giovanni da Matera e Pietro di Cava<sup>168</sup>. Il redattore gualdense, tuttavia, sembra ripercorrere solo a livello strutturale il brano presentato dall'agiografo del materano: la finalità didattica, difatti, risulta alquanto differente. In questo caso, l'episodio è servito a indicare l'importanza dell'obbedienza e del rispetto nei confronti di chi detiene l'autorità massima all'interno della comunità, ma anche l'efficacia del suffragio dei pulsanesi per i defunti. Nel testo gualdense, l'intento è semplicemente dirimente circa i dubbi sulla santità dell'eremita e rivela, altrettanto, l'intenzione di Pietro di rafforzare la sua autorità in seno alla comunità, attraverso l'indiretta autodefinizione come intermediario eletto della rivelazione divina, ricevuta in sogno. Se, invece, si considera la loro finalità in senso più ampio, si può scorgere persino la volontà, comune anche all'episodio legato a Pietro di Cava, di evidenziare la bontà e l'efficacia del modello di vita monastico proposto, grazie al quale si può giungere alla santità, certificandolo appunto con la forza della visione prodigiosa<sup>169</sup>.

Pietro coglie l'occasione e domanda se tra di loro vi fosse anche Giovanni l'eremita. Alla risposta positiva viene aggiunta persino l'indicazione della sua finestra e, in tal modo, viene fugato in lui ogni dubbio circa la sua santità. Morrone, *La "Legenda"* cit., III, pp. 219-220.

<sup>168</sup> Nella *Vita* del materano, si parla della visione avuta in sogno da un monaco pulsanese, il quale viene condotto dalla sua guida in un palazzo splendente, abitato da gente degnissima. Tra questi, riconosce molti pulsanesi già passati a miglior vita, e in particolare un fratello di nome Oddone, il quale non riesce a riposare, in quanto avrebbe dovuto completare le penitenze non adeguatamente esercitate in vita. Questo gli viene impedito, soprattutto per non essere stato del tutto obbediente nei confronti del fondatore. Pertanto, chiede preghiere a Giordano, allora a capo della congregazione, per ottenere il perdono dal fondatore. *Vita s. Iohannis a Mathera* cit., V, pp. 39-41. Un episodio che risente di suggestioni simboliche similari circa l'aldilà, viene narrato anche nel profilo agiografico dedicato a Pietro di Cava. Dopo la morte dell'abate, il cappellano Giovanni di Diano ha una visione nella quale gli vengono incontro tre colli, sulla cui sommità sono tre santi abati cluniacensi, Oddone, Maiolo, Odilone. Essi affermano di esser venuti a prendere l'abate Pietro e sarebbero tornati per prendere anche lui, nella festa del principe degli apostoli. Difatti, Giovanni morirà, non come credeva, nel giorno della festa del *dies natalis* dell'apostolo, ma in quella della cattedra di san Pietro. *Vitae quatuor* cit., p. 26.

<sup>169</sup> Gli agiografi medievali fanno evidente riferimento, per le visioni dell'aldilà, al IV libro dei *Dialoghi*, che in materia è considerato un'autorità assoluta, data la nutrita presenza di episodi relativi al rapporto tra i due mondi, narrati in chiave fantastica e ovviamente didattico-simbolica. Per analogie più circoscritte, rispetto ai brani in analisi, si veda Grégoire le Grand, *Dialogues* cit., IV, 27, 4, pp. 88-90; 37, 7-16, pp. 128-134; 38, 1, p. 137. Per le tematiche in questione, nell'opera gregoriana, si veda *Introduction*, in *Ibid.*, pp. 64-77; M.P. Ciccarese, *La genesi letteraria della visione dell'aldilà: Gregorio Magno e le sue fonti*, «Augustinianum» 29 (1989), pp. 435-449; mentre, in

D. *Elevatio et translatio corporis: cronaca di una "santità" non convalidata*

Il testo intitolato «*Elevatio et translatio corporis Beati Iohannis eremitae*» è praticamente una cronaca anonima, che cerca di dar conto degli avvenimenti relativi alla morte e segreta sepoltura dell'eremita, passando per le travagliate vicende dei fratelli del Gualdo, impegnatisi in diversi modi per il riconoscimento della santità del loro fondatore, fino al momento della ufficializzazione del culto, avvenuta il 28 agosto 1221, ad opera di alcuni vescovi locali.

Anche in questo caso, la narrazione inizia dopo un prologo nel quale l'autore si presenta come inadatto ad affrontare la redazione di un'opera, cui si sente spinto esclusivamente dallo slancio della propria coscienza. La paternità autorale può essere ascritta, con tutta probabilità, a un monaco del Gualdo, il quale, nonostante il testo conservato mostri numerose lacune, sembra non possedere realmente, come preannunciato nel prologo, una grande dimestichezza con la lingua latina. Per la datazione, invece, si evince una palese prossimità agli ultimi eventi rendicontati<sup>170</sup>. Il cronista si mostra estremamente entusiasta dell'evento culmine della narrazione, che deve comunque aver costituito un significativo traguardo per la comunità. Nel contempo, si evince la tacita consapevolezza che si sia trattato piuttosto di un ripiego, di fronte alla meta non raggiunta del massimo riconoscimento canonico.

modo specifico nella *Vita* del materano, si veda Vuolo, *Monachesimo riformato* cit., pp. 111-121; Panarelli, *Dal Gargano alla Toscana* cit., pp. 283-286. Per un discorso più generale circa la concezione dell'aldilà nel medioevo, si consulti C. Carozzi, *Le voyage de l'âme dans l'au-delà d'après la littérature latine (Ve-XIIIe siècle)*, Roma 1994 (Collection de l'École française de Rome, 189); con particolare attenzione all'iconografia, si veda J. Yarza Luaces, *La geografia dell'aldilà*, in *Uomo e spazio nell'alto medioevo* cit., I, pp. 193-235.

<sup>170</sup> Per il testo della cronaca, si veda Morrone, *La "Legenda"* cit., pp. 225-232. La data di composizione può certamente essere collocata dopo la morte dell'arcivescovo di Benevento, Ruggiero, nei confronti del quale l'autore si esprime così: "*Archiepiscopum Beneventanum felicitis memoriae Rogerium*"; *Ibid.*, p. 229. L'arcivescovo Ruggiero, detto *de Sancto Severino*, monaco benedettino, viene creato cardinale del titolo di Sant'Eusebio nel 1180 e muore nel dicembre 1221; gli succede *Ugolinus de Comitibus*, consacrato da Onorio III, in una data collocabile tra il 24 luglio 1221 e il 23 luglio 1222; P.B. Gams, *Series Episcoporum Ecclesiae Catholicae quotquot innotuerunt a Beato Petro Apostolo*, 2 voll., Ratisbonae 1873-1875, p. 672; K. Eubel, *Hierarchia Catholica medii aevi*, 3 voll., Monasterii 1913-1923, I (1998-1431), p. 133; N. Kamp, *Kirche und Monarchie im staufischen Königreich Sizilien*, München 1973-1982 (Münstersche Mittelalter-Schriften, 10/I,1-4), I, pp. 203-211; si veda anche Sarnelli, *Memorie cronologiche de' vescovi* cit., pp. 102-110; W. Maleczek, *Papst und Kardinalskolleg von 1191 bis 1216. Die Kardinäle unter Coelestin III. und Innocenz III.*, Wien 1984 (Publikationen des historischen Instituts beim österreichischen Kulturinstitut in Rom, I, 6), p. 68.

Nel periodo immediatamente successivo alla morte del fondatore, i monaci si premurano di nascondere con ragguardevole cura il corpo dell'eremita, date anche le spiacevoli rivendicazioni del popolo di Tufara, irretendo addirittura con la pena della scomunica quanti avrebbero rivelato il luogo della reale sepoltura. Fino all'epoca del priorato di Benedetto (1203-1215), nessuno, secondo le norme canoniche, ha osato celebrare il *dies natalis*, prima di vedere ufficialmente riconosciuta la santità dell'eremita. In seguito, sia nella casa madre che nei priorati progressivamente sorti, inizia a svilupparsi il culto per l'uomo di Dio, con la solenne celebrazione della veglia dei defunti nella ricorrenza del suo transito (14 novembre)<sup>171</sup>.

Una volta radicata la devozione in seno alla comunità e nei pellegrini frequentatori del Gualdo, si presenta la necessità di un riconoscimento ufficiale, per il quale i priori non mancano di adoperarsi. Tuttavia, come già evidenziato, proprio in quello stesso contesto storico, la prassi relativa alla canonizzazione subisce una svolta epocale. In realtà, già intorno al 1170, inizia a essere modificata, anche se non formalmente, l'antica procedura in materia di canonizzazione, per la quale la *translatio corporis* da parte dei vescovi locali non può più avere valore di sanzione definitiva, per cui risulta necessario riferirsi direttamente all'autorità pontificia<sup>172</sup>.

<sup>171</sup> Morrone, *La "Legenda"* cit., p. 226. A questa fase, potrebbero essere ascritte le composizioni dei testi liturgici e dell'innografia, almeno nella loro primitiva stesura, in quanto attribuite, attraverso il titolo riportato dai testimoni, ai discepoli del "monaco Giacomo", primo agiografo. *Ibid.*, pp. 233-242, partic. 233: "*Prologus vel epitome in vita dicti sancti Iohannis anachoretae facta per versus a discipulis d. Iacobi monachi*". L'attribuzione ai discepoli del primo agiografo, non suffragata da altre fonti, potrebbe risultare anche veritiera, se si considera che la perifrasi o la trasposizione in versi viene considerata nell'antichità classica come uno degli esercizi base, attraverso i quali ci si appropria dell'arte oratoria. A.V. Nazzaro, *La parafrasi agiografica nella tarda antichità*, in *Scrivere di santi*. Atti del II Convegno di studio dell'Associazione italiana per lo studio della santità, dei culti e dell'agiografia, Napoli 22-25 ottobre 1997, cur. G. Luongo, Roma 1998, pp. 69-106, partic. 70-71.

<sup>172</sup> A partire dal pontificato di Alessandro III, con la lettera *Aeterna et incommutabilis* del 6 luglio 1170, inizia il percorso canonico di centralizzazione romana o riserva pontificia del diritto di canonizzazione, che si concluderà formalmente con la ricezione dei contenuti di questa lettera nella decretale *Audivimus*, entrata nel 1234 nelle *Decretales Gregorii IX*. L'antica procedura, adottata sin dal secolo VI, consistente nell'esumazione del corpo per collocarlo sotto un altare (*elevatio et translatio*), ad opera dei vescovi locali, verrà poi considerata come uno stadio del riconoscimento della santità, con ricadute culturali ristrette all'ambito regionale. La completezza del riconoscimento e il conseguente ampliamento del culto alla Chiesa universale sarà determinato dall'intervento pontificio, attraverso un *motu proprio* con il quale, dopo una istruttoria di inquisizione processuale, che nel tempo andrà strutturandosi in modo sempre più rigoroso, potrà essere definitivamente sancita. Nel frattempo, non sono mancati vescovi che hanno continuato a effettuare autonomamente, attraverso la *translatio*, le canonizzazioni di santi, cosa che ha prodotto, in effetti, un periodo di convivenza delle due procedure. R. Paciocco, «*Sublimia negotia*». *Le canonizzazioni dei santi nella curia papale e il*

Le prime richieste vengono, infatti, inoltrate durante il priorato di Benedetto a Innocenzo III, ma senza successo, “*et per austeritatem illius, qua erat in huiusmodi rigidus et astutus, et prae insufficientia et defectu testium, quorum copia non fuerat, quia mors certos exemerat a fratribus exquisitos*”<sup>173</sup>. I fratelli del Gualdo, dunque, sono colti sprovvisti di sufficiente materiale: non dispongono, infatti, né di testimoni di primo ordine, né di relazioni ben organizzate. Questo rilievo dell'autore spinge a riconoscere e confermare che il materiale presentato a Roma nella prima fase sia costituito esclusivamente dalla *Legenda*, senza i testi aggiunti. Essa, difatti, nella sua sobrietà, può essere stata verosimilmente stimata dagli *inquisitores* con un giudizio di insufficienza. La supposizione appare tanto più veritiera se si considera che, in molti casi, prima del pontificato di Innocenzo III, il materiale su cui si basa l'*inquisitio* è di solito una vita del santo.

A Benedetto si avvicenda per brevissimo tempo Pietro I, quinto priore, morto il 20 dicembre 1215, e quindi Pietro II, sesto priore (1215 - 29 marzo 1221), il quale riprende con grande premura l'impegno per la canonizzazione. A Innocenzo III succede Onorio III, che, secondo il giudizio del cronista, in questa materia “*proclivior et habilior ad huiusmodi haberi videbatur*”. Persino le guerre e il periodo di saccheggi e incertezze, che in precedenza hanno limitato le possibilità di contatti con Roma - riferisce il cronista - sembrano al tempo ormai meno pressanti. Cosicché, i fratelli del Gualdo, potendo contare su un valido aiuto da parte di un personaggio influente nella Curia romana, al 3 giugno 1218 ottengono il mandato di Onorio III ai vescovi di Dragonara e Lucera e al priore di S. Fortunato in Benevento, perché raccolgano testimonianze sulla santità dell'eremita<sup>174</sup>. Ed è proprio in questa fase che van-

*nuovo ordine dei frati minori*, Padova 1996 (Centro studi antoniani, 22), pp. 17-61; Id., *Canonizzazioni e culto dei santi nella christianitas (1198-1302)*, Assisi 2006 (Medioevo Franceseano. Saggi, 11), pp. 3-54; H. Misztal, *Le cause di canonizzazione. Storia e procedura*, Città del Vaticano 2005 (Sussidi per lo studio delle cause dei santi, 8), pp. 127-143; A. Benvenuti, *La civiltà urbana*, in *Storia della santità nel cristianesimo occidentale*, Roma 2005 (Sacro/santo. Nuova serie, 9), pp. 157-121; J.L. Gutierrez, *Studi sulle cause di canonizzazione*, Milano 2005 (Monografie giuridiche, 27), pp. 78-84; Vauchez, *La sainteté en Occident* cit., p. 30.

<sup>173</sup> Morrone, *La “Legenda”* cit., p. 226. Si deve proprio a Innocenzo III la fondazione teorica della riserva pontificia circa la canonizzazione dei santi: con il Lateranense IV (1215) si limita, infatti, la libertà episcopale circa la venerazione delle reliquie e la disciplina delle indulgenze, riducendo così le possibilità del riconoscimento della santità dal basso. Paciocco, «*Sublimia negotia*» cit., pp. 25-28.

<sup>174</sup> *Bullarium Romanum* cit., III, p. 199. Si riporta l'interessante mandato, contenuto nella bolla, che fa seguito a un discorso circa la necessità di dirimere in maniera approfondita i fenomeni soprannaturali legati alla santità, avvertendo che tali eventi possono provenire anche da Satana:

no collocati gli altri scritti presenti nel *dossier* agiografico, come ampliamento del materiale per l'*inquisitio*. Raccolte le prove necessarie per la canonizzazione, alcuni fratelli partono alla volta di Roma, probabilmente durante la primavera o l'estate del 1220. Dopo gravose spese e pericoli sopportati, raggirati da un anonimo personaggio influente della Curia romana, che temporeggia nel presentare il materiale al Romano Pontefice, si vedono costretti a tornare nuovamente al Gualdo, senza l'agognato riconoscimento.

L'autore non si lascia guidare oltremodo dal giudizio polemico circa l'avversità di persone ed eventi, che potrebbe esser legata anche alla situazione di anarchia nel Regno (dal 1197 al 1220). Riconduce i fatti alla volontà del Sommo Giudice, cui è piaciuto innalzare sul moggio la lampada ardente di Giovanni attraverso altre vie. Infatti, una volta giunta la primavera del 1221, alla morte del priore Pietro II, avvenuta il 29 marzo 1221, gli succede Gentile, il quale, tenuto consiglio con i frati, decide di inoltrare la richiesta del riconoscimento del culto all'arcivescovo di Benevento, Ruggiero. Il presule, intanto, incarica i vescovi di Volturara, Dragonara e Montecorvino, i quali sono soliti recarsi a Benevento per la festività di san Bartolomeo apostolo, di cui la sede metropolitana custodisce tuttora le reliquie, affinché provvedano al rito della *elevatio et translatio corporis*. La celebrazione avrà finalmente luogo pochissimi giorni dopo la festa dell'apostolo, il 28 agosto 1221<sup>175</sup>.

*“Quapropter prudentiae vestrae, de qua fiduciam gerimus plenioram, per Apostolica scripta mandamus, quatenus inquiratis tam de vita ipsius Eremitae, quam de Miraculis suprascriptis diligentius veritatem, et quod super iis inveneritis sub sigillis vestris Nobis remittatis inclusum, ut praesunte divina gratia, et sequente statuamus exinde quod fuerit statuendum”*. Anche per il riconoscimento di santità di Bernardo di Chiaravalle, nel 1163, la *Vita Prima* viene giudicata inadatta da Alessandro III e il materiale dovrà essere rivisto per la canonizzazione, sopraggiunta nel 1174; G. Penco, *Santità e vita monastica tra basso medioevo ed età moderna*, «Studia monastica» 37 (1995), pp. 405-418, partic. 406; in generale, si veda *Studi su S. Bernardo di Chiaravalle nell'ottavo centenario della canonizzazione*. Convegno internazionale (Certosa di Firenze, 6-9 novembre 1974), Roma 1975 (Bibliotheca Cisterciensis, 6). Per quanto riguarda la comunità di S. Fortunato, citata nel testo, l'unica notizia rinvenuta è riportata dal necrologio del Gualdo. Essa si rivela alquanto preziosa in quanto, registrando la morte di un certo *Berardus* al 12 febbraio 1229, aggiunge *“primus prior Sancti Fortunati”* (BAV, *Vat. lat.* 5949, f. 233 v.), lasciando probabilmente intuire la recente fondazione dell'istituzione. Se realmente si tratta dello stesso priorato indicato nella bolla, il priore cui viene affidato il compito dell'*inquisitio*, per convergenza cronologica deve essere necessariamente *Berardus*. Purtroppo, nel necrologio compare soltanto un altro *“prior Sancti Fortunati”*, segnato al giorno 8 luglio di un anno non precisato, *Gualterius* (*Ibid.*, f. 240 v.); Hilken, *Memory* cit., pp. 142, 153.

<sup>175</sup> Morrone, *La “Legenda”* cit., pp. 228-230, partic. 230. La data dell'evento viene riportata dal cronista con meticolosità notarile, attraverso queste parole: *“Anno ab Incarnatione Domini millesimo dugentesimo vigesimo primo, quinto Kalendas septembris, Praesidente in Sede Apostolica Honorio tertio, anno*

*I motivi del fallimento della canonizzazione*

Il giudizio proposto da André Vauchez, nel suo lavoro sulla santità medievale circa le vicissitudini per la santificazione di Giovanni da Tufara, porta alla conclusione che non la si possa definire una canonizzazione vera e propria, ma che si tratti propriamente di una semplice conferma di culto locale. Pertanto, il permesso di praticarlo, accordato dall'arcivescovo di Benevento, dovrebbe considerarsi valido esclusivamente per la comunità monastica<sup>176</sup>. Secondo lo studioso, un vescovo, senza dubbio a conoscenza di una inchiesta aperta e in attesa del riconoscimento pontificio, non avrebbe potuto arrogarsi il diritto di sancire universalmente un culto attraverso mezzi e consuetudini ormai non più valide.

In realtà, le motivazioni che hanno determinato l'insuccesso per la canonizzazione sono molteplici e possono essere riconosciute, innanzitutto, nel generale contesto di cambiamento, riscontrabile soprattutto nell'aspetto formale della tipologia di *inquisitio*. La politica del riconoscimento diventa sempre più circospetta e severa, in un giudizio spesso motivato dal discernimento chiaro e definitivo sulla verità dei segni legata alla virtù dei costumi. Tale preoccupazione si traduce nel timore, quasi ossessivamente riformulato nelle bolle e nei processi di canonizzazione, di cadere vittima dell'inganno del maligno, che può anche mostrarsi *sub specie boni*. Si fa strada, così, una analisi della santità e della miracolistica che risente molto di una impostazione giuridica, con testimoni e giudici coinvolti nel dirimere la verità<sup>177</sup>. In

*quinto, in Romano Imperio et Siculino Regno imperante Federico secundo, anno primo*". In seguito, nel manoscritto del Boragine, compaiono gli stessi dati, ma riscritti in esametri a rima baciata, di cui probabilmente è autore la stessa mano che ha steso l'epitome e gli altri piccoli componimenti in versi, con i quali si sono arricchiti i testi agiografici. Lo stesso componimento, ma con qualche variante, è pubblicato in Venditti, *Vita del B. Giovanni* cit., p. 80, nota 1; Casamassa, *Per una nota* cit., p. 224. La celebrazione è presieduta dal vescovo di Volturara, in quanto il più anziano. Il corpo del fondatore viene collocato, insieme ad altre reliquie di santi, nell'apposito tabernacolo dell'altare, mentre al popolo di Tufara, accorso processionalmente al Gualdo, viene donata come reliquia un braccio del santo. Anche i vescovi presenti e i cittadini di diversi centri della regione ottengono reliquie per la devozione mostrata nei confronti dell'eremita. Le tracce della diffusione delle reliquie e, dunque, del culto di Giovanni si possono riscontrare nel *Catalogo di tutte le Sagre Reliquie*, presente nelle costituzioni sinodali edite nel 1723, per impulso dell'arcivescovo Beneventano Vincenzo Orsini, poi papa Benedetto XIII. *Synodicon Dioecesanum S. Beneventanae Ecclesiae*, Beneventi 1723, pp. 610-684. Per le vicende legate alla distribuzione delle reliquie, si veda Morrone, *La "Legenda"* cit., pp. 154-155.

<sup>176</sup> Vauchez, *La sainteté en Occident* cit., pp. 32-33.

<sup>177</sup> Come accennato in precedenza, anche nella bolla relativa alla richiesta di documentazione per Giovanni da Tufara da parte di Onorio III, la parte relativa alla *arenga*, in cui si danno le moti-

ottemperanza a questo primo requisito, il materiale presentato per Giovanni risulta evidentemente inadatto.

In secondo luogo, per quel che concerne il modello di santità proposto, si è già notato come i dati statistici confermino che il modello monastico risulti ormai trascurato fra i riconoscimenti ufficiali della santità. A partire dal 1200, la Chiesa romana mostra un calo di interesse per religiosi e fondatori, dovuto probabilmente al fatto che non sorgono più nuove congregazioni monastiche e iniziano a farsi strada gli ordini mendicanti. Tra l'altro, bisogna rilevare come le cause presentate riguardino figure non largamente conosciute: dopo il 1230, la larga fama di santità diventerà, infatti, un requisito imprescindibile<sup>178</sup>. Pure quest'ultimo dato appare sfavorevole nei confronti del modello monastico, per il quale risulta controproducente valorizzare oltremodo la prassi del pellegrinaggio come propaganda per una propria figura di santità, a discapito della serenità del chiostro. La *fama sanctitatis* di Giovanni rimarrà, in effetti, anche nel corso del tempo, ristretta alle regioni interessate dalla diffusione della famiglia gualdense.

Per di più, la santità eremitica, rispetto a quella monastica, incontra una più alta considerazione presso il popolo, proprio per la particolare eroicità e la vittoria sul male, ma deve scontrarsi con la diffidenza da parte delle autorità ecclesiastiche. Una "santità indiscreta", per usare un'espressione cara a Paolo Golinelli, poco gestibile, fuori dagli schemi, ingenera il dubbio e il timore di assecondare le mistificazioni del maligno. Le domande formulate nei processi relativi agli eremiti hanno, infatti, come comune denominatore la ricerca sulla autenticità dei prodigi e dello stile di vita, che spesso si presenta sciolto da legami con la gerarchia e le istituzioni, con eccessi e stravaganti originalità: vagabondaggio, pellegrinaggi, penitenza volontaria, predicazione itinerante, non rispondono certo alla fissità regolare della *stabilitas*<sup>179</sup>.

vazioni di carattere generale che portano alla stesura del documento, si incentra su tali tematiche. Per gli aspetti giuridici, legati ai processi di canonizzazione, si veda A. Kleineberg, *Canonization without a canon*, in *Procès de canonisation au moyen âge* cit., pp. 7-18; M. Goodich, *Reason or revelation? The criteria for the proof and credibility of miracles in the canonization processes*, in *Ibid.*, pp. 181-197.

<sup>178</sup> Vauchez, *La sainteté en Occident* cit., pp. 373-380; Penco, *Santità e vita monastica* cit., pp. 405-413.

<sup>179</sup> Per l'unico eremita canonizzato tra il 1198 e il 1431, Celestino V, appare dirimente, ai fini del riconoscimento ufficiale, l'elemento della popolarità, dovuta non tanto al fatto che sia stato eletto pontefice, quanto piuttosto all'eroicità del suo anacoretismo. Anche per Nicola da Tolentino, canonizzato solo nel 1446, pur essendo morto nel 1305, il peculiare modello eremitico risulta, nel frattempo, vincente, nonostante la presenza di elementi fortemente originali. In proposito, si possono rintracciare due ragioni di fondo che contribuiscono all'ufficializzazione: la certezza della conformità alla tradizione per l'appartenenza a una famiglia religiosa, quella degli eremiti di

Per la vicenda di Giovanni da Tufara, anche se il modello eremitico-pastorale proposto sarebbe potuto risultare vincente, si è tuttavia in un contesto storico nel quale si è ancora legati, come conseguenza dell'irrigidimento metodologico sul discernimento circa la santità, all'ideale del monachesimo tradizionale. Tutt'altro che secondario appare, come motivo di fallimento per la canonizzazione, l'irradiazione minimo raggiunto dalla piccola comunità gualdense e, di rimando, la ristretta fama di santità del fondatore. Nonostante il culto nei confronti dell'eremita abbia avuto continuità nel tempo presso le popolazioni locali, proprio a motivo delle incerte dinamiche storiche del riconoscimento, si è sempre nutrito il dubbio se considerarlo come santo o semplicemente come beato. Da ultimo, dietro formale richiesta da parte dell'arcidiocesi beneventana, l'allora Prefetto della Congregazione per le Cause dei Santi, il card. Angelo Amato, con una sua lettera del 30 ottobre 2013, ha posto fine ufficialmente alla questione. Nel suo giudizio, il prelado afferma che, in base alla testimonianza fornita dalla documentazione, il riconoscimento del 1221 debba essere considerato a tutti gli effetti come una canonizzazione per la Chiesa universale, pur se tecnicamente definita come canonizzazione vescovile. Di conseguenza, l'eremita può essere considerato iscritto all'albo dei santi, secondo la procedura all'epoca ancora vigente<sup>180</sup>.

sant'Agostino, e il suo fervore apostolico, attuato con predicazioni e opere di misericordia. Questo modello appare valido, agli arbitri del tempo, proprio per la provenienza dall'ambiente mendicante. Vauchez, *La sainteté en Occident* cit., pp. 380-388. Per Celestino V, si vedano gli atti dei convegni organizzati dal Centro studi Celestiniano, in particolare P. Golinelli, *Monachesimo e santità: i modelli di vita di Celestino V*, in *S. Pietro del Morrone. Celestino V nel Medioevo monastico*. Atti del convegno storico internazionale (L'Aquila, 26-27 agosto 1988), cur. W. Capezzali, L'Aquila 1989 (Centro celestiniano. Convegni celestiniani, 3), pp. 45-66; A. Marini, *Pietro del Morrone monaco negli Atti del Processo di canonizzazione*, in *Ibid.*, pp. 67-95; per le fonti agiografiche, si veda il convegno "Magisterium et exemplum" cit. Il processo di Nicola da Tolentino è attualmente pubblicato in edizione critica nell'opera *Il processo per la canonizzazione di S. Nicola da Tolentino*, cur. N. Occhioni, Roma 1984 (Collection de l'École française de Rome, 74).

<sup>180</sup> Dello stesso parere si è già mostrato il cardinale Prospero Lambertini, poi papa Benedetto XIV, nella sua monumentale opera, paragonata da Pio XII a una sorta di *summa* per i processi di beatificazione e canonizzazione, nella quale offre specifiche riflessioni anche sulla vicenda dell'eremita di Tufara; P. Lambertini, *De Servorum Dei Beatificatione et Beatorum Canonizatione*, Roma 1750, I, pp. 342, 794. Per la procedura vescovile, si veda *Le Cause dei Santi. Sussidio per lo Studium*, cur. V. Criscuolo, D. Ols, R.J. Sarno, Città del Vaticano 2011, pp. 146-156.

E. *La parafrasi agiografica*

Nel *dossier* agiografico compare, inoltre, in successione, il «*Prologus vel epitome in vita dicti sancti Ioannis anachoretae facta per versus a discipulis d. Iacobi monachi*»<sup>181</sup>. Stando al titolo, i discepoli del primo agiografo avrebbero arricchito il testo della *Legenda* riscrivendola, o meglio parafrasandola, con un compendio formato da duecento distici eoiici, introdotti da un prologo di una ventina di versi. Con tale opera essi si inseriscono nella secolare tradizione agiografica benedettina, che prende le mosse dalla riscrittura in versi, nel V secolo, della *Vita Martini* (3622 esametri), da parte di Paolino di Périgueux<sup>182</sup> (spesso confuso con Paolino da Nola), per confermarsi in una lunga lista di versificazioni. Fra queste spicca l'epitome metrica dei miracoli di san Benedetto, composta da Paolo Diacono. L'uso di questa specifica struttura metrica richiama, fra l'altro, i poemi epici, a testimonianza della considerazione del santo come eroe cristiano. Ma, ancor più, la versione poetica agiografica rivela sottesa, come finalità di fondo, quella didattica, con l'intenzione di un ampliamento della propaganda religiosa, in vista di un maggiore coinvolgimento di fedeli e una stigmatizzazione nella memoria, facilitata dalla ripetitività e assonanza scandita dalle rime<sup>183</sup>. Infine, come si è già avuto modo di riferire, fra i testi in versi vengono riportati, nel manoscritto di Filippo Boragine, ancora due componimenti in esametri, relativi l'uno alla scansione cronologica della vita ascetica dell'eremita, secondo la narrazione offerta dal primo agiografo al capitolo XXV, e l'altro alla

<sup>181</sup> Morrone, *La "Legenda"* cit., pp. 233-240.

<sup>182</sup> *De vita Sancti Martini episcopi libri VI*, in *Poetae cristiani minores*, ed. M. Petschenig, Vindobonae 1888 (Corpus scriptorum ecclesiasticorum latinorum, 16), pp. 19-159.

<sup>183</sup> Anche attraverso la parafrasi, l'agiografia riconferma il suo stretto legame con la Sacra Scrittura. Come per le parafrasi bibliche, infatti, anche quelle agiografiche sono considerate con la stessa venerazione del testo da cui provengono, per lo stretto rapporto che mette in correlazione l'ipertesto con l'ipotesto. Anzi, proprio in virtù del principio della continuità nella storia della salvezza delle pagine agiografiche rispetto a quelle bibliche, anche le versificazioni contribuiscono, in modo più immediato, a iscrivere il santo nella direttrice della *imitatio Christi*. Una attenta analisi, relativa alle radici di questa metodologia e del genere letterario, in particolar modo nella letteratura classica antica, la si può trovare nel saggio Nazzaro, *La parafrasi agiografica* cit., pp. 69-106. Sulla riscrittura agiografica, oltre ai diversi contributi specifici, in particolare per l'analisi di questo genere di testi fonte storica, si veda M. Gouillet - G. Philippart, *Le miracle médiéval. Bilan d'un colloque*, in *Miracles, vies et réécritures dans l'Occident médiéval*, cur. M. Gouillet, M. Heinzelmänn, Ostfildern 2006, (Beifhefte der Francia, 65), pp. 9-20, partic. 12-20; M. Heinzelmänn, *Avant-propos*, in *La réécriture hagiographique dans l'Occident médiéval. Transformation formelles et idéologiques*, cur. M. Gouillet, M. Heinzelmänn, Ostfildern 2003, (Beifhefte der Francia, 58), pp. 7-14.

esaltazione delle virtù dei primi quattro successori di Giovanni, tra i quali l'ultimo, Benedetto, presentato come ancora in vita<sup>184</sup>.

VII. *Dinamiche contrapposte di costruzione della memoria e di valorizzazione del modello eremitico-pastorale*

Il percorso finora segnato permette di tracciare, grazie alla focalizzazione della *virtus* specifica, differentemente proposta dai due principali testi agiografici, se non il processo completo, almeno le prime dinamiche interne, fino agli anni 20 del XIII secolo, relative alla ricezione e fossilizzazione del carisma fondazionale. Questo processo di istituzionalizzazione del modello di vita religiosa, mediante lo strumento agiografico, come si avrà modo di approfondire più avanti, va a coincidere cronologicamente con la prima fase organizzativa dell'*ordo gualdensis*. L'analisi del fenomeno ha rivelato un palese passaggio di adeguamento, della memoria del *vir Dei* ai modelli maggiormente riconosciuti dalla tradizione, così come determinato dalle narrazioni riconducibili ai due rispettivi priori promotori: Giovanni e Pietro.

Più in generale, dal confronto con le contestuali opere agiografiche di età normanna, l'originalità del primo agiografo si rivela, altresì, nel tentativo ideologico, ottimamente riuscito, di compendiare il modello di rinnovamento monastico eremitico-pastorale nella *virtus* specifica della misericordia. È chiaro che l'autore, sull'onda degli ideali promossi dalla riforma, specialmente sul piano morale e spirituale, voglia fare riferimento a quell'atteggiamento rinnovato che investe il ruolo del monaco nella cura pastorale, come, d'altra parte, quello del vescovo riformato nel corrispettivo modello agiografico. Analizzando, infatti, il panorama della let-

<sup>184</sup> Il primo componimento è edito da Sarnelli, *Memorie cronologiche de' vescovi* cit., p. 99; poi anche in A. Di Meo, *Annali critico-diplomatici del Regno di Napoli della mezzana età*, 12 voll., Napoli 1795-1819, X, pp. 342-343; mentre i versi relativi ai priori sono editi in Venditti, *Vita del B. Giovanni* cit., p. 77, nota 1; Casamassa, *Per una nota* cit., p. 220; Morrone, *La "Legenda"* cit., pp. 241-242. Anche alla fine dell'opera di Pietro II di Venosa, viene riportato un componimento di una cinquantina di versi, di cui compare come autore Giovanni di Capua, che l'editore Mattei Cerasoli riconduce nell'ispirazione, per tematica e stile letterario, al *Catalogo dei papi* di Nicola Manacuzio. *Vitae quatuor* cit., pp. 37-38. L'esaltazione eroica dei primi priori gualdensi tradisce marcatamente il tentativo, da parte della congregazione, di confermare la validità del modello monastico proposto, attraverso la riprova di una sorta di santità di vita; lo stesso meccanismo è stato indicato dal Panarelli come presente anche nelle fonti agiografiche pulsanesi; Panarelli, *Dal Gargano alla Toscana* cit., pp. 72-81.

teratura agiografica del Mezzogiorno normanno, specialmente per il XII secolo, Oronzo Limone ne individua la comune predilezione per una tipologia di vita eremitica che si distanzia radicalmente dal modello classico, rivolto esclusivamente alla perfezione monastica, coinvolgendo nell'esaltazione dell'ascetismo individuale persino il modello episcopale. Difatti, l'autore evidenzia come elemento discriminante, rispetto alla produzione antecedente, proprio l'apertura all'operosità pastorale<sup>185</sup>.

Indiscutibilmente, anche le vite dei fondatori Guglielmo da Vercelli e Giovanni da Matera sono testi rappresentativi dei contestuali fermenti di rinnovamento religioso. Queste opere, diffusamente, attraverso molteplici espedienti, tendono a rilanciare la santità monastica secondo il modello eremitico impegnato nell'attività apostolica, pur se gli autori non osano estromettere dalla *virtus* specifica il loro ruolo principale di guide e fondatori, più confacente agli stereotipi tradizionali<sup>186</sup>. Le medesime considerazioni possono valere anche per la scelta di Pietro II, il Divinacello, autore delle vite dei primi quattro abati cavensi. La raccolta risulta significativa, dal punto di vista agiografico, non tanto per il particolare tenore di santità dei

<sup>185</sup> L'autore, nella sua indagine sull'agiografia normanna pugliese, pur non includendo la *Vita* di Giovanni da Tufara, di Alferio di Cava e degli altri eremiti individuali afferenti piuttosto all'area campana, individua l'insorgenza di un modello nuovo accanto a quello episcopale, maggiormente finalizzato alla promozione di un culto che favorisca l'appropriazione dell'identità cittadina. Accanto a questa immediata finalità identitaria, dalla fine del secolo XI, prende forma un modello ascetico-pastorale speculare alle esperienze religiose sorte in seno alla riforma, che valorizza nel contempo la riscoperta della vita monastica, in una riconsiderazione più rigorosa degli elementi della tradizione benedettina e nondimeno all'esterno, per una vita attiva anche sul piano pastorale. Tale ideale rappresenta, peraltro, l'espressione di un energico impegno sociale, che attraverso la predicazione, l'accoglienza dei pellegrini, più in generale la *cura animarum*, contribuisce quantomeno ad allentare, più che a risolvere, i problemi legati all'instabilità politica, particolarmente evidente nell'Italia normanna, e alla diffusa sensazione di inquietudine che l'uomo dell'epoca percepisce. Limone, *Santi monaci* cit., pp. 107-110; Id., *Spiritualità e agiografia nel Mezzogiorno normanno*, in *Il papato e i Normanni* cit., pp. 261-267, partic. 267.

<sup>186</sup> Per Giovanni da Matera, infatti, Vuolo rileva come *virtus* fondamentale quella del *pius pastor*, di una guida monastica che viene ripresentata sulla scia tipologica dei modelli di guide veterotestamentarie, quali Mosè, Giacobbe e Davide, e del modello neotestamentario apostolico, come il Gesù dei vangeli e i discepoli degli Atti degli Apostoli, nonché gli esempi tratti dalla tradizione monastica, soprattutto il Benedetto di Gregorio Magno. L'atteggiamento misericordioso viene più espressamente rimarcato quando si descrive la sua capacità verso i fedeli di predicare e accogliere tutti; Vuolo, *Monachesimo riformato* cit., pp. 69-121. Anche nelle due stesure agiografiche per Guglielmo da Vercelli, la tradizionale figura del fondatore viene delineata con tratti e caratteristiche che esprimono l'eroicità del protagonista in questa spinta verso l'altro. Essa permette, senza dubbio, di rintracciare tra le motivazioni di fondo la misericordia, ma anche in questo caso essa non rappresenta la *virtus* identificativa del *vir Dei*; Limone, *Santi monaci* cit., pp. 31-45.

personaggi presentati, quanto per i destinatari, i monaci della SS. Trinità di Venosa. Per essi, l'autore sta attuando una riforma interna e, dunque, i principi sottesi alla redazione dimostrano una chiara volontà di allineamento anche alla riforma generale della Chiesa. Pietro II veicola, infatti, attraverso la memoria un progetto di riforma fissato non a livello formale-giuridico, per il quale, appunto, si serve del ricorso, come ispirazione, alle consuetudini cavensi, ma attraverso il livello morale e liturgico-spirituale. Esso avrebbe dovuto coinvolgere l'interiorità dei destinatari nell'accogliere un modello di vita monastico tutt'altro che vicino a quello borgognone, ma all'austero ascetismo delle origini di Cava, rifunzionalizzato in chiave cenobitica e pastorale<sup>187</sup>.

Pure le agiografie di eremiti irregolari, come Giovanni da Spoleto, Ottone di Ariano, Bernerio da Eboli, ben si inscrivono nella temperie di valorizzazione del modello agiografico eremitico-pastorale. Molte caratteristiche accomunano, fra l'altro, la vicenda di Giovanni da Tufara e quella di Giovanni da Spoleto, emigrato con i familiari dalla cittadina umbra nel Sannio, più precisamente a Casalbore, e vissuto nella prima metà del secolo XI<sup>188</sup>. Il suo profilo agiografico, nonostante la ricorrenza di *topoi* comuni alla letteratura monastica, si caratterizza sulla base di due complementari direttrici narrative. Esse, tuttavia, descrivono il personaggio principalmente come fondatore, restauratore di chiese ed eremita, particolarmente attivo, sul piano pastorale, nei confronti delle popolazioni rurali sannite. Successi-

<sup>187</sup> A. Galdi, *Le Vitae dei santi abati cavensi tra memoria e autorappresentazione*, in *Riforma della Chiesa, esperienze monastiche e poteri locali. La Badia di Cava nei secoli XI-XII*. Atti del Convegno internazionale di studi (Badia di Cava, 15-17 settembre 2011), cur. M. Galante, G. Vitolo, G.Z. Zanichelli, Firenze 2014, pp. 77-95; interessante appare anche l'analisi delle corrispondenze tematiche fra le due opere di Pietro, le *Vitae* e il Commento al Primo Libro dei Re, che riflettono in ambiente cavense la ricorrenza di temi cari alla riforma romana presentata da H. Taviani-Carozzi, *La Badia di Cava nella riforma della Chiesa e nella spiritualità dei secoli XI-XII*, in *Ibidem*, pp. 13-33.

<sup>188</sup> Già Stefano Borgia, cardinale e governatore di Benevento, nel suo lavoro storico sulla città, nell'introdurre l'edizione della *Vita* di Leone IX, fa riferimento alla bolla di Onorio III, del 1218, per l'*inquisitio* sulla santità di Giovanni da Tufara e si chiede se l'eremita in oggetto possa essere identificato piuttosto con Giovanni da Spoleto. Il parallelismo fra i due Giovanni è ovviamente da stabilirsi esclusivamente sul piano formale e letterario, in quanto Giovanni da Spoleto rappresenta chiaramente l'espressione di quell'eremitismo personale, svincolato da strutture canonicamente riconosciute e fra l'altro cronologicamente anteriore al fondatore del Gualdo. S. Borgia, *Memorie storiche della pontificia città di Benevento dal secolo VIII al secolo XVIII*, 3 voll., Roma 1763-1769; ristampa anastatica Bologna 1968, II, pp. 296-297.

Una esperienza di rinnovamento monastico per il Regno di Sicilia dei secoli XII-XVI

vamente, il suo impegno si concretizzerà in esperienza cenobitica, quale abate del monastero *S. Laurentii de Apicio*<sup>189</sup>.

La sintetica narrazione agiografica relativa a Ottone di Ariano, parimenti punta all'esaltazione di un modello ascetico con concreti risvolti pastorali. L'eremita, di origini romane, ha persino allestito in città "*quoddam hospitium ad susceptionem peregrinorum*", una struttura probabilmente collegabile con il flusso di pellegrini diretti al Gargano, che egli cura adoperandosi con il lavoro manuale<sup>190</sup>. Pur nella sua brevità, la *Vita Bernerii* enuclea, per il protagonista, la stessa *virtus* fondamentale di Giovanni da Tufara. Nonostante quei tratti propriamente originali, che l'agiografo non teme di narrare, quali il digiuno giudaico, gli inviti alla penitenza durante le sue predicazioni, che rievocano quelli di Nicola il Pellegrino, e la scelta di vivere per un certo periodo da mendicante, il suo atteggiamento di fondo può essere colto nello sforzo di incarnare la misericordia, soprattutto nelle opere pastorali, nelle quali era "*zelo salutis fidelium Christi motus*"<sup>191</sup>.

<sup>189</sup> La *virtus* della misericordia, pur presente anche in questo caso, non primeggia rispetto ad altre, riconoscibili in quella taumaturgica, profetica, ascetica. Benevento, Biblioteca Capitolare, *cod. 4*, f. 82v: "*laborantibus subveniebat, opem miseris ferebat, egentes alebat, nudos vestiebat, iam tunc evangelicus nichil de crastino cogitabat*". L'agiografo, purtroppo, conduce il racconto in un clima indefinito, nel quale mancano riferimenti identificativi, sia cronologici che geografici. Il testo, censito in BHL 4438d, è testimoniato da due manoscritti, l'uno, del secolo XII, conservato a Benevento, Biblioteca Capitolare, *cod. 4*, f. 80 r.-90 v., mentre l'altro, del secolo XVIII, conservato alla Biblioteca Vaticana (*cod. Borg. lat. 296*, f. 185 r.-205 v.). Il monaco anonimo beneventano, al quale si attribuiscono anche le *Vitae* di Leone IX e Giovanni Crisostomo, ricorre all'uso di *topoi* comuni alla tradizione monastica, ma riferisce un episodio singolare e identificativo dei valori promossi dalla riforma. L'eremita opera una liberazione da possessione diabolica, nei confronti di una donna, che vive *more coniugum* con un sacerdote. La ammonisce, ma inutilmente, di non ricadere nello stesso peccato e per questo torna a essere infestata dal demonio. La parabola di vita terrena dell'eremita si conclude da fondatore, nell'esaltazione della *virtus* profetica, con una morte cristologica, serena e rassegnata in Dio. Dopo i miracoli *post mortem*, il suo culto, testimoniato dai testi liturgici, è rimasto circoscritto all'ambito locale, passando dal monastero di S. Lorenzo, del quale permangono poche notizie storiche, alla Collegiata di Apice. Vuolo, *Agiografia beneventana* cit., pp. 226-237; Id., *Un santo eremita/ abate dimenticato* cit., pp. 5-45; Id., *Agiografia d'autore* cit., pp. XLIV-LXIV, 3-17.

<sup>190</sup> Ottone è contemporaneo e geograficamente prossimo a Giovanni da Tufara. Probabilmente, gli è nota persino la sua esperienza di vita, dati i diversi contatti che l'agiografo riferisce in relazione alla città di Ariano, nel cui contado, tra l'altro, ricade il Gualdo. Fra i pochi miracoli narrati per descriverlo come vero eremita, il primo, compiuto nei confronti di *Servatius*, un milite del conte di Ariano, è proprio la misericordia a essere presentata come una delle virtù più rappresentative del *vir Dei*; *De S. Othone* cit., p. 469.

<sup>191</sup> Sin dal primo prodigio narrato, riguardante la cottura di pani senza fuoco, la *virtus* che il *vir Dei* irradia è la misericordia, la quale si specifica progressivamente, quando il narratore descrive

In netta contrapposizione, rispetto alla prima fase di costruzione della memoria di Giovanni da Tufara, realizzata in un fecondo dialogo e in perfetta assonanza con i più recenti componimenti agiografici del territorio appena rievocati, si è rivelato, invece, il programma ideologico riconducibile al priore Pietro. Difatti, come si avrà modo di approfondire a breve, proprio intorno agli anni del suo governo (1215-1221), la famiglia gualdense sta portando a termine la fase organizzativa di quel processo di definizione istituzionale che la condurrà a essere legittimata come vera e propria congregazione. Lo strumento agiografico non rappresenta altro che uno dei tasselli necessari, per costruire organicamente l'identità religiosa da perpetuare e consegnare per il futuro prosieguo dell'istituzione. Anche il confronto con le altre opere agiografiche aiuta, pertanto, a scorgere una sensibile perdita, o quanto meno un vistoso riadattamento del carisma iniziale. La scelta ideologica del priore è probabilmente mossa dalla necessità di preservare nel tempo la vitalità della comunità, puntando forse sulla imitazione di quella sicurezza organizzativa istituzionale ed economica, che la tradizione monastica ha già mostrato come vincenti e che agiograficamente è rappresentata da modelli più arcaici.

Ad arricchire e completare tale percorso nella memoria più antica di Giovanni da Tufara e degli inizi della sua istituzione, purtroppo, non possono venire in soccorso le fonti archeologiche e iconografiche. Il sito, dove sorgeva l'eremo del Gualdo, pur presentando vistosi resti di testimonianze architettoniche, non è stato ancora oggetto di una indagine sistematica che possa contribuire, almeno parzialmente, a ricostruire le fasi del processo insediativo. D'altro canto, pure l'iconografia, nella sua immediatezza simbolica, avrebbe potuto offrire chiavi di lettura maggiormente espressive per una verifica della stretta interazione fra l'ambito agiografico e cultura-

la sua completa dedizione verso il prossimo. *Vita S. Bernerii* cit., p. 1188a: "*Fratres, itaque hic Sanctus erga afflictos pie gestans viscera, eos de bonis propriis, quae in labore mendicaminis adquisierat, refovebat; despectos visitabat; infirmos cunctos lucro sudoris proprii redimebat; diligebat bonos; malorum tamen naturam, licet opera, non odiabat; proximorum nimis corporis, et animae maxime, procurare salutem frequentissime nitebatur*". Per la figura di Nicola il Pellegrino, da accostare piuttosto agli eremiti itineranti e folli di Dio della tradizione bizantina, i cosiddetti *saloi*, si rimanda a due saggi: S. Efthymiadès, *D'Orient en Occident mais étranger aux deux mondes. Messages et renseignements tirés de la Vie de Saint Nicolas le Pèlerin* (BHL 6223), in *Puer Apuliae. Mélanges offerts à Jean-Marie Martin*, cur. E. Cuozzo, V. Déroche, A. Peters-Custot, V. Prigent, Paris 2008 (Collège de France-CNRS. Centre de recherche d'Histoire et civilisation de Byzance. Monographies, 30), I, pp. 207-223; A. Peters-Custot, *La Vita di san Nicola da Trani, o la sintesi della santità nell'XI secolo*, in *Bizantini, Longobardi e Arabi in Puglia nell'alto Medioevo*. Atti del XX Congresso internazionale di studio sull'alto Medioevo (Savelletri di Fasano, 3-6 novembre 2011), Spoleto 2012 (Centro italiano di studi sull'Alto Medioevo, Spoleto. Atti dei congressi, 16), pp. 433-453.

Una esperienza di rinnovamento monastico per il Regno di Sicilia dei secoli XII-XVI

le. Ma, anche in questo caso, l'assenza di manufatti di epoca medievale costringe alla semplice constatazione di una tradizione iconografica ormai stereotipata circa l'immagine dell'eremita, in quanto le opere superstiti non possono essere datate che all'inizio della modernità.

CAPITOLO III  
DALL'ECCLESIA ALL'ORDO:  
PROCESSI DI DEFINIZIONE ISTITUZIONALE  
PER LA *RELIGIO GUALDENSIS*

La documentazione agiografica, finora tenuta in esame, ha contribuito a mettere a fuoco le prime fasi di ricerca attuate da Giovanni da Tufara, in vista di una sperimentazione religiosa più austera ed efficace per l'ambiente circostante rispetto a quelle tradizionali, fino all'intuizione di un *propositum* del tutto originale. Intanto, per tutti i tentativi di riforma della vita regolare dei secoli XI-XII, ideali come l'eremitismo, la povertà, il lavoro manuale, hanno rappresentato un punto di riferimento imprescindibile per intraprendere nuove sperimentazioni di vita religiosa. Ma, non poteva bastare da solo lo strumento agiografico a garantire stabilità futura all'esperienza, occorreva contemporaneamente inquadrare in forme canoniche quell'intuizione iniziale. Consapevole di tale necessità, la comunità gualdese appare immediatamente impegnata in un processo di definizione istituzionale, che si dipana in modo abbastanza complesso e a tratti concitato.

Difatti, come ricostruito dalla "scuola di Dresda", e particolarmente da Gert Melville, per altre forme di vita religiosa, anche il Gualdo si confronterà progressivamente con le direttrici dei sistemi di valori rappresentate da quegli ideali carismatici delle origini, per approdare, intorno ai primi decenni del secolo XIII, a una definitiva strutturazione in una vera e propria congregazione monastica.

Il percorso di istituzionalizzazione del Gualdo può essere ricostruito, nonostante diverse lacune, innanzitutto grazie all'apporto delle informazioni contenute nelle fonti documentarie a carattere giuridico, specialmente quelle di natura pontificia, in un dialogico confronto con quelle agiografiche, ma persino, come si vedrà oltre, con quelle liturgiche, rappresentate dal libro del capitolo della casa madre, e quelle amministrative di carattere privato, contenute nel cartulario della Sculgola, nonché nell'inventario dell'archivio gualdense<sup>192</sup>. Questa convergenza di ambiti di analisi si

<sup>192</sup> Napoli, Archivio di Stato, *Monasteri soppressi*, 5359 (d'ora in poi: *Inventario*). L'inventario dell'archivio gualdese viene redatto dai Canonici Lateranensi, subentrati al Gualdo dagli inizi

impone naturalmente, proprio perché la definizione istituzionale coinvolge i molteplici aspetti della vita religiosa, in una organizzazione che assicuri stabilità di forme e ordinamenti, capaci di mantenersi costanti rispetto ai mutevoli rivolgimenti della storia e ai cambiamenti delle interazioni sociali, nonostante passaggi di crisi e riforme. Solo attraverso una multiforme strutturazione, infatti, l'organismo può garantirsi una durevole vitalità nel tempo.

Per solito, la storiografia impegnata nella ricostruzione dei processi istituzionali degli ordini religiosi, sulla base degli elementi comuni dei percorsi costitutivi delle diverse aggregazioni, riconduce lo sviluppo e l'evoluzione di un ordine a uno schema quasi fisiologico, suddiviso in tre stadi: prima organizzazione, espansione e stabilizzazione<sup>193</sup>. Pur non volendo applicare uno schema così rigido e preconstituito, bisogna rilevare, tuttavia, che anche per il caso della famiglia gualdense tali proces-

del 1500. Il fascicolo, dal titolo «*Inventario de tutte le scripture del ven(erabi)le mon(aste)rio de S(an)ta Maria e S(an)to Gio(vanni) in Galdo del bosco di Mazzocca Beneventanae Diocesis (1603)*», rappresenta, purtroppo, l'unica testimonianza superstite della documentazione archivistica relativa alla famiglia religiosa, probabilmente confluita, in seguito alle soppressioni monastiche del secolo XIX, nel Grande Archivio di Napoli. Il fascio, che si presenta con una numerazione coeva alla stesura, si compone di 60 carte, fra le quali mancano i fogli 31, 44-46, mentre i fogli 22, 26, 30, 33, 58 v., 60 v. sono in bianco. Nella prima parte (f. 1-43) vi è contenuto un elenco numerato di documenti, compilato nel 1603 da don Agostino Zelote della Mirandola, attestato nel 1598 come priore di S. Sofia di Benevento, appartenente ai canonici regolari del SS. Salvatore, subentrati dopo la dissoluzione della congregazione gualdense. I registi, che forniscono una gamma di informazioni spesso di livello minimo di approfondimento del patrimonio documentario, sono divisi in «*cassulae*», corrispondenti alle dipendenze della congregazione e coprono tutta la parabola di vita della famiglia religiosa, enumerando atti di natura sia pubblica che privata. La seconda parte (f. 47-56) riporta una semplice lista di documenti fatta approntare dall'abate commendatario, il cardinal Giovanni D'Aragona, per il governatore e procuratore del monastero, Pippo Caracciolo, di Napoli, e reca la data del 17 agosto 1483. In appendice (f. 57-58), viene trascritto un elenco di provisioni per il Gualdo, conservate presso la «zecca di Napoli», riferentesi a documentazione dei secoli XIII-XV; in proposito, si veda anche Martin, *Étude sur le Registro* cit., pp. 442-443; F. Morrone, *Monastero di Sancta Maria de Gualdo Mazzocca. Badia-baronia di S. Bartolomeo in Galdo*, Napoli 1998, pp. 35-36. Per le vicende relative ai danni bellici subiti dall'Archivio di Stato di Napoli, si veda R. Filangieri, *L'Archivio di stato di Napoli durante la seconda guerra mondiale*, cur. S. Palmieri, Napoli 1996.

<sup>193</sup> R. Hostie, *Sviluppo ed evoluzione degli Ordini religiosi*, in *DIP*, IX, pp. 750-754; si vedano, inoltre, le riflessioni in merito al caso della congregazione vallombrosana e certosina proposte da F. Salvestrini, *Ut in vera unitate cum vinculo perfectionis. La definizione della rete monastica vallombrosana dalle origini al Capitulum domini Benigni abbatis del 1216*, in *Dinamiche istituzionali delle reti monastiche e canonicali nell'Italia dei secoli X-XII*. Atti del XXVIII Convegno del Centro Studi Avellaniti (Fonte Avellana, 29-31 agosto 2006), cur. N. D'Acunto, Negarine 2007, pp. 238-312; M.P. Alberzoni, *I certosini fra Consuetudines e Statuta: gli sviluppi istituzionali fino alla metà del XIII secolo*, in *Certose di montagna, certose di pianura. Contesti internazionali e sviluppo monastico*. Atti del

si possono essere riconosciuti come rappresentativi e illuminanti per comprendere la genesi istituzionale, gli sviluppi e, infine, le motivazioni che hanno portato alla sua dissoluzione. Ovviamente, il percorso non può essere ridotto a compartimenti cronologici rigorosamente chiusi, sia a motivo della carenza di disponibilità di informazioni, sia per l'inevitabile susseguirsi di momenti di crisi e involuzioni, nonché di coincidenza o concomitanza temporale delle dinamiche in questione. Pertanto, si potrebbe individuare una primissima fase organizzativa, a carattere carismatico e sperimentale, che vede come momento centrale il riconoscimento dell'esperienza da parte pontificia, con il privilegio di conferma della vita religiosa e di protezione apostolica concesso all'eremita da parte di papa Adriano IV nel 1156 e che coprirebbe, in modo indicativo, l'arco di vita religiosa del fondatore stesso. A questa fase seguirebbe, a partire dall'attività di governo del secondo priore, Nathan (1170-1197), sino al riconoscimento ufficiale della santità dell'eremita (1221), un intenso periodo di organizzazione istituzionale. Durante questa fase, intanto, si provvede alla costruzione della memoria comunitaria, della specifica identità, attraverso lo strumento agiografico (con le sue fasi di adattamento già rilevate) e all'organizzazione della prassi liturgica. Sul piano canonico, invece, ci si adopera a normalizzare i rapporti con i vescovi locali e alla continua ricerca di un sostegno pontificio, attraverso le riconferme di protezione dei beni e la petizione di privilegi per il raggiungimento di uno statuto di libertà quanto più possibile largo. La stessa ricerca la si può riconoscere anche per i rapporti con i sovrani, al fine di ottenere la *tuitio* sui beni e i diversi sgravi fiscali. L'inizio della fase di espansione religiosa e amministrativa (relativa dunque sia alle obbedienze che ai patrimoni fondiari) potrebbe essere intravista a partire dall'epoca del privilegio di protezione concesso da Lucio III, nel 1183, dove già si rintraccia la presenza di quattro distinte comunità e piccoli patrimoni, situati anche fuori dal territorio diocesano di origine. La massima espansione religiosa viene raggiunta entro la prima metà del secolo XIII, per poi arrestarsi e lasciare spazio a una attenzione maggiormente incentrata sull'accrescimento patrimoniale e sulla gestione di casali. Invece, per l'individuazione della fase di stabilizzazione, appaiono dirimenti l'episodio dell'unione fallimentare del monastero di S. Maria *de Cripta* e della fondazione di un nuovo casale, quello di San Bartolomeo in Galdo, durante i primi decenni del secolo XIV. Tali episodi sono certamente interpretabili come scelte di una comunità intraprendente, che ha trovato il suo efficace radicamento sul

territorio, tanto da sentirsi forte e sicura per affrontare progetti di ulteriore espansione amministrativa e rilancio della propria identità religiosa.

Di conseguenza, in questa sezione di indagine ci si preoccuperà innanzitutto di analizzare e approfondire le dinamiche organizzative istituzionali, specialmente sotto il profilo canonico, fino a sondare la consistenza del regime di esenzione raggiunto, osservando quelle forme di eccezione dal potere d'ordine e di giurisdizione, detenuto per diritto universale dalle autorità diocesane. Nelle sezioni successive si esplorerà la consistenza e la distribuzione geografica della rete monastica gualdense, nonché la strutturazione della prassi liturgica con l'analisi degli strumenti utilizzati per definire la propria identità istituzionale, fino al coinvolgimento dei laici in forme di condivisione dello specifico carisma religioso. Infine, si ripercorrerà il processo di stabilizzazione patrimoniale, cogliendo il tentativo di configurarsi come signoria monastica territoriale, che porterà l'istituzione ad allinearsi piuttosto ad uno stile di vita monastico tradizionale.

Vale la pena chiarire immediatamente come i termini *congregatio*, *ordo*, nella loro accezione giuridica a noi oggi consueta, non risultano attribuibili alla condizione delle origini della comunità: per la *religio gualdensis* non si hanno a disposizione tutti i testi dei privilegi pontifici di conferma della vita religiosa, tranne quello di Adriano IV del 1156, che tuttavia regola la peculiare situazione iniziale della comunità e quello di Gregorio X del 1272. Le fonti superstiti, nella loro eccezionalità rispetto alle consistenti lacune documentarie, lasciano tuttavia percepire come, nel secondo decennio del secolo XIII, la famiglia religiosa sia approdata a una tappa conclusiva per una prima strutturazione e organizzazione istituzionale, tanto da essere praticamente riconosciuta come tale anche da parte romana<sup>194</sup>.

<sup>194</sup> La storiografia più recente ha provveduto, intanto, a revisionare e puntualizzare il senso della variegata terminologia mutuata dalla tradizione benedettina e attualmente utilizzata, talvolta in modo improprio, per definire la natura di una rete di monasteri. Ad esempio, il termine *congregatio*, così come è impiegato nelle fonti normative di ambiente benedettino e canonico altomedievale, non intende un organismo composito, formato dall'aggregazione di più unità confederate, ma è sinonimo di una singola comunità, nella sua unicità istituzionale. Sarà solo nel contesto della pluralità di esperienze religiose, innescatesi durante la riforma dei secoli XI e XII, che il termine verrà impiegato in modo ambivalente, per indicare sia la fraternità del singolo monastero, che la realtà astratta, ideale, di un insieme di monasteri uniti dall'obbedienza alle stesse disposizioni normative. C.D. Fonseca, *Tipologie delle reti monastiche e canonicali*, in *Dinamiche istituzionali* cit., pp. 15-32.

I. *L'organizzazione istituzionale della rete monastica gualdense*

*Lesigenza di legittimità canonica perseguita dal fondatore*

Il privilegio di Adriano IV, appena citato<sup>195</sup>, anche se veicola immediatamente una volontà riconducibile all'autorità pontificia, pertanto, già presumibilmente filtrata da un certo programma di allineamento alla tradizione o di inserimento in un naturale programma di istituzionalizzazione, tuttavia chiarifica, pur se non del tutto inequivocabilmente, la fisionomia canonica della primitiva comunità, addirittura in un periodo anteriore alla morte del fondatore. Parimenti, nonostante il documento rappresenti un palese tentativo di sistematizzazione istituzionale, ne rilascia a chiare tinte tutta l'originalità, già colta dalla storiografia, e la sperimentalità della situazione che si sta cercando di inquadrare e regolamentare.

Il papa, nell'aprile del 1156, è a Benevento, enclave pontificia nel Regno, per le questioni politiche legate alla nuova situazione nei domini normanni, intento nella riacquisizione della sua potestà e del riconoscimento della sovranità pontificia nei territori dell'Italia meridionale<sup>196</sup>. Probabilmente viene avvicinato, grazie all'ap-

<sup>195</sup> IP, IX, n. 1, p. 109; edito in Pflugk-Harttung, *Acta pontificum romanorum* cit., III, n. 162, pp. 171-172; l'originale era un tempo conservato all'Archivio di Stato di Napoli (*Pergamene di Curia ecclesiastica I*). Un regesto sommario del privilegio è riportato anche nell'inventario gualdense; *Inventario*, f. 34 r., n. 1.

<sup>196</sup> Nel 1154, dopo la morte di Ruggiero II, Guglielmo I di Sicilia, già associato nel 1150, viene proclamato re senza la conferma del papa, di cui doveva ritenersi vassallo, e per di più intraprende delle spedizioni di occupazione all'interno dei domini pontifici. Adriano IV, reagisce con una scomunica e una contrapposizione militare, ma, mentre è a Benevento, viene bloccato e costretto a firmare, il 18 giugno 1156, un concordato. Con esso, il papa legittima il normanno come re e questi rimette giuramento di vassallaggio, riservandosi gli antichi diritti ottenuti dai predecessori. Per quel che concerne, infatti, la delicata questione delle elezioni episcopali e della scelta dei titolari di chiese e monasteri regi, il re conserva il diritto di consenso, attraverso il quale avrebbe praticamente continuato a gestire le nomine con la designazione di *personae gratae*, limitando prepotentemente il potere del papa. Per l'edizione del concordato si consulti *Codex diplomaticus Regni Siciliae. Guillelmi I regis diplomata*, ed. H. Enzensberger, Köln - Wien 1996, I/III, n. 12, pp. 32-36. In proposito, risulta alquanto esplicitiva una lettera del re Guglielmo II, datata al 30 maggio 1174, ai monaci di Montecassino, in seguito alla morte dell'abate Domenico. In essa si nota che, nonostante l'archicenobio godesse del diritto di libera elezione, sin dal IX secolo, il sovrano gestisce con larga intromissione le nomine abbaziali, pretendendo la fedeltà e restringendo il diritto di libera elezione dei monaci. Per il documento, si veda M. Dell'omo, *Il registrum di Pietro Diacono (Montecassino, Archivio dell'Abbazia, Reg. 3). Commentario codicologico, paleografico, diplomatico*, Montecassino 2000 (Biblioteca della miscellanea cassinese, 1), n. 171 E, p. 105; edito anche in Chalandon, *Histoire de la domination normande* cit., II, pp. 591-592; adesso anche in *Registrum Petri Diaconi*, edd. J.-M. Martin, P. Cha-

poggio dell'arcivescovo, dallo stesso Giovanni, il quale, in seguito agli incresciosi episodi di contrasto con le autorità laiche locali (si pensi ad esempio alla vicenda del conte Roberto *de Medania* riportata nella fonte agiografica), credibilmente avrà voluto ricorrere all'autorità apostolica, per un riconoscimento inoppugnabile. L'intenzione del fondatore è riconoscibile nel voler dare garanzie giuridiche alla fraternità riunitasi intorno a lui e assicurare istituzionalmente un prosieguo al progetto carismatico di riforma della vita religiosa, da lui stesso messo a punto. Fra l'altro, come già riferito, la fondazione del monastero del Gualdo sembra essere sostenuta da un conte ribelle, Gilberto di San Severo, due mesi prima del concordato di Benevento: questa situazione di incertezza avrà indotto, innanzitutto, l'eremita a procurarsi il riconoscimento da parte dell'autorità pontificia e, probabilmente, ne avrà ritardato l'approvazione regia<sup>197</sup>.

Intanto, papa Adriano accoglie sotto la sua protezione due distinte comunità, unificate sotto la guida dell'eremita<sup>198</sup>. L'approvazione canonica risulta sancita non

stang, E. Cuozzo, L. Feller, G. Orofino, A. Thomas, M. Villani, 4 voll., Roma 2015 (Istituto storico italiano per il Medio Evo. Fonti per la storia dell'Italia medievale. Antiquitates, 45), n. 171 E, pp. 523-524. Per la questione politica in generale, si veda Chalandon, *Histoire de la domination normande* cit., II, pp. 199-235; V. Epifanio, *Sul preteso assedio di Benevento e sul concordato tra la Chiesa e lo Stato Normanno nel 1156*, «ASPEN» 28 (1945), pp. 49-74; J.-M. Martin, *Italiens normandes (XIe-XIIe siècles)*, Paris 1994 (La vie quotidienne. Civilisations et sociétés), pp. 73-74.

<sup>197</sup> Sulla base di questo quadro di indefinita regolarità, si giustificherebbe il ritardo della registrazione della fondazione del Gualdo nella cronaca del monastero di S. Maria *de Ferraria*, collocata cronologicamente solo nel 1161; in proposito, si veda *supra*, pp. 92-93.

<sup>198</sup> Proprio a motivo della protezione apostolica, e non già per aver ottenuto il privilegio di esenzione monastica, anche il monastero del Gualdo appare iscritto fra quelli censuali della Sede Apostolica; *Liber Censuum*, edd. P. Fabre, L. Duchesne, 3 voll., Paris 1910-1952, I, p. 37: "*Monasterium Sancte Marie de Gualdo IIII tarenos auri et I libram olibani*". Per l'istituto della *protectio*, si veda A. Dumas, *Protection apostolique*, in *Dictionnaire de droit canonique*, cur. R. Naz, 7 voll., Paris 1935-1965 (d'ora in poi *DDC*), VII, pp. 381-388; H.H. Anton, *Protezione pontificia*, in *DIP*, VII, pp. 1045-1052; L. Falkenstein, *Monachisme et pouvoir hiérarchique à travers les textes pontificaux (Xe-XIIe siècles)*, in *Moines et monastères dans la sociétés de rit grec et latin*, cur. J.-L. Lemaître, M. Dmitriev, P. Gonneau, Genève 1996 (Hautes études médiévales et modernes, 76), pp. 398-402; Id., *La papauté et les abbayes françaises aux XIe et XIIe siècles. Exemption et protection apostolique*, Paris 1997 (Bibliothèque de l'École des hautes études. IVe section, Sciences historiques et philologiques, 336), pp. 26-49; 62-74. In linea del tutto generale, bisogna sottolineare come la protezione regia, nei confronti di un monastero, nasca dapprima in ambiente franco-carolingio. Essa consiste, principalmente, in una forma di tutela (*tuitio*) del patrimonio da eventuali angherie, che sarebbero state considerate come reato nei confronti del re. Parallelamente, in ambito pontificio si instaura la concessione del privilegio di protezione apostolica, dietro corresponsione di un censo annuale (*recognitio*), che riguarda esclusivamente la tutela della proprietà. A esso si lega, a partire dal secolo IX, la concessione della

solo attraverso il tenore solenne del documento con le specifiche caratteristiche diplomatiche, ma soprattutto con l'inserzione di due clausole fondamentali, quella di regolarità e quella di libera elezione: la prima di esse obbligatoria in vista dell'approvazione. Esse avrebbero dovuto regolamentare e stabilire, insieme ad altre disposizioni, il tenore di vita della nascente istituzione e inquadrarla formalmente, pur nel rispetto di specifici elementi carismatici, nel solco dei tradizionali modelli della vita regolare. La formula relativa alla regolarità, utilizzata nel documento, è chiaramente riconoscibile come quella standardizzata e impostasi in seguito alla condizione, pretesa in modo vincolante dall'epoca del pontificato di Innocenzo II (1130-1143), specificamente a partire dall'anno 1135, a quanti avrebbero avanzato la richiesta di protezione apostolica, di attenersi a una *regula* e a una *institutio* ben precisa<sup>199</sup>. La restrizione sarà poi sancita in modo più drastico con il concilio Lateranense IV (1215), espressamente al canone XIII, con cui si proibirà la fondazione

esenzione canonica, che spesso viene confusa, in virtù di formule giuridiche paritetiche e non largamente distintive, nell'ambito dello statuto delle *libertates*. Essa consiste, *stricto sensu*, nel privilegio di essere considerati esenti dalla normale prassi canonica, la quale vede il vescovo come responsabile, sul piano giuridico, anche della vita spirituale interna di un monastero. Con tale istituto, il monastero è considerato come direttamente dipendente dal pontefice: in altre parole, come se fosse un monastero romano, dunque, sotto la giurisdizione del vescovo di Roma. A partire dal secolo XI, tale strumento viene utilizzato politicamente dai pontefici, anche per la riaffermazione del primato.

<sup>199</sup> Per la formula, si veda J. Dubois, *Les ordres religieux au XIIe siècle selon la curie romaine*, «Revue Bénédictine» 78 (1968), pp. 283-309, partic. 285. L'uso di formulare delle consuetudini specifiche per una comunità monastica, inizia a farsi strada parallelamente alla diffusione della Regola benedettina, allo scopo di adattare le norme pratiche al contesto geo-storico di vita, con un valore, dunque, più descrittivo che prescrittivo. A partire dal IX-X secolo, il testo delle consuetudini, soprattutto in ambiente cluniacense, viene concepito come una interpretazione autentica della Regola, assumendo così un valore piuttosto normativo. Più tardi, il processo di diversificazione dell'universo benedettino indurrà a una affermazione concettualmente innovativa delle costituzioni: particolarmente a partire dall'ambiente cistercense, saranno impiegate per disciplinare i rapporti fra le case della medesima congregazione e non più il complesso di norme che avrebbe dovuto regolamentare la vita del singolo religioso. In pratica, se la regola rappresenta il diritto universale, l'*institutio* funge, a sua volta, da norma particolare, che, proprio in virtù di tale funzione, risulta espressiva del particolarismo di una congregazione. G. Penco, *Le correnti monastiche dei secoli XI-XII di fronte alla Regola di San Benedetto*, in Id., *Cîteaux e il monachesimo del suo tempo*, Milano 1994 (Gia e non ancora, 262), pp. 17-39, partic. 26-31; *Regulae – Consuetudines – Statuta. Studi sulle fonti normative degli ordini religiosi nei secoli centrali del Medioevo*. Atti del I e II Seminario internazionale di studio del Centro italo-tedesco di storia comparata degli ordini religiosi (Bari - Noci - Lecce, 26-27 ottobre 2002, Castiglione delle Stiviere, 23-24 maggio 2003), cur. C. Andenna, G. Melville, Münster 2005 (*Vita regularis. Ordnungen und Deutungen religiösen Lebens im Mittelalter*, 25); R. Grégoire, *Il diritto consuetudinario ecclesiastico e monastico*, in Id., *Contributi di storia del diritto monastico e istituzionale ecclesiastico*, Fabriano 2003 (Bibliotheca Montisfani, 27), pp. 53-72.

Una esperienza di rinnovamento monastico per il Regno di Sicilia dei secoli XII-XVI

di nuovi ordini religiosi, pur se tale norma otterrà esiti istituzionali incerti quanto all'applicazione<sup>200</sup>.

Come accennato, nel privilegio di protezione si fa esplicito riferimento alla peculiare situazione di due distinte comunità (*"ecclesiae"*), le quali dovranno essere sottoposte a due diverse regole: per S. Maria del Gualdo Mazzocca si parla di *"ordo monasticus secundum Deum et beati Benedicti regulam"*, mentre per l'altra chiesa nel territorio di Foiano, di *"ordo canonicus secundum Dei timorem et beati Augustini regulam"*. Per esse, Giovanni viene indicato come unico priore, mentre i fratelli sono definiti semplicemente *"fratres regularem vitam professi"*, senza alcuna prescrizione circa l'adozione di *institutiones* proprie, di testi normativi appositamente indicati o compilati dal fondatore.

### *Due regole... una comunità?*

Le informazioni fornite dal privilegio hanno indotto gli studiosi a leggervi l'esistenza di due comunità disomogenee per stile di vita, una di canonici e l'altra di monaci: entrambe condividono l'anelito all'ideale eremitico e, comunque, vengono aggregate sotto la direzione di un unico priore. In proposito, la documentazione agiografica non offre indizi dirimenti per identificarle simultaneamente come realtà generate dall'eremita: se ne potrebbe rintracciare, oltre a una probabile dialettica eremo/cenobio, ascetismo assoluto/assistenza pastorale, proposta dallo stesso fondatore, una eventuale distinzione fra i membri laici e quelli provenienti dal clero. Ma, i dati a disposizione risultano veramente scarni e di interpretazione incerta. Difatti, la *Legenda* informa semplicemente della presenza insieme a Giovanni, dopo aver lasciato S. Silvestro, di un certo *Joseph nomine et sacerdos officio*, mentre si fa ancora

<sup>200</sup> *Sacrorum Conciliorum nova, et amplissima collectio* cit., XXII, pp. 1002-1003, partic. 1002: *"Ne nimia religionum diversitas gravem in ecclesia Dei confusionem inducat, firmiter prohibemus, ne quis de cetero novam religionem inveniatur: sed quicumque voluerit ad religionem converti, unam de approbatis assumat. Similiter qui voluerit religiosam domum fundare de novo, regulam et institutionem accipiat de religionibus approbatis"*. In proposito, si veda anche l'analisi proposta in M. Maccarrone, *Studi su Innocenzo III*, Padova 1972 (Italia Sacra, Studi e documenti di Storia ecclesiastica, 17), pp. 307-327; Id., *Le costituzioni del IV concilio lateranense sui religiosi*, in *Nuovi studi su Innocenzo III*, cur. R. Lambertini, Roma 1995 (Nuovi studi storici, 25), pp. 1-45. Circa l'applicazione della restrizione, si veda G. Cariboni, *«Multa {sunt} tractanda ad statum vestri ordinis pertinebunt»*. *I regolari al Concilio*, in *Il Lateranense IV. Le ragioni di un concilio*. Atti del LIII Convegno storico internazionale (Todi, 9-12 ottobre 2016), Spoleto 2017 (Atti dei convegni del Centro italiano di studi sul basso Medioevo, Accademia tudertina e del Centro di studi sulla spiritualità medievale. Nuova serie, 30), pp. 415-448, partic. 415-416, nota 2.

riferimento, fra i discepoli, a un anziano diacono di nome Giovanni. Prima della fondazione del monastero del Gualdo, ricorre, invece, il riferimento a una esperienza anacoretica ancor più isolata e radicale, condivisa dall'eremita con tre chierici e tre laici, con cui si allontana da S. Firmiano<sup>201</sup>.

L'interpretazione proposta da Francesco Panarelli postula, in verità, per la chiesa di S. Maria *in territorio Foiani*, l'eventualità di una comunità preesistente di canonici regolari dediti all'eremitismo, con la Regola agostiniana specificamente affidatale, la quale, soprattutto a partire dalla seconda metà del secolo XI, viene adottata dai canonici come principale testo normativo di riferimento<sup>202</sup>. Intanto, il documento pontificio è indirizzato a Giovanni, espressamente indicato nella *salutatio* del pro-

<sup>201</sup> Morrone, *La "Legenda"* cit., pp. 185, 193, 196-197. Peraltro, la *Legenda*, che pure fa cenno con una certa precisione ai diversi luoghi in cui l'eremita ha vissuto, non menziona la chiesa di S. Maria in territorio di Foiano, ma solo quella di S. Firmiano donata da Odoaldo, signore del luogo. Risulta difficile, frattanto, identificare la chiesa di S. Maria, menzionata nel privilegio, con quella di S. Firmiano, oltre che per la diversità legata alla titolazione, anche per il dato che della seconda viene chiaramente riportata, nel testo agiografico, la distruzione in un incendio. Tanto meno appare semplice identificarla, con certezza, con quella fatta costruire da Milone di Troia, come propone Morrone. A S. Firmiano, l'eremita rimane per circa cinque anni, fino a quando la chiesa non viene travolta dalle fiamme e, solo in seguito a tale episodio, la restante parte della comunità sarà costretta a raggiungerlo e dare inizio alla costruzione del monastero. Le ambiguità riferibili alla nomenclatura delle chiese o dei monasteri, nei documenti pontifici, sono frequenti e sono motivate dalla scarsa conoscenza o attenzione da parte della Curia romana dei luoghi indicati, nonostante la prassi voglia che le liste dei beni e delle dipendenze legate ai monasteri vengano generalmente fornite da coloro che richiedono la documentazione di legittimo riconoscimento. Tuttavia, Morrone offre un tentativo non del tutto convincente, che cerca di conciliare i dati proposti da fonti diverse e discordanti (*Ibid.*, pp. 170-173). Si congetture, infatti, che la chiesa di S. Maria *in territorio Foiani*, citata nel privilegio, possa essere identificata con quella di Milone di Troia, della quale l'eremita sarebbe rientrato in possesso tre anni dopo e che il monastero del Gualdo non fosse stato ancora costruito all'epoca del privilegio e della donazione di Gilberto. Per tale motivo, la sua edificazione viene collocata qualche anno più tardi, nel 1161, quando la cronaca di S. Maria *de Ferraria* ne registra l'evento.

<sup>202</sup> F. Panarelli, *Prima degli agostiniani: una esperienza canonica eremitica nel Mezzogiorno del XII secolo*, in *Omnia religione movetur. Culti, carismi ed istituzioni ecclesiastiche*. Studi in onore di Cosimo Damiano Fonseca, cur. P. Piatti, R. Tortorelli, Galatina 2006, pp. 131-140. La stessa interpretazione sembra già avanzata dal Kehr (IP, IX, p. 108). La regola agostiniana viene imposta, universalmente, come testo normativo di riferimento per i canonici regolari, a partire dal Lateranense IV. Essa appare a lungo trascurata, anche dalle pregresse esperienze canonicali. Difatti, viene adottata per la prima volta nel 1067, presso Saint Denis, a Reims, per essere poi rivalutata, proprio a motivo dell'imprescindibile riferimento alla vita comunitaria della Chiesa apostolica proposto dal testo, il quale, fra l'altro, va a coincidere perfettamente con gli ideali di vita comunitaria di quel contesto di riforma; C. Lambot, *Règle de Saint Augustin*, in *DDC*, I, pp. 1412-1416.

tocollo solo come priore del Gualdo: questo elemento potrebbe indurre a credere che solo da quel momento in poi la figura dell'eremita, per volontà del pontefice, sia stata investita della duplice responsabilità di guida e che, dunque, per la comunità sottoposta alla Regola agostiniana si possa escludere la possibilità di una fondazione riconducibile all'eremita. Ad avvalorare in una tale eterogenea prospettiva la ricostruzione della situazione fotografata dal privilegio, contribuiscono, fra l'altro, i risultati di un recente studio di Giovanni Araldi, sulla peculiare realtà di associazioni urbane del clero beneventano fra XII e XIV secolo. La marcata vitalità religiosa della città si esprime in una sensibile moltiplicazione di luoghi di culto e di presenza clericale, insolita rispetto ad altri contesti urbani, tanto da favorire la nascita, documentata già entro gli anni 70 del secolo XII, di tre congregazioni del clero (S. Spirito, S. Bartolomeo, S. Eufemia), oltre alla costituzione della canonica di S. Andrea, fondata dal cardinal Alberto de Morra intorno al 1186 e al capitolo cattedrale. È probabile che il fermento di novità della seconda fioritura dell'eremitismo abbia indotto alcuni chierici a ritirarsi in romitaggio, in una delle zone più isolate del proprio territorio diocesano, andando a formare quella comunità che nel privilegio viene indicata come residente nella *ecclesia beate Marie de territorio Foiani*. D'altra parte, se si pensa alla genesi dell'ordine agostiniano, anch'essa rivela un sensibile recupero dell'ideale eremitico<sup>203</sup>.

Pur tuttavia, il viaggio formativo di Giovanni a Parigi spinge, intanto, a instaurare un ulteriore parallelismo con le regioni della Francia dell'ovest, dove nello stesso periodo ebbero luogo molteplici esperienze a carattere eremitico, con l'attuazione di diversi stili di vita religiosa. Per esse si registra un particolare influsso del monachesimo italiano, specialmente quello toscano e non si può escludere un eventuale avvicinamento da parte dell'eremita della Valfortore. Queste sperimentazioni, inizialmente accomunate dall'anelito ascetico e dalla ricerca di un monachesimo più puro, si sono progressivamente integrate in un quadro di vita comunitaria, con un contestuale e ambivalente riferimento, sia alla tradizione benedettina che al fervore

<sup>203</sup> G. Araldi, *Vita religiosa e dinamiche politico-sociali. Le congregazioni del clero a Benevento (secoli XII-XIV)*, Napoli 2016, (Società Napoletana di Storia Patria. Biblioteca storica meridionale, Saggi, 1). Solo per completezza di informazione, si rileva che il monastero del Gualdo risulta citato nel necrologio della confraternita di S. Spirito. L'iscrizione risulta essere piuttosto tarda, rispetto agli eventi qui in esame, ma potrebbe essere interpretata, tuttavia, come un eventuale segno di un più antico legame fra le comunità. *Lobituarium S. Spiritus della Biblioteca capitolare di Benevento (secc. XII-XIV)*, ed. A. Zazo, Napoli 1963 (Università degli Studi di Napoli, Istituto di paleografia e diplomatica, 4), p. 249.

canoniche<sup>204</sup>. Non è, pertanto, da escludere che Giovanni abbia voluto riproporre una simile impostazione eterogenea.

La questione della duplicità relativa alla regola, che tra l'altro non troverà alcuna riproposizione nella documentazione successiva, potrebbe essere spiegata persino con una indecisione iniziale, oppure con la volontà di un adattamento da parte del pontefice, in ragione del fatto che Giovanni, stando anche a quanto è dato di percepire dalle fonti, non abbia considerato la formulazione di una regola specifica per la nuova comunità. Dunque, sarebbe plausibile ipotizzare addirittura che, essendo risultata la proposta avanzata dal fondatore non riconducibile esclusivamente ed esaustivamente alla normatività della Regola benedettina, le sia stata affiancata anche quella agostiniana<sup>205</sup>. Nondimeno, nel corso del suo pontificato, Adriano IV ha costantemente promosso in tutta Europa la vita religiosa, sia monastica che canonica, attraverso la concessione di numerosi privilegi e particolarmente di esenzioni dalla potestà ordinaria. L'analisi del programma di riforma, da lui messo in atto con grande zelo per le canoniche, dato che probabilmente va ricollegato al fatto che egli stesso era stato professore e abate alla canonica di S. Rufo, in Avignone, aiuta a focalizzare opportunamente il perseguimento, nel suo piano di riforma pastorale, dell'ideale della ascesi personale finalizzata all'edificazione dei laici, da parte del clero sia regolare che secolare<sup>206</sup>. In un simile quadro, l'orizzonte interpretativo

<sup>204</sup> M. Arnoux, *Ermîtes et ermitages en Normandie (XIe-XIIe siècles)*, in *Ermîtes de France* cit., pp. 115-135, partic. 118-122.

<sup>205</sup> Entrambi i testi, infatti, sin dal secondo concilio Lateranense (1139), e specificamente con il canone XXVI, vengono indicati, unitamente alla cosiddetta Regola basiliana, come punto di partenza necessario per ogni nuova fondazione religiosa. Inoltre, è bene notare come il riferimento alla *Regula Benedicti* nella formula di regolarità, spesso, venga utilizzato dalla Curia romana anche in modo generico, per definire canonicamente gli ordini religiosi originatisi a quell'epoca. Dubois, *Les ordres religieux au XIIe siècle* cit., p. 287. Per il testo del canone conciliare si consulti *Sacrorum Conciliorum nova, et amplissima collectio* cit., XXI, pp. 532-533: "Ad haec perniciosam et detestabilem consuetudinem quarundam mulierum, quae licet neque secundum regulam B. Benedicti, neque Basilii, aut Augustini vivant, sanctimoniales tamen vulgo censi desiderant, aboleri decernimus [...]". P. Merati, «Secundum Deum et Beati Benedicti regulam atque institutionem Carthusiensium fratrum»: le peculiarità dell'esperienza certosina nei documenti pontifici, in *Certosini e cistercensi in Italia (secoli XII-XV)*. Atti del Convegno (Cuneo - Chiusa Pesio - Rocca de' Baldi, 23-26 settembre 1999), cur. R. Comba, G.G. Merlo, Cuneo 2000 (Società per gli studi storici, archeologici e artistici della provincia di Cuneo. Storia e storiografia, 26), pp. 93-114, partic. 94.

<sup>206</sup> Questa preoccupazione spiccatamente pastorale, secondo Michele Maccarrone, può essere riscontrata nei rapporti che il pontefice instaura con le maggiori canoniche europee, in vista di una riforma più sensibile della vita comune del clero; M. Maccarrone, *I papi del secolo XII e la vita comune e regolare del clero*, in *La vita comune del clero* cit., I, pp. 349-398; ma anche in Id., *Romana Ecclesia - Ca-*

potrebbe allargarsi, verosimilmente, nella scelta da parte del pontefice di accordare il prosieguo di un eterogeneo stile di vita, istituzionalizzandolo, fosse anche per suggerimento dello stesso fondatore, con un duplice riferimento regolare, al fine di garantire un utile spazio di gestazione per una futura e innovativa proposta di vita religiosa dalle forme più definite. Fuori dalle righe, si potrebbe leggere una conferma da parte pontificia del *propositum* riformatore dell'eremita, ricondotto sotto una duplice obbedienza regolare, ma riconosciuto pur valido, al tempo stesso, proprio in virtù della considerevole autorevolezza da lui conquistata, sotto il profilo morale e spirituale, così come riconfermano le fonti agiografiche. Questo, a tal punto, che gli istituti vengono affidati alla disciplina che egli professa, dunque, sottoposti univocamente alla sua responsabilità. D'altra parte, quei "*fratres regularem vitam professi*" hanno volontariamente aderito allo specifico progetto di Giovanni, alcuni fra loro probabilmente già affascinati da una preesistente proposta di vita religiosa di rinnovamento (l'esperienza di S. Onofrio), ma sono sia laici che chierici, i quali mirano a una vita ascetica e comunitaria condotta in senso apostolico, più rigorosa e più densa di spirito di carità.

### *La garanzia delle libertà*

L'indicazione presente nel privilegio di Adriano IV, relativa alla modalità di elezione del priore, ovvero la clausola di libertà di elezione, risulta ambigua nel suo linguaggio e affida a ciascun "*consilium fratrum*" di provvedere, con il consenso di tutti, a scegliere, in seguito alla morte di Giovanni, il priore adatto per le rispettive comunità, senza precisare se debba essere unico oppure uno per ciascun insediamento. La formula utilizzata dalla cancelleria, anche in tal caso, appare come quella canonica, impostasi già prima di quella di regolarità<sup>207</sup>.

*thedra Petri*, cur. P. Zerbi, R. Volpini, A. Galluzzi, 2 voll., Roma 1991 (Italia Sacra. Studi e documenti di Storia Ecclesiastica, 47-48), II, pp. 757-819, partic. 793-797; A. Noyon, *Adrien IV*, in *Dictionnaire d'histoire et de géographie ecclésiastiques* (d'ora in poi *DHGE*), cur. A. Baudrillart, A. Vogt, U. Rouziès, 30 voll., Paris 1912-2010, I, pp. 625-627.

<sup>207</sup> Per la formula generale, si veda Dubois, *Les ordres religieux au XIIe siècle* cit., 286; parimenti riproposta nel privilegio di Adriano IV, dove si legge: "*Obeuntibus vero eorumdem locorum prioribus aut eorum quolibet successore, nullus ibi qualibet surreptionis astutia seu violentia preponatur, nisi quem fratres communi consensu seu pars consilii sanioris sibi regulariter previderint eligendum ita, ut consilio fratrum utriusque ecclesie prior, tam in una, quam in altera ecclesia eligatur*"; Pflugk-Harttung, *Acta pontificum romanorum* cit., III, n. 162, p. 171. Nella clausola, fra l'altro, non compare letteralmente la formula stereotipata "*sanior et maior pars*", già largamente usata all'epoca, che troverà la sua prescrizione canonica a partire dal 1179, con il concilio Lateranense III, quale forma di soluzione pratica al

Con tale privilegio, intanto, si regolamenta anche la gamma dei rapporti con l'autorità diocesana, alla quale la comunità deve far riferimento per la prassi sacramentale e la potestà d'ordine, con la clausola di poter scegliere qualsiasi vescovo cattolico, qualora l'ordinario diocesano non fosse in comunione con la Sede Apostolica. In base alla sistemazione generale del privilegio, vengono effettivamente gettate le basi per un eventuale processo di sviluppo, verso una completa esenzione dalla giurisdizione episcopale ordinaria, che per il momento non appare ovviamente concessa, specialmente per le realtà che afferiscono alla potestà sacramentale e alla *canonica episcopalis iustitia*<sup>208</sup>. Difatti, se l'autorità pontificia, nel privilegio, non si preoccupa di regolamentare esplicitamente gli altri ambiti di giurisdizione, si sottintende che la comunità debba sottostare al diritto universale (*ius commune*), che prevede un ampio riferimento alla potestà dell'ordinario, anche per quel che riguarda eventuali visite canoniche o correzioni. Circa il possesso dei beni, il pontefice stabilisce che, in futuro, si possa detenere qualsiasi tipo di proprietà, purché ottenuta giustamente e canonicamente da parte di laici, principi, re e pontefici, tranne quelle ubicate nei centri abitati. L'indicazione viene rafforzata con una clausola molto rara, contenente una motivazione estremamente espressiva, volta a preservare nel tempo l'indole eremitica della comunità: "*ut remoti ab hominum strepitu contemplationi divine liberius vacare valeatis et altissimo quietius deservire*". Vi si aggiunge, inoltre, la facoltà di poter liberamente accogliere, in seno all'istituzione religiosa, sia chierici che laici "*e seculo fugientes*".

In considerazione di molteplici elementi presenti nel testo, si evince quale principale mezzo di sostentamento della comunità il lavoro manuale di tipo agricolo

problema del raggiungimento della maggioranza assoluta. Tuttavia, a livello concettuale, la disposizione pontificia ricalca il tradizionale equilibrio proprio dell'istituto della elezione, onde insistere e tutelare piuttosto la qualità dell'eletto, rispetto alla eventuale convenienza metodologica del consenso della maggioranza, oppure quello del senato capitolare. L. Moulin, *Sanior et maior pars. Note sur l'évolution des techniques électorales dans les Ordres religieux du VIe au XIIIe siècle*, «Revue historique de droit français et étranger», 4ème série, 36 (1958), pp. 368-397; 491-529, partic. 392-395; Id., *Elezioni*, in *DIP*, III, pp. 1080-1086; R. Naz, *Élection*, in *DDC*, V, pp. 237-248.

<sup>208</sup> Al presule beneventano, difatti, la comunità avrebbe dovuto far riferimento, come espressamente indicato, per le necessità relative alla potestà d'ordine e dunque all'ambito pastorale. La vita sacramentale dei priorati, in realtà, rimane, secondo le abituali norme canoniche, interamente dipendente dall'ordinario diocesano, al quale avrebbero dovuto rivolgersi per gli olii santi, la consacrazione di altari e delle chiese e per le ordinazioni sacerdotali. Nessun cenno esplicito viene riscontrato in merito all'affrancamento dalla potestà giurisdizionale dell'ordinario diocesano, attraverso la quale questi poteva comminare scomuniche, risolvere questioni disciplinari interne alla comunità, effettuare la visita canonica.

e pastorale, che il papa si preoccupa di tutelare provvedendo allo sgravio dalle decime, sia sui raccolti che sul pascolo, raccomandando, come dalla comprovata tradizione benedettina: “*de labore manuum vestrarum victum querere debeat*”. Una tale sottolineatura, nonostante la radicata presenza del principio nella tradizione benedettina, rivela paradossalmente come di solito il lavoro manuale venisse ormai considerato solo quale teorica prescrizione, mentre per le nuove esperienze, come quella del Gualdo, diventa segno distintivo del rinnovamento della vita religiosa, con il ritorno effettivo alla Regola<sup>209</sup>. Alla fine del documento, oltre alle abituali clausole comminatorie, compare la clausola di riserva: *salva apostolice sedis auctoritate*, la quale permette, all'autorità concedente, la possibilità di poter eventualmente cambiare lo statuto giuridico fissato e intervenire, in qualsiasi momento, nella vita interna delle comunità<sup>210</sup>.

In ultima analisi, si può ritenere che in questa fase l'unione fra le due *ecclesie* guidate da Giovanni come priore, e non come abate, proprio per rimarcare una scelta in sintonia con il radicale ritorno a forme originarie di vita religiosa, fosse basata piuttosto su vincoli di natura spirituale, che di carattere canonico già strutturati e ben definiti. In realtà, l'espressione *ordo monasticus/canonicus*, presente nel privilegio, non qualifica in alcun modo uno specifico ordine religioso, ma rappresenta la scelta di uno stato di vita ecclesiale e provvede semplicemente a reintegrare la *conversatio* dei *fratres* e il vincolo della *stabilitas* nell'alveo istituzionalizzato della duplice tradi-

<sup>209</sup> Mentre per Montevergine, nell'approvazione pontificia di Celestino III del 1197, non si riscontra alcuna raccomandazione a proposito del lavoro manuale, per la congregazione pulsanese, invece, nel testo del privilegio di Alessandro III, del 1177, tali aspetti vengono rimarcati in modo considerevole; Panarelli, *Dal Gargano alla Toscana* cit., pp. 291-293, partic. 292: “... *adiicientes etiam ut iuxta votum atque promissionem vestram laboribus manuum seu vestrarum animalium eorumque nutrimentis atque elemosinis fidelium contenti sitis, et super terram alia quelibet superflua non queratis*”.

<sup>210</sup> Per approfondimenti su questa clausola, introdotta da Celestino II fra il 1143-1144, si veda H.B. Sagmüller, *Die Entstehung und Bedeutung der Formel 'Salva sedis apostolicae auctoritate' in den päpstlichen Privilegien um die Mitte des 12. Jahrhunderts. Eine Studie zur Geschichte der Entwicklung des päpstlichen Gesetzgebungsrechtes*, in *Acta congressus iuridici internationalis. VII saeculo a Decretalibus Gregorii IX et XIV a codice Iustiniano promulgatis Romae 12-17 novembris 1934*, III, Romae 1936, pp. 155-171; G. Schreiber, *Kurie und Kloster im 12. Jahrhundert. Studien zur Privilegierung, Verfassung und besonders zum Eigenkirchenwesen der vorfranziskanischen Orden vornehmlich auf Grund der Papsturkunden von Paschalis II. bis auf Lucius III. (1099-1181)*, Stuttgart 1910, I, pp. 56-63; M. Maccarrone, *Primato romano e monasteri dal principio del sec. XII ad Innocenzo III*, in *Istituzioni monastiche e istituzioni canonicali in Occidente (1123-1215)*. Atti della settima Settimana internazionale di studio (Mendola, 28 agosto-3 settembre 1977), cur. M. Ronzani, Milano 1980 (Pubblicazioni dell'Università cattolica del Sacro Cuore. Miscellanea del Centro di Studi medioevali, 9), pp. 49-132; ma anche in Id., *Romana Ecclesia* cit., II, pp. 821-927, partic. 864-865.

zione benedettina e agostiniana, tutt'al più evocando e auspicando futuri sviluppi, in una più stabile e innovativa forma di istituzione regolare.

*Una rete monastica bicefala?*

Con il governo del secondo priore, Nathan (1170-1197), sembra avere inizio una più pronunciata definizione istituzionale della famiglia gualdense e d'altro canto, trattandosi ancora di una giovane comunità, va intensificandosi la ricerca del sostegno pontificio, attraverso la petizione di privilegi di conferma della *apostolica protectio*. Una prima conferma la si ottiene da Lucio III, il 26 marzo 1183, nella quale, pur non facendo menzione del documento rilasciato dal predecessore, vengono integralmente ribadite tutte le *libertates* già concesse<sup>211</sup>. Intanto, rispetto allo stato di fatto suggellato dal privilegio di Adriano, va notato un sensibile cambiamento. Accogliendo sotto la propria protezione il monastero di S. Maria del Gualdo, Lucio III non sottolinea la duplice e pari dignità delle due comunità, con distinte regole di riferimento, ma lascia intuire la preminenza di S. Maria del Gualdo rispetto alle altre chiese, che nel frattempo si presentano dal punto di vista numerico raddoppiate, e ne sancisce, implicitamente, il ruolo di casa madre o casa vertice<sup>212</sup>. Di conseguenza, il dato di maggior rilievo consiste, appunto, nella rapida scomparsa dell'osservanza

<sup>211</sup> IP, IX, n. 2, p. 109; edito in Pflugk-Harttung, *Acta pontificum romanorum* cit., III, n. 335, pp. 305-306. Così la regista l'inventario nella cassula di S. Maria del Gualdo, dopo quella di Clemente III del 1188: "*Bulla Pape Lutij (ter)ij predecessoris p(re)dic(ti) pape Clementis super ead(em) concessione de recip(ien)dis bonis donatis, et donandis et gaudendi ut magis comode Deo et cultui Divino ser(vi)re possit*"; *Inventario*, f. 17 r., n. 2. In genere, quando non vi è riferimento a documentazione anteriore, sono le stesse comunità petenti a non presentarla, per fare in modo di ottenere uno statuto più ampio di concessioni. Le libertà espressamente riconfermate riguardano l'elezione del priore, il possesso dei beni, lo sgravio da decime sui proventi dell'industria agricola, mentre viene riconfermata la dipendenza per la potestà d'ordine all'arcivescovo beneventano, riservando all'autorità pontificia e al predetto presule la prerogativa di cambiare eventualmente la situazione giuridica dell'istituzione.

<sup>212</sup> Nel confermare il possesso dei beni, infatti, vengono annoverate, oltre alla chiesa di S. Maria del Gualdo, la chiesa di S. Maria "*in territorio Sancti Severi*", la quale potrebbe anche essere identificata con quella dove si sarebbe dovuta conservare la Regola agostiniana, in quanto l'*oppidum Sancti Severi* ricadeva nelle immediate vicinanze del territorio di Foiano, poi la chiesa di S. Matteo nel territorio di Dragonara e infine la chiesa di S. Onofrio "*in territorio Pizzani*". Oltre al possesso dei beni direttamente riconducibili alle comunità enumerate, inizia, frattanto, a profilarsi un patrimonio a sé stante, probabilmente riferibile all'intera congregazione, anche se, a quest'epoca, viene menzionato soltanto un oliveto "*in territorio Banzani*". Per *Banzia*, un centro abitato ormai scomparso, localizzato a 3 km a nord-est dall'attuale città di San Severo, si consulti *Catalogus Baronum* cit., n. 383; 1421; A. Casiglio, *Insedimenti medievali scomparsi in Capitanata: Banzia o Vanzo e Sala*, «ASP» 32 (1979), pp. 271-283.

della Regola di sant'Agostino, cosicché l'aggregazione di case monastiche assume esclusivamente i connotati di una istituzione religiosa giuridicamente ricompresa nell'alveo benedettino. Dal punto di vista canonico viene, inoltre, riconfermata la dipendenza, ancora per la prassi sacramentale e le realtà derivanti dalla potestà d'ordine, dall'arcivescovo beneventano, nonostante la diffusione delle dipendenze avesse già travalicato i confini della diocesi di origine. Lasciando indefinita la collocazione giuridica delle filiazioni, si può presupporre che l'impostazione della struttura istituzionale dell'aggregazione monastica sia stata concepita, per parte romana, con una tendenza fortemente monocratica.

Nel privilegio, intanto, non viene riportata la clausola di regolarità, con l'espressa menzione dell'*ordo monasticus secundum beati Benedicti regulam*, ma nel raccomandare alla comunità di sostenersi esclusivamente con il lavoro manuale, si fa esplicito riferimento alla *Regula Benedicti*. Purtroppo, pur avendo notizia di conferme generali della *protectio* apostolica, non si hanno a disposizione, invece, tutti i testi dai quali evincere se prima del privilegio di Gregorio X, del 1272, venga altrove ribadita la clausola di regolarità o puntualmente riportato l'elenco completo delle dipendenze. Tuttavia, anche nella documentazione pontificia di altra natura, di cui si è conservata la tradizione testuale, l'orientamento romano appare pur sempre rivolto a collocare entro quel generico contenitore benedettino una esperienza che rivela espressioni del tutto originali. E la sua originalità è palese, non solo per la dialogicità con i fermenti religiosi del contesto territoriale in cui nasce, ma anche per il riferimento a ideali in linea con il più generale spirito occidentale di rinnovamento.

A partire dal privilegio di Lucio III, la struttura della piccola famiglia religiosa sembra essersi ormai verticizzata, con l'appoggio pontificio, nella superiorità istituzionale del priorato gualdense rispetto alle altre *ecclesiae*, le quali nondimeno si rivelano pur sempre come fondazioni rurali e non situate in un agglomerato urbano. In proposito, il papa, nel riconfermare il diritto di possesso, sembra aver espunto la significativa precisazione di Adriano IV, il quale aveva vivamente raccomandato di tenersi lontano dall'umano convegno. Inizia a profilarsi un primo sensibile distacco nell'organizzazione istituzionale della comunità dal *propositum* iniziale del fondatore, proprio in merito all'ideale dell'eremitismo. Si tratta di un significativo cambiamento, avallato, fra l'altro, dal documento apostolico, che troverà conferma anche a partire dal necrologio del Gualdo, nel quale verranno registrati solo pochi eremiti e solo in un contesto molto prossimo agli inizi dell'uso del manoscritto. Anche per quel che concerne la scelta del priore, visto che il nucleo delle chiese aggregate risulta ormai accresciuto, non si fa più riferimento a una eventuale molteplice ele-

zione, ma solo a quella del priore del Gualdo, che avrebbe dovuto essere eletto dal consiglio dei fratelli e con il consenso di tutti, dunque, da considerarsi nel ruolo di un priore generale. Intanto, la formula di elezione, nella sua genericità, sembra non coinvolgere espressamente l'intervento dei priori o dei fratelli delle altre comunità associate, confermando, così, una impostazione verticizzata di governo, che ricalca il modello della tradizione regolare benedettina.

Incrociando le informazioni recuperabili dalle altre fonti, sembrerebbe stagliarsi l'immagine di una rete monastica bicefala, almeno nel contesto cronologico a cavallo fra la fine del secolo XII e la prima metà del XIII, avente i suoi due poli di governo riconoscibili nelle comunità del Gualdo e della Sculgola. In particolare, dal cartulario di S. Matteo si evince che tutti gli atti amministrativi di questa istituzione saranno stipulati alla presenza del priore del Gualdo, indicato talvolta indistintamente anche come priore di S. Matteo. Difatti, quasi certamente a motivo del suo ruolo centrale sul piano fondiario, dato dalla prossimità geografica alla parte più consistente del patrimonio della congregazione, dislocato nell'area settentrionale dell'attuale Capitanata, questa dipendenza sembra entrare in concorrenza con le funzioni della casa madre, quantomeno sul versante amministrativo. Nel frattempo, questo monastero sembra non avere, almeno nella fase indicata, un proprio priore: tale figura compare nelle fonti solo in due casi, nel 1269 e nel 1345. Nel periodo che va dal 1200 al 1224, invece, lo stesso cartulario attesta per la Sculgola la figura di un *prepositus* e nel 1219 di un decano, investiti di responsabilità amministrative. Indagando fra la pur esigua documentazione superstite, relativa alle altre dipendenze, appare chiara la persistenza di un priore presso la dipendenza di S. Michele di Miliarina, nel territorio di Fiorentino, intorno al 1198, e un *prepositus*, poi chiamato anche priore, presso S. Margherita di Molfetta, già a partire dal 1220. Infine, pur nell'impossibilità di contestualizzarlo chiaramente sotto il profilo cronologico, va rilevato il dato della registrazione nel necrologio gualdense di un priore della dipendenza di S. Maria della Vittoria di Gambatesa<sup>213</sup>.

Nonostante la frammentarietà dei dati a disposizione, si può presumere con larga verosimiglianza che, nel quadro generale, la struttura gerarchica della famiglia religiosa sia stata naturalmente imbastita, come nel caso di Montevergine e Pulsano,

<sup>213</sup> CDP 30, p. XXXV, note 103-105; per la ricorrenza del priore presso S. Michele di Miliarina, si veda *Ibid.*, p. XXXII, n. 77, pp. 138-139; mentre, per la dipendenza molfettese, si vedano i documenti riferibili a S. Margherita successivi al 1220, pubblicati in *Le carte di Molfetta (1076-1309)*, ed. F. Carabellese, Bari 1912 (Codice diplomatico barese, 7; d'ora in poi CDB 7), n. 87, pp. 111-114 e documenti seguenti; BAV, *Vat. lat.* 5949, f. 242 v.; Hilken, *Memory* cit., p. 156.

sul riferimento al modello monastico di tradizione meridionale, che Giovanni Vitolo ha definito “cassinese-cavense”<sup>214</sup>. Nella sua struttura tendenzialmente accentrata, tale modello contempla una autorità suprema, rintracciabile per il caso gualdense nella figura del priore generale, mentre in ogni comunità affiliata, almeno per quelle di rango priorale, prevede una figura di riferimento locale nel *prepositus* o nel priore. L'immagine risultante dovrebbe essere quella di una rete verticizzata, compatta e strutturata in modo omogeneo, che, grazie anche alla maglia di legami stabiliti con le autorità civili ed ecclesiastiche, riesce ad affermarsi e irradiarsi sul territorio. Ciò nonostante, il singolare caso della Sculgola dimostra che, nel tempo, non si è sempre avuta una situazione chiara, ben standardizzata e uniformemente coesa.

Intanto, la documentazione pontificia è costantemente rivolta, in modo esclusivo, al priore e al monastero del Gualdo. Solo la documentazione locale pone spesso sullo stesso piano i due monasteri, facendo insorgere l'ambigua idea di un ruolo paritetico, per nulla riconosciuto e istituzionalizzato da parte romana. Questo accade, perché è il priore del Gualdo a supplire e assorbire deliberatamente la figura del priore della Sculgola. La motivazione di fondo ricade senza dubbio nell'ambito amministrativo, poiché in effetti è la Sculgola il centro reale e dinamico delle attività produttive della congregazione, dove ovviamente il priore ha interesse a risiedere con larga frequenza. In realtà, le fonti dimostrano che questo monastero non ha spazi di autonomia amministrativa, se non in casi eccezionali. Pertanto, in merito all'ambiguità e alla competizione fra i due monasteri, si può chiaramente concludere che l'impostazione

<sup>214</sup> G. Vitolo, *Le ricerche in ambito meridionale*, in *Dove va la storiografia* cit., pp. 259-282, partic. 266-267; Id., *Cava e Cluny* cit., pp. 19-44; In un suo recente contributo, Potito D'Arcangelo mitiga, innanzitutto, il parallelismo instaurato da Vitolo, anche sul piano organizzativo, fra Cava e Cluny. In realtà, pure alla luce delle più recenti acquisizioni, la rete cluniacense, almeno fino al XII secolo, non si rivela poi così compatta, ma appare piuttosto una realtà duttile e capace di adeguarsi a diverse tipologie di vincoli con la multiforme gamma di dipendenze, per mirare a “un controllo informale delle singole case o alla semplice diffusione delle consuetudini e degli usi cluniacensi”. Cava, invece, si è organizzata in una struttura più rigida, senza rappresentare un drastico cambiamento rispetto ai locali modelli del passato (Montecassino, S. Vincenzo al Volturno), con una gestione patrimoniale che generalmente tende a non concedere autonomia alle dipendenze. Anche per Montecassino, infatti, si hanno delle eccezioni, come nel caso del patrimonio di S. Sofia di Benevento, dipendente dall'archicenobio, ma con una propria struttura amministrativa. La stessa tendenza accentratrice la si può riscontrare alla base dell'organizzazione delle nuove congregazioni meridionali, che tuttavia ha portato a effetti differenti. Mentre per Montevergine si irrobustisce, nel tempo, una situazione di stabile organicità, per Pulsano, come si vedrà più oltre, si delineeranno forti contrasti nei rapporti con le dipendenze, soprattutto con quelle ubicate fuori dal Regno, tanto da porla in una crisi istituzionale che ne comprometterà il ruolo e la sopravvivenza. P. D'Arcangelo, *Montecassino, Cava, Montevergine (sec. IX-XIII)*, in *Riforma della Chiesa, esperienze* cit., pp. 53-75, partic. 71-75.

istituzionale della rete monastica non sia da ritenersi bicefala, se non in apparenza, proprio in virtù del forte accentramento nella figura del priore generale. Sul piano amministrativo, invece, considerando che, almeno fino al 1225 gli insediamenti più consistenti della rete monastica sono rappresentati, per l'appunto, dal Gualdo e dalla Sculgola, mentre gli altri non sono altro che piccole prepositure rurali, appare inevitabile che l'impianto costituitosi assuma l'identità di due poli amministrativi, ma sotto la gestione di un unico priore. Per di più, anche nel caso delle dipendenze molfetesi, le fonti lasciano percepire una progressiva ricerca di autonomia di gestione incentratasi intorno al priorato di S. Margherita, ma questo dato va interpretato alla luce della considerevole distanza dal centro della congregazione, che genera inevitabilmente una più sbiadita influenza da parte del priore generale.

L'ipoteca della carenza di fonti di natura normativa interna (*ius proprium*) grava pure sulla comprensione dei principi in base ai quali avveniva l'aggregazione di nuove comunità. Sostanzialmente, si può credere che, oltre a vincoli di natura spirituale, dati dalla condivisione degli stessi ideali religiosi o del modello di vita regolare, i rapporti fossero basati principalmente sulla proprietà, tanto da considerare in linea di principio i beni di una cellula come proprietà di tutta la famiglia monastica. Per essi, la responsabilità ultima di gestione ricade certamente nella competenza del priore generale, nonostante le episodiche eccezioni sopra indicate. Infine, l'esistenza di un archivio, custodito presso la casa madre e organizzato in "*cassulae*" per ciascuna delle dipendenze, rappresenta un elemento non trascurabile per riconfermare l'impostazione di una prassi amministrativa centralizzata.

#### *Il sostegno pontificio nelle dinamiche organizzative della vita religiosa*

Come rilevato, per la famiglia gualdense non si ha notizia di stesura di usi e consuetudini proprie, ma le tracce rilasciate dalle rare fonti a disposizione concedono l'opportunità di comprendere come, già durante questo secondo priorato, ci si ritrova coinvolti nell'organizzazione pratica della specificità della propria identità religiosa. In particolare, rispetto al coinvolgimento dei laici essa si concretizza attraverso l'istituto della oblazione, la libera sepoltura e la memoria dei defunti. Difatti, riprendendo espressamente quanto stabilito dal suo predecessore in relazione al possesso dei beni, Clemente III, il 27 giugno 1188, concede il diritto per la sepoltura dei fedeli al Gualdo, e aggiunge persino la significativa libertà dall'interdetto<sup>215</sup>.

<sup>215</sup> IP, IX, n. 3-4, pp. 109-110; per una edizione parziale del documento, si veda P. Kehr, *Papsturkunden in Salerno, La Cava und Neapel*, «Nachrichten von der Königlichen Gesellschaft der Wis-

Qualche anno più tardi, il 30 luglio 1192, Celestino III chiarifica e concede la facoltà di ricevere beni, sia tramite donazioni in vita, che attraverso le volontà testamentarie, purché non vengano compromessi i diritti di terzi (*ecclesiis vel aliis personis*)<sup>216</sup>. Generalmente, dietro questa tipologia di petizioni, soggiace la diatriba con i vescovi locali, generata dalla concorrenza con le strutture diocesane per l'esercizio della *cura animarum*. Ovviamente, la rivalità si sposta anche sul piano economico per l'accaparramento dei diritti di sepoltura con le relative tassazioni, che per diritto universale spetta all'ordinario del luogo, nonché per la facoltà di poter accogliere i beni degli oblati e i lasciti testamentari. Anche nel caso della istituzione gualdense, la polemica, pastorale e finanziaria, finisce per assumere toni alquanto travagliati e risulta sufficientemente documentata, come si vedrà di seguito, dal cartulario di S. Matteo di Sculgoia.

A pochi giorni di distanza, il 3 agosto 1192, vengono rinnovati dallo stesso pontefice i privilegi di protezione apostolica e conferma dei beni già concessi dai suoi predecessori: Adriano IV, Lucio III e Clemente III<sup>217</sup>. Facendo confluire le informa-

schaften zu Göttingen», Göttingen 1900, pp. 198-269, partic. n. 26, pp. 259-260; poi anche in Id., *Papsturkunden in Italien. Reiseberichte zur Italia Pontificia*, Città del Vaticano 1977 (Acta Romanorum Pontificum, 2), II, pp. 381-452, partic. n. 26, pp. 442-443. Alle libertà già ottenute, papa Clemente aggiunge l'importante facoltà di poter celebrare a porte chiuse durante periodi in cui sulla diocesi avesse gravato l'interdetto. In proposito, va notato come il Gualdo raggiunga relativamente presto tale prerogativa, se si pensa che ai cistercensi viene accordata nel 1152 e ai vallombrosani nel 1156. In proposito, si veda N. D'Acunto, *I documenti per la storia dell'esenzione monastica in area umbro marchigiana: aspetti istituzionali e osservazioni diplomatiche*, in *Papato e monachesimo "esente" nei secoli centrali del Medioevo*, cur. N. D'Acunto, Firenze 2003 (Reti Medievali. E-book, Reading, 2), [http://www.storia.unifi.it/\\_RM/ebook/titoli/esenzione.htm](http://www.storia.unifi.it/_RM/ebook/titoli/esenzione.htm), pp. 215-236, partic. 220.

<sup>216</sup> Il documento è edito in Pflugk-Harttung, *Acta pontificum romanorum* cit., III, n. 452, p. 386. Questa documentazione viene, inoltre, regestata anche nell'inventario, alla *cassula* di S. Maria del Gualdo; *Inventario*, f. 17 r., n. 1: "*Bulla pape Clementis in favorem mon(aste)rij S(anc)te M(ari)e in Galdo et S(anc)ti Jo(hann)is de anno 1188 per quam concedit pote(state)m et facultatem dicto mon(asterio) possidendi et utifruendi quecumq(ue) bona et introitus et in futurum recipiendi*"; *Ibid.*, f. 19 r., n. 28: "*Bulla de Celestino papa 3° p(er) la quale concede al detto mon(aste)rio possa ricevere et ered(itare) qualseviglia robbe et intrate che le fussero date o donate p(er) lo pas(sa)to et in futur(um)*". L'ultimo regesto, tuttavia, data la scarsità degli elementi offerti, potrebbe riferirsi anche al privilegio dello stesso pontefice, di cui si parlerà di seguito; *Ibid.*, f. 34 r., n. 4: "*Un altro privilegio di papa Celestino 3° per lo quale riceve il mon(aste)rio de S(an)ta M(ari)a de Galdo sotto la protectione ap(ostoli)ca et vole che possa esser(e) riconosciuto da nisciuno eccetto dalla sede ap(ostoli)ca et possa tener et posseder(e) le robe et intrate donate et comprate p(er) pre(sen)te et in futurum p(er) substatat(io)ne et mensa de li frati*".

<sup>217</sup> IP, IX, n. 5, p. 110; una edizione parziale del documento è reperibile in Kehr, *Papsturkunden in Salerno* cit., n. 30, pp. 263-264; poi anche in Id., *Papsturkunden in Italien* cit., II, n. 30, pp. 446-447; Un regesto del privilegio è presente anche in *Inventario*, f. 34 r., n. 2: "*Un altro privilegio*

zioni rilasciate da altre fonti, vale la pena sottolineare come, con tutta probabilità, sia proprio il priore Nathan (presumibilmente intorno al 1182) a commissionare allo *scriptorium* sofiano l'allestimento, per il monastero del Gualdo, del libro del capitolo. Per mezzo di tale operazione, viene praticamente stabilita e normata la peculiare prassi liturgica dell'istituzione religiosa e in particolare, attraverso la sezione del necrologio, viene progressivamente regolamentata la vasta gamma dei gradi di commemorazione dei defunti. Infine, a partire dai primi atti di donazione di sé presenti nel cartulario della Sculgola, si ha palesemente riscontro di come, già da quest'epoca, la prassi oblativa si stia efficacemente radicando nell'ambiente urbano circostante al monastero di S. Matteo.

Ad appena un mese dall'inizio del suo governo, il terzo priore, Giovanni (1197-1203), ottiene, il 15 dicembre del 1197, la riconferma degli stessi privilegi. Con essa si rinnova la protezione apostolica, mediante la formula generale già utilizzata nella precedente documentazione concessa al Gualdo: "*sub beati Petri et nostra protectione suscipimus*"<sup>218</sup>. Alla *protectio* va, intanto, aggiungendosi per riconferma la licenza di possedere i beni di quanti si donano con le proprie sostanze alla fraternità del monastero<sup>219</sup>. In proposito, appare significativa la precisazione, da parte del pontefice, relativa alla finalità e all'uso dei beni: "*ad usus et sustentationes fratrum, in illo (monasterio vestro) pro tempore commorantium*". In essa, si può intuire il tentativo, in piena sintonia con i contestuali ideali della riforma monastica, in particolare della povertà, di preservare la *religio gualdensis* dalle distrazioni del possesso dei beni materiali,

*di papa Celestino 3° per lo quale conferma li altri privilegi de S(an)ta M(ari)a in Galdo in ter(rito)rio de Foyano, et presertim conferma li privilegi de Adriano, Lucio et Clem(en)te et dice che sia lecito al mon(aste)rio tener qualsevoglia robbe et intrate et par(imen)te lo istesso loco dove sta il mon(aste)rio con soi ter(rito)ri et pertin(en)ze et la ecc(lesi)a de S(an)ta Maria sita in ter(rito)rio de San Severi et la ecc(lesi)a de S(an)to Matteo in ter(rito)rio de Dragonarie lo olivito in ter(rito)rio Bagij, la ecc(lesi)a de S(an)to Nufrio in ter(rito)rio pagani, de anno 1192".*

<sup>218</sup> Per approfondire il senso ecclesilogico e l'evoluzione dell'uso di questa formula da parte della cancelleria pontificia per i monasteri, usata dapprima per indicare strettamente l'appartenenza al *patrimonium Sancti Petri* e poi allargata anche alla concessione della protezione apostolica, nella linea dell'affermazione del primato petrino, si veda Maccarrone, *Primato romano e monasteri* cit., pp. 822-833.

<sup>219</sup> "*Statuimus etiam, ut ea, que sub sollemni voto se cum suis rebus fraternitati vestris reddentes, vestro in vita monasterio aliqui rationabiliter obtulerunt, nemini liceat, ipsi monasterio testamento vel alia quacumque postmodum ordinatione subtrahere vel ad aliorum dominium aliquo modo transferre*"; IP, IX, n. 7, p. 110; il documento è edito in Pflugk-Harttung, *Acta pontificum romanorum* cit., II, n. 460, p. 402, ed è anche regestato in una rassegna di documenti relativi agli *Acta* appena citati: *Rassegna bibliografica*, «ASPEN» 9 (1884), pp. 743-770, partic. 766.

che tanto dannose si sono mostrate, a discapito della qualità della vita religiosa degli ambienti monastici tradizionali. Inoltre, nella stessa direttiva si percepisce la cautela di non ingenerare negli oblati o negli altri membri della comunità non residenti, la perniciosa volontà di poter gestire o usufruire del patrimonio comune.

Sin dall'epoca della prima approvazione pontificia, il principio adottato per il possesso dei beni resterà invariato, se non per la piccola, ma espressiva clausola della distanza dai luoghi dell'umano convegno, specificata in origine al fine di preservare l'indole eremitica della fondazione. Frattanto, una tale limitazione, raccomandata ad esempio fervidamente e ripetutamente da parte dei pontefici, anche nel caso della congregazione certosina, scompare invece, come già evidenziato, nella documentazione posteriore gualdense, pur rimanendo più a lungo viva nell'attenzione dei monaci<sup>220</sup>. D'altro canto, anche l'atteggiamento del fondatore, così come viene presentato nel testo agiografico, e parimenti suffragato dalla documentazione diplomatica superstite, non è certo quello della povertà radicale e assoluta, ma rappresenta l'ideale di un equilibrato rapporto con le realtà materiali, per il fabbisogno immediato e il bene della comunità, con ampio spazio anche per le necessità dei fedeli bisognosi. In questo aspetto, la comunità gualdense, accompagnata dall'autorità pontificia, continua a perseguire e ripresentare l'ideale proposto dal fondatore.

#### *Dalla rete monastica all'ordo gualdensis*

Nei documenti pontifici superstiti e tantomeno nella restante documentazione del secolo XII, la famiglia gualdense non viene mai definita esplicitamente come *ordo* o *religio*, ma semplicemente come realtà (*monasterium*) sottoposta alla Regola benedettina<sup>221</sup>. Solo nella documentazione relativa all'annessione del monastero e ospedale foggiano di S. Marco, risalente al 1225, l'autorità pontificia farà espres-

<sup>220</sup> Merati, «*Secundum Deum* cit., pp. 104-110. In proposito, per il caso dei certosini si possono notare delle limitazioni significative e persistenti nel tempo. Al fine, infatti, di tutelare il *desertum* degli eremiti, veniva circoscritto intorno alla certosa un raggio di possedimenti notevolmente vasto, entro il quale non potevano essere costruite altre abitazioni. Inoltre, sempre all'interno dello stesso raggio, veniva impedito anche alle altre congregazioni religiose di detenere il possesso di beni, per evitare ai certosini il confronto con altri stili di vita religiosa meno austeri e, dunque, la tentazione di essere meno zelanti. Per il caso dei pulsanesi, invece, l'indole eremitica appare ribadita nel testo del privilegio già citato di Alessandro III, del 1177.

<sup>221</sup> Gli elementi che designano inequivocabilmente la natura di una congregazione nella documentazione pontificia, sono individuabili nell'uso delle due clausole di "regolarità" e "libertà di elezione", unitamente al riferimento per l'osservanza a *institutiones* proprie. Dubois, *Les ordres religieux au XIIe siècle* cit., pp. 283-309.

samente richiesta di considerare se la comunità foggiana possa essere in grado di assumere l'abito e servire Dio in quell'*ordo*<sup>222</sup>. Pur non volendo conferire a queste espressioni un valore fin troppo istituzionale e caratterizzante, tuttavia, se ne può riconoscere una tacita legittimazione della specifica identità, ormai strutturatasi rispetto al mondo esterno, ad altre osservanze. Essa, in genere, è fatta di consuetudini e vincoli di appartenenza, che, in questo caso, non appaiono codificati in una tradizione testuale, ma che grazie a diverse forme condivise di prassi ordinaria, liturgica e disciplinare, praticamente la configurano come un *ordo*, una congregazione vera e propria. Orientativamente, entro questa data si può dunque presumere che la definizione istituzionale della rete monastica gualdense abbia trovato palesemente una sua prima conclusione e che, come tale, sia stata implicitamente considerata da parte romana.

Come largamente dimostrato dalla storiografia, l'organizzazione istituzionale della vita religiosa elaborata nel XII secolo in ambito cistercense, segna irrevocabilmente una rottura, uno spartiacque con il passato, tanto da indurre a modificare persino il significato semantico della specifica terminologia identificativa (*congregatio*, *ordo*) e portare a maturazione, a piena coscienza, quel processo di diversificazione della vita religiosa che abbraccia i secoli XI-XIII. Questo "nuovo inizio", come lo definisce Gert Melville, va certamente individuato nella creazione di forme istituzionali (*institutiones*) e strutture razionalmente fondate sull'elaborazione di un diritto proprio, pur rimanendo ancorati a un fondamentale recupero e alla valorizzazione della Regola benedettina. Grazie a tali strumenti (*ius proprium*, capitolo generale, visita canonica), la famiglia religiosa costruisce una unità di osservanza e acquisisce una coerente e peculiare fisionomia giuridica e corporativa, che le permette

<sup>222</sup> Nel documento di conferma di Onorio III, relativo all'annessione alla congregazione gualdense dell'ospedale S. Marco di Foggia, il pontefice fa, infatti, riferimento all'accoglienza degli *instituta* del Gualdo da parte dei fratelli dell'ospedale. Vendola, *Documenti tratti cit.*, I, n. 151, pp. 133-134, partic. 133: "*petentibus hoc ipsius hospitalis fratribus et volentibus vestri ordinis suscipere instituta*"; "*presertim cum id affectarent fratres eiusdem et ordinem vestrum essent suscipere ac servare parati*". Altre simili espressioni sono presenti anche nel mandato dello stesso papa, per la verifica della fattibilità dell'unione e nell'atto di "tradizione", fatto stipulare dagli abati incaricati; CDP 30, n. 278, pp. 487-488: "*Nos itaque, de vestra prudentia confidentes, discretioni vestre per apostolica scripta mandamus quatinus, inquirentes sollicitè si hospitale ipsum Beati Petri iuris existat et an religioni sit aptum ut in eo in predicto possit ordine Domino deserviri, utrumve fratres ipsius submitti velint monasterio memorato et eius ordinem suscipere ac servare*"; *Ibid.*, n. 281, pp. 494-496.

di perpetrare nel tempo e rendere efficace la propria carismatica riforma della vita religiosa<sup>223</sup>.

Se nel resto d'Europa questo fenomeno di razionalizzazione normativa dei modelli di vita religiosa ha coinvolto persino le precedenti osservanze nella modernizzazione delle proprie strutture istituzionali, l'Italia meridionale, ancora una volta, sembra rimanere estranea a tali processi, rinunciando al supporto tecnico di nuovi e più specifici strumenti del diritto. Le motivazioni vanno in parte ricondotte alla rinnovata configurazione politica del Regno da parte dei nuovi conquistatori normanni, i quali, solo nel XII secolo, riescono a ridare definitiva coerenza alle regioni meridionali in una monarchia centralizzata. Come già accennato, proprio le scelte politiche di Ruggero II, oltre alla diffidenza delle popolazioni locali, non permettono una immediata penetrazione dei cistercensi e neppure il radicamento di altri modelli riformati di vita monastica. La diffusa presenza delle grandi abbazie tradizionali, con il loro modello di dipendenza fondato sostanzialmente su vincoli patrimoniali, e del monachesimo bizantino, con la sua generale impostazione organizzativa tendente all'autonomia delle comunità, nonostante la nascita di archimandriati o confederazioni monastiche proprio nel XII secolo, non hanno certo favorito uno sviluppo ideologico nella linea di uno strutturale cambiamento. Emblematico risulta il caso cavense, dove, addirittura, la comunità si ribella al tentativo di Pietro Pappacarbone di introdurre le consuetudini cluniacensi, per poi dare corso a una sperimentazione mistiforme, generando quel modello tutto proprio, definito "cassinese-cavense". In esso, infatti, vengono reintegrati elementi strutturali appartenenti chiaramente alla tradizione cassinese, con riferimenti consuetudinari ispirati, invece, all'esperienza cluniacense<sup>224</sup>.

Anche il Gualdo, insieme alle nuove congregazioni meridionali dei secoli XI-XII, pur ispirate dagli ideali eremitico-pauperistici della riforma monastica, e pur generatesi lontano dall'egemonica influenza cassinese, nella loro fase organizzativa finiscono per riproporre un modello centralizzato, monocratico, formalmente privo di quelle flessibili autonomie che caratterizzano il modello cistercense. Tuttavia,

<sup>223</sup> G. Melville, «*Diversa sunt monasteria et diversa habent institutiones*». *Aspetti delle molteplici forme organizzative dei religiosi nel Medioevo*, in *Chiesa e società in Sicilia. I secoli XII-XVI*. Atti del secondo Convegno internazionale organizzato dall'arcidiocesi di Catania (25-27 novembre 1993), cur. G. Zito, Torino 1995, pp. 323-345; Id., *Alcune osservazioni sui processi di istituzionalizzazione della vita religiosa nei secoli XII e XIII*, «*Benedictina*» 48 (2001), pp. 371-394.

<sup>224</sup> F. Panarelli, *Reti monastiche in Italia meridionale tra X e XII secolo*, in *Dinamiche istituzionali* cit., pp. 337-355; in particolare, per l'organizzazione del monachesimo greco in confederazioni, si veda pp. 351-355.

nonostante si ricalchi l'impostazione organizzativa della tradizione altomedievale, pure la congregazione gualdense sperimenta forme di adattamento e di apertura con la dipendenza di Sculgola, non per scelta istituzionale, quanto piuttosto per esigenze concrete, dettate dalle dinamiche della gestione amministrativa. Intanto, per le reti monastiche meridionali appare in modo vistoso l'assenza, almeno iniziale e formale, specialmente sul piano della memoria scritta, di *institutiones* proprie e di strumenti giuridici, quali il capitolo generale e la visita canonica interna all'ordine: strumenti che, in altri contesti, sono stati opportunamente deputati all'autogoverno dell'ordine e alla progressiva stabilizzazione istituzionale<sup>225</sup>. Solo per forza di cose, la famiglia pulsanese, impiantandosi a Piacenza dalla metà del secolo XII, si aprirà al modello cistercense, con una spiccata autonomia di rapporti fra la casa madre e le filiazioni, specialmente per la gestione amministrativa. Ma questo accadrà esclusivamente per le dipendenze toscane, mentre quelle meridionali continueranno a perseguire l'impostazione iniziale<sup>226</sup>. Anche le fondazioni riconducibili allo zelo di Guglielmo da Vercelli, due delle quali sono propriamente diventate congregazioni monastiche (Montevergine e Goletto), si strutturano sulla base del modello verticizzato, perpetrato nella tradizione locale. La caparbia volontà di preservare la propria indipendenza spingerà la comunità dell'Incoronata di Foggia, quando i verginiani, fra la fine del secolo XII e gli inizi del XIII, tenderanno di mettere a segno una po-

<sup>225</sup> Bisogna, innanzitutto, constatare che una indagine storiografica comparativa sulle questioni in esame, per il territorio meridionale, non è stata ancora affrontata, forse perché gli storici sono scoraggiati dalla eterogenea composizione della geografia monastica delle diverse regioni e, specialmente, dalla mancanza di fonti specifiche, che aiutino a focalizzare le differenze degli stili di vita dei nuovi ordini religiosi. Intanto, per Montecassino, fino al secolo XIII, non si ha traccia di redazioni scritte di consuetudini proprie e di un capitolo generale annuale. Anche per Cava e Montevergine, ufficialmente, si ha notizia di un capitolo generale a partire dall'età sveva, mentre, solo per quest'ultima, si registra una tradizione statutaria a partire dalla fine del secolo XII. Questi dati, tuttavia, non esimono dal credere che vi sia stata una formazione normativa propria, intesa non come legge scritta, ma come patrimonio consuetudinario realmente vissuto e condiviso tra le case religiose. In tal senso vanno intesi i termini *observantia*, *institutio*, utilizzati nella documentazione pontificia a esse rivolta. D'Arcangelo, *Montecassino, Cava* cit., pp. 65-71.

<sup>226</sup> F. Panarelli, *Il monachesimo pulsanese e il modello cistercense: tra affinità e assimilazione*, in *I cistercensi* cit., pp. 373-395. Id., *Quia religio monasterii non requirebat habere dignitatem abbatie: l'osservanza benedettina a Montevergine e Pulsano*, in *Regulae – Consuetudines – Statuta. Studi sulle fonti normative degli ordini religiosi nei secoli centrali del Medioevo*. Atti del I e del II Seminario internazionale di studio del Centro italo-tedesco di storia comparata degli ordini religiosi, (Bari - Noci - Lecce, 26-27 ottobre 2002/ Castiglione delle Stiviere, 23-24 maggio 2003), cur. C. Andenna, G. Melville, Münster 2005, pp. 169-178.

litica di supremazia, con il proposito di anettere tutte le fondazioni guglielmine, ad affiliarsi alla rete cistercense.

Questi emblematici sviluppi, riconoscibili nell'adozione pulsanese della *Carta caritatis* per le dipendenze esterne al Regno e nel volontario passaggio dell'Incoronata all'obbedienza cistercense, fanno emergere una comune carenza strutturale del monachesimo nuovo meridionale. Né i fondatori, né le prime generazioni di monaci, occupati nella fase organizzativa delle reti monastiche, hanno provveduto ad adottare quegli strumenti giuridici sperimentati da altri modelli estranei al territorio meridionale<sup>227</sup>. Tanto meno, ci si è preoccupati di creare e codificare una impalcatura del tutto originale che potesse garantire, attraverso specifiche consuetudini, un fondamentale codice legislativo di riferimento, per mezzo del quale conferire solidità giuridica e persistenza nel tempo al *propositum* iniziale. Difatti, sul piano strettamente istituzionale, queste esperienze finiranno per omologarsi alla più ampia e matura tradizione benedettina, conservando solo in modo altalenante, nella loro parabola di vita, quei tratti di originalità riconoscibili nella pratica dell'eremitismo, nel supporto alla pratica dei pellegrinaggi, nel coinvolgimento dei laici attraverso l'istituto dell'oblazione<sup>228</sup>. Eppure, sia il Gualdo che le altre famiglie religiose meridionali, nonostante la completa assenza di una peculiare tradizione normativa scritta, vengono comunque considerate, da parte romana, ciascuna come *ordo monasticus*, proprio in virtù di una identità propria che si è andata progressivamente strutturando, anche se solo sul piano della prassi fattuale.

<sup>227</sup> Tuttavia, come nota Maria Pia Alberzoni, non solo per la congregazione vallombrosana, ma anche per altre congregazioni di rinnovamento esterne all'ambiente meridionale, nonostante avesse consolidato la propria struttura istituzionale con l'adozione del modello cistercense, nel contesto dei primi decenni del secolo XIII, queste congregazioni perdono di efficacia, proprio nei rapporti con la Sede Apostolica. Infatti, se nel secolo XI e XII esse hanno contribuito a dare solidità e appoggio per la riforma e l'affermazione del primato, pur senza una struttura canonica ben definita, adesso si ritrovano di fronte a interessi romani fondamentalmente ribaltati e rivolti verso le nuove esperienze dei mendicanti, con la loro più ampia e precoce diffusione e con strumenti canonici più immediati ed efficaci. M.P. Alberzoni, *Innocenzo III, il IV concilio lateranense e Vallombrosa*, in *Papato e monachesimo "esente"* cit., pp. 109-178.

<sup>228</sup> Non a caso, Panarelli la riconosce come una delle cause di dissoluzione della famiglia pulsanese; Panarelli, *Dal Gargano alla Toscana* cit., pp. 91-117.

II. *L'istituto dell'esenzione: aspirazioni autonomistiche ed equilibri istituzionali*

Un ulteriore punto di osservazione deve necessariamente riguardare quale concreta collocazione l'organismo religioso possa assumere, con la sua presenza, in seno alle strutture diocesane. In questo caso, oltre ai due protagonisti, entra in gioco un altro interlocutore, quello dell'autorità episcopale locale e investe ambiti di responsabilità particolarmente delicati, quali ad esempio l'impegno nella *cura animarum*, la vigilanza canonica e disciplinare sulla realtà monastica, fino ad aspetti riguardanti questioni squisitamente economiche. Tale formulazione di rapporti si definisce mediante quell'insieme di *libertates* che vanno a costituire, per l'ente monastico, il grande istituto della esenzione dall'ordinario, la quale può essere ottenuta sia in forma parziale che totale.

È noto che, secondo una norma fissata per la prima volta durante il concilio di Calcedonia del 451, tutti i monasteri avrebbero dovuto sottostare alla giurisdizione del vescovo diocesano, ma ben presto iniziano a registrarsi, sempre più frequentemente, eccezioni a tale regola generale, fino a diventare, nel corso del medioevo, piuttosto agevole per le fondazioni religiose ottenere privilegi esentivi<sup>229</sup>. Particolarmente fra XI e XII secolo, le concessioni pontificie aumentano sempre più, dato il crescente fenomeno di differenziazione delle forme di vita religiosa, nel tentativo di regolamentare i rapporti fra episcopi e monasteri, cercando da un lato di preservare i diritti dell'ordinario da indebite usurpazioni monastiche e dall'altro di difendere le realtà religiose da prevaricazioni episcopali<sup>230</sup>. In verità, sono pochi gli

<sup>229</sup> Per un *excursus* in generale sul tema della esenzione per i religiosi, si veda E. Fogliasso, *Exemption des religieux*, in *DDC*, V, pp. 646-665; Falkenstein, *Monachisme et pouvoir hiérarchique* cit., pp. 389-418. Sempre in generale, ma con specifica attenzione al territorio francese, si veda Id., *La papauté et les abbayes* cit., pp. 50-61; 110-121. Il fenomeno dell'esenzione non riguarda soltanto i monasteri: ben presto, tale meccanismo troverà posto anche nella vita di altri enti ecclesiastici, quali ad esempio le canoniche regolari, i capitoli cattedrali, gli ospedali e, addirittura, di alcune diocesi rispetto alla metropoli di appartenenza. Per la Capitanata, ad esempio, la diocesi di Troia viene dichiarata *immediate subiecta* dal pontefice Giovanni XIX, nel 1030, a pochi anni di distanza dalla fondazione della città. D. D'Amico, *La Chiesa troiana nelle dinamiche istituzionali dei secoli XI-XIII*, in *Troia nel primo millennio*, cur. J.-M. Martin, S. Russo, Foggia 2019, pp. 99-117, partic. 100-101.

<sup>230</sup> Il successo di questo antico istituto, sfruttato come veicolo per i principi della riforma in atto, soprattutto per l'ambito monastico, avrebbe dovuto, in teoria, garantire sempre maggiore libertà dalle ingerenze esterne, sia ecclesiastiche che civili, ma gli equilibri vengono continuamente rimessi in discussione. In seno a questa problematica, Maccarrone ha proposto una rilettura dell'atteggiamento romano apparentemente contraddittorio. Fra gli obiettivi della riforma, infatti, non compare soltanto la tutela della libertà per i monasteri, che giustificherebbe pronunciamenti

enti monastici che effettivamente, a quest'epoca, godono di uno statuto completo di esenzione o che, secondo alcuni storiografi, ne vadano alla ricerca. Se si pensa già alle congregazioni più in vista, come quella cluniacense, l'esenzione non si estende automaticamente a tutte le dipendenze, tranne il caso di monasteri affiliati che ne godono già prima dell'annessione, proprio per evitare opportunistici passaggi, al fine di sottrarsi alla giurisdizione diocesana. Anche in quella cistercense, che raggiunge la piena esenzione entro la metà del Duecento, i monasteri affiliati non possono ottenere l'affrancamento dall'ordinario, mentre, nel caso di nuove erezioni, occorrerà il consenso dell'ordinario nell'accettare le libertà concesse alla congregazione. Ecco perché la complessità delle variegate situazioni locali porterà inevitabilmente la Sede Apostolica a un atteggiamento di compromesso, stabilito volta per volta, e a un profilo di intervento affatto coerente<sup>231</sup>.

Oggigiorno risulta alquanto difficile percepire il livello di esenzione ottenuto da un monastero, una rete monastica o un *ordo*, innanzitutto a motivo della carenza di fonti. Spesso risulta dispersa proprio la documentazione in originale, la quale permetterebbe di discernere la ricorrente presenza di falsi, nei *dossier* relativi ai rapporti canonici con la Sede pontificia, oltre a far comprendere, al di là della rigidità dei

restrittivi nei confronti dei presuli, finalizzati a circoscrivere abusi e intromissioni, ma compare anche il rinvigorimento dell'autorità episcopale. Per tal ragione, i pontefici preferiscono sostenere, in questi aspetti, le numerose controversie con i vescovi, adottando spesso nei loro riguardi, anche atteggiamenti di compromesso o di implicito sostegno, in quanto tutto ciò contribuisce anche a corroborare il processo di graduale affermazione del primato romano nei diversi territori. Maccarone, *Primato romano e monasteri* cit.; Id., *La teologia del primato romano del secolo XI*, in *Le istituzioni ecclesiastiche della «Societas christiana» dei secoli XI-XII. Diocesi, Pievi e Parrocchie*. Atti della sesta Settimana internazionale di studio (Milano, 1-7 settembre 1974), Milano 1977 (Miscellanea del Centro di Studi medioevali, 8), pp. 21-122; ma anche in Id., *Romana Ecclesia* cit., I, pp. 541-670.

<sup>231</sup> Per il tema dell'esenzione in ambito cluniacense, si rimanda a G. Andenna, *I priorati cluniacensi in Italia durante l'età comunale (secoli XIII)*, in *Papato e monachesimo "esente"* cit., pp. 7-39. Numerose indagini si sono concentrate, invece, sul più articolato caso cistercense, per il quale si rimanda alla sintesi di G. Cariboni, *Esenzione cistercense e formazione del Privilegium commune. Osservazioni a partire dai cenobi dell'Italia settentrionale*, in *Ibid.*, pp. 65-107, ma anche in Id., *Il nostro ordine è la Carità. Cistercensi nei secoli XII e XIII*, Milano 2011 (Storia. Ricerche), pp. 127-167. L'atteggiamento altalenante da parte pontificia può essere riconosciuto, oltre che nella specifica documentazione di concessione di privilegi, persino nella normativa conciliare (locale e universale), incongruamente sbilanciata, talora verso la tutela dei monasteri, talaltra verso i diritti episcopali. Per una analisi delle deliberazioni conciliari sul tema, dal secolo XI fino agli inizi del XIII, si veda C. Ciccopiedi, *Governare le diocesi. Assestamenti riformatori in Italia settentrionale fra linee guida conciliari e pratiche vescovili (secoli XI-XII)*, Spoleto 2016 (Fondazione Centro italiano di studi sull'alto Medioevo. Istituzioni e società, 21), pp. 120-153.

formulari, il tenore delle concessioni di singole libertà e privilegi che progressivamente sono andati a costituire il grande istituto della esenzione. Una simile difficoltà non rappresenta soltanto un attuale impedimento epistemologico da parte degli studiosi, ma, sin dall'epoca delle concessioni, l'ambiguità di formule stereotipate ha, infatti, ingenerato, anche all'interno della Curia romana, non poche incertezze, in merito all'interpretazione del livello di esenzione raggiunto<sup>232</sup>. Per tale ragione, data l'articolata complessità del fenomeno e in assenza di documentazione direttamente dirimente da parte romana, possono fornire un valido contributo alla comprensione della posizione giuridica dell'istituzione proprio quei documenti in cui emergono criticità e conflitti con la struttura ecclesiastica diocesana.

È il caso del Gualdo, per il quale non si ha a disposizione, nella sua completezza testuale, il *dossier* delle concessioni pontificie, grazie al quale si sarebbe potuto ricostruire analiticamente il percorso tracciato verso l'acquisizione di fatto di uno statuto di completa esenzione. Esso, in realtà, sembra tacitamente attuato, anche se sporadicamente, a partire dal secondo quarto del secolo XIII, nonostante non sia ufficialmente corroborato da uno specifico e inequivocabile privilegio apostolico. L' "atto ufficiale di fondazione", ravvisabile nel privilegio di Adriano IV del 1156, rappresenta, intanto, un punto di partenza fondamentale, attraverso cui percepire

<sup>232</sup> Per una attenta analisi delle caratteristiche diplomatiche di questo tipo di documentazione e per le difficoltà, anche da parte della cancelleria pontificia, di distinguere le fondazioni esenti da quelle censuali, si veda Falkenstein, *La papauté et les abbayes* cit., pp. 10-36; 74-91; 145-178. La gamma dei rapporti giuridici dei diversi enti ecclesiastici con l'autorità pontificia può essere propriamente raccolta intorno a tre tipologie di attuazione. La prima, la *commendatio*, consiste nell'offerta della istituzione, sin dal momento della sua fondazione, all'apostolo Pietro e alla Sede Apostolica, che la rende nuda proprietà della Chiesa romana. La seconda è, invece, rappresentata dalla concessione della protezione apostolica, mentre il terzo caso è la concessione del privilegio di libertà, che espressamente limita il potere di un vescovo nei suoi diversi ambiti, abrogando la normativa ordinaria. Per ciascuno di questi casi, intanto, è previsto il pagamento di un censo, per cui, l'iscrizione di un ente ecclesiastico nelle liste del *Liber Censuum*, approntato dal camerario Cencio Savelli nel 1192, non può, ovviamente, essere considerato univocamente indicativo dello statuto di esenzione raggiunto. In proposito, sarà solo a partire dal pontificato di Alessandro III che la Curia inizierà a disporre di linee più chiare per discernere lo statuto di esenzione delle fondazioni monastiche, particolarmente per sciogliere la confusione ingenerata dal pagamento di un censo, spesso interpretata come la conseguenza immediata del privilegio di esenzione. Il pontefice, infatti, in una lettera inviata nel 1177 a uno dei suoi legati in una missione in Lombardia, raccomanda piuttosto di analizzare il tenore dei formulari presenti nelle concessioni, fonte primaria per comprendere lo statuto giuridico fissato. Questa lettera diventerà poi una decretale, accolta nel *Liber extra* del 1238, sotto il pontificato di Gregorio IX. *Ibid.*, 21-26; Id., *Monachisme et pouvoir hiérarchique* cit., pp. 406-407.

la collocazione ecclesiale voluta dallo stesso pontefice per la comunità ai suoi esordi. Come precedentemente sottolineato, esso sancisce un chiaro profilo di dipendenza dall'ordinario beneventano, particolarmente evidente per l'ambito della *potestas ordinis*, dunque anche per l'impegno pastorale, oltre che per altri aspetti di natura giuridica. Tale stato di cose è chiaramente comprensibile, non solo perché si tratta di una fondazione ai suoi esordi, ma anche per l'elemento non trascurabile che sorge sul distretto diocesano di una enclave pontificia. E questo chiarirebbe anche l'atteggiamento dei pontefici successori, i quali, verosimilmente, preferiranno coinvolgere l'autorità dell'arcivescovo, piuttosto che concedere l'esenzione totale. Progressivamente, i priori gualdensi provvederanno alla istanza di riconferma della protezione apostolica sui beni immobili, per i quali otterranno la libertà di accoglierli, ma come si è già avuto modo di constatare, procederanno ancora, nella seconda metà del XII secolo, con la richiesta di essere esentati dalla prassi comune, ottenendo dai pontefici Lucio III, Clemente III e Celestino III, la facoltà di seppellire i fedeli, ricevere beni attraverso lasciti testamentari e persino di celebrare in tempo di interdetto. Il problema più immediato si presenterà per le dipendenze esterne al territorio diocesano beneventano, proprio in relazione all'assenza di un *privilegium commune*, nonché alla mancata redazione di uno *ius commune*. Tali disposizioni, come per la prassi cistercense, avrebbero contribuito, con immediatezza, a collocare (o meno) preventivamente le nuove dipendenze nell'orizzonte delle autonomie giuridiche già conquistate dalla casa vertice. Per esse, il Gualdo sarà costretto a negoziare volta per volta con i presuli locali il riconoscimento delle *libertates*, almeno fino al momento della massima espansione religiosa, collocabile fra gli anni 20 e 30 del secolo XIII.

Difatti, proprio in quell'arco temporale si rintraccia nelle fonti un complesso di espressioni, quali "*nullo mediante*", "*immediate spectanti*", le quali potrebbero indurre in inganno ed essere considerate come una attestazione dirimente, la riprova di una diretta e totale dipendenza giuridica, e non soltanto riguardante la tutela della proprietà, dalla Sede Apostolica. Esse si ritrovano, come anticipato, per la prima volta, nella documentazione per la richiesta di annessione dell'ospedale di S. Marco di Foggia del papa Onorio III, inoltrata il 3 marzo 1225 e inviata all'abate di S. Maria *de Rocca*, nella diocesi di Benevento e al priore di S. Maria di Faeto<sup>233</sup>. L'inca-

<sup>233</sup> CDP 30, n. 278, pp. 487-488; n. 281, pp. 494-496; Vendola, *Documenti tratti cit.*, I, n. 151, pp. 133-134. Per le origini dell'abbazia di S. Maria *de Rocca*, si veda l'ipotesi proposta dal Martin, il quale collega la fondazione di questo monastero con la famiglia feudataria locale, omonima rispetto alla titolazione del monastero, congetturando il riconoscimento, fra la cronotassi abbaziale, di un discendente della stessa famiglia. L'abbazia è stata localizzata nei pressi della cittadina ormai scom-

rico pontificio riguarda l'apertura di una inchiesta sulla consistenza della condizione giuridica, prima di procedere all'annessione dell'ospedale foggiano, fondazione considerata direttamente dipendente dalla Sede Apostolica e a essa censuale ("quod hospitale ipsum ad ius et proprietatem apostolice sedis pertinet et ei est etiam censuale"). L'istituzione, proprio a partire dallo stesso anno, diventerà canonicamente parte della congregazione gualdense<sup>234</sup>. Nel corso del mandato pontificio, nel quale si fa esplicita richiesta di appurare "si hospitale ipsum Beati Petri iuris existat", viene fatta chiara menzione dello statuto di dipendenza canonica vigente per la congregazione gualdense, lasciando in qualche modo intendere che si possa riferire a una condizione di dipendenza giuridica diretta. In realtà, stando alla documentazione superstite, il legame convalidato è attribuibile esclusivamente alle questioni patrimoniali, dunque a un semplice privilegio di protezione apostolica. Per di più, in quei decenni, la congregazione è ancora costretta, per le dipendenze, a stabilire volta per volta le condizioni di libertà con i presuli. Ma, evidentemente, la confusione relativa alle formule stereotipate, in uso nelle lettere di privilegio, ha ingenerato confusione persino presso la stessa Curia romana<sup>235</sup>. In assenza di un privilegio di esenzione *stricto sensu*, l'ambiguità relativa alla situazione canonica sembra, tuttavia, destinata a persistere nel tempo, se ancora, nel 1346, si propone direttamente all'autorità pontificia il quesito circa la collocazione giuridico-amministrativa dei beni della

parsa di Monterotaro, attuale territorio di Casalnuovo Monterotaro, dove tuttora esiste un luogo di culto con la medesima dedicazione; CDP 30, n. 45, pp. 80-82, partic. 82, nota 1. Tuttavia, le fonti medievali la situano concordemente nella diocesi beneventana, dunque sull'altra sponda del fiume Fortore, nei pressi dell'attuale Macchia Valfortore, con la titolazione *de Rocca Fortoris*. Si veda anche IP, IX, pp. 112-113, n. 1; *Rationes Decimarum Italiae. Campania*, cur. M. Inguanez, L. Mattei-Cerasoli, P. Sella, Città del Vaticano 1942 (Studi e testi, 97), n. 4842, p. 326. Per S. Maria di Faeto, oltre a quanto richiamato precedentemente, si veda anche IP, IX, pp. 216-217; *Monasticon Italiae. III, Puglia e Basilicata*, cur. G. Lunardi, H. Houben, G. Spinelli, Cesena 1986 (Pubblicazioni del Centro storico benedettino italiano, 3), n. 112, p. 54; CDP 21, in partic. i documenti n. 46, 94, 104, 117, 132, 162.

<sup>234</sup> Per il censo alla Sede Apostolica dell'ospedale, si veda *Liber Censuum* cit., I, p. 33: "*Monasterium Sancti Marci de Foia IIII libras olibani*". L'anno della richiesta pontificia non è chiaramente riportato nella copia del documento, ma è una proposta dell'editore, in base anche alla data del documento di conferma dello stesso pontefice, già pubblicato dal Vendola.

<sup>235</sup> Il caso dell'ospedale di S. Marco rappresenta, fra l'altro, uno dei frequenti casi in cui la Curia romana, al di là della certezza del pagamento di un censo, non è bene a conoscenza dello statuto giuridico della fondazione, tanto da far richiesta di una indagine in merito. Per il Gualdo, le espressioni utilizzate da parte romana, per indicare la sua condizione esentiva, sembrano apparire più certe, se si presta fede ad alcune espressioni presenti nel documento di conferma: "*ad sedem apostolicam sicut hospitale ipsum immediate spectanti*".

stessa dipendenza foggiana. Se ne ha notizia, purtroppo, solo attraverso un regesto dell'inventario dell'archivio gualdense, nel quale si registra un privilegio di papa Clemente VI con cui il pontefice attesta, in modo dirimente, che il monastero con il suo ospedale debbano essere considerati esenti da ogni autorità diocesana, proprio in quanto "grancia" di S. Maria del Gualdo<sup>236</sup>. Ma si è ormai giunti in un contesto storico dai tratti alquanto diversi, durante il quale, per effetto di una larga diffusione degli ordini mendicanti, a cui sin dai tempi di Gregorio IX (1231) viene concessa l'esenzione, il sistema della vita religiosa ha assunto una fisionomia generale molto più centralizzata, mentre la tendenza romana si rafforza nell'omologare e uniformare le realtà religiose negli schemi più consueti del diritto.

*Competizione, conflittualità e compromessi con il potere episcopale*

Lo statuto di esenzione, con la sua emancipazione dal potere episcopale, dà luogo praticamente all'esistenza di una realtà autonoma all'interno del territorio diocesano, compromettendone l'unità e, soprattutto, ingenerando la presenza, spesso scomoda per i vescovi, di una enclave direttamente dipendente dalla Sede pontificia nella propria giurisdizione. Questo genera, man mano che l'ente acquisisce garanzie di libertà, chiare dinamiche di competizione per la ripartizione degli ambiti di potere e di interessi fiscali. Si è già accennato alla situazione della casa madre e alla volontà pontificia di coinvolgere nella responsabilità sulla vita religiosa, sin dall'epoca del primo riconoscimento, l'autorità dell'arcivescovo beneventano, con il quale le fonti non registrano episodi di particolare conflittualità. Di tutt'altra natura appaiono, invece, i rapporti con i vescovi delle diocesi in cui sono situate le dipendenze. La documentazione superstite, in special modo quella collocabile tra la fine del secolo XII e gli inizi del XIII, dà conto di numerosi contrasti, originatisi soprattutto in merito alla riscossione dei diritti episcopali su beni oggetto di donazione e sui *mortualia*. Sul piano generale, il *dossier* documentario riconferma che la rete gualdense non gode ovviamente di uno statuto completo di esenzione, ma volta per volta è costretta a formulare accordi, compromessi e far valere le prerogative già acquisite per la casa vertice, nei diversi contesti di presenza. L'osservazione di tali dinamiche aiuta, infine, a valutare non solo il grado di dipendenza dall'ordinario, ma, d'altro

<sup>236</sup> *Inventario*, f. 16 r., n. 3: "Bulla de papa Clemente 6 nella quale se fa mentione de certe robbe de S(an)to Marco et suo hospitale de Foggia et vole che sia exempto da tutti ordinarj como grancia de S(an)ta M(ari)a de Galdo de an(n)o 1346, Regnante regina Joanna p(rim)a uxore Andree regis Ungarie et Neapolis Ab ea suspensi in castro Averse".

canto, a sondare persino l'efficacia, sotto il profilo giuridico, dell'inserimento della singola istituzione nella rete monastica.

Nella diocesi di Dragonara, entro cui è situato S. Matteo di Sculgola, il 4 marzo del 1196 viene compilato un *memoratorium* in cui si registra la composizione di una controversia fra il vescovo Giovanni e il monastero. La questione verte su alcune pretese da parte del presule circa il possesso di due terreni, dei diritti di pascolo in *Plantilianum* e sulla quarta parte da riscuotere sui diritti di sepoltura di quei fedeli che preferivano essere tumulati a S. Matteo<sup>237</sup>. Ovviamente, si può credere che la posizione sostenuta dal presule sia quella di difendere i diritti della Chiesa locale dalle interferenze date dalla presenza dei religiosi, cercando di far valere il diritto comune e interpretando le *libertates*, di cui già gode il monastero del Gualdo, come applicabili esclusivamente per la casa madre. Ma il giudizio del legato apostolico, Pietro, cardinale di S. Maria in Via Lata, che affronta il caso in Benevento, propone l'interpretazione opposta, considerando i privilegi pontifici, già concessi da Clemente III nel 1188 e da Celestino III nel 1192, con i quali il Gualdo ha ottenuto la facoltà di libera sepoltura e di ricevere i beni degli oblati anche attraverso donazioni testamentarie, parimenti validi anche per la dipendenza<sup>238</sup>. Così, dinanzi dell'esibizione dei privilegi e soprattutto di fronte al giudizio del legato, il vescovo, di fatto, si vede costretto a rinunciare a tutte le sue pretese e considerare il monastero in un rinnovato ordinamento canonico.

Intanto, contestazioni simili vengono registrate pure nella diocesi di Fiorentino, dove solo nel 1198, dopo ripetute controversie e, probabilmente, sulla scorta di quanto accaduto nella vicina sede di Dragonara, il vescovo Roberto concede a Giovanni, terzo priore della congregazione gualdense, il permesso di ricevere beni, rinunciando ai diritti episcopali sulla chiesa di S. Michele di Miliarina e accordando ai monaci la facoltà di portare processionalmente gli oblati defunti, appartenenti al proprio territorio di giurisdizione<sup>239</sup>. Nel frattempo, come si vedrà più dettagliatamente oltre, la dipendenza di S. Michele sembra decadere in uno stato di

<sup>237</sup> IP, IX, n. 6, p. 110; n. 3, p. 153; CDP 30, n. 63, pp. 111-113; Morrone, *Monastero di Sancta Maria* cit., p. 43. Nel documento S. Matteo è chiaramente definito come dipendenza del Gualdo.

<sup>238</sup> IP, IX, n. 3-4, pp. 109-110. Il cardinale *Petrus Capuanus*, inviato come legato apostolico nel 1195, nello stesso anno viene nominato rettore della città di Benevento; N. Kamp, *Capuano, Pietro*, in *Dizionario biografico degli italiani* (d'ora in poi *DBI*), XIX, Roma 1976, pp. 258-266, partic. 259; Maleczek, *Papst und Kardinalskolleg* cit., pp. 117-124; Id., *Petrus Capuanus. Kardinal, Legat am vierten Kreuzzug, Theologe* († 1214), Wien 1988 (Publikationen des Historischen Instituts beim Österreichischen Kulturinstitut in Rom, I/8).

<sup>239</sup> CDP 30, n. 89, pp. 159-161.

abbandono, mentre i fedeli della circoscrizione diocesana continueranno a effettuare oblazioni di sé presso la Sculgola. Evidentemente, l'ambiguità della situazione spingerà, qualche tempo più tardi, Ramfredo, successore sulla cattedra di Fiorentino, a esigere, secondo l'universale prassi canonica, i diritti episcopali circa le donazioni e la sepoltura. Solo nel maggio 1206, dopo aver riconfermato quanto già rilasciato dal suo predecessore, Roberto, ma soprattutto riconoscendo le specifiche concessioni pontificie, ormai applicate anche a S. Matteo di Sculgola, il presule permetterà che i suoi fedeli possano liberamente effettuare donazioni presso quella istituzione. Tale concessione, fra l'altro, verrà riconfermata nel 1217, revocando espressamente le decisioni del concilio Lateranense IV, che con la costituzione 55 vieta, non solo ai cistercensi, per i quali si è creato un caso di diversi abusi di forme esentive ai danni delle chiese locali, ma a tutti i religiosi, di considerare esenti da tassazioni quei beni sui quali già accampano diritti di riscossione le istituzioni diocesane<sup>240</sup>. Qualche anno più tardi, nel 1238, probabilmente dietro richiesta del vescovo Ruggiero, il pontefice Gregorio IX sarà costretto a intervenire attraverso giurisdizione delegata, sempre sulle stesse questioni. Questa volta, il papa dà mandato al vescovo di Volturara, Ugo, e all'arcidiacono di Larino, Pietro, per risolvere il dissidio circa la riscossione della parte canonicamente spettante al vescovo, relativa ad alcune tasse decimali, i diritti di *mortualia* e i legati degli oblato, stimate a quaranta once d'oro. La questione sarà risolta in favore del Gualdo e della Sculgola, in quanto verranno fatti valere gli accordi già precedentemente stabiliti con i predecessori, Roberto e Ramfredo, e confermati dall'autorità pontificia<sup>241</sup>.

Nella diocesi di Montecorvino, invece, il vescovo Urso, il 3 gennaio 1220, concedendo al Gualdo e alla Sculgola, in pieno accordo con il suo capitolo, l'antica chiesa

<sup>240</sup> *Ibid.*, n. 137, pp. 244-246; n. 244, pp. 417-420. In realtà, la costituzione conciliare, oltre al divieto, prevede anche che possano intercorrere forme di accordo fra le due parti, come più correttamente va interpretato il caso in questione. In merito, si veda Cariboni, «*Multa {sunt} tractanda* cit. », pp. 419-426.

<sup>241</sup> CDP 30, n. 286-287, pp. 506-511; per il vescovo volturarese Ugo, si veda Kamp, *Kirche und Monarchie* cit., p. 308. Al posto di una decima vera e propria, sin dall'epoca normanna, vengono concessi, per il sostegno materiale alle sedi episcopali e alle fondazioni monastiche meridionali, possedimenti immobiliari e diritti fiscali (ad esempio la decima parte delle rendite fiscali baronali o reali di alcune località). Questo sistema si conserverà pressappoco immutato, fino all'epoca angioina. Invece, a partire dal XIII secolo, si ha notizia per il Mezzogiorno dell'applicazione della decima pontificia, alla quale era soggetta ciascun episcopato. Il processo di introduzione e gli sviluppi di tale prassi sono ancora poco noti per la carenza di fonti, tuttavia, in varie diocesi, la raccolta per soddisfare l'imposta deriva da diverse realtà e spesso viene richiesta la contribuzione anche ai monasteri locali.

di S. Nicola *de Piccionis*, situata in un luogo deserto, nel tenimento della cittadina, rinuncia espressamente ai diritti episcopali sulla cella ("*remittentes eis omne ius episcopale*")<sup>242</sup>. Una più larga concessione verrà più tardi effettuata dal suo successore, Ratione, il quale, trovandosi in ristrettezza economica e avendo necessità di denaro per il restauro della cattedrale, il 26 ottobre 1221, venderà alla congregazione il casale di San Lorenzo *de Rivo Mortuo*, esentando da ogni diritto episcopale l'omonima chiesa di S. Lorenzo e tutti i beni del Gualdo compresi nel territorio di sua competenza<sup>243</sup>.

Parzialmente diverso appare il caso delle più distanti dipendenze molfettesi. Intanto, nel 1214, si registra l'atto di donazione da parte di alcuni laici delle tre chiese di natura privata di S. Margherita, S. Basilio e S. Tommaso. Gli stessi offerenti chiedono al vescovo di Molfetta, Accarino, di concedere, oltre al permesso per la donazione al monastero del Gualdo, il privilegio di libertà ("*libere et absolute*"), riservando per se stessi lo *ius advocationis*. Il presule lo accorda, con la simbolica limitazione del censo annuale di due libbre di cera e una di incenso. Fra le *libertates* concesse, si specifica la facoltà di poter accogliere donazioni di beni immobili e oblazioni di se stessi presso le suddette chiese, nonché la libera sepoltura, ma a condizione che venga corrisposta alla cattedrale la canonica tassazione della quarta (*iustum*). Dal tenore del documento ci si rende conto, tuttavia, di come il vescovo, in realtà, consideri sotto la sua giurisdizione, per alcune questioni liturgiche e amministrative, le tre chiese, in quanto, raccomandando il prosieguo di alcune consuetudini locali, pretende che debbano essere espletate al pari delle altre realtà ecclesiali presenti sul territorio diocesano<sup>244</sup>. I presuli molfettesi continueranno, in altre occasioni, a ribadire in particolare il diritto di esigere la tassa sui beni offerti alle chiese, benché, come si è visto, al Gualdo fosse stata concessa, dai pontefici e dai

<sup>242</sup> CDP 30, n. 251, pp. 433-435.

<sup>243</sup> *Ibid.*, n. 259, pp. 447-452. Per note prosopografiche riguardanti i vescovi *Urso* e *Rao*, si veda Kamp, *Kirche und Monarchie* cit., pp. 281-282.

<sup>244</sup> CDB 7, n. 82, pp. 106-108; Morrone, *Monastero di Sancta Maria* cit., pp. 50-51. Da un rege-sto dell'inventario, si evince che il vescovo di Molfetta, Grisano, nel 1237 riconfermerà le concessioni del predecessore e nella descrizione offerta dal redattore si denota, fra l'altro, la sottolineatura in chiave positiva espressa dal presule, evidentemente per il recupero delle chiese private, antecedentemente detenute dai laici; *Inventario*, f. 5 r., n. 30: "*Un privilegio del vescovo Grisano di Molfetta: per il quale si congratula della donazione fatta per Terosio Beniamin et Guglielmo Nauclerio con autorità del vescovo Accarino suo predecessore delle ecclesie de S(an)to Basilio S(an)to Thomaso et S(an)ta Margarita, nel ter(rito)rio di Molfetta, in ben(efic)io del monasterio de S(an)ta M(ari)a in Galdo de Mazocca; et di novo la conferma con lo istesso peso de due libre de cera et una de incenso a la sua ecc(ellenz)a episcopale: de anno 1237*". Per il vescovo *Accarinus*, che detiene la diocesi molfettese dal 5 agosto 1205 al 10 giugno 1218, si veda Kamp, *Kirche und Monarchie* cit., p. 644.

vescovi predecessori, la prerogativa di accoglierli liberamente. Della riaffermazione continuativa di tale prassi da parte degli ordinari molfettesi se ne ricava notizia anche da un atto del 1285, con il quale il vescovo Angelo rivendica la decima parte del possesso di alcuni beni di S. Margherita, secondo una convenzione stipulata con un suo predecessore, Risando. Con questo atto si provvederà a commutare in denaro il corrispettivo valore dei beni, sia per evitare di doverne frazionare la proprietà, che per disporre di fondi per sostenere l'opera della fabbrica della cattedrale<sup>245</sup>.

Fra l'altro, per questo gruppo di dipendenze, la soggezione all'ordinario appare ancor più vincolante sotto il profilo della vigilanza per il tenore della vita interna, che nel caso di monasteri vescovili, per il diritto generale, è riservato, almeno in prima istanza, alla giustizia episcopale. L'episodio in questione è legato ancora al vescovo Angelo, che nel 1286 si rivolge al pontefice Onorio IV, per richiamare l'attenzione su una situazione di crisi degli insediamenti religiosi. Il papa, come si vedrà più avanti, delegherà per l'inchiesta il priore della comunità dei frati predicatori di Trani. La metodologia del procedimento non può essere invocata per riconoscere in modo dirimente uno statuto di piena esenzione, tutt'al più può riconfermare un vincolo legato alla *protectio apostolica*. Difatti, il vescovo non può intervenire direttamente, in quanto non si tratta di un monastero episcopale, mentre il pontefice affida l'incarico a un visitatore con potestà delegata, come spesso accadeva per i monasteri semplicemente censuali<sup>246</sup>.

Il processo di normalizzazione dei rapporti con l'episcopato locale trova, orientativamente, il suo compimento entro i primi decenni del secolo XIII, anche se con risultati difformi. L'appoggio pontificio, espresso non solo attraverso la concessione di privilegi, ma anche attraverso l'esercizio della potestà delegata, ha evidentemente contribuito in modo decisivo, affinché la congregazione potesse vedere gradualmente applicate, nelle dipendenze, le libertà raggiunte dalla casa madre. Va, intanto, notato che l'episcopato, con cui l'istituzione monastica si è dovuta confrontare, non presenta particolare rilievo e spessore, né sul piano politico, né tanto meno su quello pastorale: si tratta, per lo più, di vescovi a capo di piccole diocesi, distribuite

<sup>245</sup> CDB 7, n. 144, pp. 184-186; il documento è regestato anche in *Inventario*, f. 5 r., n. 33. Per i presuli molfettesi Risando e Angelo, si veda Kamp, *Kirche und Monarchie* cit., pp. 645-647.

<sup>246</sup> G. Cariboni, *Monasteri e ordini religiosi nella struttura ecclesiastica. Osservazioni e problematiche circa la posizione giuridica e i rapporti istituzionali tra metà XI e metà XIII secolo*, in G. Melville - A. Müller (hrsg. von), *Mittelalterliche Orden und Klöster im Vergleich. Methodische Ansätze und Perspektiven*, Berlin 2007 (Vita regularis, Abhandlungen, 34), pp. 211-239, ma anche in Cariboni, *Il nostro ordine è la Carità* cit., pp. 33-58, partic. 42-43.

sull'antica frontiera fra il territorio longobardo e quello bizantino del catepanato di Puglia, generalmente reclutati fra l'aristocrazia locale. Essi, infatti, non hanno cercato di incrementare oltremodo il coinvolgimento pastorale della giovane rete monastica, come diversamente accaduto per la congregazione cavense, attraverso un programma organico e strutturale, se non in rare occasioni<sup>247</sup>. Alcuni di essi si sono mostrati renitenti e altalenanti, con una debole perspicacia pastorale, talora semplicemente condizionata dalle intraviste possibilità di potenziamento economico per le loro sedi. Soltanto nella diocesi di Montecorvino, il Gualdo ha ottenuto, sin da principio, una carta episcopale di libertà molto ampia, mentre nelle diocesi di Fiorentino, Dragonara, Molfetta si sono alternate figure favorevoli a figure che hanno semplicemente rivendicato particolari diritti o introiti per la mensa episcopale. Infine, volendo osservare la configurazione del livello di centralizzazione raggiunto con il filtro dell'efficacia dell'inserimento nella rete monastica per ciascuna delle dipendenze, non resta che constatare come quelle molfettesi restino più marginalmente coinvolte nell'orbita dell'azione istituzionale della congregazione, sia per il limite della distanza geografica, che per le pretese di controllo ripetutamente avanzate dagli ordinari del luogo.

*Roma e il Gualdo: la stabilizzazione di uno "stato di diritto privilegiato"*

Per la storia dell'esenzione, il pontificato di Innocenzo III rappresenta uno spartiacque, in quanto proprio come conseguenza delle restrittive decisioni conciliari del Lateranense IV sulla vita religiosa, i regimi eccettuativi incontrano un grande freno: si chiude, in pratica, la cosiddetta "epoca d'oro" e si apre una fase nella quale, sostanzialmente, si assiste al fenomeno della stabilizzazione. Rispetto a quei drastici cambiamenti (si pensi ad esempio alla costituzione n. 55), sbilanciati a vantaggio degli ordinari diocesani, le famiglie monastiche non potranno fare altro che corroborare il patrimonio giuridico, provvedendo a rinnovare e confermare i privilegi ottenuti nel frattempo. Già prima dell'assise conciliare, Innocenzo ha mostrato un

<sup>247</sup> La congregazione cavense cerca, con una sua strategia di insediamento e di politica religiosa, di ottenere dai vescovi locali, per diverse chiese non urbane, l'esercizio di prerogative parrocchiali, consistenti talvolta persino nella facoltà di amministrare i battesimi. Si tratta di un programma che viene accolto in modo variegato dai presuli, ma, ad esempio, per le diocesi di Bari, Trani e addirittura in alcune zone rurali del beneventano, tale prassi ha rappresentato un supporto a sostegno della labile e carente presenza delle circoscrizioni ecclesiastiche di base. V. Loré, *Monasteri, principi, aristocrazie. La Trinità di Cava nei secoli XI e XII*, Spoleto 2008 (Fondazione Centro italiano di studi sull'alto Medioevo. Istituzioni e società, 10), pp. 135-137.

profondo interesse per la riforma e la riorganizzazione giuridica della vita regolare. Per i monasteri indipendenti di diverse regioni, istituì, infatti, a partire dal 1203, proprio all'inizio del suo pontificato, i capitoli regionali e nazionali, oltre a favorire in molti modi diverse istituzioni<sup>248</sup>. Tuttavia, in Italia meridionale incontra non poche difficoltà ad attuare il suo programma, proprio a causa delle instabili condizioni politiche in cui il territorio versa. Intanto, per quel che concerne il rapporto con il Gualdo, si ha soltanto notizia di due documenti nei quali vengono semplicemente riconfermati i diritti sul possesso di alcuni beni. Le richieste della congregazione si incentrano, dunque, esclusivamente su questioni di tutela patrimoniale<sup>249</sup>.

Il successore Onorio III, Cencio Savelli, anch'egli esperto canonista, che ha provveduto a compilare parte del *Liber Censuum*, perseguirà una politica di favore, non solo attraverso le conferme giuridiche delle *religiones novae* (francescani, domenicani, carmelitani), ma anche nei riguardi di famiglie monastiche già affermatesi, accordando a esse numerose concessioni<sup>250</sup>. Nei confronti del Gualdo, oltre all'attenzione

<sup>248</sup> Maccarrone, *Studi su Innocenzo III* cit., pp. 223-306. Il pontefice, in realtà, non solo provvede a favorire la vitalità delle comunità religiose tradizionali, ma si impegna ancora ad approvarne delle nuove, come i Trinitari di Giovanni De Matha, la congregazione ospedaliera composta da chierici e laici di S. Marco di Mantova. Si occupa della soluzione del problema degli umiliati e di quello dei predicatori *pauperes catholicis* di Durando di Huesca, oltre a concedere, come è più noto, un primo riconoscimento alla comunità riunitasi intorno a Francesco d'Assisi. Fra l'altro, il nuovo strumento dei capitoli, pensato soprattutto a partire da quei monasteri che godono della *libertas romana*, permette di riorganizzare la vita interna delle congregazioni, favorendo l'attuazione dei rinnovati provvedimenti che lo spirito della riforma richiede e avrà, in seguito alla sua sperimentazione, piena residenza nei canoni del IV concilio Lateranense.

<sup>249</sup> Si tratta di una "bulla", datata 11 settembre 1208, e di un breve, del 1213, per i quali, tuttavia, non è stato tramandato il testo. Nella prima, un tempo conservata fra le pergamene di Curia Ecclesiastica dell'Archivio di Stato di Napoli, sembra che il pontefice abbia riconfermato il possesso dei beni al priore Benedetto. Casamassa, *Per una nota* cit., p. 214, nota 7, p. 215, nota 2. In modo particolare, viene fatta menzione della chiesa di S. Matteo di Sculgola e di una terra a essa legata, frutto di una donazione di *Beniamin*, feudatario di *Sanctus Petrus Veteranus*, nella contea di Loritello, feudo da lui detenuto per una metà; *Catalogus Baronum, Commentario* cit., n. 365: "*tam ecclesiam ipsam quam terram Beniamin sitam in Viridamento*". Per il secondo dei documenti, anche se il testo è stato raccolto in copia in un manoscritto dell'inizio del secolo XIX, attualmente se ne sono perse le tracce. Il manoscritto recava il seguente titolo: "*Collezione di Scritture Antiche relative alle Università di Baselice, di Castelvetere, di Foiano, dei PP. di S. Maria a Mazzocca coi nostri marchesi Carafa, Ridolfi, e Rinucci, fattasi da me Canonico D. Vito Summonte 1802*". La documentazione innocenziana era trascritta ai f. 123 r-123 v.; si veda in proposito Morrone, *Monastero di Sancta Maria* cit., pp. 53-54, nota 190.

<sup>250</sup> W. Maleczek, *Da Innocenzo II a Innocenzo IV. Il papato del XII e XIII secolo tra "Urbs" e "Orbis"*, in *Il Papato e l'Europa*, cur. G. De Rosa, G. Cracco, Soveria Mannelli 2001, pp. 141-157, partic.

rivolta per la questione della canonizzazione del fondatore, nel 1218, si ha notizia, attraverso l'inventario archivistico, di altre "bullae" dirette al priore generale, dalle quali si evince una peculiare attenzione, che si traduce in appoggio e valorizzazione della vita della congregazione. Essa si dispiega lungo il corso di tutto il pontificato, durato oltre un decennio, giungendo a sperimentare persino forme di coinvolgimento per l'attuazione *in loco* della riforma religiosa, sia in senso attivo che passivo. Al priore gualdense viene, infatti, affidato l'incarico di far rispettare l'obbedienza a un monaco di S. Maria *de Crypta*, Matteo, mentre per le decime di Fornonovo e Francavilla viene riconosciuto di non corrispondere nessun aumento all'arcivescovo di Benevento. Con ulteriore documentazione viene inoltre concesso, arrogandosi tuttavia una potestà impropria, il privilegio di non essere giudicati in un tribunale civile<sup>251</sup>. A partire dalle tracce di questi primi rapporti, si può notare come il quadro delle libertà, durante questo pontificato, vada progressivamente incrementandosi, sia per gli sgravi amministrativi, sia per le questioni legate direttamente

152-154; più in generale, si veda *Il papato duecentesco e gli ordini mendicanti*. Atti del XXV Convegno internazionale (Assisi, 13-14 febbraio 1998), Spoleto 1998 (Atti dei Convegni della Società internazionale di studi francescani e del Centro interuniversitario di studi francescani, 8). Per uno studio sulla diffusione degli ordini mendicanti in Italia meridionale, si veda L. Pellegrini, «*Che sono queste novità?*» *Le religiones novae in Italia meridionale (secoli XIII e XIV)*, Napoli 1999 (Mezzogiorno medievale e moderno, 1).

<sup>251</sup> Morrone, *Monastero di Sancta Maria* cit., pp. 56-57. *Inventario*, f. 17 v., n. 13: "Bulla Honorii pape (terti)i per la quale ordina che il mon(aste)rio per la quarta de le decime de Forno Novo, et Francavilla, se paghi al ecc(lesi)a Benev(enta)na lo solito et consueto censo, et non se augmenti"; per la stessa bolla datata al 20 gennaio 1224: Pressutti, *Regesta Honorii* cit., II, p. 196, n. 4699: "<<Priori et conventui monasterii sancte Marie de Gualdo>>. Inhibet ne eorum monasterium pro quarte decimarum praediorum Forninovi et Francevillae, praeter consuetum et debitum redditum quod vulgo stallum dicitur, aliquid ecclesie Beneventane persolvat". Si veda anche Vendola, *Documenti tratti* cit., I, n. 138, p. 123. *Inventario*, f. 34 v., n. 8: "Una bulla de papa Honorio 3° nel quale dona lic(en)za al mon(aste)rio de S(an)ta M(ari)a in Galdo che possa ricevere qualsivoglia robbe donate et lassate al mon(asteri)o et possederle"; *Ibid.*, f. 19 v., n. 40: "Privilegio de papa Onorio terzo in ben(efici)o del mon(aste)rio de S(an)ta M(ari)a del Galdo che non possi esser(e) costretto in foro seculari ad inst(anz)a de qualsivog(li)a persona, monasterio invito (sic!)"; *Ibid.*, f. 34 r., n. 5: "Una commissione di papa Honorio 3° diretta al priore de S(an)ta M(ari)a in Galdo che astrenga et p(er) censuras ecc(lesiasti)cas Matteo monaco del mon(aste)rio de S(an)ta M(ari)a de Gripta disgiunzio)ne ben(editio)ne ad prestandum obedientiam suo priori S(anc)te M(ari)e de Gripta". Per quel che concerne l'immunità di essere giudicati da un tribunale civile, essa non consiste in un vero e proprio privilegio, in quanto si iscrive in un contesto di disordine politico, quale fu il periodo monarchico della minorità federiciana, durante il quale il pontefice tenta di gestire ambiti che non risultano direttamente di competenza propria. In generale, per questo periodo, si veda J.-M. Martin, *L'administration du Royaume entre Normands et Souabes*, in *Die Staufer im Süden. Sizilien und das Reich*, cur. T. Kölzer, Sigmaringen 1996, pp. 113-140.

al diritto, anche se la sottomissione al presule beneventano per la casa vertice non conosce modifiche.

Durante la lite che contrappone il Gualdo e il monastero di S. Maria di Melanico, nella diocesi di Larino, circa alcuni diritti relativi al pascolo, il priore Gentile si rivolge direttamente a papa Onorio, il quale, con un mandato datato al 15 luglio 1222, sollecita due canonici di Troia, incaricati in qualità di giudici delegati, a comporre il dissidio. In questo episodio, gli elementi chiave che entrano in gioco, lasciano percepire da parte romana l'esercizio di una singolare protezione nei confronti del Gualdo, tanto da farlo apparire come monastero ricadente nella potestà di giurisdizione romana. Innanzitutto, vengono incaricati due canonici di una sede episcopale *immediate subiecte*. Mentre, il priore si è rivolto direttamente al papa, esercitando il diritto di appello alla Sede Apostolica, pur se tale facoltà, come già notato, non risulta dirimente, in quanto a quest'epoca, anche monasteri che non godono dell'esenzione possono rivolgersi al pontefice<sup>252</sup>. In secondo luogo, i giudici delegati, nonostante la richiesta da parte dell'abate di S. Maria di Melanico, Bartolomeo, di rinviare il processo alla corte imperiale, oppongono il loro rifiuto, chiarendo come di diritto spettasse al Gualdo l'esclusivo giudizio pontificio. Difatti, chiudono il *negotium* condannando come contumace l'abate al pagamento di dieci once d'oro, riservando per i monasteri del Gualdo e della Sculgola i diritti sui territori in questione<sup>253</sup>.

Oltre all'annessione della chiesa e dell'ospedale di S. Marco di Foggia, un ultimo episodio, altrettanto significativo per comprendere lo "stato di diritto privilegiato"

<sup>252</sup> Nel secolo XI, tale diritto risulta concesso esclusivamente a chiese o monasteri legati alla Sede Apostolica per vincoli di esenzione o *protectio*, ma, a partire dal pontificato di Innocenzo II (1130-1143), viene esteso in modo universale. Per conseguenza, una volta moltiplicatesi le richieste presso la Curia romana, si provvede a ovviare al carico di lavoro, attraverso il principio della giustizia delegata, rimandando le cause *in loco*, a rappresentanti pontifici che avrebbero sentenziato *auctoritate apostolica*, come nel presente caso. Si veda, in proposito, G. Cariboni, *Appello e divieto di appello alla Chiesa romana presso gli ordini religiosi nel XII secolo*, in *Il nostro ordine è la Carità* cit., pp. 169-186; ma anche in *Die Ordnung der Kommunikation und die Kommunikation der Ordnungen. Band 2. Zentralität: Papsttum und Orden im Europa des 12. und 13. Jahrhunderts*, cur. C. Andenna, G. Blennemann, K. Herbers, G. Melville, Stuttgart 2013, (Aurora – Schriften der Villa Vigoni, Bd. 1.2), pp. 261-275.

<sup>253</sup> CDP 30, n. 268-269, pp. 465-469; per la fine del processo, si veda *Ibid.*, n. 275, pp. 479-482, partic. 480: "*Quo audito predictus abbas Melanici et conventus eius, consilio habito cum amicis suis, ad dominum imperatorem appellarunt, pretermisso summo pontifice ad quem debuerunt appellasse de iure et sic ut contumaces et vere contumaces de curia exiverunt*". Per notizie circa il monastero di Melanico, si veda *infra*, p. 301, nota 502.

raggiunto, viene documentato durante il pontificato di Onorio. Il priore Gentile e la comunità gualdense si rivolgono direttamente al pontefice, e non all'arcivescovo beneventano, per lamentare come, in molti aspetti, la vita religiosa dovesse essere riformata. Il 5 novembre 1226, il pontefice incarica gli abati cistercensi di Casamari e Casanova di effettuare la visita canonica al priorato, almeno una volta l'anno, per il corso di un triennio, al fine di correggerlo e riformarlo<sup>254</sup>. Uno degli aspetti più rilevanti, all'interno di uno statuto di esenzione, è rappresentato proprio dalla visita canonica, da considerarsi fra i diritti fondamentali di cui ordinariamente un vescovo possa godere, per esercitare il suo controllo su ogni ambito della vita monastica. Il provvedimento, da parte del pontefice, se da un lato conferma nella realtà dei fatti, pur senza esplicita codificazione scritta, l'affrancamento dalla giurisdizione episcopale, dall'altro aiuta a contestualizzare meglio la volontà di legare più direttamente la fondazione gualdense all'autorità pontificia. E il pontefice si serve proprio della congregazione che più di tutte, durante questo periodo, ha rappresentato il diretto coinvolgimento monastico nello spirito della riforma e nell'affermazione del primato pontificio, quella cistercense<sup>255</sup>.

Durante il breve pontificato di Gregorio VIII, Alberto de Morra, nonostante il prelado fosse di origini beneventane, per la congregazione gualdense si rintraccia esclusivamente un privilegio di conferma circa i diritti di sepoltura, il cui testo

<sup>254</sup> Pressutti, *Regesta Honorii* cit., II, p. 443, n. 6041; Vendola, *Documenti tratti* cit., I, n. 163, p. 141. Fra le tante testimonianze documentarie, che lasciano intuire una contestuale situazione del tutto serena e prospera per la piccola congregazione, tanto da emergere positivamente nel locale panorama monastico, questo episodio sembra essere una nota fuori coro. Tuttavia, la richiesta potrebbe trovare la sua giustificazione nella lamentata assenza del priore generale presso il monastero del Gualdo. Difatti, la sua permanenza quasi abituale presso la Sculgola può essere giustificata dalla responsabilità diretta dell'amministrazione temporale, che evidentemente, ha dovuto provocare un certo rilassamento del tenore di vita comunitaria. Nondimeno, va scartata l'ipotesi di una diretta volontà da parte del priore di richiamare una maggiore considerazione da parte pontificia e stabilirvi un rapporto più stretto, visto che la supplica viene inoltrata non dalla sola comunità, ma anche dal priore. La questione verrà approfondita in seguito, pp. 194-195.

<sup>255</sup> Proprio in virtù di queste dinamiche, i cistercensi raggiungono presto uno speciale statuto di esenzione e diventano protagonisti, nonostante alterne vicende, anche della scena politica pontificia; Maccarrone, *Primato romano e monasteri* cit., pp. 860-927. Fra l'altro, connesso all'istituto della visita, vi è la *procuratio canonica*, un complesso di tasse da corrispondere al vescovo o, in caso di esenzione, direttamente al pontefice oppure ai suoi legati. Questo, fra l'altro, comporta al monastero di dover sostenere le onerose spese vive per l'effettivo svolgimento della visita. Per la *procuratio canonica*, si veda R. Naz, *Procuratio*, in *DDC*, VII, pp. 314-324.

Una esperienza di rinnovamento monastico per il Regno di Sicilia dei secoli XII-XVI

non è attualmente disponibile<sup>256</sup>. All'epoca di Gregorio IX, la documentazione superstita lascia intuire, innanzitutto, una situazione di prosperità sul piano della vitalità religiosa, tanto da ottenere l'annessione dell'abbazia di S. Pietro in Vulgano. Una annessione quantomeno insolita, se si considera che si tratta di un monastero ricadente sotto la giurisdizione diretta dell'episcopato troiano. Parallelamente, si riscontrano rinnovate difficoltà per la gestione amministrativa e l'affermazione di diritti e privilegi già acquisiti, tanto da ricorrere alla riconferma della protezione apostolica per la *defensio* del patrimonio monastico<sup>257</sup>.

Certamente, la modesta entità della congregazione non ha giocato a suo favore per scoraggiare prepotenti feudatari, vescovi o altre più solide congregazioni monastiche largamente presenti in Capitanata, nel perpetrare soprusi e indebite appropriazioni a danno del Gualdo. Nel 1236, su richiesta della congregazione, il pontefice Gregorio IX concede un privilegio, nel quale si riconferma la protezione apostolica e il diritto di possesso dei beni per la chiesa e l'ospedale annesso di S. Matteo di Sculgola, in particolare per la donazione un tempo fatta a questo monastero dal conte Roberto di Loritello, in cambio del pagamento di un censo stabilito a 4 tari d'oro<sup>258</sup>. Tuttavia, a distanza di qualche anno, la richiesta di intervento da parte dell'autorità pontificia dovrà essere nuovamente inoltrata dal priore del Gualdo. Con un mandato apostolico, datato al 9 marzo 1241, il pontefice coinvolgerà Ruggiero, arcivescovo di Siponto, e l'abate cistercense di S. Maria di Ripalta sul Fortore, al fine di proteggere la congregazione gualdense dalle continue molestie perpetrate sui beni immobili<sup>259</sup>. Con tutta probabilità, il provvedimento doveva

<sup>256</sup> *Inventario*, f. 18 r., n. 16: “Una bulla de Gregorio p(a)p(a) octavo per la quale concede potestà al mon(aste)rio de S(an)ta M(ari)a et de Sancto Gio(vanni) in Galdo de possere sepellire defunctj (cris)tiani in sua ecclesia”.

<sup>257</sup> In particolare, dall'inventario del Gualdo, si evince che l'annessione dell'abbazia di S. Pietro in Vulgano di Biccari, con le chiese dipendenti, dovette avvenire nel 1231, attraverso un atto privato, successivamente confermato da Gregorio IX. Purtroppo, non avendo a disposizione il testo della conferma pontificia, non è possibile ricavare ulteriori elementi che possano illustrare la soluzione dei problemi relativi ai rapporti con la chiesa troiana, che come si vedrà oltre, provvederà costantemente a far inserire nei privilegi di conferma dei beni il monastero. *Ibid.*, f. 27 r., n. 8: “Uno instrum(en)to de la unione fra lo mon(aste)rio de S(an)ta M(ari)a in Galdo et S(an)to Pietro in Vulgano del anno 1231. regnante Federico 2°”; per la conferma pontificia: *Ibid.*, f. 50 v. Per l'abbazia di S. Pietro in Burgo o in Vulgano, si veda *infra*, pp. 217-220.

<sup>258</sup> Una edizione parziale del documento è presente in Vendola, *Documenti tratti cit.*, I, n. 201, pp. 174-175.

<sup>259</sup> *Les registres de Grégoire IX. Recueil des bulles de ce Pape publiées et analysées d'après les manuscrits originaux du Vatican*, cur. L. Auvray, 4 voll., Paris 1896-1955 (Bibliothèque des écoles françaises

riguardare i tenimenti che la congregazione possedeva nella zona garganica, più facilmente appetibili e probabilmente meno difesi, data la distanza delle sedi monastiche rispetto ai latifondi posseduti, i quali, anche in seguito, saranno continuamente oggetto di indebite occupazioni<sup>260</sup>.

A partire dalle tracce di documentazione appena analizzate, a fronte di una congregazione che inizia a mostrare segni di inadeguatezza nella gestione del proprio patrimonio fondiario, probabilmente dovute anche al riverbero delle contestuali tensioni politiche e sociali dell'età federiciana<sup>261</sup>, la scelta pontificia ribadisce, intanto, la conferma della protezione apostolica, piuttosto che l'annessione ad altre più sicure e potenti istituzioni. In tale prospettiva, l'intento da parte romana risulta essere piuttosto quello di un compromesso, volto a frenare la ricerca di una completa indipendenza e a incoraggiare la relativa sottomissione all'autorità diocesana, con

d'Athènes et de Rome, 2e série, 9), n. 5359; Vendola, *Documenti tratti cit.*, I, n. 218, pp. 189-190.

<sup>260</sup> Notizia di ulteriore documentazione di origine pontificia la si riscontra a partire dall'inventario dell'archivio gualdense, ma dalle scarse note regestuali non è possibile contestualizzare più opportunamente gli eventi. Un primo documento viene indirizzato all'arcivescovo di Siponto, al quale si intima di non molestare ulteriormente il Gualdo e di lasciare, inoltre, che le questioni siano giudicate dal vescovo di Troia. *Inventario*, f. 19 r., n. 30. Durante il priorato di Gentile, poi, si ha notizia di una "bulla" di Gregorio IX all'arcivescovo di Benevento e suoi suffraganei, affinché "favoriscano il monastero nelle oppressioni che gli vengono fatte", mentre, con un'altra "bulla", si precisa lo sgravio da qualsiasi tipo di tasse, tranne che per il censo annuale all'arcivescovo beneventano; si concede, infine, al monastero la facoltà di chiedere l'elemosina per un giudeo convertito e un altro cieco. *Ibid.*, f. 17 v., n. 6; f. 17 v., n. 12; *Ibid.*, f. 19 v., n. 38. La presenza ebraica in Puglia è largamente attestata nel tempo e appare priva di discontinuità, seppur nella sua variabilità rispetto alle sedi di insediamento. Per quanto riguarda la Capitanata, sono attestate presenze significative solo a partire dal secolo XI e, tuttavia, meno consistenti rispetto al resto della regione; Martin, *La Pouille cit.*, pp. 492-503.

<sup>261</sup> Le ripetute difficoltà di gestione patrimoniale potrebbero essere ricondotte anche ai disordini ingenerati dalla decisione di Federico II di riorganizzare, sin dal 1220, i territori della Capitanata, regione scelta come sua principale residenza. La scelta coinvolge in modo preoccupante anche i religiosi, in quanto il sovrano rivendica, attraverso le misure restrittive delle *revocationes*, le terre demaniali precedentemente concesse, per rifunzionalizzare l'intero *habitat* della regione con la costruzione di nuovi casali, castelli, *domus solatiarum* e *massarie* regie per lo sfruttamento intensivo delle terre. Molti patrimoni ecclesistici risultano intaccati, fra cui quello del vescovo troiano, mentre, fra i religiosi, persino quello di Montecassino e di Cava. Nei confronti del Gualdo, tuttavia, le fonti non rilasciano da parte di Federico II né interessi di revoca patrimoniale, né particolari forme di sostegno, pur mostrate ad esempio nei confronti dei verginiani. In proposito, si veda J.-M. Martin, *Federico II e la Capitanata*, in *Federico II e i cavalieri teutonici in Capitanata. Recenti ricerche storiche e archeologiche*. Atti del Convegno internazionale (Foggia - Lucera - Pietra Montecorvino 10-13 giugno 2009), cur. P. Favia, H. Houben, K. Toomaspoeg, Galatina 2012 (*Acta Theutonica*, 7), pp. 31-44.

l'espressa raccomandazione del pagamento del censo all'arcivescovo beneventano. Peraltro, la decisione di avvalersi di un intervento esterno, per riformare la vita della congregazione, verrà più tardi ripercorsa da Innocenzo IV. Le condizioni amministrative, ma parimenti anche quelle morali e spirituali della vita religiosa, non dovevano certo risultare serene se, dietro probabile richiesta del priore, nel 1254, il pontefice incaricherà l'abate di Casamari di correggere e riformare il Gualdo, rovinato a motivo delle guerre dell'epoca di Manfredi in Capitanata<sup>262</sup>.

Durante il pontificato di Gregorio X (1271-1276) vengono attestati, innanzitutto, due documenti di conferma di elezione del priore del Gualdo, Benedetto. Il primo è datato al 12 agosto 1272, mentre il secondo reca la data del giorno seguente e, rispetto al precedente, aiuta a comprendere sia la straordinarietà della prassi, in quanto esplicita che l'elezione sia avvenuta "*per viam compromissi*", che, di conseguenza, la motivazione del ricorso al romano pontefice. Per di più, a conferma della visione romana sulla congregazione, ormai stabilizzata, entrambi i documenti definiscono il monastero con una delle chiare formule di esenzione in uso sin dai tempi di Alessandro III: "*ad Romanam Ecclesiam nullo medio pertinentis*"<sup>263</sup>. Due mesi dopo, il 7 ottobre, viene concesso dallo stesso pontefice, dietro richiesta del nuovo priore, la conferma dei privilegi e delle immunità già accordate dai predecessori "*necnon libertates et exemptiones secularium exactionum a regibus et principibus ac aliis Christi fidelibus*". Il tenore del documento riprova come in realtà il monastero, anche questa volta, non abbia raggiunto uno statuto pieno di esenzione, ma gode soltanto della protezione apostolica e di particolari sgravi amministrativi<sup>264</sup>. Ancora due mesi più tardi, con la data del 5 dicembre, il pontefice concede un nuovo privilegio di protezione apostolica, nel quale compare la clausola di regolarità (*secundum Dei et beati Benedicti regulam ... observetur*) e la conferma del possesso dei beni, alcuni

<sup>262</sup> *Les registres d'Innocent IV. Publiées ou analysées d'après les manuscrits originaux des archives du Vatican et de la Bibliothèque Nationale*, cur. E. Berger, 4 voll., Paris 1884-1921 (Bibliothèque des écoles françaises d'Athènes et de Rome, 2e série), n. 8008, p. 505: "*Abbatia Casaemarii, Cisterciensis ordinis, Verulanæ dioecesis, mandat ut monasterium de Gualzo, ordinis Sancti Benedicti, Beneventanæ dioecesis, propter guerrarum discrimina collapsum, visitet et corrigat*".

<sup>263</sup> *Les registres de Grégoire X (1272-1276) et de Jean XXI (1276-1277). Recueil des bulles de ces Papes publiées ou analysées d'après les manuscrits originaux des Archives du Vatican*, cur. J. Guiraud, E. Cadier, Paris 1892-1960 (Bibliothèque des écoles françaises d'Athènes et de Rome, 2e série, 12), n. 47, p. 14; n. 993, pp. 381-382. Per l'uso delle diverse formule indicative di uno statuto di esenzione, si veda V. Pfaff, *Die päpstlichen Klosterexemtionen in Italien bis zum Ende des zwölften Jahrhunderts*, «Zeitschrift der Savigny – Stiftung für Rechtsgeschichte. Kanon. Abt.» 72 (1986), pp. 76-114, partic. 82-83.

<sup>264</sup> *Les registres de Grégoire X* cit., n. 1004, p. 384.

enumerati singolarmente. Ma, non si apporta alcuna innovazione canonica rispetto alle *libertates* già raggiunte<sup>265</sup>.

I privilegi riferibili al pontificato di Gregorio X vengono regestati pure nell'inventario del Gualdo<sup>266</sup> e fra questi compare persino una "*bullā*" nella quale, oltre alla conferma dei privilegi, si invita il *populus abbatiae*, in particolare i coloni dipendenti, a dare obbedienza e giuramento di fedeltà al priore del Gualdo, nonché a considerarlo come loro *dominus* temporale<sup>267</sup>. La congregazione, avendo superato il breve periodo di crisi, determinato anche dal turbine dell'instabilità politica nel Regno, ha ormai raggiunto una fisionomia patrimoniale abbastanza estesa, paragonabile a una vera e propria abbazia territoriale. Fra i possedimenti del monastero, infatti, sono ormai presenti, a quest'epoca, anche diversi casali, fra cui quelli di Foiano e Liceto, o Deliceto, donati dal re Corrado IV di Svevia nel 1252<sup>268</sup>. Pertanto, il priore si vede confermata dall'autorità apostolica la facoltà di giurisdizione, non solo sui monaci, ma anche sui fedeli che dimorano nelle terre della congregazione. Parallelamente, il patrimonio dei diritti giurisdizionali relativi all'esercizio della signoria, verrà accresciuto anche presso le autorità laiche.

<sup>265</sup> Il testo del privilegio solenne, un tempo conservato fra le pergamene di Curia Ecclesiastica dell'Archivio di Stato di Napoli (III, 125), è parzialmente tramandato attraverso l'edizione approntata in B. Capasso, *Sui diurnali di Matteo da Giovenazzo*, Firenze 1895, pp. 83-86, partic. 83, nota 1. *Les registres de Grégoire X* cit., n. 1008, p. 386-387. Il documento, nell'enumerare i beni posseduti, specifica nominalmente i casali, consistenti in quello di Liceto e Foiano, Sant'Andrea, Porticchio e la piscaria sul lago di Varano, mentre gli altri beni non appaiono singolarmente descritti. Questo dato lascia arguire come la motivazione della richiesta possa essere collegata a problemi di carattere amministrativo, relativi proprio ai beni indicati. Viene data, inoltre, conferma di poter celebrare a porte chiuse in tempo di interdetto, ma la potestà sacramentale appare legata ancora una volta al vescovo diocesano.

<sup>266</sup> *Inventario*, f. 17 r., n. 3: "*Bulla Gregorij Pape (deci)mi confirmationis o(mn)i(b)us bonor(um) dicti mon(aste)rij et de non nullis gratys et privilegys de an(n)o 1222 (sic, ma è 1272!) et par(imen)te li concede facultà di posseder(e) le infra(scritte) robbe che albora possedeva il mon(aste)rio v(idelicet): lo loco istesso dove il mon(aste)rio sta fundato in Diog(esi) Benev(enta)na con tutti soi tenimenti et pertin(enze), il casale de Liceto, de Foyano, de S(an)to Andrea con le moline, casale de Porticchio, nel fiume de la città de Varano la piscaria detta Bottaturella con lo uso de piscare con due guade et tutte altre terre et ciò che il mon(aste)rio possede in regno, et terre vigne prati boschi herbagi pascuali, molini, et de tutte altre libertate et immunità sue"; *Ibid.*, f. 19 r., n. 31: "*Bulla di Gregorio p(a)p(e) X.mo che riceve il mon(aste)rio sotto la protect(io)ne ap(ostoli)ca immediate et le conferma li soi privilegij et robbe habite et habende"; *Ibid.*, f. 19 r., n. 32: "*Alia bulla eis(que) pontificis consimilis*".**

<sup>267</sup> *Ibid.*, f. 17 v., n. 14: "*Bulla pape Gregori X.mi per quam confirmat alia privilegia et mandat vasallis monasterij sante Marie in galdo ordinis sancti Benedicti quod priori obediant, tamquam eorum domino temporalium cum juramento fidelitatis homagij*".

<sup>268</sup> Morrone, *Monastero di Sancta Maria* cit., p. 66.

Una esperienza di rinnovamento monastico per il Regno di Sicilia dei secoli XII-XVI

*Un assestamento istituzionale: da priorato ad abbazia*

Una volta rafforzata la prosperità e l'incidenza economica sul territorio, il priorato del Gualdo viene elevato, durante il pontificato di Bonifacio VIII (1294-1303), alla dignità abbaziale. È il segno più eloquente del processo di stabilizzazione fin tanto descritto, che lascia percepire come, nella prospettiva romana, la congregazione abbia ormai da tempo perso i caratteri distintivi del rinnovamento, grazie ai quali è sorta e si è strutturata, per essere poi allineata e omologata alla fisionomia del monachesimo tradizionale, proprio in virtù del preponderante ruolo economico e di gestione fondiaria esercitato. La standardizzazione, per riflesso, produce ovviamente i suoi effetti anche sul piano giuridico. Purtroppo, di quest'ultimo riconoscimento pontificio se ne ha notizia semplicemente attraverso due piccoli registi dell'inventario della congregazione: anche in questo caso, in mancanza del testo, non sarà possibile analizzare le caratteristiche canoniche della concessione<sup>269</sup>. Alla ormai florida congregazione del Gualdo, lo stesso pontefice vorrà, inoltre, anettere il monastero di S. Maria *de Crypta*, in diocesi di Benevento, attraverso un mandato apostolico del 23 aprile 1303, indirizzato al vescovo di Ariano. In merito a questa unione, qualche anno più tardi, fra il 1320 e il 1324, verrà celebrato un processo canonico il cui *dossier*, seppur incompleto, è contenuto nel codice vaticano Ottoboniano latino 2516<sup>270</sup>. Nei documenti in esso trascritti, il Gualdo viene sempre definito, per la sua posizione giuridica rispetto alla Sede Apostolica, come “*nullo medio pertinens*”.

<sup>269</sup> *Inventario*, f. 17 r., n. 5: “*Bulla di papa Bonifacio ottavo: per la quale concede potestà che il priore del monasterio de santa maria in galdo se chiami et intituli per l'avenire Abbate et non priore*”; *Ibid.*, f. 17 v., n. 10: “*Una altra bulla di papa Bonifacio octavo diretta al Patre Palermo priore del detto monasterio de Santa Maria de galdo che dalhora avanti esso et li altri priori se chiamino Abbati et non priori*”. Lo stesso inventario permette, inoltre, di avere conoscenza di una lite insorta con il vescovo e il capitolo di Troia, per la soluzione della quale, papa Bonifacio invia una “*bullà*” al vescovo di Volturara, affinché sia risolta a Foggia. Probabilmente, doveva trattarsi di un mandato pontificio nel quale si incaricava come giudice o legato apostolico il presule di Volturara, nell'intento di porre fine a una questione di cui sfugge precisamente l'oggetto. Pur tuttavia, si potrebbe verosimilmente supporre che si tratti delle rivendicazioni sul monastero di S. Pietro in Vulgano, un tempo appartenente al patrimonio del vescovo di Troia. *Ibid.*, f. 27 r., n. 1: “*Una bulla di papa Bonifacio octavo in p(erso)na del vescovo de la Volturara et altri sopra la lite vertente fra il vescovo et capitolo de Troia et il mon(aste)rio del Galdo et che la decida in Foggia*”.

<sup>270</sup> *Les registres de Boniface VIII. Recueil des bulles de ce pape publiées ou analysées d'après les manuscrits originaux des Archives du Vatican*, cur. G. Digard, 4 voll., Paris 1907-1939 (Bibliothèque des écoles françaises d'Athènes et de Rome, 2e série, 4), n. 5251, pp. 776-777. La questione relativa al tentativo di unione di questo monastero verrà affrontata in seguito, pp. 307-309.

Intanto, a partire dalla metà del secolo XIV, alla congregazione del Gualdo viene occasionalmente applicata la riserva pontificia della nomina degli abati. In realtà, una simile variazione di prassi non va interpretata come un ampliamento dello statuto di libertà, ma va verosimilmente contestualizzata nel cambiamento più generale di affermazione del potere pontificio e della volontà di centralizzazione rivendicata nei confronti dell'ambiente monastico<sup>271</sup>. Il primo pontefice ad applicare tale prassi sarà papa Clemente VI, che, risiedendo ad Avignone, provvederà alla carica abbatiale del Gualdo inviando un certo Guglielmo, detto "Aquitano", proprio a motivo della sua provenienza geografica. Questo personaggio, a capo della congregazione dal 1345 al 1350, doveva godere evidentemente di larga stima presso il pontefice, se di lì a poco viene nominato anche nunzio apostolico in Sicilia e, di rimando, tale scelta potrebbe rappresentare, anche per l'abbazia, una più larga con-

<sup>271</sup> La riserva pontificia della provvista abbatiale per un monastero comincia a farsi strada all'inizio del secolo XIV: solo in casi rari ed eccezionali, Bonifacio VIII utilizza questa possibilità. Durante il periodo avignonese (1305-1378), l'autorità pontificia assume sempre più chiaramente, quale caratteristica di fondo, l'identità di un organismo fortemente amministrativo, approntando una politica di centralizzazione del governo e di dirompente pressione fiscale. Il cambiamento della residenza produce cambiamenti finanche nella gerarchia ecclesiastica, fortemente esautorata da membri provenienti dall'ambiente monastico francese. Sul piano economico, il trasferimento provoca l'exasperazione della gestione dei benefici ecclesiastici, nonché una determinante rivendicazione del potere pontificio, specialmente sulle ricche abbazie direttamente soggette alla Sede Apostolica. Esse vengono strumentalizzate per ricompensare la fedeltà degli ecclesiastici, specialmente quelli attivi in territorio italiano. Spesso, infatti, viene stravolta la prassi consuetudinaria dell'elezione abbatiale, oppure si coglie l'occasione della rinuncia di un abate, rassegnata nelle mani dell'autorità pontificia, per istituire, invece, un abate commendatario estraneo alla comunità. Emblematico, in proposito, sembra essere il caso verginiano dell'abate Romano, al quale, nel 1314, la Curia avignonese chiede, in cambio della conferma di valida elezione, l'esborso dell'altisonante cifra di mille fiorini, che fortunatamente, opponendo svariate lamentele, il neoeletto riesce a far scendere alla quota di seicento; *Abbazia di Montevergine. Regesto delle pergamene*, cur. G. Mongelli, vol. I-VII, Roma 1956-62 (Ministero dell'Interno. Pubblicazioni degli Archivi di Stato, 25, 27, 29, 32, 33, 34, 49), III, n. 2861-2862. G. Mollat, *La collation des bénéfices ecclésiastiques sous les papes d'Avignon (1305-1378)*, Paris 1921 (Université de Strasbourg, Bibliothèque de l'Institut de droit canonique, 1); B. Guillemain, *La cour pontificale d'Avignon (1309-1376). Étude d'une société*, Paris 1962 (Bibliothèque des Écoles françaises d'Athènes de Rome, 201); C. Caby, *La papauté d'Avignon et le monachisme italien: camaldules et olivétains*, in *Il monachesimo italiano nel secolo della grande crisi* cit., pp. 23-41. J.P. Muller, *Les élections abbatiales chez les bénédictins sous Clement V (1305-1314)*, in *Studia Benedictina in memoriam gloriosi ante saecula XIV transitus S. P. Benedicti*, Roma 1947 (Studia Anselmiana, 18-19), pp. 341-365; G. Spinelli, *Alle origini della commenda: qualche esempio italiano (sec. XIII-XIV)*, in *Il monachesimo italiano nel secolo della grande crisi* cit., pp. 43-60.

Una esperienza di rinnovamento monastico per il Regno di Sicilia dei secoli XII-XVI

siderazione nella politica ecclesiastica meridionale. Alla sua morte, tuttavia, questo prestigioso incarico verrà affidato all'arcivescovo di Benevento, Pietro<sup>272</sup>.

Nel frattempo, un nuovo privilegio di protezione apostolica e conferma dei beni verrà concesso da Avignone, nel 1334, dal pontefice Giovanni XXII, documento da porre certamente in relazione con una scomunica dello stesso anno, che, così come regestata nell'inventario, avrebbe dovuto colpire quanti avrebbero usurpato i beni fondiari della congregazione<sup>273</sup>. Un sintomo di un certo declino o parziale debolezza mostrata dalla comunità può essere parimenti intravisto nella "bulla", già citata e spedita da papa Clemente VI, nel 1346, nella quale si chiarisce che l'ospedale di S. Marco di Foggia, in quanto dipendenza del Gualdo, dovesse essere considerato esente dalla giurisdizione di qualsiasi ordinario<sup>274</sup>. Questo ultimo elemento riconferma come, ancora a quest'epoca, nonostante l'assenza di un atto ufficiale che garantisca espressamente uno statuto di esenzione totale alla congregazione, nella prassi con-

<sup>272</sup> Il primo aprile 1349, Clemente VI conferisce dapprima all'abate del Gualdo la facoltà di utilizzare le lettere apostoliche e il personale a disposizione del nunzio apostolico nel Regno, l'abate cassinese, Guglielmo. Il giorno 20 dello stesso mese, l'Aquitano verrà creato nunzio: *Clément VI (1342-1352). Lettres closes, patentes et curiales se rapportant a la France publiées ou analysées d'après les registres du Vatican*, cur. E. Déprez, Paris 1901 (Bibliothèque des écoles françaises d'Athènes et de Rome, 3e série, 3, 1), n. 4162; *Clément VI (1342-1352). Lettres closes, patentes et curiales intéressant les pays autres que la France publiées ou analysées d'après les registres du Vatican*, cur. E. Déprez, J. Glénisson, G. Mollat, Paris 1958-1961 (Bibliothèque des écoles françaises d'Athènes et de Rome, 3e série), n. 1969, 1983; per i rapporti con il pontefice si consultino i documenti n. 1995, 2053, 2245, 2295, 2318, 2321. Alla morte dell'Aquitano, i suoi beni vengono raccolti da Guglielmo de Strivalis, arciprete di Montecorvino e vicerettore della città beneventana; *Ibid.*, n. 2328; per la provvisione o trasferimento di incarico all'arcivescovo beneventano, Pietro, si veda *Ibid.*, n. 2415; il testo appare, fra l'altro, conservato nell'archivio diocesano di Ravello; *Archivio vescovile di Ravello – Atti diversi a. 1220-1753*, cur. B. Mazzoleni, Salerno 1976, pp. XXVIII, 62. Casamassa, *Per una nota* cit., p. 217, nota 4; Morrone, *Monastero di Sancta Maria* cit., p. 92.

<sup>273</sup> *Schedario Baumgarten. Descrizione diplomatica di Bolle e Brevi originali da Innocenzo III a Pio IX. III: Clemente V - Martino V (an. 1305-1431)*, cur. S. Pagano, Città del Vaticano 1983, n. 5601. Nella scheda è riportata, fra l'altro la formula: "nullo medio pertinentis". *Inventario*, f. 19 r., n. 27: "Bulla pape Joan(n)is vig(esi)mi secundi p(er) la quale conferma et riceve il mon(aste)rio del Galdo sotto la protezione sua et de la sede ap(ostoli)ca immediate et le concede tutte le robbe castelli ville intrate et lochi p(re)se)nti et futurj"; *Ibid.*, f. 34 v., n. 7: "Una scomunica di papa Gio(vanni) 22° ad inst(anz)a del mon(aste)rio sopra la revelat(io)ne de li beni del mon(aste)rio occupati et dispersi, fu fatta in Avignone nel an(n)o del suo pontificato 18°". Morrone, *Monastero di Sancta Maria* cit., p. 93.

<sup>274</sup> *Inventario*, f. 16 r., n. 3: "Bulla de papa Clemente 3 nella quale se fa mentione de certe robbe de S(an)to Marco et suo hospitale de Foggia et vole che sia exempto da tutti ordinarj como grancia de S(an)ta M(ari)a de Galdo de an(n)o 1346 Regnante regina Joanna p(rim)a uxore Andree regis Ungarie et Neapolis Ab ea suspensi in castro Averse".

suetudinaria, il Gualdo fosse considerato da Roma formalmente libero dall'autorità ordinaria e che tale privilegio dovesse avere i suoi effetti su tutte le dipendenze. Ma, nella realtà dei fatti, probabilmente, si era ancora costretti a contrattare di volta in volta le condizioni con i vescovi locali.

Per quel che concerne la facoltà della nomina abaziale, l'esercizio di tale prerogativa, da parte dei pontefici sulla congregazione gualdense, si riconferma ancora nella sua occasionalità sino alla fine del secolo XIV. Infatti, alla morte dell'abate Guglielmo (1350), compare come successore un certo Nicola da Cerce (monaco della congregazione), per il quale si registra, intanto, la conferma pontificia della nomina. Dopo la sua morte, nel 1363, Urbano V nominerà come abate del Gualdo un monaco cistercense, Arnaldo, un "*professor*" dell'abbazia francese de L'Aumône, situata nella diocesi di Chartres, sottolineando, nello stesso documento di provvisione, la diversità della vita religiosa e dell'abito, quasi a voler giustificare la diversità rispetto al predecessore<sup>275</sup>. Anche per il suo successore, Angelo da Gambatesa (nuovamente monaco gualdense), non si rintraccia l'esistenza di alcun intervento di nomina pontificia. Tuttavia, da un regesto dell'inventario del Gualdo, si apprende di una "*Bulla Pape Gregory noni de privilegio Abbatis et non prioris in personam cuiusdam Abatis Angelii*"<sup>276</sup>. Queste notazioni riconfermano che la nomina pontificia dell'abate del Gualdo debba essere considerata come un temporaneo cambiamento di prassi, un privilegio concesso *ad personam*, piuttosto che un legame più diretto con la Sede Apostolica, da affiancare al tenore delle libertà giuridiche raggiunte dalla congregazione.

<sup>275</sup> Il 7 maggio 1324, Giovanni XXII conferma l'elezione di Nicola *per obitum Martini*, suo predecessore: *Jean XXII (1316-1334)*, cur. G. Mollat, 16 voll., Paris 1921-1946 (Bibliothèque des écoles françaises d'Athènes et de Rome, 3e série), n. 19526; il 24 luglio 1363, il pontefice Urbano V provvede, in seguito alla morte di Nicola, alla carica abaziale gualdense con Arnaldo, già abate de L'Aumône, imponendo anche il cambiamento di abito: "*alterius coloris et forme habitus quam in dicto monast. Beate Marie de Giraldo geratur et habeatur*"; *Urbain V (1362-1370). Lettres communes analysées d'après les registres dits d'Avignon et du Vatican*, cur. M.H. Laurent, 12 voll., Paris 1954-1989 (Bibliothèque des écoles françaises d'Athènes et de Rome, 3e série, 5 bis), n. 7985; la bolla è regestata anche in *Inventario*, f. 17 v., n. 11. Casamassa, *Per una nota* cit., p. 208, nota 1; Morrone, *Monastero di Sancta Maria* cit., pp. 106-107. Per l'abbazia de L'Aumône o la piccola Citeaux, si veda L.H. Cottineau, *Répertoire topo-bibliographique des abbayes et prieurés*, 3 voll., Mâcon 1935-1970, I, p. 205.

<sup>276</sup> *Inventario*, f. 17 v., n. 8. L'incongruenza cronologica del pontificato di Gregorio IX (1227-1241) è chiaramente spiegabile con un errore nell'indicazione del numerale, da attribuire al redattore dell'inventario. La lettura corretta è invece Gregorio XI, pontefice dal 1370 al 1378. Morrone, *Monastero di Sancta Maria* cit., p. 107, nota 106. Il giorno del trapasso dell'abate Angelo viene commemorato anche fra le note obituarie del necrologio della comunità; BAV, *Vat. lat.* 5949, f. 234 r.: "*Angelus de Gamatensa septimus Abbas huius monasterii. Anno Domini millesimo CCCLXXXI*".

Ad Angelo, frattanto, succede nella carica abbaziale Elisario. Anche per questi non si riscontrano tracce che possano certificare l'origine pontificia della sua nomina. Pur conservando la carica di abate del Gualdo, Elisario viene, fra l'altro, nominato da Bonifacio IX, il 27 giugno 1391, anche arcivescovo di Taranto<sup>277</sup>. Inizia, proprio in questo frangente della storia della congregazione, a profilarsi effettivamente l'istituzione dell'abbaziato in commenda, come testimoniano anche le registrazioni di due privilegi concessi all'epoca di re Ladislao, nelle quali si fa riferimento al duplice e contestuale incarico ricoperto da Elisario<sup>278</sup>. Intanto, l'istituto della commenda sottrae praticamente ai monaci, non soltanto ogni diritto di giurisdizione, ma persino l'amministrazione dei beni, per concederla a eminenti personalità ecclesiastiche. Ai monaci, a questo punto, non resta altro che la funzione orante, deputata all'intercessione per il bene delle anime e per la memoria dei defunti.

*Uno sguardo comparativo sul panorama religioso meridionale di rinnovamento*

Rispetto alle istituzioni rappresentative del monachesimo tradizionale, fra le quali spiccano Montecassino, S. Vincenzo al Volturno e per le quali la prassi esentiva è chiara sin dal secolo IX, le nuove famiglie religiose sorte nel Mezzogiorno ottengono piuttosto tardi, rispetto alla loro fondazione, uno statuto di esenzione da parte pontificia. Probabilmente, né i religiosi sono interessati a chiederla, né l'autorità apostolica è disposta a concederla. Frattanto, esse permangono in una posizione abbastanza incerta rispetto alle continue rivendicazioni episcopali. Difatti, per quel che concerne, ad esempio, la congregazione verginiana, i primi documenti emanati dai vescovi avellinesi, da un lato garantiscono la libertà di possesso per nuove chiese, celle o per chiese private preesistenti, dall'altro, invece, si esige una diretta dipendenza per le attività pastorali, probabilmente inserite sotto la supervisione di un archipresbitero<sup>279</sup>. Da parte pontificia, sarà concesso un privilegio che rilascia

<sup>277</sup> Eubel, *Hierarchia Catholica* cit., I, p. 473; Morrone, *Monastero di Sancta Maria* cit., pp. 107-108.

<sup>278</sup> *Inventario*, f. 34 v., n. 6: "Privilegio del re Ladislao p(er) lo quale comanda a sei consiglieri et ministri che permettano che Eleazaro abate del mon(aste)rio de S(an)ta M(ari)a del Galdo possedeva detto mon(aste)rio a lui commesso da Papa Bonifacio nono. in temporalib(us) et sp(irit)ualib(us) et godere le intrate, de anno 1400"; *Ibid.*, f. 40 r., n. 3: "Privilegio del re Ladislao de an(n)o 1398 che riceve il mon(aster)o sotto la r(egi)a protectione con tutte sue robbe intrate terre et vassalli che alhora se governava dal arciv(escov)o di Taranto, et ordina che non le sia dato molestia". Morrone, *Monastero di Sancta Maria* cit., pp. 107-108.

<sup>279</sup> CDV, II, n. 155, pp. 234-240; III, n. 210, pp. 33-39; VIII, n. 767, pp. 233-237. Per la questione delle interpolazioni del testo del 1126, che ha interessato la critica dopo il 1980, coinvolgendo anche i due atti successivi del 1133 e del 1185, si veda Fixot, *Un ermite en société* cit., pp. 227-229.

ampie libertà verso la fine del secolo XII, nel 1197, da Celestino III, mentre solo fra il 1263-64, con Urbano IV, si raggiungerà uno statuto di piena esenzione e diretta dipendenza dalla Sede Apostolica<sup>280</sup>. Anche per la congregazione pulsanese, la quale mostra da subito una robusta vitalità religiosa ed economica, nonostante le continue petizioni da parte degli abati, viene concesso da parte romana esclusivamente il privilegio di protezione apostolica, mentre per un chiaro quadro esentivo, bisognerà attendere la documentazione posteriore al 1217<sup>281</sup>.

Non diversamente si presenta il panorama delle comunità meridionali dei canonici regolari, le quali pure riescono a ottenere larghe libertà, ma non propriamente l'esenzione totale. In merito, si può far riferimento a S. Leonardo di Siponto, canonica nel periodo che intercorre fra il 1127 e il 1260, la quale malgrado la concessione di importanti privilegi, resterà legata per l'ambito della potestà sacramentale, all'ordinario diocesano<sup>282</sup>. Notevoli difficoltà, sul piano della fisionomia giuridica, presenta anche l'episodio della canonica partenopea di S. Pietro *ad Aram*, che intorno al 1170 il cardinal Giovanni Gaderisi vuole riformare, ispirandosi al modello dei vittorini. Le intromissioni, dapprima del riformatore, poi dei vescovi locali, rallentano note-

Le motivazioni dei rimaneggiamenti vengono riconosciute nella volontà di facilitare l'ottenimento dell'esenzione pontificia.

<sup>280</sup> Per i primi documenti pontifici, si veda IP, IX, n. 1-3, pp. 130-131; il privilegio di Celestino III è edito in *Bullarum, privilegiorum ac diplomatum romanorum pontificum* cit., III, 24, pp. 61-63. Per la documentazione del secolo XIII, si veda A. Potthast, *Regesta pontificum Romanorum*, Graz 1957, n. 18463, 18780; *Abbazia di Montevergine. Regesto delle pergamene* cit., III, n. 2120, 2131.

<sup>281</sup> IP, IX, n. 1-7, pp. 260-262; Panarelli, *Dal Gargano alla Toscana* cit., pp. 66-70; 101-107; 199-209; 240-241; 291-293.

<sup>282</sup> IP, IX, n. 1-8, pp. 263- 265; Il primo documento di cui si ha notizia risale al pontificato di Innocenzo II, il quale, nel 1137, concede la protezione apostolica alla cella e all'annesso ospedale; Pflugk-Harttung, *Acta pontificum romanorum* cit., II, 329, pp. 290-291; III, 173, pp. 184-185; III, 425, p. 369; Kehr, *Papsturkunden in Salerno* cit., n. 10, pp. 236-237; n. 27, p. 261; n. 36, pp. 268-269; *Regesto di S. Leonardo di Siponto*, cur. F. Camobreco, Roma 1913 (*Regesta chartarum Italiae*, 10), n. 70, p. 45; n. 100, p. 63; n. 114, pp. 71-72. Non manca, in questo *dossier* documentario, la presenza di falsi attribuibili alla volontà di arginare indebite intromissioni dell'arcivescovo sipontino, a danno dello statuto di esenzione che si stava cercando di ottenere. H. Houben, «Iuxta stratam peregrinorum»: *la canonica di S. Leonardo di Siponto (1127-1260)*, «Rivista di storia della Chiesa in Italia» 56 (2002), pp. 323-348, partic. 331-332, nota 44; p. 334, nota 59; C. Andenna, *Da domus Dei a spelunca latronum: fortuna e declino di una canonica regolare del Mezzogiorno*, in *San Leonardo di Siponto. Cella* cit., pp. 73-90, partic. 85. Dal 1260, il pontefice Adriano IV sopprime la comunità canonica, ormai formata da soli 7 membri e continuamente vessata, stando alla giustificazione fornita da parte pontificia, dalle incursioni dei Saraceni di Lucera. La affiderà all'Ordine Teutonico, per valorizzare ancora meglio la naturale vocazione dell'insediamento all'accoglienza dei pellegrini in transito verso il santuario micaelico e verso la Terra Santa.

volmente il conseguimento delle libertà, che nonostante la frammentarietà dei testi diplomatici sembra sopraggiungere definitivamente nel 1313, con Clemente V<sup>283</sup>.

Un caso del tutto eccezionale, che assurge a interessante modello di equilibrio rispetto agli esempi meridionali considerati, è rappresentato dalla canonica beneventana di S. Andrea. Sin dalle sue origini, il promotore della vita canonica, il cardinal Alberto de Morra, futuro papa Gregorio VIII, nonostante il suo ruolo di prestigio nelle vicende politiche pontificie e la conseguente possibilità di ottenere particolari privilegi, come cancelliere di papa Urbano III, probabilmente per scelta personale, si preoccuperà soltanto del riconoscimento ufficiale e della protezione apostolica, senza mai tuttavia procurarle uno statuto di piena esenzione. Difatti, attraverso le *instituciones* da lui stesso approntate, si evince, oltre alla volontà di impiantare uno stile di vita di preghiera, penitenza e lavoro manuale, la ricerca di un sapiente equilibrio che, pur garantendo una larga indipendenza per la vita interna dell'austera canonica, non le procurasse una condizione di completa esenzione. Il fine che si intravede è rintracciabile, certamente, in una sana apprensione nel preservare alto il tenore spirituale della vita religiosa, lontano da ambizioni, mondanità e interessi economici, rimettendo, tuttavia, al ruolo dell'ordinario diocesano l'importante compito di una disinteressata, ma efficace supervisione di corresponsabilità, condivisa con l'autorità pontificia<sup>284</sup>.

In seno al variegato panorama di soluzioni appena descritto, la congregazione gualdense condivide la generale condizione di un rapporto con l'autorità pontificia mutuato volta per volta dalle dinamiche stabilite con le autorità locali, piuttosto che da una chiara e definitiva decisione di assoluta libertà. Nei confronti del monachissimo nuovo, talvolta, i vescovi locali non riescono a intuire a pieno la potenzialità

<sup>283</sup> IP, VIII, n. 2-3, pp. 453-454; P. Kehr, *Nachträge zu den Papsturkunden Italiens*, «Nachrichten von der Königlichen Gesellschaft der Wissenschaften zu Göttingen», Berlin 1912, pp. 321-383, partic. n. 30, p. 375; *Regestum Clementis papae V*, 6 voll., Romae 1885-1892, n. 9908, p. 387. C.D. Fonseca, *Il card. Giovanni Gaderisi e la canonica di san Pietro «ad Aram» in Napoli. Ricerche sui Vittorini e il movimento canonico in Italia*, Milano 1962 (Pubblicazioni dell'Università cattolica del S. Cuore. Contributi, serie 3. Scienze storiche, 4), partic. pp. 81-123; Id., *Per l'osservanza vittorina di S. Pietro ad Aram di Napoli: il ms. 139 dell'Archivio Segreto Vaticano*, «Annali della Facoltà di Lettere e Filosofia dell'Università di Napoli», Anni Accademici 1987-1989, Napoli 1990, pp. 151-158.

<sup>284</sup> IP, IX, n. 1-4, pp. 73-74; *Le più antiche carte del capitolo della cattedrale di Benevento (668-1200)*, edd. A. Ciaralli, V. De Donato, V. Matera, Roma 2002 (Istituto storico italiano per il Medio Evo. Fonti per la storia dell'Italia medievale. Regesta chartarum Italiae, 52), n. 117-119, pp. 313-333. Per una analisi della Regola, specificamente contestualizzata alla luce della personalità del fondatore, della sua spiritualità religiosa e delle linee teologiche presenti negli scritti appartenenti al suo breve pontificato, si veda P. Kehr, *Papst Gregor VIII. als Ordengründer*, in *Miscellanea Francesco Ehrle*, II, Roma 1924, pp. 248-276.

pastorale del carisma fondazionale, interpretando piuttosto la loro presenza e le loro attività, come intromissioni, perdita di autorità e proventi sulla giurisdizione loro affidata. In diversi casi, tuttavia, si mostrano favorevoli all'insediamento dei monaci, sia pure stabilendo delle condizioni. Se si fa eccezione delle dipendenze che acquisirà in territorio molfettese, la diffusione della presenza gualdense permane localizzata nel Sannio beneventano e nella Daunia settentrionale, laddove convivono, non sempre spalleggiandosi, anche possedimenti delle più importanti abbazie meridionali. Con queste istituzioni, malgrado tutto, non si rintracciano episodi di particolari conflittualità. Come Montevergine e Pulsano, il Gualdo non si ritrova a dover difendere la propria indipendenza contro le più potenti congregazioni monastiche, non solo per la modesta entità della diffusione e consistenza patrimoniale, ma anche e forse soprattutto a motivo dell'evidente differenza di impianto della vita religiosa.

Il riconoscimento ufficiale della vita comunitaria viene accordato quasi immediatamente, prima ancora della morte del fondatore, ma il perseguimento delle libertà si rivelerà come un cammino lento e faticoso, a tratti frenato anche dai vescovi locali, che troverà la sua definizione solo nel XIV secolo. Il rapporto con l'autorità pontificia, intanto, risulta essere intessuto principalmente su questioni legate alla protezione del patrimonio fondiario, anche se non mancano periodi in cui il sostegno diventerà necessario per rinvigorire anche la vitalità religiosa della congregazione. Per di più, nei periodi di floridità, le verranno annesse altre piccole istituzioni monastiche locali, onde evitare la definitiva dispersione, come nel caso di S. Marco di Foggia, nel 1225, o di S. Pietro in Vulgano, nel 1231. All'inizio del secolo successivo, invece, sarà la stessa congregazione gualdense a pretendere, anche se invano, l'annessione del monastero di S. Maria *de Crypta*, nonostante le energiche rimostranze dei suoi pochi religiosi superstiti. L'attenzione dei papi si rivolgerà alla congregazione, manifestando in alcune occasioni particolare stima e fiducia per la sua autorevolezza, servendosene talvolta per riformare monasteri, oppure per sopprimere a cariche abbaziali. E questo accadrà specialmente intorno agli anni venti del secolo XIII, cioè in un tempo in cui il monachesimo meridionale sta attraversando una generale crisi alla quale, ad esempio, si sottrae eccezionalmente, insieme alla congregazione del Gualdo, quella cavense.

In ultima analisi, rispetto alle altre congregazioni, il Gualdo non riceve un eccessivo sostegno sul piano canonico da parte della Sede Apostolica, né tanto meno le sono rivolti straordinari interessi circa il modello di vita religiosa proposto. Per esso, comunque, solo nei primi privilegi si ha traccia di una certa considerazione, ravvisabile quantomeno nella garanzia di continuità dello stile eremitico. La consistenza delle *libertates* ottenute, a tutt'oggi, non può essere analiticamente descritta

in tutta la sua reale evoluzione, a motivo dell'incompletezza della documentazione. Tuttavia, le fonti aiutano a stabilire con certezza che alcune prerogative le vengono garantite già dalla fine del XII secolo, come ad esempio il diritto di sepoltura e di possesso dei beni degli oblati, mentre intorno al 1220, oltre a privilegi e sgravi amministrativi, accordati, fra l'altro, anche dalle autorità laiche, la congregazione gode, in effetti, del diritto di essere giudicata esclusivamente dal romano pontefice.

La sintesi di questi elementi offre l'opportunità di cogliere quale sia stata la lettura da parte romana dell'identità della congregazione. Essa viene riconosciuta non solo canonicamente, ma anche nella effettiva gestione delle vicende locali, nonostante le ridotte proporzioni, nella sua differenziazione rispetto al monachesimo tradizionale e per quel che può offrire nelle sue possibilità viene episodicamente impiegata come ausilio *in loco* per la riforma monastica, almeno fino ai primi decenni del XIII secolo. Successivamente, anche in rapporto alla pretesa della comunità di assurgere a signoria monastica, la prospettiva romana tenderà, invece, a omologarla e uniformarla al più tradizionale contesto monastico meridionale.

### III. *Il supporto istituzionale delle monarchie: la regia protectio*

La congregazione gualdense, oltre a ottenere gradualmente una larga autonomia giurisdizionale dall'ordinario diocesano, già durante i secoli XII e XIII, si premura costantemente di ottenere e preservare le altrettante e sovrapponibili libertà, anche nell'ambito amministrativo laico. Con privilegi e immunità, riconfermati in diverse occasioni dalle autorità civili, la comunità monastica giunge a conquistare persino la sua completa indipendenza dalla giurisdizione dei feudatari locali, per mezzo di una forma di tutela, *tuitio* o *protectio* regia, che generalmente si affianca a quella pontificia. Essa garantisce non solo l'immunità sul piano giuridico locale, ma anche una peculiare protezione sul monastero e il suo patrimonio immobiliare: una prerogativa necessaria per un contesto, quale quello meridionale, continuamente segnato da continue tensioni e instabilità politica, specialmente per piccole istituzioni come il Gualdo. Intanto, se da una parte questo legame prevede, come conseguenza, uno sgravio finanziario sulle tasse imponibili ai beni, dall'altra tende a creare una formale soggezione rispetto alla potestà dei sovrani<sup>285</sup>. Per l'età normanna e sveva non

<sup>285</sup> Per un *excursus* storico sul privilegio civile, si veda J. Semmler, *Protezione reale (imperiale)*, in *DIP*, VII, pp. 1052-1056.

si tratta di una integrazione diretta, da protagonisti, degli enti ecclesiastici sulla scena politica, come già evidenziato dalla storiografia, ma di un coinvolgimento da interlocutori, per ottenere stabilità e controllo, praticamente una rete funzionale che rappresenta una cerniera fra i sovrani e i contesti territoriali<sup>286</sup>.

Nel patrimonio documentario gualdense, un primo privilegio di conferma del possesso dei beni e protezione regia viene attestato dall'inventario nel 1180, con la reggenza di Guglielmo II. Il sovrano concede ai monaci del Gualdo di "abitare liberamente il monastero", convalidando lo sgravio ottenuto da parte del conte Enrico di Civitate del legnatico, acquatico e plateatico<sup>287</sup>. Qualche anno più tardi, nell'aprile 1187, dopo aver presentato a re Guglielmo l'atto di donazione del 1178, della "piscaria" al lago di Varano da parte di Goffredo di Lesina, suo giustiziere, il priore Nathan riceve la necessaria conferma regia per la suddetta donazione, con la possibilità di poter pescare di giorno e di notte "cum captura etiam anguillarum"<sup>288</sup>.

Dopo queste prime conferme, relative a donazioni specifiche e di una certa consistenza, aumentando il monte delle donazioni, il priore Benedetto provvede alla richiesta di una conferma generale su tutto il patrimonio della famiglia religiosa, probabilmente spinto anche dalle insicurezze date dal contesto della minorità federiciana. Nel mese di agosto del 1209, infatti, la congregazione riceve, per mano del cancelliere Gualtiero di Palearia, un privilegio regio di protezione e conferma del possesso dei beni per S. Maria del Gualdo, S. Matteo di Sculgola "et obedientiis", nel

<sup>286</sup> Per l'analisi dei rapporti fra monarchia e ordini religiosi in epoca normanno-sveva, si veda C. Andenna, *Gli ordini "nuovi" come instrumenta regni. Linee di continuità e cambiamenti di una "politica monastica" nel Regnum Siciliae?*, in *Un regno nell'impero. I caratteri originari del regno normanno nell'età sveva: persistenze e differenze (1194-1250)*. Atti delle diciottesime giornate normanno-sveve (Bari - Barletta - Dubrovnik, 14-17 ottobre 2008), cur. P. Cordasco, F. Violante, Bari 2010 (Centro di studi normanno-svevi. Università degli studi di Bari. Atti, 18), pp. 195-268.

<sup>287</sup> In generale, si veda anche Hilken, *Memory* cit., pp. 27-28. *Inventario*, f. 34 v., n. 10: "Privilegio del Re Guglielmo del an(n)o 1180 nel quale concede autorità al mon(aste)rio de S(an)ta M(ari)a de Galdo de Maczocca et soi frati che possano liberam(en)te habitar(e) in esso et de più il conte Henrico dona lic(enti)a a detto mon(aste)rio et frati che possano p(er) tutto il suo contato tagliar legne et utendi aqua et placza"; Morrone, *Monastero di Sancta Maria* cit., p. 41.

<sup>288</sup> L'edizione del privilegio è presente in W. Holtzmann, *Papst-, Kaiser- und Normannenurkunden aus Unteritalien III*, «QFIAB» 36 (1956), pp. 1-85; 42-43 (1963), pp. 56-103, in particolare per il Gualdo pp. 79-87; per il privilegio pp. 86-87; regestato anche in *Inventario*, f. 10 r., n. 3. Nel 1209, anche il conte di Lesina, Matteo Gentile, aggiungerà la donazione di un "locum [...] pantani nostri Barani", con le stesse licenze e sgravi amministrativi; CDP 30, n. 154, pp. 278-280. La possibilità della pesca delle anguille, nei canali tra la laguna e il mare, segue il ritmo delle loro migrazioni e, ovviamente, consente anche la contestuale cattura delle altre specie utili al fabbisogno alimentare o commerciale della comunità.

quale viene sottolineata la fedeltà sempre mostrata dai religiosi all'autorità imperiale. Viene concessa, altresì, la libertà di pascolo su tutti i territori demaniali e l'estensione della protezione anche ai collaboratori esterni della famiglia monastica<sup>289</sup>.

Il 6 agosto dello stesso anno viene inviato un mandato regio al conte di Lesina, Matteo Gentile, un personaggio che, approfittando dell'assenza per la minore età di Federico, stava spadroneggiando su buona parte della Capitanata. Nel documento, dopo aver riconfermato la protezione per tutto l'assetto patrimoniale dei religiosi, si raccomanda al *capitaneus et magister iustitarius* di provvedere a far rispettare la serenità della istituzione. In particolare, si chiede di rimettere il monastero in possesso della "*startiam que dicitur Buccaporcu*", di venti moggia di terra nei pressi della chiesa di S. Matteo di Sculgola e di un casalino nella città di Fiorentino. L'11 dicembre del 1209 il *negotium* viene portato a termine e la riappropriazione viene sancita in Civitate, attraverso un atto giuridico, dal quale si evince che il conte di Lesina vorrà aggiungervi anche una personale donazione, di un terreno di sei moggia<sup>290</sup>. Intanto, la documentazione ottenuta durante la minorità federiciana verrà poi considerata illegittima, in quanto concessa da una autorità surrogata. Quando Federico entrerà nel pieno esercizio del suo potere, stabilirà personalmente di confermare o meno la documentazione antecedente, ma nel caso del Gualdo, purtroppo, non si è a cono-

<sup>289</sup> La protezione potrebbe anche alludere agli operai inviati per ottemperare al diritto della *startia*, una prerogativa signorile di esigere manodopera dai monasteri per il lavoro agricolo, soprattutto per la mietitura; il fenomeno invalse in Capitanata, a partire dal secolo XIII: Martin, *La Pouille* cit., p. 322. J.-L.-A. Huillard-Bréholles, *Historia diplomatica Friderici secundi*, 12 voll., Parisiis 1859-1861, I, pp. 149-151, partic. 150: "*Attendentes itaque fervorem devotionis et fidei quam tu, Benedicte, venerabilis prior Sancte Marie de Gualdo quod est in tenimentis Faiani, fidelis noster, erga nostram habere dinosceris majestatem, considerantes etiam grate religionis habitum et sedulum obsequium quod in ipso monasterio quotidiana devotionis instantia Domino exhibetur, superne retributionis obtentu et pro nostre salutis et glorie incremento et remedio animarum quondam parentum nostrorum felicitis memorie, de solita pietatis nostre gratia tuis et fratrum tuorum conventus ejusdem monasterii fidelium nostrorum supplicationibus annuentes [...]*"; il documento è edito anche in *Die Urkunden Friedrichs II. 1198-1212*, ed. W. Koch, Hannover 2002 (Monumenta Germaniae Historica. Diplomata Regum et Imperatorum Germaniae, XIV,1) n. 100, pp. 196-197; registato anche in *Inventario*, f. 17 r., n. 4. Morrone, *Monastero di Sancta Maria* cit., p. 52, nota 182.

<sup>290</sup> CDP 30, n. 157, pp. 284-285; n. 169, pp. 303-306. Per Matteo Gentile, si veda *Ibid.*, p. 180, nota 1; il mandato imperiale è edito anche in *Die Urkunden Friedrichs II. 1198-1212* cit., n. 101, pp. 198-199. Morrone, *Monastero di Sancta Maria* cit., p. 52. Dello stesso imperatore, l'inventario enumera ancora un ulteriore privilegio, di cui la scarsa registazione permette di comprendere semplicemente il riferimento a Castelmagno. *Inventario*, f. 49 v.: "*Privilegium regis Federici de concessione tenimenti Castri Magni*"; Morrone, *Monastero di Sancta Maria* cit., p. 49.

scenza di alcuna conferma da parte dell'imperatore<sup>291</sup>. La mancanza di una conferma di Federico II, probabilmente, indica che la donazione non sia stata pienamente riconosciuta dal potere politico. Tuttavia, durante il breve regno del figlio Corrado IV, si registra l'importante donazione dei casali di Foiano, nel cui territorio sorge il monastero del Gualdo, e di Deliceto, che oltre a rappresentare sostegno materiale e una particolare considerazione da parte civile nei confronti dell'istituzione, servirà a porre solide basi per avviare il processo di affermazione della comunità come piccola signoria territoriale.

Anche al tempo della monarchia angioina, il Gualdo continua a godere del favore e della protezione regia. L'unico privilegio di protezione generale, attestato nel corso del regno di Carlo I, compare piuttosto tardi rispetto all'inizio del suo governo, nel 1283: in esso, comunque, vengono rinnovate le prerogative ottenute al tempo della minorità federiciana<sup>292</sup>. Tuttavia, grazie ai *Regesti Angioini*, si può rilevare un esercizio continuativo di tale protezione, anche in epoca anteriore al privilegio generale. Difatti, con un provvedimento del 12 maggio 1266, il sovrano intima, attraverso il giustiziere di Capitanata, la restituzione al monastero della "*piscaria in pantano Barani que dicitur Buccaturella, a parte maris*", della quale si è impossessato lo zio di Manfredi di Svevia, il conte Manfredi Maletta, che verrà restituita il 22 novembre dello stesso anno<sup>293</sup>. Due anni più tardi, lo stesso Carlo interviene, dietro esplicita

<sup>291</sup> L'atteggiamento dell'imperatore, nei confronti delle istituzioni monastiche, non può essere schematizzato in maniera univoca: egli ha mostrato, in diverse occasioni, le sue simpatie per le nuove forme di vita religiosa, specialmente per florensi, mendicanti, pulsanesi e verginiani, anche se non sono mancati casi in cui, per necessità politiche e militari, ha messo in atto provvedimenti legislativi che hanno limitato l'ampliamento fondiario monastico, incamerando beni con i quali fronteggiare le spese belliche. Per una analisi della politica federiciana nei confronti delle diverse famiglie religiose presenti nel Meridione e particolarmente nella Puglia, si veda F. Panarelli, *Il monachesimo nella Puglia di Federico II*, in *Federico II "Puer Apuliae". Storia arte cultura*. Atti del Congresso Internazionale di studio in occasione dell'VIII Centenario della nascita di Federico II (Lucera, 29 marzo-2 aprile 1995), cur. H. Houben, O. Limone, Galatina 2001 (Dipartimento di studi storici dal Medioevo all'età contemporanea, 45), pp. 57-80; in modo specifico, si veda F. Panarelli, *Pulsanesi*, in *Federico II. Enciclopedia fridericiana* (d'ora in poi *EF*), 2 voll., Roma 2005, II, pp. 552-557; G. Araldi, *Verginiani*, in *Ibid.*, II, pp. 879-885.

<sup>292</sup> *Inventario*, f. 19 r., n. 26: "*Un privilegio del Re Carlo detto Senza Terra che concede al monasterio del Galdo et conferma tutti li privilegij antiquj et tutte le robbe che tene con le liberta franchitie et exemptionj tanto a li monaci quanto alli garzoni pasturi et animali da an(n)o 1283. Conservetur bene*".

<sup>293</sup> *I registri della Cancelleria Angioina*, cur. R. Filangieri, 50 voll., Napoli 1950-2010 (Testi e documenti di storia napoletana pubblicati dall'Accademia Pontaniana), I, n. 50, pp. 19-20; per la restituzione, si veda G. Del Giudice, *Codice diplomatico del Regno di Carlo I e II d'Angiò*, Napoli 1863-1902, I, n. 60, pp. 204-211; Morrone, *Monastero di Sancta Maria* cit., p. 67. Per Manfredi Maletta, si

richiesta del monastero, affinché le pecore derubate dai Saraceni e recuperate dai suoi soldati, prima che fosse imposto di non tenere animali nel raggio di 40 miglia di distanza da Lucera, vengano restituite al Gualdo<sup>294</sup>. Negli anni 1272-1273 si rivela necessario, in ripetute occasioni, l'intervento del re, nella fattispecie riguardo al libero possesso dei beni e alla fruizione di diversi diritti a essi concessi dagli antichi privilegi. Ancora una volta, le difficoltà riguardano la *piscaria* di Varano, che, come si precisa nel mandato del 25 febbraio 1272, "*quia malitia temporis fuerunt spoliati, restitui similiter fecisse dicamus*". Nonostante il possesso sia stato già confermato da Guglielmo II, Federico II, i provvedimenti reali dovranno continuamente rinnovarsi, a motivo delle continue usurpazioni<sup>295</sup>.

Fra il 1284-85, per ben due volte, Roberto di San Salvo viene condannato dai giudici regi a rilasciare al Gualdo il casale di Porticchio o Verticchio, fra Dragonara e Serracapriola, che egli ha indebitamente usurpato: la seconda di esse è costretto a intervenire lo stesso Carlo II d'Angiò, da poco salito al potere<sup>296</sup>. Ancora più tardi,

veda P.F. Palumbo, *Contributi alla storia dell'età di Manfredi*, Roma 1959 (Biblioteca storica, 4), pp. 109-225; Id., *Manfredi Maletta gran camerario del Regno di Sicilia*, «Rivista storica del Mezzogiorno» 13 (1978), pp. 5-170.

<sup>294</sup> *I registri della Cancelleria Angioina* cit., II, n. 104, p. 109; C. Minieri Riccio, *Alcuni fatti riguardanti Carlo I d'Angiò dal 6 agosto 1252 al 30 dicembre 1270*, Napoli 1874, p. 11.

<sup>295</sup> *I registri della Cancelleria Angioina* cit., VIII, n. 57, pp. 101-102; *Ibid.*, n. 301, p. 152: "*Mandat ut privilegia monasterii S. Marie de Galdo observentur*"; *Ibid.*, n. 304, p. 152: "*Mandat ne monasterium S. Marie de Galdo molestetur in possessione piscarie Pantani Varani*"; *Ibid.*, n. 353, p. 160: "*Mandat ut Abbas et Conventus S. Marie de Galdo in Aczoceta, Ordinis S. Benedicti, libere piscari possint in flumine civitatis Bayrani*"; Per l'anno successivo, il 1 e l'8 settembre, il re invia due mandati per il monastero, relativi alle stesse questioni circa il possesso della *piscaria*; *Ibid.*, IX, n. 26, p. 73; n. 44, p. 80; n. 47, p. 81. Nell'inventario gualdense, nella cassula relativa alla Sculgola, si registra una copia autenticata del 1542, relativa al privilegio di protezione regia, concessa da Carlo I, nel 1272, per risolvere una lite di cui al redattore sfugge l'oggetto; *Inventario*, f. 33 r., n. 26: "*Il privilegio del Re Carolo p(rim)o in ben(efici)o del mon(aste)rio de S(an)ta M(aria) del Galdo, p(er) lo q(ua)le conferma tutti li altri privilegi del mon(aster)o et lo riceve sotto la r(egi)a protectione tanto il mon(aste)rio q(ua)nto li monaci bomini pastori parsonari et garzoni et cb(e) non siano molestati et siano liberi da qualsivoglia serviti, de anno 1272: la copia è autenticata p(er) mano de n(ota)ro Antonino Castaldo de Nap(oli) de an(n)o 1542 et fu intimata a Marco Ant(oni)o Piccolo p(ro)curatore contrario in qualche lite*".

<sup>296</sup> *Ibid.*, f. 12 v., n. 7: "*Linstrom(en)to della sententia obtenuta in favore del mon(aste)rio de S(an)ta Maria del Galdo in la Gran Corte de la Vic(ari)a del tenimento seu Casale de Porticchio in prov(inci) a Capitanate cum hominibus tenementis juribus et pertinentijs suis et dicto monisterio pertinens jure Domini vel quasi; et fu condannato Roberto (de) S(an)to Salvo possessore di quello ad relaxarlo al mon(aste)rio de an(n)o 1284 et detta s(ente)ntia ad futuram rej memoria(m) fu inserta in q(ue)sto instrom(en)to ad rag(io)ne de fra Palermo abate del mon(aste)rio de S(an)ta M(aria) de Galdo et de S(an)to Mattheo de Sculcula de an(n)o 1300 p(er) mano de not(ar)o Nicola de Padulo regnante Carlo 2 questa s(ente)ntia è de gran mo-*

negli anni 1292-93, l'intervento del sovrano in favore del Gualdo tornerà a essere nuovamente necessario per recuperare il casale di Trisolone, nella contea di Civitate, e in tale contesto va sicuramente collocata una conferma regia più generale del 1292, relativa ad alcuni casali e ai possedimenti della Sculgola<sup>297</sup>.

La famiglia gualdense ottiene chiaramente, sin dai primi decenni dell'esperienza (intorno al 1180), il privilegio di protezione regia, che progressivamente verrà esteso (agli inizi del XIII secolo) non solo ai beni, ma anche alle persone, includendo in modo esplicito coloni e collaboratori esterni. Dal tenore delle fonti, esso può essere considerato alla stregua di un privilegio generale, da ritenersi valido per tutte le dipendenze afferenti alla congregazione. Come già evidenziato, in un contesto politico spesso tumultuoso e incerto, proprio le istituzioni di modeste proporzioni, come il Gualdo, finiscono per essere ripetutamente oggetto di scomode attenzioni, indebite usurpazioni patrimoniali, da parte dei poteri feudali locali. Le dinastie normanne, sveva e angioina, che si sono avvicinate al potere, hanno intanto rinnovato il privilegio generale e hanno provveduto, di volta in volta, a difendere o ripristinare lo stato patrimoniale e le prerogative di diritti acquisiti, senza tuttavia mostrare un particolare sostegno, attraverso donazioni di beni immobili.

*mento p(er)chè in essa se fa fede delli privilegij et instrum(en)ti p(re)ntati in processo et dice detto Casale cum hominib(us) esse monasterij et pone li confini de detto Casale: v(idelicet) ab una parte usq(ue) ad tenim(en)tu(m) Dragonarie ab alia usq(ue) ad tenimentum Serre Crapiole, ab alia usq(ue) ad tenim(en)tu(m) Castri Lorotelli; sed est totum corrosus a raptonibus et vi legi potest"; Ibid., f. 12 v., n. 8: "Un altro instrum(en)to de re assumptione de due sententie in favore del detto mon(aste)rio del detto Casale de Porticchio cum hominib(us) et tenimentis in causa principali, et in causa appellat(io)nis contra lo sup(radet)to Roberto de Santo Salvo, il quale fu condem(na)to ad relassare detto Casale de Verticchio cum hominib(us) et tenimentis de an(n)o 1285. Regnante Rege Carolo filio Principis Salernj: Per lo quale instrum(en)to si comproba et confirma lo sup(radet)to primo instr(umen)to. Conservetur bene". Morrone, Monastero di Sancta Maria cit., p. 70-71.*

<sup>297</sup> *Inventario, f. 57 r., n. 9: "In registro regis Caroli 2 (secund)i 1202 l(it)tera B. fol. 35 a tergo. Confirmatio supradicto monasterio casalis Trisolonis; donati per magistrum Petrum de Sancto Georgio"; Ibid., f. 57 r., n. 4: "In registro regis Caroli 2 1292 l(it)tera B fol. 17 confirmatio abbate et conventui mon(aste)rii S(an)cta Mariae de Gualdo casalis S(an)cti Andreae, casalis Peticuli et Foiani ac Piscaria in Pantano Varani et tenimenti quod uniatur Sculcula"; Morrone, Monastero di Sancta Maria cit., pp. 71-72. Per ulteriori privilegi in epoche successive, si veda *Inventario*, f. 40 r., n. 1-3: "Privilegio del re Ludovico et Regina Gioan(n)a sua moglie de an(n)o 1354 che ricevano il mon(aste)rio sotto la regia protectione et fan(n)o ordine che siano difesi da qualsivoglia pesi et molestie"; "Privilegio de la Regina Gioan(n)a 2° de an(n)o 1420 subscripto da essa Gioan(n)a, et confirma il priv(ilegi)o del Imp(erato)re Federico et fa franco il mon(aste)rio da qualsivoglia pagam(en)ti et impositioni p(er) le robe p(er) uso del mon(aster)o"; "Privilegio del re Ladislao de an(n)o 1398 che riceve il mon(aster)o sotto la r(egi)a protectione con tutte sue robbe intrate terre et vassalli che allora se governava dal arciv(escov)o di Taranto, et ordina che non le sia dato molestia".*

Risalta, intanto, l'eccezionale atteggiamento del conte Matteo Gentile, il quale, seppur un tempo usurpatore, si mostra poi favorevole alla congregazione. Fra l'altro, insieme a Enrico VI e il cancelliere Gualtiero di Palearia, appare fra i primi a incoraggiare l'insediamento in Capitanata degli ordini monastico-cavallereschi. D'altra parte, in questi contesti marginali del Regno, i feudatari non rappresentano soltanto dei potenziali nemici, ma per piccole istituzioni, che solitamente non ricevono donazioni regie, costituiscono, insieme alle classi medie emergenti, la fascia più consistente dei benefattori. Proprio costoro, infatti, come si avrà modo di analizzare più in dettaglio nelle prossime sezioni, contribuiranno considerevolmente a sostenere e incrementare il patrimonio monastico, anche in virtù di quel meccanismo, tutto umano, di evergetismo e di riconoscimento sociale, che si sublima di principi squisitamente spirituali.

CAPITOLO IV  
IL CARTULARIO DI S. MATTEO DI SCULGOLA (1177-1239):  
SVILUPPO E ORGANIZZAZIONE SUL TERRITORIO  
FRA ESPANSIONE E ASSISTENZA RELIGIOSA

Per raggiungere una visione quanto più possibile organica dell'identità della congregazione gualdense, una volta sondata la parabola organizzativa sotto il profilo istituzionale e giuridico, occorre ricostruire propriamente le dinamiche di espansione religiosa sul territorio. Esse permetteranno di verificare la reale consistenza della piccola rete monastica, la quale non riesce a esportare il suo modello di vita religiosa oltre i confini del Sannio e della Capitanata, con l'unica eccezione di alcuni priorati distribuiti nel circondario molfettese. Il processo di espansione, dopo la prima fase fotografata dal privilegio di Lucio III del 1183, con i suoi primi quattro insediamenti, troverà una seconda fase di sviluppo entro la prima metà del XIII secolo, raggiungendo all'incirca un numero di poco superiore alla decina di case religiose. Tale consistenza rimarrà invariata sino all'epoca della dissoluzione, nonostante il tentativo di annessione del monastero di *S. Maria de Crypta*, poi rivelatosi fallimentare.

Perché tanta approssimazione? Inutile ormai ribadirlo: anche su questi aspetti grava, in modo determinante, la carenza di fonti dirette e compendiose di informazioni. Difatti, per ottenere un quadro sufficientemente chiaro della situazione, si è fatto ricorso innanzitutto al cartulario del monastero della Sculgola, il quale, nonostante il ristretto limite cronologico che ricopre, offre la maggior parte dei dati a disposizione. In secondo luogo, si è fatto tesoro dei registi, seppur scarni, dell'inventario dell'archivio del Gualdo, del suo necrologio, ma persino di ulteriore documentazione esterna alla stessa congregazione, che in modo del tutto eccezionale fornisce elementi utili alla finalità d'indagine. In ragione di una situazione documentaria così eterogenea, si è pertanto deciso di procedere, sul piano metodologico, al fine di ottenere maggiore integrità di osservazione, intanto alla presentazione dettagliata del cartulario, per poi riordinare le informazioni attraverso l'analisi di ciascun insediamento, approntando, così, una sorta di *monasticon* gualdense. Purtroppo, sulla scorta di un tale e disorganico *dossier* non sempre si è riusciti a ri-

costruire con puntuale precisione la gerarchia delle dipendenze o gli sviluppi di ciascuna delle cellule e, di rimando, l'entità della presenza religiosa. Di alcune fondazioni non si riesce addirittura a percepire se siano rimaste semplici *ecclesiae*, nelle quali generalmente non è contemplata una presenza monastica, o se abbiano avuto l'opportunità di assurgere al rango priorale, dove è prevista una continuativa, seppur minima, presenza di religiosi.

### I. *Il cartulario: una raccolta documentaria fra memoria e garanzia patrimoniale*

Il fiorentino priorato di S. Matteo di Sculgola riesce, in un breve lasso di tempo, ad assurgere a centro amministrativo dei beni della famiglia religiosa dispiegati a nord della Capitanata, conquistando, come sottolineato in precedenza, un ruolo paritetico rispetto alla casa madre, quanto meno sotto il profilo della gestione fondiaria. Per esso viene prodotto, probabilmente da un monaco appartenente alla stessa congregazione, una raccolta di documenti in copia, con l'evidente funzione pratica di facilitare la gestione del patrimonio. La straordinarietà della fonte può essere intravista innanzitutto nel suo allestimento, nonostante si tratti di una piccola realtà monastica. La finalità primaria di raccolte del genere va ricondotta sia alla tutela della memoria storica dell'identità dell'istituzione che di quella giuridica relativa ai possedimenti immobiliari, mentre, nel caso specifico, l'iniziativa dell'opera potrebbe essere giustificata semplicemente attraverso il timore di eventuali rivendicazioni o indebite sopraffazioni per i beni. Difatti, l'arco temporale che essa ricopre, corrisponde, grosso modo, al periodo di instabilità politica dato dalla minorità federiciana, che va a coincidere con una fase di forte espansione religiosa e patrimoniale della congregazione.

Questa peculiare tipologia di raccolte documentarie in libro ha riscosso particolare fortuna nell'Europa dei secoli XI e XII, soprattutto presso le grandi istituzioni monastiche, canonicali e le curie episcopali. Da un confronto immediato, a carattere generale, si denota ovviamente la sperequazione relativa alla quantità del materiale collazionato e, di rimando, all'entità della estensione fondiaria rispetto alle altre istituzioni monastiche di più vasto rilievo<sup>298</sup>.

<sup>298</sup> Per questa tipologia di riproduzione documentaria in libro, manca tuttora una ricostruzione generale esaustiva circa le vicende sul territorio italiano, che ne delinei la ricorrenza dei modelli, il tipo di circolazione e influenza, a seconda delle aree geografiche e delle diverse dipendenze istituzionali. È, tuttavia, in corso un progetto di catalogazione di tutti i cartulari italiani di

Il manoscritto pergameneo, attualmente conservato presso la Biblioteca della Società Napoletana di Storia Patria, con la segnatura Cod. XXI A 21, risulta vergato tra il 1225 e il 1239 e offre una vasta gamma documentaria che, con diversa distribuzione cronologica, abbraccia, purtroppo, esclusivamente il lasso di tempo intercorso fra il 3 gennaio 1177 e il 17 maggio 1239. Di esso, fra l'altro, si conserva anche una copia manoscritta di epoca moderna presso l'Archivio di Stato di Napoli<sup>299</sup>. Si tratta, in totale, di 287 atti, non tutti integri e completi, per lo più atti

epoca medievale, sostenuto dall'Università di Roma Tor Vergata, avviato da Cristina Carbonetti e Jean-Marie Martin. Maggiore attenzione, in proposito, è stata, invece, dedicata in altri paesi europei, quali Francia, Spagna, Inghilterra, dove da lungo tempo è stata intrapresa una campagna di catalogazione. Si veda, ad esempio, per il caso francese H. Stein, *Bibliographie générale des cartulaires français ou relatifs à l'histoire de France*, Paris 1907 (Manuels de bibliographie historique, 4); *Les cartulaires*. Actes de la table ronde organisée par l'École nationale des Chartes et le G.D.R. 121 du C.N.R.S. (Paris 5-7 décembre 1991), cur. O. Guyotjeannin, L. Morelle, M. Parisse, Paris 1993 (Mémoires et documents de l'École des Chartes, 39). La produzione di cartulari, sul modello di cronache documentarie, è notoriamente diffusa nel contestuale ambito monastico italiano centro-meridionale, anche se circoscritta nel tempo ai secoli XI e XII. Essa costituisce una minoranza ed è rappresentata soprattutto presso abbazie tradizionali, generalmente importanti, come il cenobio cassinese, farfense, volturnense, quello di S. Clemente a Casauria e S. Bartolomeo di Carpineto. Proprio nei primi decenni del secolo XIII, in Capitanata, anche l'abbazia di Tremiti dà forma alla compilazione di un suo primo cartulario (attualmente conservato alla Biblioteca Apostolica, *cod. Vat. lat. 10657*). A seguito dell'unione con il monastero cistercense di Casanova, nel 1256, il cartulario viene copiato dal monaco Matteo, ampliandolo con altri documenti (attualmente conservato alla Biblioteca Nazionale di Napoli), entrambi sono editi in *Codice diplomatico del monastero benedettino di S. Maria di Tremiti (1005-1237)*, ed. A. Petrucci, Roma 1960 (Fonti per la storia d'Italia pubblicate dall'Istituto storico italiano per il Medio Evo, 98), (d'ora in poi CDT); per l'analisi dei codici, si veda *Ibid.*, pp. CXLV-CCXXIV. Data la scarsa probabilità di circolazione dei modelli, in quanto redatti in copia unica e per scopi amministrativi, gli studiosi propendono per la specificità e originalità di ciascun manufatto. La proliferazione di tali raccolte, fra XI e XII secolo, rappresenta una sorta di precauzione giuridica per una maggiore praticità e sicurezza nella gestione patrimoniale, motivata da una situazione di instabilità che si ripresenta, similmente, un secolo dopo rispetto agli alterni avvenimenti politici sopraggiunti fra la metà del IX e la metà del X secolo. Un confronto fra alcune delle raccolte sopra citate, redatte in un contesto cronologico assai vicino, viene offerto in CSS, pp. 31-34. La situazione storiografica attuale, pertanto, non permette di stabilire eventuali, anche se improbabili, dipendenze o influssi per approfondire la genesi del cartulario della Sculgola, geograficamente più prossimo a quello sofiano, ma già da esso differente, comunque, per impostazione generale.

<sup>299</sup> La maggior parte degli atti, infatti, si riferisce cronologicamente a datazioni anteriori al 1225, mentre altri sono stati aggiunti un decennio più tardi, sulle pagine lasciate in bianco durante la primitiva stesura. È stato difatti possibile riconoscerli, sia per un tipo di scrittura più sottile, che per la loro posizione mal contestualizzata all'interno delle sezioni; Martin, *Étude sur le Registro* cit., p. 453, nota 71 e 72; CDP 30, pp. XII-XIII. La copia moderna (sec. XVII-XVIII) del cartulario,

privati che, considerati nel loro complesso, testimoniano, innanzitutto, il repentino accrescimento patrimoniale e l'apogeo del priorato. Nonostante, infatti, il titolo riportato sul dorso della legatura in pergamena del manoscritto sia riferito alla casa madre della congregazione ("*Registro d'istrumenti di S. Maria del Gualdo*"), gli atti registrati vertono su una attività riferibile esclusivamente al priorato di Sculgola, riconfermando indirettamente l'ambigua concorrenzialità amministrativa instauratasi fra i due monasteri<sup>300</sup>.

Il manoscritto consta di 123 fogli di pergamena che accolgono, in una scrittura beneventana regolare, le due colonne nelle quali sono distribuiti i testi, senza arricchimento di miniature o scene narrative, pur presenti in manoscritti della stessa tipologia prodotti nel medesimo bacino geografico e culturale<sup>301</sup>. L'editore,

conservata a Napoli, Archivio di Stato, alla segnatura *Monasteri soppressi*, 2900, appare come una riproposizione pedissequa del testo, che ne conserva persino gli errori del primo redattore. Per ulteriori approfondimenti, si veda Morrone, *Monastero di Sancta Maria* cit., pp. 36-37.

<sup>300</sup> Tale titolazione, infatti, potrebbe giustificarsi presumibilmente per il fatto che la mano del suo vergatore l'abbia apposta durante il secolo XIX, tenendo presente esclusivamente i primissimi atti copiati, i quali si riferiscono al monastero di S. Maria del Gualdo, senza prestare la dovuta attenzione alle parti restanti, che mostrano come protagonista indiscusso delle azioni giuridiche il priorato di S. Matteo. Non si può negare, nel frattempo, né tanto meno provare con certezza, in quanto a tutt'oggi non si è rinvenuto alcun riscontro nelle fonti, che lo stesso monastero del Gualdo e le dipendenze abbiano avuto modo di raccogliere, ciascuna in un proprio *chartularium*, la documentazione necessaria alle attività amministrative, anche se l'ipotesi risulta evidentemente molto improbabile. Si veda, in proposito, Martin, *Étude sur le Registro* cit., p. 447. Intanto, l'inventario archivistico della congregazione, compilato in due fasi (1483 e 1603), presenta diverso materiale documentario appartenente alle dipendenze gualdensesi, opportunamente ordinato e suddiviso in "*cassule*", a seconda delle località dove sorgono i priorati. Anche se non si è in grado di stabilire il periodo in cui viene operata la sistemazione del materiale, tenendo presenti anche gli elementi offerti dal cartulario, si può ritenere con certezza, come già sottolineato in precedenza, che i beni dovevano essere gestiti secondo una organizzazione amministrativa centralizzata nella persona del priore generale e dei suoi diretti collaboratori.

<sup>301</sup> Nel *Chronicon Sanctae Sophiae*, ad esempio, sono presenti diverse immagini a carattere narrativo, concepite come corredo plastico dell'impianto generale e particolare della documentazione. L'analisi iconografica è affrontata in questo caso da G. Orofino, *L'apparato decorativo*, in CSS, pp. 137-186. Inoltre, la presenza della rigatura a stilo di piombo pone il manoscritto in diretta analogia esecutiva con il libro del capitolo del Gualdo (*Vat. lat.* 5949), che il Loew indica come il più antico manoscritto in beneventana nel quale si riscontri l'uso di tale metodologia; E.A. Loew, *The Beneventan Script. A History of the South Italian Minuscule*, Oxford 1914, p. 293, riedizione in fac-simile a cura di V. Brown, Roma 1980; Id., *A new list of Beneventan manuscripts*, in *Collectanea Vaticana in honorem Anselmi M. card. Albareda*, II, Città del Vaticano 1962 (Studi e testi, 220), pp. 211-244, partic. 227; A. Petrucci, *Scrittura e cultura nella Puglia altomedievale*, Foggia 1968 (Quaderni di "La Capitanata", 8), pp. 18-20; Martin, *Étude sur le Registro* cit., p. 447, nota 39. Per una analisi detta-

Jean-Marie Martin, ha constatato come l'attuale disposizione dei fascicoli abbia compromesso l'originario ordine dei documenti. Essi, infatti, nonostante presentino coerentemente una duplice numerazione ordinale in cifre arabe, apposta in epoca moderna, sono stati antecedentemente rilegati in modo non sempre logico rispetto al contenuto. Da questa ricostruzione, è stato possibile allo studioso colmare quattro fra una decina di lacune che il manoscritto presenta nella continuità materiale del testo e, dunque, di riconoscerle piuttosto come discontinuità interna del codice<sup>302</sup>.

L'edizione critica ha, fra l'altro, agevolato il riconoscimento delle primitive sezioni in cui il materiale documentario è stato suddiviso dal copista, nonché dei principi che lo hanno guidato in una simile organizzazione dei testi. Il cartulario, infatti, è stato ripartito in nove sezioni, disposte in modo decrescente rispetto all'ordine di grandezza e importanza dei possedimenti nelle località geografiche in cui ricadevano, oltre che secondo la disposizione tematica rispetto alla qualità dei documenti, come nel caso della prima sezione concernente i privilegi e della quarta relativa ai processi. Intanto, proprio per Dragonara e Fiorentino, dove si registra un maggior addensamento di beni, compaiono due sezioni, l'una dedicata ai beni offerti, l'altra alle vendite. Tale distinzione appare significativa per comprendere come l'uso di quest'ultimo nucleo documentario non fosse legato esclusivamente all'attività amministrativa dei beni, ma ancora all'implicito complesso di diritti e doveri intrinseco alla condizione degli oblati. Tutto il cartulario, però, si presenta senza alcuna attenzione all'ordine cronologico, che ha invece guidato l'impostazione di base per l'edizione. Pertanto, la fonte, nel suo originario allestimento, doveva presentarsi così strutturata nelle sue nove sezioni, delle quali peraltro si conservano la maggior parte delle rispettive titolazioni o rubriche, apposte costantemente sul retto del primo foglio della sezione<sup>303</sup>:

gliata della beneventana utilizzata per l'allestimento del manoscritto gualdense, che coinciderebbe con il periodo di decadenza della stessa scrittura, si veda E.D. Petrella, *Formulari dei notai gualdensesi*, «Samnium» 15 (1942), pp. 1-10, partic. 2, nota 1; A. Vuolo, *Il chartularium del monastero di S. Maria del Gualdo e di S. Matteo di Sculcula (1177-1239)*, «Benedictina» 25 (1978), pp. 327-364, partic. 328; CDP 30, pp. XIV-XVI.

<sup>302</sup> Se per queste quattro lacune è possibile risolvere la continuità all'interno dello stesso materiale disponibile, molto più difficile risulta, invece, la ricostruzione dei testi mancanti, proprio a motivo della loro dispersione, riconducibile all'incendio dell'archivio del Gualdo del 1943; Martin, *Étude sur le Registro* cit., p. 450. Per l'analisi della numerazione del manoscritto, si veda Vuolo, *Il chartularium* cit., pp. 328-329; Martin, *Étude sur le Registro* cit., p. 447; CDP 30, pp. VIII-IX.

<sup>303</sup> Martin, *Étude sur le Registro* cit., pp. 451-454; CDP 30, pp. X-XI. Si possono distinguere, in carattere corsivo, i titoli originali presenti nel manoscritto, gli altri, invece, sono proposti dall'editore.

|      |  |                         |
|------|--|-------------------------|
| I    | Privilegi e concessioni                                      | (f. 117, 118, 119, 116) |
| II   | <i>De oblatibus Dragonarie</i>                               | (f. 2-24)               |
| III  | Vendite di Dragonara   | (f. 25-77)              |
| IV   | <i>De calumpniis</i>   | (f. 78-87)              |
| V    | <i>De possessionibus quas habemus in civitate Florentina</i> | (f. 88-111)             |
| VI   | <i>De venditionibus Florentini</i>                           | (f. 112-115)            |
| VII  | <i>De possessionibus Plantiliani</i>                         | (f. 1, 120)             |
| VIII | <i>De Serra Caprioli</i>                                     | (f. 121-122)            |
| IX   | <i>De tenimentis Lorotelli</i>                               | (f. 123)                |

Questa ricostruzione, pur nella sua parzialità, permette tuttavia di verificare, con maggior chiarezza, come l'impianto del cartulario sia stato strutturato in rapporto a un modello generale comune, il quale prevede nella prima parte la trascrizione di documenti provenienti dalle più alte autorità, mentre, in secondo ordine, quelli più immediatamente relativi al possesso e all'amministrazione dei beni. Non si può affermare con certezza se il copista sia riuscito a inserire e ordinare nella sua completezza la documentazione a disposizione, né tanto meno valutare le perdite delle diverse sezioni del manoscritto. È plausibile, intanto, ipotizzare che il redattore abbia tralasciato la trascrizione di documenti che avrebbero potuto compromettere o sfavorire la posizione del monastero. Ma, anche la scelta di non seguire un ordine contenutistico, potrebbe essere comunque interpretata quale sintomo di scarsa attenzione nell'eseguire un lavoro meticoloso e preciso<sup>304</sup>. Diversi dubbi insorgono, soprattutto nell'analisi della prima sezione, molto ridotta nella quantità e qualità degli atti presenti. In proposito, osserva Jean-Marie Martin, che se la mancanza di privilegi pontifici potrebbe essere spiegata con la prassi di indirizzarli piuttosto alla casa madre, non è altrettanto scontato intendere l'assenza di documenti di accertata esistenza, ben contestualizzabili in questa sezione e in diretta relazione con S. Matteo di Sculgola, come l'atto di fondazione del monastero, un privilegio di Guglielmo II e un secondo del signore di *Cella*<sup>305</sup>.

Dalle note marginali, apposte in caratteri gotici, si evince che il manoscritto sia stato utilizzato fino alla fine del medioevo, epoca che corrisponde al segmento di

<sup>304</sup> Per approfondire la qualità del lavoro redazionale sul piano metodologico, si veda Martin, *Étude sur le Registro* cit., pp. 455-457; CDP 30, pp. XLVI-XLIX.

<sup>305</sup> Martin, *Étude sur le Registro* cit., p. 452; CDP 30, pp. XI-XII. Per l'identificazione di questo *castrum*, Jamison propone l'attuale comune di Celle di S. Vito, in provincia di Foggia, mentre Martin un altro omonimo centro abitato, localizzato lungo il confine tra Sannio e Capitanata, e annoverato nel *Catalogus Baronum* (n. 313, 1410); CDP 30, p. XXII, nota 1.

declino della parabola di vita del priorato, che ricalca quella della congregazione. Vi sono, inoltre, ulteriori note di diversa natura, risalenti a epoche posteriori e alcune di esse sono persino lacunose, a motivo di una rifilatura delle pagine, sopraggiunta in età moderna. Queste ultime, intanto, non presentano univocamente una stretta attinenza con l'uso. Per quel che concerne le vicende relative alla storia del manoscritto, consecutive al tramonto della congregazione, esse appaiono quasi del tutto sconosciute. Gli unici elementi a disposizione consistono nella sua presenza presso la chiesa di S. Maria di Cappella, a Napoli, dopo il XVI secolo, unitamente all'archivio della congregazione, in seguito all'unione con i canonici regolari del SS. Salvatore, e, infine, l'appartenenza alla collezione della famiglia Fusco, quindi la vendita, nel 1882, insieme ad altro materiale documentario raccolto dai fratelli Fusco, alla Società Napoletana di Storia Patria<sup>306</sup>.

*Natura e prospettive di analisi permessa dalla fonte*

La parte più cospicua della documentazione trascritta nel cartulario è costituita da atti privati: solo una minima percentuale, il 16%, cioè in tutto 46 documenti, è formata da privilegi apostolici e imperiali, atti episcopali, comitali, abbaziali o di signori locali<sup>307</sup>. Essa si riferisce, in modo circostanziato, agli anni compresi tra il 1180 e il 1225, che coincidono pressappoco con un periodo di particolare instabilità politica, dato dalla minorità federiciana. Sul piano territoriale, invece, la documentazione interessa un'area geografica ben delimitata: la zona a nord della Capitanata, a ridosso del Fortore e al confine con il Molise, raggruppata quasi del tutto nei tenimenti delle città e sedi vescovili, ormai scomparse, di Dragonara e Fiorentino.

Questa peculiare concentrazione, nello spazio e nel tempo, del patrimonio documentario, oltre che per l'oggetto, riferibile squisitamente all'attività amministrativa,

<sup>306</sup> Il passaggio della documentazione archivistica, nel 1603, alla congregazione dei canonici, subentrata nel possesso dei beni galdensi, è testimoniata dall'*Inventario*, f. 1 r.; per i successivi passaggi, si veda B. Capasso, *Manoscritti e pergamene*, «ASPNS» 7 (1882), pp. 802-804, partic. 804; Petrella, *Formulari* cit., pp. 1-10, partic. 1; Vuolo, *Il chartularium* cit., p. 327; Martin, *Étude sur le Registro* cit., p. 448; CDP 30, pp. VIII-IX. La congregazione canonica è identificabile con quella renana, sorta a Bologna nel secolo XV e che nel 1823 viene unita a quella lateranense: questo giustifica l'attuale presenza di un piccolo nucleo di documentazione galdense nell'Archivio dei canonici in S. Pietro in Vincoli, a Roma, di cui si parlerà più analiticamente di seguito. Per le congregazioni, si veda A. Bull, *Canonici regolari della congregazione del SS.mo Salvatore detta anche renana*, in *DIP*, II, pp. 100-101; C. Egger, *Canonici regolari della congregazione del SS. Salvatore Lateranense*, in *Ibid.*, pp. 101-107.

<sup>307</sup> Martin, *Étude sur le Registro* cit., pp. 449-450; CDP 30, pp. IX-XII.

rappresenta ovviamente una ricca miniera per l'analisi del territorio. Esso permette di approfondire la conoscenza della vita sociale, in quanto raccoglie informazioni sulle piccole dinastie nobiliari locali, sull'attività del notariato e ancora sulla qualità dell'impegno agrario. La preziosità della fonte, inoltre, aumenta anche in considerazione dell'assenza, per il periodo in questione, di ulteriore documentazione che possa pareggiare la notevole quantità di informazioni, in rapporto alla stessa area a nord della Capitanata <sup>308</sup>.

Intanto, il cartulario, insieme alle altre fonti gualdensesi, permette persino di osservare la progressiva espansione fondiaria, dapprima fortemente accelerata e poi sempre più lenta, che farà dei due principali monasteri una vera e propria signoria territoriale, nonostante l'avvicinarsi di alcune parentesi di crisi. Uno studio incentrato sull'estensione fondiaria è già stato affrontato, anni or sono, da Enrico Petrella. Nonostante i limiti e il bisogno di ripercorrere i dati che le fonti presentano, alla luce di ulteriori acquisizioni scientifiche occorse nel frattempo, in questa sede non ci si preoccuperà di prendere in considerazione, in modo specifico, aspetti riguardanti piuttosto la qualità dell'attività agricola e la vitalità economica raggiunta dalla congregazione<sup>309</sup>. Sebbene questo ricco nucleo di documenti si presenti in tutta la sua

<sup>308</sup> *Ibid.*, p. XVI; per l'analisi dell'attività del notariato locale, si vedano pp. XLVI-XLIX. Per gli insediamenti di questa regione, che appare ormai disabitata all'inizio dell'epoca moderna, l'unico nucleo considerevole di documentazione è rappresentato dalle pergamene capitolari di San Severo, alle quali si possono aggiungere quelle del capitolo di Lucera, ma solo a partire dal secolo XIV. Le prime sono edite in *Le pergamene dell'archivio capitolare di San Severo (secoli XII-XV)*, ed. P. Corsi, Bari 1974; mentre quelle lucerine restano tuttora inedite. Una prima indagine è stata svolta da F. Magistrale, *Le più antiche pergamene dell'Archivio del Capitolo Cattedrale di Lucera: note per la storia della città*, in *Lucera tra tardoantico e altomedioevo*. Atti del XVIII Convegno sulla storia del Cristianesimo in Puglia (Lucera, 26 maggio 1984), Lucera 1987, pp. 111-116. Per la documentazione relativa alla città di Lucera si segnala, inoltre, *I più antichi documenti originali del comune di Lucera (1232-1496)*, ed. A. Petrucci, Bari 1994 (Codice diplomatico pugliese, 33).

<sup>309</sup> E.D. Petrella, *La proprietà della Badia di S. Maria del Gualdo*, «Samnium» 20 (1947), pp. 20-27, 146-161; 21 (1948), pp. 15-26; 22 (1949), pp. 1-27. La difficoltà maggiore, qualora si voglia ricostruire puntualmente la mappa dei possedimenti gualdensesi, per mezzo dei numerosi atti raccolti nel cartulario, è costituita senza dubbio dalla identificazione micro-topografica. Nel tempo, insieme alle città di Dragonara, Fiorentino, Montecorvino, Civitate, sono scomparsi i piccoli casali e altri agglomerati rurali, nonché sono stati modificati in larga misura anche i toponimi indicativi dei corsi d'acqua e delle emergenze collinari della zona. Persino l'identificazione dei siti relativi alle chiese rurali e ai piccoli monasteri si presentano, talvolta, come imprese non facili da sostenere. Nonostante tutto, l'arduo lavoro degli studiosi, come poteva constatare Martin all'epoca dell'edizione critica della fonte, aveva raggiunto buoni risultati, per cui buona parte di essi era già stata ricostituita. Per una analisi del fenomeno insediativo della regione, si veda CDP 30, pp. XLI-XLV; E.D. Petrella, *Località scomparse del Regesto gualdense*, «Samnium» 19 (1946), pp. 129-158; A. Casi-

natura, a carattere prevalentemente giuridico-amministrativo, esso permette una molteplicità di approcci. Difatti, nonostante il limite intrinseco legato al genere della documentazione, esso offre l'occasione di tratteggiare, almeno nelle sue linee generali, l'identità e la qualità della vita della congregazione, il suo dinamismo pastorale nel coinvolgimento dei laici attraverso l'istituto della oblazione, la sua organizzazione ed estensione spaziale e temporale.

## II. Monasticon *gualdense*: espansione religiosa e identità degli insediamenti

### *La casa madre: S. Maria del Gualdo a Foiano*

Il problema dell'incongruenza delle informazioni rilasciate dalle fonti, circa la data di fondazione della casa madre, è stato già precedentemente affrontato. La duplice valenza, eremitica e cenobitica, della primitiva comunità insediatasi al Gualdo, permane, almeno per i primi quarant'anni, così come si riscontra negli elementi notati nell'analisi agiografica e ancora dalla documentazione giuridica più antica, ma soprattutto dal necrologio appartenente alla comunità. Qui, ricorre la menzione di una dozzina di fratelli, con l'espressa definizione di eremita<sup>310</sup>. Purtroppo,

glio, *Il territorio di Dragonara nel Cartulario di Sculgola*, «ASP» 44 (1991), pp. 81-107; in particolare per Fiorentino *Fiorentino. Prospezioni sul territorio. Scavi* (1982), cur. M.S. Calò Mariani, Galatina 1984 (Quaderni di Archeologia e Storia dell'Arte in Capitanata, 1); *Federico II e Fiorentino*. Atti del primo convegno di studi medioevali della Capitanata (Torremaggiore, 23-24 giugno 1984), cur. M.S. Calò Mariani, Galatina 1985 (Quaderni di Archeologia e Storia dell'Arte in Capitanata, 2); *Fiorentino. Campagne di scavo 1984-1985*, Galatina 1987 (Quaderni di Archeologia e Storia dell'Arte in Capitanata, 3); diversi articoli sono raccolti anche in Noyé - Martin, *La Capitanata nella storia del Mezzogiorno* cit., pp. 65-95; 161-230. Inoltre, si tengano presenti i riferimenti occorsi durante le relazioni presentate ai convegni nazionali, organizzati dall'archeoclub di San Severo, con scadenza annuale, sin dall'inizio degli anni ottanta: Atti dei Convegni nazionali sulla preistoria-protostoria-storia della Daunia, San Severo 1980-2007; fra questi, si segnalano M.S. Calò-Mariani, *I "villages désertés" della Capitanata. Fiorentino e Montecorvino*, in Atti del XXVII convegno nazionale sulla preistoria-protostoria-storia della Daunia (San Severo, 25-26 novembre 2006), cur. A. Gravina, San Severo 2007, 43-90. Infine, specialmente per Montecorvino sul profilo archeologico, in rapporto alle recenti campagne di scavo, si veda P. Favia, R. Giuliani, M.-L. Marchi, *Montecorvino: note per un progetto archeologico. Il sito, i resti architettonici, il territorio*, in *Ibid.*, pp. 233-262; P. Favia - R. Giuliani, *La "sedia del diavolo". Analisi preliminare delle architetture del sito medievale di Montecorvino (Foggia) in Capitanata*, «Archeologia dell'Architettura» 12 (2007), pp. 133-159.

<sup>310</sup> Per la documentazione giuridica, in cui si parla chiaramente di eremitismo, purtroppo bisogna restringere il cerchio esclusivamente a quella relativa all'epoca della fondazione: si veda la

il cartulario della Sculgola non rilascia molte informazioni circa il monastero del Gualdo. Pertanto, occorrerà far riferimento prevalentemente al libro del capitolo, molto più generoso di informazioni, e ad altre fonti. Difatti, grazie alle iscrizioni contenute nel necrologio, è possibile, finanche, ricostruire la cronotassi dei priori e degli abati che, in seguito alla morte del fondatore, si sono avvicendati nel governo della piccola congregazione. Per essi si può supporre, con larga probabilità, che avessero per consuetudine, come sede ufficiale, il monastero di S. Maria, anche se spesso, per questioni amministrative, il cartulario li registra fisicamente presenti presso la Sculgola<sup>311</sup>. Dal pontificato di Bonifacio VIII, inoltre, viene concesso ai priori del Gualdo il privilegio del titolo abaziale<sup>312</sup>.

#### Cronotassi dei priori

|                       |                                       |
|-----------------------|---------------------------------------|
| 1. Giovanni da Tufara | 14 novembre 1170 (f. 105 v.)          |
| 2. Nathan             | 16 novembre 1197 (f. 246 v.)          |
| 3. Giovanni           | 28 settembre 1203 (f. 244 r.)         |
| 4. Benedetto          | 24 novembre 1215 (f. 246 v.)          |
| 5. Pietro             | 20 dicembre 1215 (f. 248 r.)          |
| 6. Pietro             | 28 marzo 1221 (f. 235 v.)             |
| 7. Gentile            | 22 novembre 1234 (f. 246 v.)          |
| 8. Matteo             | 14 aprile 1269 (f. 236 v.)            |
| 9. Benedetto          | (confermato priore il 13 agosto 1272) |

donazione di Gilberto, conte di San Severo e la prima bolla pontificia di Adriano IV, entrambe del 1156; Per la menzione di eremiti della congregazione nel necrologio, si veda *infra*, p. 264.

<sup>311</sup> Per la lista dei priori e abati, con relative note critiche, si veda Hilken, *Memory* cit., pp. 40-43. La lacuna di circa cinquanta anni, che si crea a partire dai dati offerti dal necrologio, cioè dall'anno di morte dell'ultimo priore nominato, Matteo nel 1269, e dell'abate Palermo nel 1321, viene colmata solo dalla notizia di conferma dell'elezione del priore Benedetto, nel 1272, probabilmente dopo tre anni di sede vacante, dai registri di papa Gregorio X: *Les registres de Grégoire X* cit., pp. 381-382; Hilken, *Memory* cit., p. 42. Questo gran numero di anni non può ragionevolmente essere coperto da un solo priorato: probabilmente la comunità, alla morte di Benedetto, potrebbe esser rimasta senza priore e, non avendo trovato al suo interno persona degna di quel ruolo, abbia preferito la sede vacante, piuttosto che un malgoverno.

<sup>312</sup> *Inventario*, f. 17 r.-v., n. 5, 10. Per l'ultimo abate, Elizario, l'iscrizione nel necrologio non è presente, verosimilmente a motivo della sua elezione ad arcivescovo di Taranto, carica che conserverà sino al momento della sua morte; Eubel, *Hierarchia Catholica* cit., I, p. 473.

Cronotassi degli abati

|              |                              |
|--------------|------------------------------|
| 1. Palermo   | 8 gennaio 1321 (f. 232 r.)   |
| 2. Martino   | 2 febbraio 1324 (f. 233 r.)  |
| 3. Nicola    | 22 gennaio 1345 (f. 232 v.)  |
| 4. Guglielmo | 10 ottobre 1350 (f. 244 v.)  |
| 5. Nicola    | 24 aprile 1363 (f. 237 r.)   |
| 6. Arnaldo   | 9 dicembre 1374 (f. 247 v.)  |
| 7. Angelo    | 24 febbraio 1381 (f. 234 r.) |
| 8. Elizario  | 27 giugno 1391               |

Oltre a queste cariche generali, a servizio dell'intera congregazione, il necrologio restituisce notizie, anche se in modo frammentario, circa altri mansionari di S. Maria. Si può rintracciare, infatti, un sacrista di nome *Eustasius de Ricia*, morto nel 1362 e un priore di nome *Nicolaus de Padulo*, per il quale non vi è alcuna data di riferimento, ma presumibilmente l'iscrizione può essere collocata a seguito del raggiungimento, per il Gualdo, del rango abbaziale. Di un altro priore, "*frater Iacobus de Cellis, prior monasterii galdi*", si fa riferimento in una nota risalente al 29 gennaio degli anni trenta del secolo XIV, per aver inviato "*dompnus Ricardus de Casa Albatica et dompnus Berardus de Loratino ad loquendum cum dompno Gulielmus de Castro Pagano de cruce*"<sup>313</sup>.

La stessa fonte, fra l'altro, diventa, a partire dall'ultimo quarto del secolo XIV, ricettacolo di alcune notizie di cronaca che, seppure riportate in modo occasionale, consentono di approfondire la storia particolare del monastero. Il 5 novembre 1374, il Gualdo viene dotato di nuove campane (probabilmente si tratta di un ripristino o di un ampliamento numerico); mentre, al 4 e 5 dicembre per l'anno 1456, viene annotato un evento sismico che avrà colpito sensibilmente le strutture architettoniche del monastero. Dopo due anni, al 3 agosto per l'anno 1458, si procura di lasciar memoria, in occasione della morte dell'abate Domenico *de Lagonissa*, circa la sua attività di rivitalizzazione a favore della comunità. L'opera è ritenuta degna di nota,

<sup>313</sup> Ulteriori menzioni relative a priori del monastero sono riconducibili esclusivamente ai secoli XIV e XV: al 21 gennaio del 1383, viene annotata la morte del *prior Ricardus de Casalbatia* (probabilmente lo stesso monaco menzionato nella missione "*de cruce*"), al 13 ottobre del 1458 quella del *prior Bartholomeus*, mentre al 21 giugno del 1488 quella del *prior Maffeo de Fulco de Foyano*. Le notazioni si ritrovano rispettivamente in: BAV, *Vat. lat.* 5949, f. 232 v.; f. 238 r.; f. 233 r.; 232 v.; f. 244 v.; f. 239 v.; *Ricardus de Casalbatia* risulta attestato come priore del Gualdo anche in un documento inedito del 1375, custodito a Benevento, Museo del Sannio, *Fondo di San Pietro XXIX*, 3 (si veda, in appendice, documento n. 4, pp. 351-355).

dal canto spirituale, per la professione di dodici monaci e, dal canto materiale, per il restauro del complesso monastico “*quod erat dissabitatum et dirutum et nemorosum*”<sup>314</sup>.

Dall'inizio del secolo XIII, purtroppo, le notizie relative in modo esclusivo a questo monastero diventano sempre più rare, anche in funzione del ruolo amministrativo preponderantemente svolto dal priorato della Sculgola. Il Gualdo appare nella lista dei monasteri censuali della Sede Apostolica approntata nel 1192, mentre, più tardi, verso la fine del primo quarto del 1200, sembra attraversare una situazione di crisi, soprattutto spirituale, che si rivela paradossale rispetto alla condizione generale di floridità della congregazione. In merito a tale parentesi, si ha notizia di due visite apostoliche finalizzate alla riforma del monastero, una nel 1220 e l'altra nel 1226, commissionate agli abati cistercensi, rispettivamente di S. Maria *de Ferrara* e poi di Casamari e Casanova. Con tutta probabilità, come già notato, l'attenzione preminente del priore generale viene investita nell'attività amministrativa dei beni fondiari e la sua presenza, per quel che dimostra il cartulario, sembra divenire quasi del tutto continuativa nel fiorentino priorato di Sculgola, già a partire dal governo del secondo priore, Nathan. Proprio sulla scorta di questi elementi, la crisi interna alla casa madre potrebbe essere fatta risalire all'assenza, pressoché permanente, del priore generale e, dunque, a un rilassamento estesosi anche al tenore spirituale della vita della casa vertice<sup>315</sup>. Per quel che concerne la prima delle due visite, essa è riportata nella cronaca del monastero di S. Maria *de Ferrara*, di seguito a quella svolta un mese prima, a maggio, sempre per mandato di Onorio III, presso il “*monasterium sancte Marie Montis Virgilii*”. Qui, vengono deposti l'abate, il priore e tutti gli “*offitiales, exceptis decano, sacrista et infirmario*”, poiché riconosciuti

<sup>314</sup> BAV, *Vat. lat.* 5949, f. 246 r.; f. 247 r.; 241 v. L'obitus dell'abate commendatario Domenico *de Lagonissa*, arcivescovo di Rossano dal 1452 fino alla sua morte, è così indicato nel necrologio, al f. 241 v.: “*Obiit dominus Abbas Dominicus de Lagonissa Abbas huius monasterii, qui Abbas prefatus creavit XII fratres hic et condidit omnes mansiones et monasterium coli et habitari fecit quod erat dissabitatum et dirutum et nemorosum. Anno Domini M CCCC LVIII*”; mentre in Eubel, *Hierarchia Catholica* cit., II, p. 247, viene riportato come anno della morte il 1459. In riferimento alla sua persona, si ritrova un'altra notazione, all'interno del necrologio, che registra la data di morte di un figlio illegittimo, al 7 luglio del 1458 (f. 240 v.: “*Obitus Roberti de Lagonissa prolis reverendissimi domini domini D<ominici> Archiepiscopi Rossani et Commendatarii loci huius olim sancte Marie de Gualdo. Anno Domini M CCCC LVIII*”). Per l'evento sismico citato, si veda B. Figliuolo, *Il terremoto del 1456*, 2 voll., Altavilla Silentina 1988-1989.

<sup>315</sup> *Liber Censuum* cit., I, p. 37; per le visite apostoliche, si veda *Ignoti monachi* cit., p. 37; il mandato apostolico è edito in Vendola, *Documenti tratti* cit., I, n. 163, p. 141: “... prior et conventus S. Marie de Gualdo nobis humiliter supplicarunt ut monasterio suo quod correctione ac reformatione in multis indigere fatentur, per vos faceremus officium visitationis impendi ...”.

come “*boni testimonii*”. Il cronista lascia percepire una condizione simile pure per la comunità gualdense, anche se la sinteticità delle sue annotazioni non permette ulteriori approfondimenti, tranne che per il successo della visita, con il ristabilimento di una condizione più regolamentare della vita religiosa<sup>316</sup>.

Dall'analisi dell'inventario gualdense si può notare che, nella “*cassula Sancte Marie et Sancti Iohannis in Galdo*”, sono conservati principalmente privilegi pontifici e civili riguardanti l'intera congregazione. Indirettamente, questo elemento conferma non solo l'importanza amministrativa paritetica dei due cenobi, ma anche la contestuale gestione da parte del priore generale. Il restante nucleo di documenti riferisce, invece, dell'amministrazione patrimoniale in età moderna, sia da parte degli abati commendatari, che da parte della congregazione renana dei canonici del Santissimo Salvatore, subentrata agli inizi del 1500<sup>317</sup>. Quasi del tutto assente appare la documentazione di carattere privato, relativa a donazioni, oblazioni di sé, acquisti o vendite da parte del monastero di S. Maria per l'epoca medievale<sup>318</sup>. Infine, rispetto

<sup>316</sup> *Ignoti monachi* cit., p. 37: “MCCXX. ... Eodem anno frater Tadeus abbas Ferrarie Terre Laboris de mandato domini Honorii summi ponteficis visitavit monasterium sancte Marie Montis Virgilii et deposuit abbatem, priorem, prepositum cellararium et omnes officiales eiusdem monasterii, exceptis decano, sacrista, et infirmario, quos invenit idem boni testimonii; et hec egit mense Maii indictionis VIII. Sequenti autem mense de mandato eiusdem pontificis visitari fecit idem Ferrarie abbas per fratrem Iohannem priorem et per fratrem Symonem cancellarium Ferrarie monasterium sancti Iohannis de Gualdo; qui restituerunt idem regularem ordinem, qui erat idem nimis collapsus ...”. Probabilmente, in seguito alla conoscenza delle due comunità, avvenuta durante la visita del 1220, nella stessa cronaca, il cui testo appare redatto, secondo l'editore, durante il secolo XIII, si rintracciano ulteriori notizie riguardanti il Gualdo, ritenute degne di menzione, come il già citato anno della fondazione del monastero e la data della morte del fondatore, Giovanni da Tufara: *Ibid.*, p. 30: “MCLXI. Monasterium Gualdense inceptum est MCLXI, VIII kl. Augusti”; *Ibid.*, 31: “MCLXX. Mense Martii Alexander papa a Benevento petit urbem Verulas et Sanctus Iohannes gualdensis obit. MCLXX. Riccardus de Mandra comes obiit”.

<sup>317</sup> Nell'archivio dei canonici regolari Lateranensi di S. Pietro in Vincoli, a Roma, si possono riscontrare a tutt'oggi, a partire dagli inventari, alcune tracce dell'antica presenza di documentazione risalente al 1300, purtroppo, attualmente perduta. Infatti, nei fondi *Benevento, S. Agnello di Napoli* e *S. Maria in Cappella*, la maggioranza della documentazione conservata si riferisce al 1500, trattandosi in modo specifico della documentazione relativa all'unione alla congregazione renana dei canonici del SS. Salvatore, i rapporti con gli abati commendatari e il recupero dei beni gualdensi, spesso ingiustamente detenuti dalla piccola nobiltà locale. Per il secolo XIV, sono regestate soltanto due copie scomparse degli statuti concessi dal monastero agli abitanti di San Bartolomeo in Galdo, nel 1331.

<sup>318</sup> In riferimento a quest'epoca, risultano regestati solo due documenti, relativi a un atto di vendita del 1180 e a una donazione, per la quale non vi è datazione; *Inventario*, f. 18 v., n. 23: “*Uno instrom(en)to de vendeta fatta da Ildeprando de Cioffo et Crisostoma sua moglie de Troya ad Gioan(n)e de Allo de una terrata murata con casalino et casella de legname, p(er) onze cinq(ue) recepute de an(n)o 1180*”.

Una esperienza di rinnovamento monastico per il Regno di Sicilia dei secoli XII-XVI

alla titolazione, risalta l'uso ambivalente della primitiva nomenclatura mariana alla quale, in seguito alla canonizzazione del fondatore, si è talvolta sostituito o aggiunto il ricordo del suo nome: *S. Maria de Gualdo Mazzocca*, *S. Iobannis de Gualdo*. Nella "cassula Foyani", invece, ricorre spesso la menzione del bosco Mazzocca quale proprietà del monastero e di altri beni, come case e vigne: complessivamente, i terreni coltivabili situati nelle adiacenze del bosco verranno quantificati, nel secolo XVI, alla misura di 300 moggia (corrispondenti all'incirca a 100 ettari)<sup>319</sup>.

### *La diffusione in Capitanata: il monastero di S. Matteo di Sculgola*

L'atto di fondazione di questa *ecclesia*, poi divenuta monastero, non viene propriamente trascritto nel cartulario. Tuttavia, si viene a conoscenza, se non della data precisa, almeno del nome del fondatore, a partire da un documento, datato al 17 dicembre 1187. In esso, il signore di Monterotaro, *Ioannes de Rocca*, ritira, in cambio di benefici spirituali, le lamentele esposte nei confronti della chiesa di S. Matteo circa il possesso di alcuni territori ricadenti nel tenimento del suo *castrum*<sup>320</sup>. Si

*reg(nan)te rege Guglielmo 2° filio Guglielmi p(rim)i"; Ibid., f. 19 v., n. 37: "Uno instromento de donatione fatta da una don(n)a nomine Silegotia moglie di Pietro p(er) salute de sua anima certor(um) bonor(um) in lingua longobarda remicto me intelligent(i)".*

<sup>319</sup> La documentazione ricadente sotto il titolo del monastero è regestata in *Ibid.*, f. 17 r.- 21 v.; quella sotto il titolo di Foiano ai f. 23 r.- 24 v. La quantificazione delle terre coltivabili si può ricavare dai seguenti regesti: f. 24 r., n. 25: "Uno banno ad inst(anti)a del mon(aste)rio che nisciuna persona possi andar(e) nelli territori del monasterio siti in Foyano ch(e) sono da moya trecento in circa intorno al bosco de Mazozca de anno 1577"; f. 24 r., n. 30: "Conventioni et patti et capitoli fatti tra il monast(er) o di S(an)to Gio(anne) et S(an)ta Maria in Galdo p(er) causa del bosco di Mazzocho con l'università di Foiano, 1537. Ma nota ch(e) s'intende del bosco, et non de terreni lavorativi che sono intorno al mon(aste)rio che sono moggia 300 franche et libere et non sono obligate con la detta università, come appare dalla donazione del Patriarcha Alfonso Carrafa del Mille e Cinquecentosette, 1507".

<sup>320</sup> In realtà, il documento è motivato anche da una donazione di beni terrieri, da parte dello stesso signore di Monterotaro; CDP 30, n. 45, pp. 80-82; XXXIV. Il monastero appare censito in *Monasticon Italiae* cit., III, n. 86, p. 47; si veda anche P. Corsi, *I monasteri benedettini della Capitanata settentrionale*, in *Insedimenti benedettini in Puglia: per una storia dell'arte dall'XI al XVIII secolo*. Catalogo della mostra (Bari, castello Svevo, novembre 1980-gennaio 1981), cur. M.S. Calò Mariani, Galatina, vol. I Bari 1980, vol. II/1 Bari 1981, vol. II/2 Bari 1985 (Documenti. Università degli Studi di Bari, Istituto di Storia dell'Arte. Università degli Studi di Lecce, Istituto di Storia Medievale e Moderna 1-3), I, pp. 47-99, partic. 85-86; F. Mercaldi, *Castelnuovo della Daunia (Fg): San Matteo di Sculcula*, «La Scala» 35 (1981), pp. 221-224. *Ioannes de Rocca*, probabilmente primo figlio di *Rao*, appartiene a una famiglia di piccola nobiltà locale normanna. Per ulteriori notizie su questa dinastia, presente anche nella città di Troia e, come già evidenziato, probabilmente anche fondatori dell'abbazia di S. Maria de Rocca, si veda CDP 30, p. 82, nota 1.

tratta di Guglielmo Borrello, signore di Agnone, il quale, stando a quanto riportato da *Iohannes de Rocca*, fonda una chiesa dedicata all'apostolo Matteo, nel territorio di Dragonara, dotandola, con il consenso di re Guglielmo II, di una terra che, però, sconfinava nel tenimento di Monterotaro<sup>321</sup>. Alle prime elargizioni si aggiunge una considerevole donazione da parte del conte di Loritello, Roberto, per la quale, purtroppo, non si è in grado di stabilire la data precisa. Se ne ha notizia attraverso una specifica conferma pontificia dei beni della Sculgola indirizzata da papa Gregorio IX, il 7 maggio 1236<sup>322</sup>.

Il priorato di S. Matteo risulta menzionato, come *ecclesia* dipendente del Gualdo, per la prima volta, soltanto a partire dal privilegio di Lucio III, del 26 marzo 1183, non già in quello del 1156, di Adriano IV, mentre il primo documento del cartulario che ne fa riferimento è datato al 1181. La data di fondazione, intanto, potrebbe essere collocata non anteriormente al 1166, tenendo presente l'indizio interno al documento di cui è attore *Iohannes de Rocca*, il quale lascia intendere di riferirsi, in merito al permesso regio ricevuto dal fondatore, al re Guglielmo, ancora regnante, cioè Guglielmo II ("*locavit ... concessu et assensu domini Willelmi nostri serenissimi regis*"), la cui reggenza ha inizio proprio a partire dal 1166<sup>323</sup>.

<sup>321</sup> *Ibid.*, n. 45, p. 81: "*Et cum dominus Willelmus Burrellus, castri Angloni dominus, antea causa Dei et anime sue locavit quadam ecclesiam in tenimento Dragonarie in honore beati Mathei apostoli et dedit eidem ecclesie terram in territorio iam dicte civitatis Dragonarie concessu et assensu domini Willelmi nostri serenissimi regis, de qua terra nobis per nostros homines relatatum fuit quod pars quedam illius terre erat de tenimento castri nostri Montis Rutarii, hac de causa statim posuimus calumpniam super terram et super ecclesiam que ipsam terram se optinere dicebat*". Guglielmo Borrello, o *de Anglono*, figlio di Burrellus IV e fratello di Oderisio, è un discendente della famiglia dei Borrello di Sangro, baroni longobardi che, dopo gli inizi del secolo XI, detengono la zona all'estremo limite del ducato beneventano, ai confini con il ducato di Spoleto. La regione, incuneata fra il medio Sangro e l'alta valle del Trigno, prenderà appunto il nome della bellicosa stirpe: "*Terra Burrellensis*". Guglielmo possiede appunto Agnone, Castel del Giudice e Monteforte, come si evince dal *Catalogus Baronum*, terre per le quali è tenuto a fornire sei cavalieri e sei sergenti, mentre, per le terre dei suoi vassalli, diciassette cavalieri e sei sergenti (*Ibid.*, n. 780-787); *Catalogus Baronum. Commentario* cit., n. 780. Per approfondire la storia della dinastia, si veda: A. De Francesco, *Origini e sviluppo del Feudalesimo nel Molise fino alla caduta della dominazione Normanna*, «ASPEN» 34 (1909), pp. 432-460, 640-671; 35 (1910), pp. 70-98; 273-307, partic. 34 (1909), pp. 661-671; C. Rivera, *Per la storia dei Borrello conti di Sangro*, «ASPEN» 44, n. s. 5 (1919), pp. 48-92.

<sup>322</sup> Vendola, *Documenti tratti* cit., I, n. 201, pp. 174-175.

<sup>323</sup> Per il documento di *Ioannes de Rocca*, si veda CDP 30, n. 45, pp. 80-82, partic. 81. Il primo documento, per ordine cronologico, in cui appare la menzione della Sculgola, risale al 17 novembre 1181 e si tratta di un atto di donazione da parte di *Similia*, abitante di Dragonara; *Ibid.*, n. 4, pp. 10-11. A proposito della data di fondazione, Vuolo propone che S. Matteo di Sculgola sia stato costruito nel giro di un anno, fra l'ottobre 1180 e il novembre 1181, suffragando la propria suppo-

L'insediamento sorge su una altura fra le città di Dragonara e Fiorentino, dove ancora attualmente si possono rintracciare persistenze architettoniche di epoca romana e medievale, fra le quali, poco più a sud del monastero, l'omonimo casale attestato nel secolo XIII dal *Quaternus excadenciarum*. Per quel che concerne il toponimo Sculgola, bisogna rilevare che si tratta di una forma abbastanza diffusa, specialmente nel Lazio, in Abruzzo e in diverse regioni dell'Italia meridionale, come anche in Corsica. Le sue origini, secondo alcuni, potrebbero riallacciarsi alle degradazioni linguistiche originatesi con la dominazione longobarda per significare un avamposto militare. Pierre Toubert si mostra, invece, del parere che le radici di questo toponimo siano genuinamente latine e che in epoca medievale indicherebbero generalmente la presenza di una sorgente<sup>324</sup>. Non può, pertanto, profilarsi su queste deboli basi alcuna certezza in merito alle origini e all'uso del sito nel periodo anteriore all'insediamento monastico.

La vitalità raggiunta in breve tempo da questa dipendenza risulta ampiamente documentata dal cartulario. Difatti, esso appare considerato dai contemporanei, non alla stregua di un semplice priorato, ma indistintamente anche come *monasterium*, in quanto centro amministrativo dei benefici fondiari della congregazione dispiegati in Capitanata e per alcuni periodi anche nel molfettese. Essendo S. Maria del Gualdo geograficamente situata nelle zone più interne del Sannio, i monaci della Sculgola hanno avuto occasione di esercitare un influsso più diretto su questo

sizione a partire dal dato che nel primo documento non viene menzionata la Sculgola, in quanto ancora inesistente, mentre, un anno più tardi, vengono riferite entrambe le fondazioni. Ma, l'ipotesi non sembra accettabile, in quanto tale riferimento non esclude a priori la preesistenza del priorato di S. Matteo: Vuolo, *Il chartularium* cit., p. 335; la proposta di Vuolo è stata già discussa dal Martin, che propone più verosimilmente una data anteriore al 1166; Martin, *Étude sur le Registro* cit., p. 445, nota 18; CDP 30, p. XXXIV.

<sup>324</sup> *Quaternus de excadenciis et revocatis Capitanatae de mandato Imperialis Maiestatis Frederici Secundi nunc primum ex codice Casinensi cura et studio Monachorum Ordinis Sancti Benedicti Archicoenobii Montis Casini in lucem profertur Quaternus de excadenciis et revocatis Capitanatae de mandato imperialis maiestatis Friderici secundi*, ed. A. Amelli, Montecassino 1903, p. 85. Il sito viene attualmente indicato sulla carta IGM a 1/25000 163-IV NE, nei pressi di Casalnuovo Monterotaro. P. Toubert, *Les structures du Latium médiéval. Le Latium méridional et la Sabine du IXe siècle à la fin du XIIe siècle*, 2 voll., Rome 1973 (Bibliothèque des écoles françaises d'Athènes et de Rome, 221) I, p. 309, nota 1; per una analisi topografica del sito, in rapporto alle attuali emergenze archeologiche, si veda CDP 30, pp. XXXVII-XXXVIII. Secondo una tradizione locale, il portale in stile romanico, realizzato in breccia corallina garganica e collocato all'ingresso della chiesa conventuale di S. Maria Maddalena, dei frati minori di Castelnuovo della Daunia, proverrebbe dal complesso monastico diroccato della Sculgola; M. Greco, *Il portale di S. Matteo di Sculgola*, in Mons Rotarius. *Alle radici di un castellum longobardo*, cur. P. Dalena, Bari 2006, pp. 85-91.

gruppo di dipendenze pugliesi. Le numerose donazioni di benefattori e oblati, specialmente da parte delle locali classi emergenti, nonché le acquisizioni e le permutate, contribuiscono abbastanza celermente alla oculata formazione di un considerevole patrimonio agrario. Esso si estende particolarmente entro i territori delle vicine città di Dragonara, Fiorentino e Montecorvino, il casale di Plantiliano e Monterotaro, Serracapriola e Rotello, per raggiungere perfino la costa, con una peschiera sul lago di Varano. Al di là dell'evidenza che il cartulario raccolga espressamente gli atti relativi alla Sculgola, questo patrimonio, se messo a confronto con i possedimenti della casa madre, risulta di gran lunga più consistente, soprattutto in virtù di un più vasto numero di donazioni, dovute al favore della piccola nobiltà locale. Evidentemente, in un contesto di più recente antropizzazione, quale quello della Daunia settentrionale, rispetto al Sannio beneventano, le classi emergenti hanno maggiore bisogno di consolidare la propria posizione sociale, anche attraverso forme di evergetismo o di particolari elargizioni alle istituzioni ecclesiali locali.

Come già emerso, lo stesso priore del Gualdo sembra risiedere molto più frequentemente nell'attiva dipendenza, piuttosto che a S. Maria di Mazzocca. Gli atti vengono redatti alla sua presenza, e non alla presenza del priore della Sculgola, che in nessun modo compare nel cartulario. Per questi, tuttavia, si possono rintracciare in altre fonti rarissime menzioni: per la precisione, solo due, collocabili, peraltro, in epoca sufficientemente tarda, cioè nel 1269 e nel 1345<sup>325</sup>. Il dubbio che la carica di priore, a S. Matteo, possa essere rimasta scoperta nel periodo di massimo splendore del monastero, a cavallo fra i secoli XII e XIII, data la presenza grosso modo continuativa del priore generale, viene avvalorato dalla menzione, più spesso ricorrente, di un'altra figura, quella del *prepositus*. Tale figura andrebbe interpretata piuttosto come incaricato dal priore generale, che come figura assimilabile a un priore eletto dalla comunità. Nelle sue mani, infatti, vengono offerte donazioni e oblazioni di sé, comparando in un caso al fianco del superiore generale, soprattutto durante il priorato di Gentile (1225-1234), mentre, in un altro caso, come petente nei con-

<sup>325</sup> *I registri della Cancelleria Angioina* cit., I, n. 158, pp. 229-230. Il priore nominato nel necrologio è Tadeus; BAV, *Vat. lat.* 5949, f. 237 v.: "*Obiit dompnus Tadeus prior monasterii sculcularum anno domini MCCCXXXV indictione XIII*". La seconda ricorrenza, che è intanto costituita dall'unica nota obituaria contenuta nel libro del capitolo per il priore della Sculgola, lascerebbe pensare, proprio per la sua singolarità e in relazione all'epoca di riferimento, allo scarso risalto e alla inconsistente tradizione, in seno alla congregazione, circa questo ufficio nella comunità della Sculgola, nonostante si tratti del monastero più importante, dopo quello di S. Maria.

fronti del conte di Lesina, Matteo Gentile, capitano e giustiziere di Puglia e Terra di Lavoro, per il recupero di alcuni beni immobili<sup>326</sup>.

Ulteriori indizi, atti a illuminare le conseguenze di una presenza più larga del priore generale alla Sculgola, rispetto alla casa madre, possono essere ravvisati, come già accennato, nelle visite commissionate al Gualdo dal papa Onorio III. Questi incarica prima l'abate di S. Maria *de Ferraria*, nel 1220, e due trienni dopo, nel 1226, gli abati di Casamari e Casanova (tutti monasteri cisterciensi), in vista di una correzione e riforma interna espressamente indicata per il monastero di S. Maria. Indubbiamente, l'assenza della massima autorità al Gualdo ha potuto ingenerare uno stato di confusione e, soprattutto, di rilassamento nella vita religiosa della comunità, che, d'altro canto, restituisce una immagine sufficientemente eloquente del coinvolgimento negli affari economici da parte dei superiori generali.

Una certa equipollenza, anche sul piano istituzionale, la si può riscontrare persino a partire dalla documentazione relativa alla chiesa di S. Margherita di Molfetta: questa dipendenza, infatti, viene definita più volte come obbedienza della Sculgola, piuttosto che del Gualdo<sup>327</sup>. Anche il conte di Lesina, Matteo Gentile, in un atto di donazione del 1209 e ancora, in un atto di concessione (databile intorno al 1222-1223), a favore di S. Maria del Gualdo e del monastero di Sculgola, si esprime più volte mettendo sullo stesso piano le due fondazioni, indicando gli altri insediamenti della congregazione come obbedienze di entrambi i monasteri: "*in sacris cenobiis Sancte Marie de Gualdo et Sancti Mathei de Asculcula et eorum obedientiis*"<sup>328</sup>. Tuttavia,

<sup>326</sup> CDP 30, n. 97, 141, 149, 169, 196, 210, 241, 277; in molti casi viene riportato anche il nome, per cui si possono distinguere i prepositi Pietro, attestato nel 1200, Giovanni, nel 1207 e 1208, Benedetto, nel 1209 e 1211, Simone nel 1212, Filippo nel 1217. La figura del *prepositus* viene contemplata sia nella Regola di san Benedetto, che in quella di sant'Agostino, anche se con sfumature diverse. Nel primo caso essa viene indicata come il primo responsabile della comunità, dopo l'abate, del quale per certi versi potrebbe essere considerata come figura vicaria (*Regula Benedicti*, cap. LXV), mentre per quella agostiniana sembra essere il vertice e la somma autorità, al di sopra della quale vi può essere solo la figura del *presbiter* incaricato dal vescovo a esercitare la propria giurisdizione sulla comunità. D.-M. Montagna, *Preposito*, in *DIP*, VII, pp. 750-751.

<sup>327</sup> CDB 7, n. 81, pp. 105-106, partic. 105: "... *ecclesie sancte Margarite de Scolcula*"; n. 117, pp. 147-148, partic. 147: "... *que ecclesia est de obedientia Scolcule*". L'imprecisione circa la nomenclatura sembra essere entrata talmente in uso corrente nella zona, che in altri casi anche monaci e terre vengono identificati con questo genitivo di appartenenza o di generica identificazione; *Ibid.*, n. 83, pp. 108-109; n. 129, pp. 164-167.

<sup>328</sup> CDP 30, n. 154, pp. 278-280, partic. 279; n. 271, pp. 471-473, partic. 472: "... *ecclesie Sancte Marie de Gualdo de Mazocca et ecclesie Sancti Mathei de Ausculcula ac omnibus ecclesiis et obedientiis suis* ...".

come già rilevato, la documentazione pontificia non pone mai sullo stesso piano i due cenobi.

Per quanto concerne gli altri uffici interni alla fondazione monastica, si hanno attestazioni documentarie una sola volta, nel 1220, per un decano, mentre per la figura del sacrista si registrano menzioni che lo coinvolgono direttamente negli affari patrimoniali della comunità. Per la prima di esse, il sacrista Marco, nel dicembre 1215, riceve nelle proprie mani l'atto di oblazione di *Raynaldus Bukimucio*, cittadino di Fiorentino<sup>329</sup>. Il sacrista Pietro di Boiano fungerà da rappresentante del monastero, nell'ottobre dell'anno successivo, in un atto redatto per l'acquisto di una vigna di proprietà di *Iohannes Ambrosii*<sup>330</sup>. Lo stesso sacrista compare, come interlocutore in favore del Gualdo e della Sculgola, nel privilegio del vescovo di Fiorentino del dicembre 1217, con cui il presule riconferma il diritto, già accordato dai suoi predecessori, di accogliere oblati e donazioni<sup>331</sup>.

Dal tenore degli atti raccolti nel cartulario, non si evincono notizie circostanziate in merito alle caratteristiche e all'andamento della vita religiosa condotta nel monastero. Alcuni giudizi, espressi dai redattori, potrebbero apparire largamente enfatizzanti o stereotipati, ma d'altra parte, come già notato da altri studiosi, anche se letti in chiave critica riduttiva, possono comunque confermare l'autorevolezza spirituale riconosciuta dalla popolazione locale, la quale preferisce mettere nelle mani di questa famiglia religiosa i propri beni, piuttosto che in altre, pur presenti nelle zone limitrofe o diversamente conosciute<sup>332</sup>.

<sup>329</sup> *Ibid.*, n. 236, pp. 403-404.

<sup>330</sup> *Ibid.*, n. 239, pp. 409-410.

<sup>331</sup> *Ibid.*, n. 244, pp. 417-420. Persino nella documentazione relativa ai possedimenti molfetesi, compare la figura del decano della Sculgola, Pietro, sia nel primo atto di donazione del 1214, che nel luglio dello stesso anno, anche se indicato come decano del Gualdo; CDB 7, n. 82, pp. 106-107; n. 85, p. 110.

<sup>332</sup> È il caso, ad esempio, di un *miles* della città di Dragonara, *Henricus filius quondam Iordanis*, che nel 1195 preferisce donare i suoi beni alla Sculgola, per ottenere migliori garanzie in vita, rimettendo in discussione la sua precedente scelta di beneficio nei confronti degli ospedalieri; CDP 30, n. 60, pp. 105-106, partic. 106: "... *de predictis rebus meis stabilibus in domum Hospitalis vellem offerre, ceperunt mihi prior et fratres memorate ecclesie instantius contradicere, asserentes me nullam de rebus predictis facere posse oblationem nec licere mihi contra ipsam oblationem venire quam me constabat ecclesie Sancti Mathei spontanea voluntate fecisse*". Gli ospedalieri iniziano ad avere fondazioni in Puglia intorno alla metà del secolo XII: a Dragonara saranno attestati, proprio a partire dal cartulario della Sculgola, con un ospedale intitolato a S. Pietro, nel 1182, mentre all'inizio del secolo XIII, con un altro dedicato a S. Lucia; per il primo, si veda *Ibid.*, n. 8, pp. 16-17; per il secondo, invece, n. 237, pp. 405-406; n. 247, pp. 425-427; J.-M. Martin, *Les Normands et le culte de saint Michel en Italie du Sud*, in *Culte et pèlerinages à Saint Michel en Occident. Les trois Monts dédiés à l'archange*, cur. P. Bouet,

Le attestazioni di apprezzamento, da parte dei contemporanei nei confronti della *religio gualdensis*, iniziano a farsi strada, fra la rigidità dei formulari utilizzati dai notai negli atti stipulati, a partire dal 1193 e continueranno a essere persistenti sino alla fine della raccolta documentaria. In larga misura, esse figurano tra le motivazioni che spingono gli oblati a effettuare donazioni dei propri beni e di se stessi ai due principali monasteri, facendone risaltare, innanzitutto, l'assiduità delle preghiere di intercessione e della instancabile carità, oltre che per l'autentica testimonianza di vita religiosa<sup>333</sup>. In tali sottolineature sembrano essere tutti d'accordo: siano essi personaggi comuni che di rango più elevato, come nel caso delle donazioni del giudice *Cervus* di Fiorentino, dei parenti del giudice Pallottino di Fiorentino, dell'oblazione di sé di *domina Ysabella de Molina* di Dragonara, dei signori di Monterotaro, *Iobannes de Rocca*, sua moglie *Galgana* e la figlia *Magalda*, dei signori di Montecorvino, *Riccardus* e *Perronus de Ofena*<sup>334</sup>.

G. Otranto, A. Vauchez, Rome 2003 (Collection de l'École Française de Rome, 316), pp. 341-364, partic. 363.

<sup>333</sup> Anche Vuolo, Martin, Hilken, si mostrano del parere che tali giudizi, al di là delle formule convenzionali elogiative, esprimano una reale attestazione di stima da parte delle popolazioni locali, tanto più che si tratta di notai di piccole cittadine, che utilizzano uno stile sobrio e non sofisticato, senza ricorso a troppa retorica; Vuolo, *Il chartularium* cit., p. 362; CDP 30, p. XXXVI; Hilken, *Memory* cit., p. 35. Si vedano, in proposito, l'atto di offerta del 1193, da parte di Andrea di Fiorentino, in CDP 30, n. 54, pp. 96-97: "... *dum ecclesiam Sancti Mathei Apostoli et Evangeliste de Sculcula inter ceteras orbis domos mihi utiliore[m] eligerem quia omni bonestate, religione atque indeficienti caritate ab omnibus in omnibus pollere dinoscitur...*"; l'atto di donazione da parte di una coppia di Fiorentino, del 1197 (*Ibid.*, n. 76, p. 137), l'atto di offerta di beni immobili da parte di *Petrus de Ametista*, abitante di Dragonara: *Ibid.*, n. 83, p. 149: "... *ecclesie Sancti Mathei de Sculcula, eo quod mihi pre ceteris monasteriis fulgere videtur in operibus bonis...*"; la *cartula oblationis* di *Bartolomeus de Laurentio*, di Dragonara, del 1200: *Ibid.*, n. 98, p. 178: "... *considerans piam et laudabilem vitam domini Iobannis venerabilis prioris Sancte Marie de Gualdo et Sancti Mathei de Sculcula et confratrum eius qui, relictis secularibus pompis, eterni regis servitiis devote se subdiderunt, pro Christianorum et omnium benefactorum suorum salutem orationibus iugiter intendentes...*"; l'atto di oblazione di sé della vedova di *Petrus de Raynaldo, Galiana*, di Fiorentino, nel 1209 (*Ibid.*, n. 172, p. 309); l'atto di offerta di un terreno, da parte di *Spizardus* diacono di Fiorentino, nel 1212 (*Ibid.*, n. 204, p. 357); la *cartula oblationis* del 1216 di *Goffridus* di Dragonara: *Ibid.*, n. 238, p. 407: "... *obtuli me monasterio Sancti Mathei de Asculcula, eo quod pre ceteris mihi monasteriis fulgere videtur in operibus bonis...*"; l'atto di offerta di sé di una coppia di Rotello, Pietro Greco e Margherita, stipulato nel 1224 (*Ibid.*, n. 277, p. 486).

<sup>334</sup> Per l'offerta di beni del 1194, da parte del giudice *Cervus* di Fiorentino, si veda *Ibid.*, n. 56, p. 99: "*Et quia fama ecclesie Sancti Mathei de Sculcula per universum orbem rutilat in immensum, tum quia a multis didici, tum quia oculata fide prospexi...*"; per l'atto di offerta di sé del 1198, di *Iobannes de Zurico*, giudice di Dragonara: *Ibid.*, n. 80, p. 143: "*Cum igitur ecclesia Beati Mathei de Sculcula longe lateque, opitulante gratia Conditoris, speciali bonitatis fama vigeat et splendet universis...*"; per l'oblazione di sé di *Ysabella de Molina*, di Dragonara, del 1201, *Ibid.*, n. 101, p. 183: "... *considerans piam et*

Ragguardevoli espressioni vengono manifestate finanche da parte di autorità civili e religiose: il già citato conte di Lesina, Matteo Gentile, spenderà termini elogiativi per l'esemplarità religiosa della congregazione, avvalorandoli con elargizioni di diritti e beni immobili. Persino i presuli locali, in particolar modo quelli di Fiorentino e Montecorvino, nelle loro concessioni, formuleranno giudizi di largo riconoscimento per la vitalità religiosa condotta dai membri della *religio*, nonostante i contrasti già documentati<sup>335</sup>. Si aggiunga, infine, la singolare notizia dell'elezione, nel 1217, di Benedetto, monaco della Sculgola "*moribus et scientia redimitus*", come abate del monastero pulsanese di S. Nicola di Foggia. Questo reclutamento può

*laudabile (sic) vitam Iobannis venerabilis prioris Sancte Marie de Gualdo et Sancti Mathei de Asculcula et confratrum eius qui, relictis secularibus pompis, eterni regis servitiis devote se subdiderunt, pro Christianorum et omnium benefactorum suorum salutem iugiter intendentes ...*"; per l'atto di donazione dei beni da parte dei figli e della moglie del giudice Pallottino di Fiorentino, stipulato nel 1205: *Ibid.*, n. 125, p. 223: "... ideo dignum et congruum nobis visum est in sacra domo Sancti Mathei de Sculcula, que caritate, helemosynis, hospitalitate pre ceteris videtur obtinere prerogativam ..."; per la *cartula oblationis* dei signori di Monterotaro, *De Rocca*, del 1217: *Ibid.*, n. 242, p. 415; per l'oblazione di sé dei signori di Montecorvino, del 1220: *Ibid.*, n. 252, p. 436.

<sup>335</sup> Per la concessione del 1206, da parte del vescovo di Fiorentino, *Ramfredus*, si veda *Ibid.*, n. 137, p. 245: "*Inde est quod nos Ramfredus Dei gratia Florentini episcopus, cum ecclesiam Beati Mathei de Sculcula super quibusdam oblationibus et donationibus a fidelibus, scilicet a civibus Florentini ibi concessis multotiens iniuste infestaremus, providentes dictam ecclesiam pre ceteris caritate, belemosynis, honestate, liberalitate optinere prerogativam, dignum duximus eidem ecclesie precipuos esse defensores ...*"; per la donazione del conte di Lesina, stipulata nel 1209 a Fiorentino: *Ibid.*, n. 154, p. 279: "... considerantes sacras orationes et assidua missarum sollempnia que iugiter in sacris cenobiis Sancte Marie de Gualdo et Sancti Mathei de Asculcula et eorum obedientiis pro salute anime patris nostri comitis Berardi, matris nostre et fratris nostri comitis Thome recolende memorie et pro salute animarum omnium Christianorum sollempniter offeruntur et plurima beneficia que ab ipsis sacris domibus assidue pauperibus erogantur, pro nostrorum peccatorum et omnium supradictorum remissione et ut tantis orationibus et beneficiis participes fieri mereamur ..."; per il privilegio episcopale del 1217, da parte di *Ramfredus* di Fiorentino: *Ibid.*, n. 244, p. 418: "... cogitantes sanctitatem et religionem venerabilium ecclesiarum Sancte Marie de Gualdo et Sancti Mathei de Scolcula, quibus vos Petrus Dei gratia venerabilis prior preesse dignoscimini, statuimus imitari devotionem quam ob salutem suarum nostri predecessores habuerunt circa nostras ecclesias prelibatas, confirmando donationes et largitiones a nostris predecessoribus ipsis ecclesiis factas et etiam concedendo ex novo, sicut inferius declaratur"; per la concessione della chiesa di S. Nicola *de Piccionis* nel 1220, da parte del vescovo di Montecorvino: *Ibid.*, n. 251, p. 434: "... venerabili monasterio Sancte Marie de Gualdo Sanctique Mathei de Sculcula, cuius fratrum merita apud Deum et homines non modicum commendantur tam clericis quam laycis misericorditer et pie semper conferendo, ob reverentiam Dei et Beate Genitricis et Virginis Marie, respectu quoque predicti monasterii ..."; per la concessione del 1224 di S. Michele di Miliarina, del vescovo di Fiorentino: *Ibid.*, n. 276, p. 484: "... cum eodem monasterium Sancte Marie de Gualdo, adtendentes etiam ipsius monasterii piam religionem et fratrum merita que apud Deum et homines non modicum commendantur".

testimoniare l'alto profilo religioso e morale raggiunto da alcuni membri gualdensi, tanto da essere cooptato anche presso altre congregazioni monastiche<sup>336</sup>.

Circa l'attività caritativa *ad extra*, viene attestata presso questo monastero l'esistenza di un ospedale, utilizzato quasi certamente per elargire ospitalità a poveri e pellegrini, come raccomandato anche nella Regola benedettina. Di esso si trova riscontro nello stesso cartulario, in un atto di vendita del 27 aprile 1215 e ancora nella conferma pontificia, ottenuta dal Gualdo nel 1236, circa il possesso della chiesa di S. Matteo con tutti suoi beni<sup>337</sup>. Dal documento di papa Gregorio IX, si evince che la costruzione dell'ospedale sia stata realizzata nelle strette adiacenze della chiesa e con propri proventi: "*Specialiter autem ecclesiam S. Mathei cum hospitali posito iuxta ipsam que propriis sumptibus dicimini construxisse*".

In merito alle peculiarità dal punto di vista liturgico, una nota del martirologio gualdense informa del possesso e della devozione, nutrita in questa istituzione, verso le reliquie del martire Donnino<sup>338</sup>. Il cartulario permette, inoltre, di avere

<sup>336</sup> Vendola, *Documenti tratti cit.*, I, n. 87, pp. 82-83; si veda anche *infra*, p. 216, nota 363, p. 302. Il monastero di S. Nicola, nei pressi di Foggia, viene donato alla congregazione pulsanese nel 1140, ad appena un anno di distanza dalla morte del fondatore, dal vescovo di Troia, Guglielmo II (1106-1140), il quale conserva, tuttavia, una certa soggezione attraverso il pagamento di un censo simbolico e del diritto di consacrazione dell'abate. Le prerogative vengono confermate ai presuli troiani dai pontefici fino al 1266 (si vedano, in proposito, i privilegi editi in CDP 21, n. 117, 132, 162). A questa fiorente fondazione, sempre legata all'*ordo pulsanensis*, che sembra essere stata elevata al rango di abbazia verso la fine del secolo XII e che, nel giro di cinquant'anni dalla fondazione, risulta ormai inglobata nel tessuto urbano, viene affidata la responsabilità sul cenobio femminile pulsanese di S. Cecilia. Le ultime attestazioni che la riguardano, recuperate finora dalle fonti, risalgono al 1376, quando papa Gregorio XI elegge un monaco cassinese come suo abate, pur preservando ancora la dipendenza dalla famiglia pulsanese. *Monasticon Italiae cit.*, III, n. 122, p. 56; Panarelli, *Dal Gargano alla Toscana cit.*, pp. 72, 107-109, 241.

<sup>337</sup> CDP 30, n. 232, pp. 396-397; Vendola, *Documenti tratti cit.*, I, n. 201, p. 174-175.

<sup>338</sup> BAV, *Vat. lat.* 5949, f. 95 v.: "*Via Claudia natalis sancti Dopnini martiris. Cuius corpus a venerabilibus monachis translatum est in sacro cenobio Sculcularum per divinam revelationem, in quo clare quiescit*". La nota aggiuntiva al testo del martirologio, relativo al 10 ottobre, sembra essere stata apposta da una mano posteriore, nel XIII secolo, mentre il santo in questione potrebbe essere individuato nel martire Donnino di Fidenza, la cui festa era appunto celebrata talvolta il 9, talaltra il 10 di ottobre, anche se bisogna constatare che il culto in suo onore si sia diffuso principalmente nell'Italia settentrionale (G. Tammi, *Donnino di Fidenza* in *BS*, IV, pp. 809-811). Tuttavia, anche nel Meridione si riscontrano tracce di tale culto: nel privilegio di conferma di protezione apostolica, inviato al monastero di S. Pietro di Torremaggiore nel 1168, da papa Alessandro III, fra i beni singolarmente enumerati, compare una chiesa intitolata a S. Donnino, nel territorio di Fiorentino. T. Leccisotti, *Il "monasterium Terrae Maioris"*, Montecassino 1942 (riedito a Torremaggiore 1983), n. 14, pp. 82-83; Kehr, *Papsturkunden in Salerno cit.*, n. 11, pp. 237-239. Sin dal secolo IX, Montecassino possiede nel

una idea del successo dell'attività pastorale promossa per i laici, grazie alla notevole quantità degli oblati accolti. In alcuni casi viene esplicitamente specificato, come motivazione, l'attività liturgica delle preghiere e delle messe offerte per i defunti, nonché l'apprezzato slancio nella carità a pellegrini e poveri della zona e le garanzie di sostegno economico<sup>339</sup>.

Le fonti relative a questo monastero, al di là del limite cronologico coperto dal cartulario, risultano quantitativamente poco rilevanti, eppure sufficienti per far comprendere la condivisione della medesima parabola di vita della casa madre. Alcune attività amministrative del monastero vengono testimoniate anche dall'inventario: pur mancando i primi dodici regesti della "cassula Sculcule", per la perdita

territorio di Telese una chiesa dedicata a S. Donnino, presente nella documentazione di conferma dei beni fino al secolo XII; H. Bloch, *Monte Cassino in the Middle Ages*, 3 voll., Roma 1986, II, pp. 734-735. Altra chiesa rurale, intitolata al martire, è attestata nel territorio di Celenza Valfortore, a poca distanza dal corso del Fortore, in documentazione riferibile al secolo XVIII che tuttavia la descrive come antica e ormai diruta. Attualmente scomparsa, si conserva memoria della chiesa nel toponimo "Piana di S. Donnino"; Cerulli, *Celenza Valfortore* cit., pp. 277-278. Infine, si segnala che una delle isole del piccolo arcipelago delle Tremiti porta il nome di S. Donnino. Per la devozione presso la Sculgola è possibile che il trasferimento "per divinam revelationem", di cui parla la nota del libro del capitolo, sia riferibile a una *inventio* delle reliquie presso l'omonima chiesa, situata nel vicino territorio di Fiorentino, della quale scompaiono ulteriori ricorrenze nelle fonti. Infatti, in un altro privilegio, datato al 19 ottobre del 1216, Onorio III enumererà, fra i beni posseduti in *Florentina civitate*, non più una chiesa dedicata a S. Donnino, ma una dal titolo *S. Psalvinus*. Tuttavia, una plausibile spiegazione potrebbe essere intravista anche in una cattiva trascrizione della nomenclatura, così come Martin propone: Id., *Fiorentino: l'apporto della documentazione scritta medievale*, in Martin - Noyé, *La Capitanata nella storia del Mezzogiorno* cit., pp. 161-186, partic. 179, nota 125.

<sup>339</sup> Si ripropongono solo alcuni esempi fra i più significativi: CDP 30, n. 98, pp. 177-179, partic. 178: "... considerans piam et laudabilem vitam domini Iobannis venerabilis prioris Sancte Marie de Gualdo et Sancti Mathei de Sculcula et confratrum eius qui, relictis secularibus pompis, eterni regis servitiis devote se subdividerunt, pro Christianorum et omnium benefactorum suorum salutem orationibus iugiter intendentes ..."; in questo altro caso l'attore del documento è il conte di Lesina, Matteo Gentile: *Ibid.*, n. 154, pp. 278-280, partic. 279: "... considerantes sacras orationes et assidua missarum sollempnia que iugiter in sacris cenobiis Sancte Marie de Gualdo et Sancti Mathei de Asculcula et eorum obedientiis pro salute anime patris nostri comitis Berardi, matris nostre et fratris nostri comitis Thome recolende memorie et pro salute animarum omnium Christianorum sollempniter offeruntur et plurima beneficia que ab ipsis sacris domibus assidue pauperibus erogantur, pro nostrorum peccatorum et omnium supradictorum remissione et ut tantis orationibus et beneficiis participes fieri mereamur ..."; *Ibid.*, n. 233, pp. 397-399, partic. 398: "... nil enim melius possumus evadere quam de rebus nobis acquisitis sanctis ecclesiis tribuere et ubi sacras orationes et assidua missarum sollempnia que iugiter in sacris cenobiis, scilicet Sancte Marie de Gualdo et Sancti Mathei de Asculcula ..."; *Ibid.*, n. 235, pp. 401-403, partic. 402; in questo caso, le espressioni coincidono con il documento precedente, per il quale sia il notaio, *Paulus* di Dragonara, che il giudice, *Iobannis de Kurico*, sono gli stessi.

delle carte 30 e 31 del manoscritto, si ha notizia, infatti, oltre che di un acquisto del 1214, di una donazione di beni risalente al 1322, di un prestito di sei once nel 1338 e di una permuta di beni in Fiorentino del 1344<sup>340</sup>. I restanti registi attestano, d'altro canto, la continuità della gestione patrimoniale in epoca moderna, attraverso la concessione in affitto di territori a coltura e pascoli. Dall'elenco delle decime pontificie, da riscuotere per l'anno 1325, nella diocesi di Dragonara, il cui incarico di collettore era stato affidato all'abate Giacomo, arcidiacono di Trivento, la situazione economica della dipendenza gualdense sembra essere sufficientemente prospera, tanto da raggiungere, come profitto, la valutazione di ottanta oncie annuali<sup>341</sup>.

Dopo essere passata in commenda, durante il secolo XVI e precisamente nel 1506, viene rilasciata procura, dall'allora abate Carafa a un certo Giulio, di recuperare i beni dell'estinta congregazione, al fine di facilitare il passaggio ai canonici Lateranensi del SS. Salvatore<sup>342</sup>. Il *tenimentum Sculculae* verrà poi affidato, nel 1526,

<sup>340</sup> *Inventario*, f. 32 r., n. 21: "Uno instr(oment)o di vendita fatta per Paulo notaro de Dragonara di certa peza de ter(rito)rio dove se dice Puzilli et de due vigne nel piano de S(an)to Hilario a la ecc(lesi)a de S(an)to Matteo de Sculcula iuxta suos fines p(er) dimidia vinta anni, de an(n)o 1214, regnante Federico 2°"; il documento che certifica tale acquisto è presente anche nel cartulario: CDP 30, n. 230, pp. 393-394; *Inventario*, f. 32 r., n. 20: "Una donatione fatta per Dulcimagna al mon(aste)rio de S(an)ta M(ari)a de Galdo de tutti soi beni, stipulante et acceptante fra Vito de Porticchio monaco di detto mon(aste)rio, de anno 1322, regnante re Roberto"; *Ibid.*, f. 32 r., n. 19: "Uno instr(oment)o fatto ad futuram rei mem(ori)a(m) de una polisa de onze sei fatta per Prisco Aldrobandini et compagni de la comp(agni)a de Beniaccorsi de Fiorenza habitante in Napoli et se ne è fatto atto p(ubli)co de an(n)o 1338"; *Ibid.*, f. 32 r., n. 13: "Uno instr(oment)o permutatione fatta tra not(ar)o Ant(oni)o Griffio Florentino ex una et il mon(aste)rio de Sculcula et S(an)ta M(ari)a in Galdo de Mazocca ex altra che il mon(aste)rio dede al detto not(ar)o Ant(oni)o una casa sita in Fiorentino in la parr(occhia) de S(an)ta Maria et tre horti con olive et uno vignale, et una pezza de terra, et detto n(ota)ro Ant(oni)o dede a detto mon(aste)rio tre peczi de ter(rito)ri in lo med(esim)o ter(rito)rio de Florentino et onze due de denari, de an(n)o 1344, regnante regina Joanna 2°".

<sup>341</sup> *Rationes Decimarum Italiae nei secoli XIII e XIV. Apulia-Lucania-Calabria*, cur. D. Vendola, Città del Vaticano 1939 (Studi e testi, 84), pp. 17-18, partic. n. 243, p. 18: "Monasterium seu grangia Scolularum subiectum monasterio S. Iohannis in Gualdo draconariensis diocesis valet annuatim secundum inquisitionem per nos factam, deductis rationabilibus expensis pro colonis et mercenariis et que fiunt causa conservandorum et colligendorum fructuum, unc. LXXX. A quo nichil perceptum est propter mandatum comitis". Per un resoconto comparativo: la mensa episcopale di Dragonara per l'anno 1310 viene stimata per un valore di trenta oncie, mentre quella di Lucera, per lo stesso anno, cento oncie: *Ibid.*, n. 230, p. 15; n. 318, p. 25. Fra la documentazione gualdense non è possibile reperire l'atto comitale con cui si proibisce di esigere le decime dal monastero; si ricorda, intanto, che Matteo Gentile, nel 1222-1223, aveva concesso largamente alla congregazione diritti e sgravi di tassazioni; CDP 30, n. 271, pp. 471-473. Tuttavia, il testo della fonte è passibile anche dell'ulteriore interpretazione della mancata possibilità, da parte comitale, di esigere tasse dal monastero.

<sup>342</sup> *Inventario*, f. 35 v., n. 20: "Procura fatta per lo R(everendissi)mo Alfonso Carrafa abb(ate) de S(an)ta M(ari)a in Galdo ad uno nomine Giulio, ad conseg(na)re la po(rzio)ne delle robbe per esso donate al

dietro corresponsione di regolare affitto, fissato per la somma di 36 ducati, al feudatario di Torremaggiore, Paolo di Sangro<sup>343</sup>. Cinquanta anni dopo, il 25 ottobre 1576, verrà effettuata la vendita dei beni di S. Matteo alla duchessa di Torremaggiore, Adriana Carafa, per la somma di 3.200 ducati. Su questa vendita presto verranno avanzati dubbi circa la validità, proprio per la mancanza di assenso apostolico<sup>344</sup>.

Ancora ulteriori tracce, riguardanti diritti di pascolo, presenti nella documentazione, inducono a credere che l'istituzione abbia svolto un ruolo di rilievo nella rete organizzativa della transumanza del tardo medioevo, e che il suo patrimonio sia stato coinvolto in una successiva reintegrazione dei beni nella Dogana delle pecore di Foggia, ma le notazioni sono talmente scarse da non poter permettere una analisi più circostanziata<sup>345</sup>.

*detto mon(aste)rio et congr(egatio)ne de S(an)to Salvatore ciò è delle robbe ch(e) sono in Lucera de Puglia sotto lo dominio de S(an)to Matteo de Sculcula et di S(an)to Pietro de Biccari et de S(an)to Marco de Fogia et de S(an)ta Marg(ari)ta de Molfetta et nci è la po(rtio)ne pigliata p(er) fr(at)e Anseniore de Forlj con cons(ens) o de detto Giulio p(riore) in Milfetta a di 14 de ag(osto) 1506 regnante il re Fer(dinan)do Capt(oli)co de Aragona; conservisi in la cassula de Molfetta; conservisi bene p(er)chè è una confirmat(io)ne de la don(ation) e p(r)o loco fatta p(er) detto abbatè”.*

<sup>343</sup> *Ibid.*, f. 32 r., n. 20: “Uno instr(oment)o de afficto de li territori de S(an)to Matteo de Sculcula fatto dal mon(aste)rio del Galdo al S(igno)r Paulo de Sangro S(igno)re de Torre Magiore da chi descende il duca et Prencipe de S(an)to Siveri, p(er) an(n)i tre a rag(io)ne de d(ucati) 36 lo an(n)o, de anno 1526”. CDP 30, p. XXXV.

<sup>344</sup> *Inventario*, f. 33 r., n. 29: “Lo instr(omen)to della vendita de S(an)to Matteo de la Sculcula in ter(rito)rio Dragonarie fatta dal mon(aste)rio del Galdo sub prioratu Don Vitalis Mirandolam con int(ers)ame)nto del g(e)n(era)le et visita(to)ris ad Do(mi)na Adriana Carrafa duchessa de Torre Magiore a di 25 de ottobre 1576 p(er) d(uca)ti tremila et duce(n)to receputi, fatto p(er) m(an)o de not(ar)o Jo(an)ne And(re) a de Rosa de N(a)p(oli). Di questa vendita se è mossa lite dal mon(aste)rio in cons ... in banca de Cioffo. Hunc Fabritii Romani il com(missa)rio Colant(oni)o Gizarello, p(er) lesione et nullità per n(on) esserci ass(ens)o ap(ostoli)co et p(er) altre cause”. Per la risoluzione della questione, si veda *Ibid.*, f. 33 r., n. 28: “Una fede del Banco de Biffoli delli 26 de maggio 1584 de uno deposito che fa Adriana Carrafa duchessa de Torre Magiore de ducati mille e duecento p(er) pagarnosi al mon(aste)rio de S(an)to Jo(an)ne in Galdo de Mazocca p(er) la retrovendita et cessione de ragioni como appar p(er) la c(aus)a conten(u)ta in li atti de Jo(an)ne Angelo Casaburo act(ua)rio de vic(ari)a et il com(missa)rio fu il Jodice Amabile”.

<sup>345</sup> Da alcuni registi dell'inventario, riferibili a tutto il secolo XVI, si evince che alcuni territori del patrimonio della Sculgola sono rientrati nella riorganizzazione delle aree di pascolo per la transumanza nel Tavoliere, voluta da Alfonso d'Aragona nel 1447, con l'istituzione della Dogana della mena delle pecore. Oltre ai territori demaniali, vengono coinvolti anche quelli privati ed ecclesiastici, i quali, gestiti dall'istituzione regia, attraverso la tassazione delle greggi, che durante l'inverno dimorano per il pascolo, forniscono un regolare profitto fiscale. Il guadagno, per l'uso delle terre di S. Matteo, ammonta a 116 ducati. *Ibid.*, f. 32 v., n. 23: “Notamento de li ter(rito)ri de Sculcula ch(e) è de carra 31, se ne serve il patrone del feudo de carra sidici, la r(egi)a Corte per pascolo de le pecore de la doana carra sidici che ne paga al mon(aste)rio an(n)ui d(uca)ti cento et sedici”; per altri rife-

*Il priorato di S. Michele di Miliarina a Fiorentino*

Il primo documento che offre notizia di questa chiesa, ricadente nel territorio di Fiorentino, risale al gennaio del 1198: si tratta di un atto di donazione da parte di *Ructardus de Florentino*, il quale offre alcuni beni “*tam ecclesie Sancti Mathei de Sculcula quam ecclesie Sancti Michaelis de Miliarina, que sub eodem regimine esse peribentur*”. Oltre alla palese menzione della chiesa come dipendenza della Sculgola, l’atto lascia apprendere con certezza della presenza di una comunità vivace e attiva, con a capo un proprio priore e di un numero non precisato di altri monaci: “*Hanc vineam tradidi in manus dompni Philippi prioris Sancti Michaelis et fratris Raonis socii sui*”<sup>346</sup>. Le fonti non permettono di conoscere la data precisa in cui questa chiesa, molto probabilmente già esistente, sia entrata a far parte della rete gualdense, ma, nello stesso anno relativo alla prima attestazione, il vescovo di Fiorentino fa redigere un documento, rivolto al priore Giovanni (1197-1203), nel quale rinuncia a ogni contenzioso nei confronti del Gualdo, ponendo fine alle discussioni vertenti sui diritti episcopali per la “*cella*” di S. Michele e, in particolare, sulla sepoltura degli oblati<sup>347</sup>.

La vitalità del priorato doveva comunque apparire abbastanza ridotta, o pressappoco inconsistente, già da prima del 1212, se da un documento stipulato appunto in quella data, *Rubeus*, giudice di Fiorentino, si sente in dovere di restituire al monastero della Sculgola un pezzo di terra che apparteneva alla chiesa di S. Michele. Il giudice lo aveva ricevuto in donazione dal conte Enrico di Civitate, il quale,

rimenti, si veda *Ibid.*, f. 18 v., n. 21; f. 20 r., n. 43; f. 21 r., n. 51; f. 25 r., n. 2; f. 32 v., n. 25; f. 33 r. n. 27; f. 36 r., n. 39; f. 56 r.; CDP 30, p. XXXV.

<sup>346</sup> *Ibid.*, p. XXXII, n. 77, pp. 138-139. Il monastero viene censito anche in *Monasticon Italiae* cit., III, n. 87, pp. 47-48; si veda, inoltre, Vuolo, *Il chartularium* cit., pp. 340, 344.

<sup>347</sup> CDP 30, n. 89, pp. 159-161, partic. 160: “... *in manus predicti prioris et fratrum suorum secum commorantium, ... remittimus ipsi sepedicte ecclesie omne ius quod habebamus pro parte nostre Ecclesie et omnem questionem vel molestiam quam facere poteramus super ecclesiam Sancti Michaelis predictam, concedentes amodo et disponentes ut liceat semper ipsius dicti monasterii fratribus per Florentinum et aliam parrochiam nostram ad ferendos mortuos suos oblatos cum cruce, turibolo et lecto incedere, nulla nobis vel successoribus nostris in rebus illorum defunctorum canonica portione servata vel requisita, sed cum ipsis defunctis et rebus singulis quas monasterio ipsi demiserint sit licitum ad loca sua sine aliqua contradictione vel inquietatione pacifice remeare*”. Nell’inventario del Gualdo, si fa cenno solo due volte a questa dipendenza: in primo luogo, per registare nella *cassula* della Sculgola la concessione del vescovo di Fiorentino, *Ramfredus*; *Inventario*, f. 49 v.: “*Inst(rumentu)m Roffredi Mei d(e) Florentino de remissione concissionis S(anc)ti Michaelis*”; in seguito, viene indicato un breve che si riferisce alla dipendenza di Miliarina, anche se è contenuto in *saccha Porcharie* (*Ibid.*, f. 52 v.).

probabilmente nel contesto di anarchia politica, in assenza di vigilanza sui beni, se ne era impossessato<sup>348</sup>.

La dipendenza, tuttavia, deve aver avuto una vita breve, se già nel 1224 viene definita come luogo deserto “*in quo antiquitus fuit ecclesia Sanctus Michael de Miliarina vocabulo*”. La suddetta notazione risulta presente in una *cartula concessionis* del vescovo di Fiorentino, *Ranfredus*, che nel marzo 1224 si vede costretto a porre fine alle rivendicazioni di proprietà da parte della Chiesa di Montecorvino, proprio in merito alle pertinenze sulle quali un tempo sorgeva la cella monastica. Il giudizio del presule si conclude a favore della congregazione del Gualdo, in quanto nessun rappresentante della diocesi di Montecorvino si era presentato con relativa documentazione che ne certificasse la proprietà dinanzi al giudice Roberto, arciprete di S. Nicola di *Casale Novum*, appositamente delegato dalla Sede Apostolica. Essa viene rimessa al Gualdo con l'espressa rinuncia da parte del vescovo di Fiorentino in merito ai diritti episcopali, riservando esclusivamente il censo simbolico di una libbra d'incenso per la festa di san Michele<sup>349</sup>.

#### *L'eccelesia e l'ospedale di S. Andrea di Bantia*

La genesi di questa dipendenza risulta congruamente documentata dalle fonti e presenta, inoltre, una singolare peculiarità rispetto alle altre: essa viene fondata grazie alla pervicace attività di un oblato del Gualdo, *Barachias*, abitante del casale di *Bantia*, nei pressi dell'attuale città di San Severo, lungo il corso del fiume Candelaro. Costui, già negli anni 1184 e 1185, inizia a organizzare e appianare diverse questioni a livello giuridico, per mettere in atto il suo progetto. Pertanto, per liberare alcuni beni dai diritti di eredità, si rivela disposto a sborsare la somma di dieci ducati in favore del fratello *Goffridus*<sup>350</sup>. L'anno seguente, ottiene da *Ugo de Maccla*, signore di Banzia, la concessione di libero possesso in favore del monastero di S. Maria del Gualdo, circa i beni già acquisiti e quanti ancora si sarebbero aggiunti sul territorio del casale. In quella data, tuttavia, l'ospedale appare ancora come un progetto da realizzare. Il feudatario, nel frattempo, promette al priore *Nathan*, nel caso

<sup>348</sup> CDP 30, n. 208, pp. 362-363.

<sup>349</sup> *Ibid.*, n. 276, pp. 482-485. *Casale Novum* non va confuso con Casalnuovo Monterotaro, ma identificato piuttosto con il centro abitato, ormai scomparso, situato a circa 7 Km a sud-est dell'attuale città di San Severo; in proposito, si veda *Ibid.*, p. 177, nota 2.

<sup>350</sup> *Ibid.*, n. 26, pp. 46-47. Già nel privilegio di protezione apostolica di Lucio, III del 1183, viene elencato anche un oliveto di proprietà del Gualdo, ricadente nel territorio di Banzia; Pflugk-Harttung, *Acta pontificum romanorum* cit., III, n. 335, pp. 305-306.

Una esperienza di rinnovamento monastico per il Regno di Sicilia dei secoli XII-XVI

che *Barachias* fosse riuscito a edificare “*ecclesiam seu domum religionis*” nel territorio di *Bantia*, di concedere “*asium et utilitatem*” per gli uomini e gli animali afferenti alla nuova fondazione, su tutta la circoscrizione del feudo<sup>351</sup>.

La preoccupazione e il laborio in chiave giuridica svolto dall'oblato vengono nuovamente registrati dalle fonti, le quali lo restituiscono impegnato ancora nel 1200 per il bene della sua fondazione, nei confronti di Matteo e Tommaso Gentile, conti di Lesina. Da essi ottiene, in cambio di benefici spirituali per le anime dei loro avi, la concessione di libero possesso dei beni sul territorio di propria competenza e l'esenzione da alcune tasse<sup>352</sup>. Dal documento si evince, finalmente, che il progetto dell'oblato sia stato portato a compimento e che sia stato edificato un ospedale lungo il corso del fiume Candelaro. Purtroppo, da questo momento in poi, le fonti non rilasciano più alcuna notizia circa le sorti di questa dipendenza.

#### *Il monastero di S. Angelo in Vico*

L'iniziativa, per l'annessione e rivitalizzazione di questo monastero abbandonato, sembrerebbe scaturire direttamente dal fervore della comunità della Sculgola. Nel 1210, il monaco e diacono Roberto di Decorata è incaricato di presentare al giudice di Fiorentino *Rubeus* la richiesta di poter registrare una testimonianza, come atto cautelativo-preventivo alla ricostruzione del monastero di S. Angelo in Vico, ricadente nell'omonimo casale e feudo in possesso della congregazione dal 1198. Il giudice, infatti, dinanzi al notaio Alferio di Fiorentino, registra la deposizione del milite concittadino, Riccardo, il quale riporta di aver avuto notizia “*a Riccardo de Fay quondam Giroldi de Fay filio*” che in quel luogo, un tempo, sorgeva un fiorente monastero e che un uomo riprovevole, quale Ugo *de Forcellata*, dopo aver cacciato

<sup>351</sup> CDP 30, n. 27, pp. 47-48. *Hugo de Maccla* diventa feudatario di *Bantia* dopo la morte del conte Goffredo di Lesina, mentre, nel 1185, ricopre la carica di giustiziere regio e, sotto il Regno di Tancredi, ottiene la contea di Montescaglioso, succedendo a Enrico di Navarra; *Catalogus Baronum. Commentario* cit., n. 135, 377, 783, 883. Si veda, inoltre, Jamison, *The administration of the County of Molise* cit., n. 3, pp. 557-559; Ead., *I conti di Molise e di Marsia* cit., n. 5, pp. 159-161; D. Clementi, *Calendar of the diplomas of the Hohenstaufen Emperor Henry VI concerning the Kingdom of Sicily*, «QFIAB» 35 (1955), pp. 86-225, partic. 147, nota 9; CDP 30, p. 47, nota 2. Per la localizzazione del casale di *Bantia*, si veda *Catalogus Baronum* cit., n. 383, 1421; Casiglio, *Insedimenti medievali scomparsi in Capitanata* cit., pp. 272-280.

<sup>352</sup> CDP 30, n. 99, pp. 179-181. Fra i registri dell'inventario, si rintraccia un'unica volta un riferimento databile al 1264, non direttamente alla chiesa e all'ospedale, probabilmente non più esistenti, quanto al “*tenimento di Bancia*”, annoverato insieme agli altri beni della congregazione; *Inventario*, f. 10 v.-11 r., n. 11.

i monaci e distrutto gli altari, ne aveva detenuto per lungo tempo le proprietà. In seguito, il sito passa in mano a Roberto I conte *de Civitate*, il quale lo concede in dote alla propria figlia<sup>353</sup>.

A esclusione di questa testimonianza, le fonti non registrano alcun'altra notizia in merito al monastero di S. Angelo, che potrebbe, tuttavia, essere rimasto solo idealmente nel progetto di ricostruzione della comunità, mentre per i beni non si rintraccia alcun segno di rivendicazione. Più tardi, difatti, fra le decime riscosse dalla Sede Apostolica per gli anni 1275-1276, viene registrata la corresponsione, da parte del Gualdo, di quattro once d'oro proprio per i proventi di S. Angelo in Vico, mentre, nella sezione riferibile al periodo svevo del *Catalogus Baronum*, il feudo viene registrato come proprietà della congregazione del Gualdo<sup>354</sup>. Anche nell'inventario

<sup>353</sup> CDP 30, n. 187, pp. 333-334, partic. 334: "*Audivi, inquit, a Riccardo de Fay quondam Girolodi de Fay filio et a Petro Silvestri prefatum locum antiquitus cenobium monachorum fuisse; sed cum longa temporum curricula in sua perseveraret religionem, quidam vir pessimus nomine Ugo de Forcellata cenobium illud subripiens, eiciens monachos et altaria destruens, fecit inde contubernium laycorum. Verum cum ipse predictus Ugo locum illum diu optineret, vetus Robertus comes filius Riccardi sepredictum locum nominato Ugoni auferens violenter, cuidam filie sue pro dote tribuit*". Il centro ormai scomparso di Sant'Angelo in Vico risulta situato a 3,5 km a sud-ovest di Volturara Appula. La metà di questo feudo viene censita come appartenente a *Girolodus de Ysay (Yfay, Fay)*, signore di *Gebizza* (nome medievale dell'attuale cittadina di Ielsi, in provincia di Campobasso), nella prima sezione del *Catalogus Baronum* cit., n. 339. Su quest'ultimo personaggio, il cui figlio appare testimone nel presente atto, si veda E. Jamison, *Notes on Santa Maria della Strada at Matrice, its History and Sculpture*, «Papers of the British School at Rome» 14 (1938), pp. 32-97, n. 1, p. 76; *Catalogus Baronum. Commentario* cit., n. 339. Feudatario di Filippo di Civitate, usurpa la chiesa e il casale di *Gebizza*, di pertinenza di S. Sofia, che restituirà all'arcivescovo di Benevento in occasione della dedizione di S. Maria della Strada (1148), nei pressi di Matrice, presieduta dallo stesso presule, coadiuvato dai vescovi di Volturara e Civitate. Il feudo di *Forcellata*, situato nei pressi di Castelpagano e di San Bartolomeo in Galdo, viene censito insieme al feudo di Chiusano nel *Catalogus Baronum* cit., n. 1400. Per Ugo de *Forcellata* si attestano sue sottoscrizioni in due atti del conte di Loritello, datate nel 1113 e nel 1120 (E. Gattola, *Historia abbatiae Cassinensis per saeculorum seriem distributa*, 2 voll., Venetiis 1733, I, pp. 344-345; CDP 21, n. 43, p. 170; si veda, inoltre, A. De Francesco, *Origini e sviluppo del Feudalesimo nel Molise* cit., «ASPN» 35 (1910), pp. 273-307, partic. 301; CDP 30, p. 334, nota 3). Per Roberto, conte di Civitate dal 1120 al 1130, si veda *Catalogus Baronum. Commentario* cit., n. 295; per la lista dei documenti in cui appare citato, si veda E. Cuozzo, *Prosopografia di una famiglia feudale normanna: i Balvano*, «ASPN» 98, s. III, 19 (1980), pp. 61-87, partic. 79, nota 82; ripubblicato in Id., *Normanni. Feudi* cit., pp. 415-447.

<sup>354</sup> *Rationes Decimarum Italiae nei secoli XIII e XIV. Apulia* cit., n. 5282, p. 347: "*Item recepimus a priore et conventu monasterii S. Marie de Gualdo pro decimis proventuum S. Angeli in Vico vulturariensis diocesis duorum annorum scilicet primi et secundi unc. auri quatuor in diversis monetis*". *Catalogus Baronum* cit., n. 1441, p. 286: "*Monasterium Sancti Johannis de Gualdo tenet Sanctum Angelum in Vico quod est pfeudum unius militis*". Fra i documenti in copia, di epoca moderna, relativi agli statuti di San Bartolomeo in Galdo, conservati all'Archivio di Stato di Napoli, si può rinvenire innanzitutto

Una esperienza di rinnovamento monastico per il Regno di Sicilia dei secoli XII-XVI

della congregazione appaiono registati alcuni documenti che menzionano diverse volte il feudo, pur senza riferimento cronologico. Solo in due registi vengono riferiti gli anni (1302 e 1343), ma, anche in tal caso, non si riscontrano esplicite notazioni che permettano di desumere informazioni sulla effettiva presenza monastica<sup>355</sup>.

*L'eccelesia di S. Nicola de Piccionis nel territorio di Montecorvino*

La piccola rete monastica si amplia, nel 1220, anche per volontà del vescovo di Montecorvino, *Urso*, il quale, in comunione di intenti con il proprio capitolo, dona

una trascrizione dell'atto di donazione al Gualdo, fatta nelle mani del priore Giovanni da Porcara, dell'intero feudo di Sant'Angelo in Vico da parte di *Fajardus*. Questo *dominus* riceve in cambio dal priore, *charitative*, alcuni animali e tre once d'oro. Il documento attesterebbe il possesso del casale sin dal 20 agosto 1198. In secondo luogo, viene tramandato il testo di un documento risalente al 2 maggio 1407, con il quale si pone fine a una lite insorta fra l'abate del Gualdo Elizaro e *Guglielmus* de Gambatesa, conte di Campobasso e *dominus* di Tufara, circa i confini del suddetto feudo. Napoli, Archivio di Stato, *Pandetta Negri*, 220, I, 279/3, *Copia Capitulorum Terrae S. Bartholomaei in Galdo*, f. 69 r.-79 r.; ma anche Napoli, Archivio di Stato, *Intestazioni feudali*, vol. 110/1715, f. 23 r.-34 r.; una trascrizione dei documenti viene proposta in F. Morrone, *S. Bartolomeo in Galdo. Immunità franchigie libertà statuti*, Ceppaloni 1995, pp. 219-224.

<sup>355</sup> Si tratta di attestazioni che compaiono nella seconda parte dell'inventario, dove la compilazione dei registi si fa meno ricca di dati, ma dalle quali si evince, intanto, dell'esistenza di un "*Inst(rumentu)m tenimenti S(an)ti Angeli in Vico et Vulturariae*", che potrebbe riferirsi al documento, conservato in copia, relativo alla donazione del 1198, di un "*Inst(rumentu)m sententiae S(an)ti Angeli in Vico cont(ra) D(omi)num Leonem de Castro Basilicis*", di una conferma apostolica sul possesso dei beni: "*Bulla apost(oli)ca confirmat(ion)is super bonis mon(aste)rrii Gualdi et S(an)ti Ang(eli) in Vico et eor(um) poss(e)ssi(on)is*", probabilmente una concessione di libertà da parte del vescovo di Volturara: "*Inst(rumentu)m quietationis fact(um) p(er) ep(iscop)um Vulturariae d(e) S(an)ti Ang(eli) in Vico d(e) rebus ep(isco)palib(us)*", e ancora in relazione allo stesso presule un "*Inst(rumentu)m concordiae cuiusdam petiae terrae in territ(orio) Vulturarie inter abbatem et episcopum Vulturariae*" e una "*Bulla confirmationis plu(m)bea S(anc)ti Angeli in Vico sup(er) compositione facta inter episcopu(m) Vulturarie et Abbatem monasterii Gualdi*" (*Inventario*, f. 47 v.). Infine, in una lista di documenti riportata dal redattore dell'inventario gualdense si legge: "*In registro Caroli 2(secund)i 1302 l(it)tera F. fol. 325 a tergo. Provisio quod si constiterit iustituario Capitanatae (sic: "Capitanatae") quod supradictum mon(asteri)um habet et possidet tenimentu(m) vocatur Sanctus Angelus in Vico manuteneat et defendat dictu(m) monast(eri)um ab hominibus Vulturariae molest(a)n(t)ib(us) d(omi)nii mon(asteri)um*"; "*In registro reginae Joannae primae 1343 l(it)tera I fol. 100. Provisio quod iusticiarius Capitanatae dividat tenimentum S(anc)ti Angeli in Vico quod est eiusdem mon(aste)rrii cum certis terris vicinis*" (*Ibid.*, 57 r.-57v.). Complessivamente, questi dati offrono conferma di una iniziale attenzione da parte della congregazione all'antico monastero, di interessi rivendicati da parte dell'ordinario del luogo, con il quale si giunge, infine, a un accordo e di una continuità nel possesso, almeno in riferimento ai beni, per i quali, forse proprio in assenza di una comunità monastica in pianta stabile, si riscontrano soprusi da parte degli abitanti di Volturara.

a S. Maria del Gualdo e alla Sculgola l'antica chiesa di S. Nicola *de Piccionis*, con tutti i suoi tenimenti<sup>356</sup>. Il presule, nel motivare la sua cessione, descrive la chiesa come molto antica e situata in un luogo deserto. Intanto, lascia percepire le condizioni di grave abbandono in cui versa e, forse, l'impossibilità economica e lo scarso interesse a restaurarla da parte della sede diocesana. Formulando, inoltre, un elogio alla vitalità religiosa della congregazione, esteso "*tam clericis quam laicis*", il vescovo esenta la chiesa e le sue pertinenze da ogni diritto episcopale, tranne che per il censo recognitivo, da corrispondere nel giorno della festa di san Nicola. Episodi simili sono rintracciabili, con maggior frequenza, per la famiglia cavense, alla quale diversi vescovi del Mezzogiorno donano chiese, anche abbandonate, per avvalersi della loro presenza e implementare la *cura animarum* nelle zone rurali, ancora sprovviste di una organizzazione distrettuale di base<sup>357</sup>.

Appena due giorni dopo la donazione del vescovo, il 5 gennaio, *Riccardus et Perronus de Ofena, domini civitatis Montis Corvini*, incrementano il monte patrimoniale offrendo al monastero del Gualdo e alla Sculgola, oltre che se stessi come oblati, un tenimento confinante con i beni della suddetta chiesa, e ancora altre terre e diritti relativi alla circoscrizione cittadina<sup>358</sup>. Dopo il tempestivo fervore iniziale, sottolineato dalle donazioni delle più alte autorità di Montecorvino, anche per questa

<sup>356</sup> CDP 30, n. 251, pp. 433-435. La chiesa di S. Nicola *de Piccionis* viene menzionata nell'inventario (f. 50 r.) e collocata a metà strada fra Lucera e Pietra Montecorvino: ancora oggi è possibile rilevare dalla carta IGM un quartiere intitolato a S. Nicola, dove, con molta verosimiglianza, poteva sorgere la chiesa (CDP 30, p. 435, nota 2). Essa probabilmente potrebbe essere scomparsa in seguito alle incursioni e all'insediamento, da parte dei Saraceni di Lucera, a nord della città, verso la fine del secolo XIII.

<sup>357</sup> Per gli episodi cavensi, si veda V. Ramseyer, *Vescovi e monasteri nei secoli XI-XII*, in *Riforma della Chiesa, esperienze cit.*, pp. 35-52, partic. 42, nota 25. In proposito, è opportuno ancora mettere in rilievo che lo stesso vescovo dona nel 1219 al monastero di S. Maria *de Crypta* la chiesa di S. Marco, situata nel territorio della città, mentre un suo predecessore, *Ramfridus*, nel 1202 ha già donato loro la chiesa di S. Paolo. *Elenco delle pergamene già appartenenti alla famiglia Fusco ed ora acquistate dalla Società Napoletana di Storia Patria*, «ASPNS» 12 (1887), n. 38, p. 444; 14 (1889), n. 115, p. 146; per l'edizione della donazione di S. Paolo, si veda *Le pergamene della Società Napoletana di Storia Patria*, 2 voll., Napoli 1966-1999, I, n. 20, pp. 72-73.

<sup>358</sup> CDP 30, n. 252, pp. 435-438. Per la famiglia feudataria di Montecorvino non si ha alcuna notizia a partire dal *Catalogus Baronum*; probabilmente, la loro provenienza andrebbe fatta risalire alla cittadina omonima, in provincia de L'Aquila. Per la lista dei documenti dove ricorre la loro menzione, specie di *Riccardus*, si veda *Ibid.*, p. 219, nota 4. Fra l'altro, *Perronus* compare come sottoscrittore, nel 1219, nell'atto di donazione della chiesa di S. Marco e della permuta di una vigna fra il vescovo *Urso* e il monastero di S. Maria *de Crypta*. *Elenco delle pergamene già appartenenti alla famiglia Fusco cit.*, «ASPNS» 14 (1889), n. 115-116, pp. 146-147.

Una esperienza di rinnovamento monastico per il Regno di Sicilia dei secoli XII-XVI

dipendenza, non si rintraccia alcun altro riscontro dalle fonti che possa contribuire a una conoscenza più approfondita della presenza e dell'attività della congregazione.

*Il monastero e l'ospedale di S. Marco di Foggia*

Questa preesistente istituzione monastica risulta situata nel territorio della diocesi di Troia, a poca distanza dalle mura della città di Foggia, lungo la strada che conduce verso Siponto e, dunque, anche al santuario garganico dell'arcangelo. Circa le vicende relative alla fondazione non si hanno notizie, ma compare come censuale della Sede Apostolica nel 1192. In un regesto dell'inventario gualdense si fa riferimento a un atto del 1171, a partire dal quale non è purtroppo dato di comprendere se all'epoca l'istituzione fosse già esistente<sup>359</sup>.

Intorno al 1225, la situazione del monastero, con l'annesso ospedale, sembra destare serie preoccupazioni nel suo rettore, di cui le fonti riferiscono l'identità semplicemente come "frater G.". Questi, infatti, si rivolge al pontefice Onorio III che, come si è visto, incarica l'abate di S. Maria *de Rocca* e il priore di S. Maria di Faeto di inquire e verificare sulla condizione canonica della fondazione, riferita *in ius et proprietatem* come dipendente dalla Sede Apostolica. Per la situazione materiale, invece, lo stesso pontefice si esprime con queste parole: "*Verum pro varietate rerum*

<sup>359</sup> *Liber Censuum* cit., I, p. 33; *Inventario*, f. 16 r., n. 4: "*Instrumento di vendita de certe robbe stabili fatta p(er) Gioan(n)e de Urso et Mayorana sua moglie a Pietro Lombardo p(er) certo preczo ricevuto, quale robbe spettano a S(an)to Marco de Foggia del anno 1171 regnante Guglielmo 2 filio S(erenissi)mi Regis Guglielmi beate mem(ori)e Ser(enissi)mi regis Sicilie*". L'istituzione viene censita anche in IP, IX, p. 223; *Monasticon Italiae* cit., III, n. 120, pp. 55-56. Da alcuni storici locali viene avanzata l'ipotesi che si trattasse in origine di una fondazione degli ospedalieri, proprio sulla base dell'interpretazione della documentazione presente nel cartulario, nella quale, tuttavia, si parla della chiesa di S. Marco con annesso ospedale, senza alcun esplicito riferimento all'appartenenza all'ordine degli ospedalieri; G. De Troia, *Foggia e la Capitanata nel Quaternus excadenciarum di Federico II di Svevia*, Foggia 1994, pp. 58-59; M. Di Gioia, *Foggia*, in *DHGE*, XVII, pp. 701-713, partic. 711. Da una mappa conservata all'Archivio di Stato di Foggia e da una relazione del canonico Gerolamo Calvanese del 1694, si può riscontrare che il monastero risulta ubicato fuori dalle mura della città, lungo la strada che conduce a Manfredonia e che all'epoca della relazione fosse abitato dai canonici di S. Agnello di Napoli (il manoscritto del secolo XVIII è stato edito in G. Calvanese, *Memorie per la città di Foggia*, Foggia 1931). Per quel che concerne la mappa, non meglio specificata, potrebbe essere verosimilmente identificata con l'*Atlante delle Locazioni di Antonio e Nunzio Michele di Rovere*, risalente alla fine del XVII secolo e conservata presso l'Archivio di Stato di Foggia; una sua riproduzione è presente in *Foggia medievale*, cur. M.S. Calò Mariani, Foggia 1997, p. 10. Per ulteriori referenze bibliografiche, si veda M. Di Gioia, *La diocesi di Foggia*, Foggia 1955, p. 273; Vuolo, *Il chartularium* cit., p. 344; M. Di Gioia, *Foggia sacra, ieri e oggi*, Foggia 1984, pp. 121-124.

*et temporum adeo invenitur a suo statu collapsum, quod nisi cito apponatur remedium vix adiciet ut resurgat*<sup>360</sup>. Intanto, il mandato del papa insiste ancora sull'effettivo stato della vita religiosa, con la richiesta ai superiori incaricati di discernere se la proposta del rettore dell'ospedale, di essere uniti alla *religio gualdensis*, possa risultare realizzabile, nonostante l'esplicita garanzia da parte del rettore circa la buona disposizione dei suoi confratelli, presentati come "*suscipere ordinem ... parati*".

Due mesi dopo, il 2 maggio 1225, l'abate *Rao* e il priore *Berardus* portano a termine il loro incarico e sanciscono definitivamente l'unione della chiesa e dell'ospedale di S. Marco di Foggia, con tutti i suoi beni, i membri della comunità religiosa, nonché il passaggio all'*ordo gualdensis*. La conferma dell'annessione, da parte di Onorio III, sarà spedita da Rieti, il 2 agosto 1225<sup>361</sup>. Le gravi difficoltà in cui versa la chiesa e l'ospedale vengono parimenti descritte, sia nel documento di "tradizione" fatto vergare dagli incaricati, che dallo stesso pontefice, nell'atto di conferma dell'annessione, sottolineando come la considerevole mole di debiti, contratti da S. Marco, avesse ormai costretto i fratelli a mendicare per vivere<sup>362</sup>. Intanto, la condizione di alcune istituzioni monastiche gravitanti intorno alla città di Foggia, come già analizzata da Pasquale Corsi, manifesta, dopo gli anni della minorità federicia-

<sup>360</sup> CDP 30, n. 278, pp. 487-488.

<sup>361</sup> *Ibid.*, n. 281, pp. 494-496. Per la conferma pontificia, si veda Pressutti, *Regesta Honorii* cit., II, p. 357, n. 5583; edita in Vendola, *Documenti tratti* cit., I, n. 151, pp. 133-134; M. Di Gioia, *Monumenta ecclesiae Sanctae Mariae de Foggia*, Foggia 1961, (Archivium Fodianum, 1), n. 41, pp. 74-75. Anche nell'inventario gualdense, come primo documento della "*cassula Foggie*", viene regestato un atto notarile riferito al 1222, ma evidentemente la data è confusa dall'autore, che, in realtà, avrebbe dovuto leggere 1225. In esso si stipula la cessione al Gualdo della chiesa con tutti i suoi beni. Il notaio, questa volta, è Modesto di Foggia, mentre, nell'atto riportato dal cartulario, il notaio, sempre di Foggia, è Bartolomeo; *Inventario*, f. 16 r., n. 1: "*Linstrum(en)to della relaxacione donatione et cessione de la ecc(lesi)a de S(an)to Marco et suo hospitale contiguo a detto S(an)to Marco de Foggia cum hominib(us) s bonis pertinentys territorijs et meliorationib(us) ac mobilib(us) et stabilib(us) al mon(aste)rio de S(an)ta M(ari)a in Galdo et S(an)to Matteo de Sculcula; in virtù della quale don(atio)ne è grancia del detto mon(aste)rio fu stip(ula)ta de anno 1222 p(er) mano de not(ar)o Modesto de Foggia reg(nan)te imp(erato)re Federico 2. Conservet(ur) bene*".

<sup>362</sup> CDP 30, n. 281, p. 495: "*qui dixerunt ecclesiam Sancti Marci et hospitale tanta mole debiti pergravari quod nisi eiusdem ecclesie Sancti Marci et hospitalis pro magna parte distractis possessionibus vix creditoribus satisfieri posset et se egestate frumenti, ordeï, vini, olei et omnium utensilium nimia laborare et post Deum nullum superesse eis auxilium, refugium et solamen, nisi ut dicto monasterio Sancte Marie de Gualdo dicta Sancti Marci ecclesia cum hospitali quantocius subponatur et huiusmodi se ultraneos et gratuitos subire monasterii regulam et habitum religionis eiusdem*". Onorio III riferisce al priore del Gualdo le condizioni della comunità, utilizzando quasi le stesse parole, sottolineando ancora: "*ita quod fratres ipsius iam cogebantur pro penuria mendicare*"; si veda Vendola, *Documenti tratti* cit., I, n. 151, pp. 133-134, partic. 134.

na, evidenti segni di crisi, credibilmente accentuati dalla situazione di instabilità politica che ingenera persino guerre civili<sup>363</sup>. All'epoca dell'unione, la città di Foggia inizia a vivere una stagione alquanto favorevole sotto il profilo civile e sociale, in quanto Federico II la sceglie come una delle sedi imperiali, ma tale situazione non porterà conseguenze positive per l'ambito religioso, proprio per l'attuazione di politiche di revoca di terre e uomini, distratti precedentemente dal demanio. L'imperatore, infatti, ha l'intenzione di riservare tutto il territorio di Capitanata al suo servizio. In un simile contesto, l'atto di annessione avallato dal pontefice dimostra, da un lato l'eccezionale situazione di prosperità economica in cui, già da tempo, si ritrova la congregazione gualdense rispetto ad altre istituzioni presenti nella regione. Dall'altro, invece, conferma la vitalità religiosa ormai raggiunta, tanto da poter offrire, per entrambi gli aspetti, le garanzie necessarie per portare a termine il *negotium*, che evidentemente per la Sede Apostolica è finalizzato a una riforma integrale della vita di S. Marco.

Da un atto di vendita, stipulato dieci anni più tardi, nel marzo 1235, figura attivo nell'amministrazione della dipendenza foggiana un preposito, di nome Bartolomeo *de Ripa*, il quale acquista per mandato del priore generale, Matteo, un appezzamento di terra situato "*iuxta stratam Siponti*" e confinante con le pertinenze già in possesso della chiesa di S. Marco<sup>364</sup>. L'atto rende conferma della validità dell'operazione di annessione, che produce per la comunità la rinnovata possibilità di fortificare economicamente, e si presume ancora spiritualmente, la posizione del monastero di S. Marco. Per le attività successive, le fonti non registrano altro che un atto di donazione, risalente al 1310, e una bolla pontificia di Clemente III, del

<sup>363</sup> In proposito, è significativo il caso di S. Leonardo di Siponto, il cui priore, nel 1222, si vede costretto ad alienare dei beni immobili, per non aver disponibilità finanziaria e affrontare la stagione della mietitura. La dipendenza pulsanesa di S. Nicola di Foggia, d'altra parte, sempre a causa della poca disponibilità finanziaria, deve inviare richiesta al papa, Onorio III, di demandare ad altri la consacrazione del neoeletto abate, il monaco della Sculgola di nome Benedetto, per il quale, dopo aver ricevuto conferma del suo ufficio dall'abate di S. Maria di Pulsano, non si trovano fondi per affrontare il viaggio verso Roma. Il provvedimento pontificio viene diretto al vescovo di Dragonara, al quale è demandata la dispensa per la consacrazione di Benedetto. Indirettamente, i due episodi riconfermano la vitalità dal canto religioso ed economico della congregazione gualdense, una vitalità ben nota alle altre istituzioni monastiche, tanto da spingere nel primo caso ad abbracciarne l'*habitus* e nel secondo ad affidare la guida del proprio monastero a un membro di quella religio. P. Corsi, *Appunti per la storia di una città: Foggia dalle origini all'età di Federico II*, in *Foggia medievale* cit. pp. 11-39, partic. 28-29; per la questione della consacrazione di Benedetto, si veda Vendola, *Documenti tratti* cit., I, n. 87, pp. 82-83.

<sup>364</sup> CDP 30, n. 284, pp. 499-502.

1346, attraverso cui si ribadisce che S. Marco con il suo ospedale, in quanto dipendente dal Gualdo, debba essere considerato esente da qualsiasi autorità diocesana<sup>365</sup>. S. Marco viene, infine, menzionato nell'elenco delle decime pontificie del 1310 e del 1325 e, anche in questo contesto, è puntualmente riferito come dipendenza del Gualdo<sup>366</sup>.

*Il monastero di S. Pietro in Burgo o Vulgano*

Nel 1231, viene unito alla congregazione gualdense il preesistente monastero di S. Pietro *in Burgo* o *Vulgano*, nel territorio di Biccari: l'anno dell'annessione lo si ricava espressamente dal regesto dell'atto, riportato nell'inventario dell'archivio<sup>367</sup>.

<sup>365</sup> *Inventario*, f. 16 r., n. 2-3, partic. 2: “*Uno instrumento di donatione fatta per Angelo Pigullo et Maria Cita sua moglie de Foggia de tutti loro benj che possedevano a la ecc(lesi)a de S(an)to Marco de Foggia; de anno 1310 regnante rege Roberto*”; il regesto del documento n. 3 è riportato *supra*, p. 154, nota 236.

<sup>366</sup> *Rationes Decimarum Italiae nei secoli XIII e XIV. Apulia* cit., p. 32, n. 420: “*Monasterium S. Stephani de Columpna de Trano pro ecclesia S. Marci de Fogia unc. I tar. XIV ½*”, (anno 1310); *Ibid.*, p. 33, n. 444: “*Item pro grangia S. Marci prope Fogiam subdita monasterio S. Iobannis in Gualdo tar. XXVII*”, (anno 1325). Per il monastero tranese di S. Maria o S. Stefano di Colonna, si veda *Monasticon Italiae* cit., III, n. 326, p. 108. Restano, tuttavia, oscure le motivazioni del legame con il monastero gualdense.

<sup>367</sup> *Inventario*, f. 27 r., n. 8. Per ulteriori notizie sull'abbazia, si consulti *Monasticon Italiae* cit., III, n. 59, pp. 40-41, anche se in questo repertorio non viene censita come dipendenza del Gualdo. Come chiarisce dom Tommaso Leccisotti, questa abbazia non va confusa, come del resto fece Alessandro Di Meo, nei suoi annali (vol. V, VII), con l'omonimo monastero, situato sempre lungo il corso del fiume Vulgano, ma nel territorio afferente alla diocesi lucerina, dove, intorno agli inizi del XII secolo, risultano fondate diverse emergenze monastiche. Pertanto, il monastero di S. Pietro, riportato nella donazione del conte Enrico del Gargano a Desiderio di Montecassino, risalente al novembre 1085, deve essere identificato piuttosto con quello fiorente nella diocesi lucerina, che con quello di Biccari. T. Leccisotti, *Le relazioni fra Montecassino e Tremiti e i possedimenti cassinesi a Foggia e a Lucera*, «*Benedictina*» 3 (1949), pp. 203-215, partic. 211-213; doc. III, pp. 214-215, 215: “... una ecclesia vocabolo Sancti Petri, que dedicata est iusta ipso Vulgano, in loco qui dicitur Babeo in proprio territorio Lucerine”. Leone Marsicano, fra l'altro, lo annovera nel *Chronicon*, insieme ad altri monasteri offerti nelle mani dell'abate Desiderio; Leo Marsicanus, *Chronica monasterii Casinensis*, ed. H. Hoffmann, Hannover 1980 (Monumenta Germaniae Historica. Scriptorum, XXXIV), III, p. 382: “*Monasterium sancti Petri de Burgano in finibus Lucerie*”. La documentazione, regestata dall'inventario nella “*cassula Biccari*” (f. 27 r.-29 v.), comprende per la maggior parte atti di epoca moderna, eppure, non mancano tracce di documentazione anteriore all'annessione gualdense: *Inventario*, f. 27 r., n. 3-4: “*Uno instramento antiq(ui)ssimo del an(n)o mille de la Cappella de S(an)to Nicola de Biccari in l(itte)ra longobarda*”; “*Una donatione fatta p(er) la terra de Biccari a la ecclesia de S(an)to Pietro de Biccari del an(n)o 1112*”; *Ibid.*, f. 29 r., n. 23: “*La donatione fatta per Riccardo Drudavalle S(igno)re de la terra de Biccari et Ugone suo fr(at)e(llo) et Ragone et S(igno)ra Magalda alla ecc(lesi)a de S(an)to*

L'abbazia compare sotto la giurisdizione dell'ordinario troiano già prima del 1100, in un privilegio di conferma da parte del pontefice Alessandro II al vescovo di Troia, Stefano II<sup>368</sup>. L'annoso problema di giurisdizione esplose quando, in seguito alla deposizione del vescovo di Biccari, Benedetto, prima da parte di Nicola II, fra il 1059 e il 1061, e poi da parte di Alessandro II, nel 1067, il territorio bicaresse viene annesso alla diocesi troiana dallo stesso pontefice, il 9 settembre dello stesso anno. Nel frattempo, la Chiesa beneventana ha ripetutamente tentato di accampare diritti su quella circoscrizione, considerandola come sua suffraganea, fin tanto che, nel 1113, la questione non viene definitivamente risolta in favore dell'episcopato troiano<sup>369</sup>.

*Pietro in Biccari anzi più p(re)sto vendita de molti territori p(er) p(re)zo de ducati seice(n)to fatta del anno 1147 a tempo de Rogerio primo re di Sicilia de Calabria et de Italia. Conservisi questa scriptura bene p(er) chè è il fundam(en)to et titolo de la poss(essio)ne de le robe che possede S(an)to P(ietr)o*". Relativamente allo stesso anno dell'annessione, l'inventario riporta ancora il seguente regesto, per il quale non è possibile contestualizzare meglio gli accadimenti: *Ibid.*, f. 27 v., n. 14: "Una sententia p(er) la quale appare esser(e) accomodata la lite vertente tra Roberto abate de S(an)to Petro de Burgano al(ias) Burgo et Do(mi)no Matteo abate de S(an)to Marco de Foggia, sotto lo dominio de S(an)to Gio(vanni) in Galdo del an(n)o 1231". Ulteriore documentazione, relativa al periodo antecedente all'annessione, è conservata nell'archivio diocesano di Troia, in quanto, in seguito alla soppressione della diocesi di Biccari, il monastero è rientrato sotto la giurisdizione troiana. L'abbazia viene innanzitutto annoverata, sin dal 10 novembre 1100, nel privilegio di conferma dei diritti della chiesa troiana da parte del papa Pasquale II e ancora di seguito, fino al 1266, epoca in cui ricade già sotto la dipendenza gualdense; CDP 21, n. 35, pp. 147-148; n. 74, pp. 237-239, (edito anche in Kehr, *Papsturkunden in Italien* cit., V, n. 6, 573-574); CDP 21, n. 97, pp. 289-291, (edito anche in Kehr, *Papsturkunden in Italien* cit., V, n. 11, pp. 583-584); CDP 21, n. 117, pp. 339-342; n. 132, pp. 366-368; n. 162, pp. 439-442. Oltre alle testimonianze riferite nei privilegi pontifici, rivolti all'episcopato troiano, relativi alla dipendenza della ex diocesi di Biccari e dell'abbazia, altra documentazione la si rintraccia in *Regii Neapolitani Archivi Monumenta edita ac illustrata*, 6 voll., Napoli 1845-1861, V, n. 396, pp. 10-11. Si tratta di un atto di oblazione di sé, con i propri beni, al monastero di S. Pietro di Biccari, stipulato nel 1054, da parte di *Sikelgayta*, abitante di Vaccarizza, figlia di *Maorinus* e vedova di Pietro. Altra documentazione è presente in L. Pescatore, *Le più antiche carte dell'Archivio Arcivescovile di Capua (1145-1250)*, «Campania Sacra» 2 (1971), pp. 22-98; 4 (1973), pp. 145-176, partic. n. 1, pp. 24-27. Si tratta, in questo caso, di una donazione di un terreno, effettuata nell'anno 1144, dal già citato signore di Biccari, Riccardo *Drudevallis*, all'abbazia, nelle mani dell'abate Giovanni. Nel settembre dello stesso anno, il *dominus* dovrà restituire al vescovo eletto di Troia, Ugo, identificabile nella persona di Ugo *de Fresca*, i beni e le chiese bicaresi che nel frattempo ha occupato e usurpato; CDP 21, n. 67, pp. 219-221; per il vescovo eletto, si veda *Ibid.*, p. 445; per questo feudatario si consulti *Catalogus Baronum. Commentario* cit., n. 275, 296, 397, 402, 627.

<sup>368</sup> CDP 21, n. 35, pp. 147-148.

<sup>369</sup> IP, IX, pp. 227-229; in particolare, per la deposizione del vescovo bicaresse, si vedano i documenti n. 1-2, p. 228; mentre, per l'annessione alla diocesi di Troia, con espressa menzione dell'abbazia intitolata al principe degli apostoli, n. 3, p. 228; Kehr, *Papsturkunden in Italien* cit., I, n. 7, pp. 240-246; CDP 21, n. 41, pp. 160-165. Le notizie sulle origini di questa piccola diocesi e

In molti privilegi di riconferma della protezione apostolica, del possesso dei beni e dei diritti episcopali ai presuli troiani, la Curia romana ha sempre specificato, per l'abbazia lo statuto canonico di dipendenza diretta dall'ordinario diocesano: "*Biccarum cum ecclesiis ad Biccarum pertinentis et cum abbatia Sancti Petri in Burgano ad benedicendum a troiano episcopo in ea abbatem et iura episcopalia exercenda*". Le stesse disposizioni vengono parimenti ribadite dai pontefici Innocenzo III, nel 1213 e Clemente IV, nel 1266<sup>370</sup>. Intanto, nonostante l'avvenuta annessione all'*ordo gualdensis*, ancora nel 1266, Clemente IV, la annovera fra i beni della Chiesa troiana. Questa sovrapposizione ha luogo o perché la Curia ha fedelmente riproposto un antico modello, con tutti i possedimenti enumerati nelle bolle precedenti, oppure perché continua a riconoscere al presule troiano l'esercizio dei diritti episcopali. Al di là della conflittualità, le fonti lasciano credere che, nella realtà dei fatti, il monastero non sia più tornato sotto la giurisdizione del vescovo troiano. Inoltre, pur in assenza della documentazione relativa all'annessione, anche in questo caso, può trovare conferma la rilettura, in chiave positiva, di un fiducioso coinvolgimento della congregazione da parte romana, per la riforma della vita di questo cenobio di tradizione benedettina.

Il primo documento regestato dall'inventario gualdense, fra quelli relativi alle dipendenze biccaresi, consiste in una "*bull*a" di papa Bonifacio VIII, di cui si è già avuto modo di riferire. Essa è diretta al vescovo di Volturara, incaricato di risolvere in Foggia una vertenza fra il capitolo di Troia e il monastero gualdense, ma dalle brevi e, purtroppo, non meglio specificate note, non si riesce a contestualizzare in modo più definito il motivo della lite. Dalla posizione del documento e dagli eventi anteriori si potrebbe arguire che si tratti di questioni legate alla competitività circa la giurisdizione e al possesso dei beni dell'antica abbazia<sup>371</sup>. L'inventario regesta, inoltre, un atto del 1307, nel quale vengono elencati, in modo sistematico, tutti i possedimenti gualdensi afferenti a S. Pietro. Il patrimonio doveva essere di notevole consistenza, se in un altro regesto, purtroppo senza data di riferimento, appare quantificato in 917 versure di terra (all'incirca 1130 ettari)<sup>372</sup>. Sempre

il suo ruolo politico in seno ai territori della Daunia sono pressappoco inesistenti. L'unico vescovo riportato dalle fonti è Benedetto; in proposito, si veda anche Giustiniani, *Dizionario geografico ragionato* cit., II, pp. 271-274; Di Meo, *Annali critico-diplomatici* cit., VII, pp. 386-387.

<sup>370</sup> CDP 21, n. 132, pp. 336-338; n. 162, pp. 439-442.

<sup>371</sup> *Inventario*, f. 27 r., n. 1.

<sup>372</sup> *Ibid.*, f. 28 r., n. 13: "*Una scriptura antica in carta papiri satis longa, del an(n)o 1307 per la quale si è presa in for(matio)ne de la poss(essio)ne antiqua che haveva il mon(aste)rio de S(an)ta M(ari)a de Galdo in la ecc(lesi)a de S(an)to Pietro de Burgo in ter(rito)rio de Biccari, la quale scriptura è di grandiss(im)a importanza et in essa se contiene la nota de tutti li territori et robbe de S(an)to Pietro per fines et confinis, se bene*

Una esperienza di rinnovamento monastico per il Regno di Sicilia dei secoli XII-XVI

nell'inventario (f. 50 v.), vengono elencate alcune dipendenze dell'antica abbazia, che verosimilmente potrebbero essere transmigrate, contestualmente all'unione, sotto il dominio gualdense<sup>373</sup>. Infine, dalle liste delle decime pontificie del 1310 e del 1325, il monastero biccarese risulta esplicitamente censito come dipendenza del Gualdo e persino nell'inventario della congregazione ricorre frequentemente notato, fino all'epoca moderna, sempre come pertinenza gualdense<sup>374</sup>.

### *Il priorato di S. Maria della Vittoria di Gambatesa*

Le scarse notazioni circa questa dipendenza non permettono di comprendere se fosse preesistente, oppure se sia stata fondata dalla congregazione gualdense. Essa è situata nel territorio di Gambatesa (*“extra Gambatesiam”*), nei pressi del casale di Vipera, che scompare in seguito alla peste del 1656-1657<sup>375</sup>. La specifica titolazione alla Vittoria indurrebbe a collocare l'origine della fondazione in epoca angioina, quando Carlo I d'Angiò, a seguito della battaglia di Tagliacozzo del 1268, fa costruire come espressione di gratitudine due monasteri dedicati a S. Maria della Vittoria<sup>376</sup>. Nonostante il sostegno costantemente espresso dal sovrano nei confronti della

*al p(re)nte detta ecc(lesi)a et robe siano concedute al conte di Biccari ut superius dictum est, ideo conservet(ur) bene q(ui)a valde interest ostendere titulum et antiquam poss(essio)ne(m) dicte grancie S(anci)ti Petri”. Ibid., f. 29 v., n. 32: “Fu misurato tutto il fundo di S(an)to Pietro di Biccari sotto D. Marco Ant(oni)o da Bologna dal R. D. Cosmo Fuonte da Baselice et alla misura di Biccari fu ritrovati versure 917 che alla misura Napolitana sono Moggia 3668 vedi la nota di D. Marco Ant(oni)o ad Catasto del entrate a c(apo) 66”.*

<sup>373</sup> Gli scarni registri a disposizione lasciano pensare che si tratti degli antichi atti in possesso dell'abbazia, conservati per motivi amministrativi e passati al tempo dell'annessione nell'archivio gualdense. Fra questo materiale, infatti, si possono individuare le chiese intitolate a S. Marcello, S. Donato, S. Nicola di Biccari e S. Paolo; *Ibid.*, f. 50 v.; si veda anche CDP 30, p. XXXI, nota 53; Hilken, *Memory* cit., p. 176.

<sup>374</sup> *Rationes Decimarum Italiae nei secoli XIII e XIV. Apulia* cit., p. 31, n. 396: “*Frater Robertus ecclesie S. Petri Morgani subdite monasterio S. Iohannis de Gualdo pro secunda decima solvit unc. 1*”; *Ibid.*, p. 33, n. 445: “*Frater Filippus pro grancia S. Petri Morgani subdita dicto monasterio S. Iohannis unc. 1*”.

<sup>375</sup> *Inventario*, f. 25 v., n. 20. Gambatesa, comune attualmente in provincia di Campobasso, ricadente lungo il confine con la Puglia e limitrofo al paese natale del fondatore della congregazione gualdense. Nel *Catalogus Baronum* cit., n. 335, 1412, viene registrato come feudo di un milite. Il casale di Vipera sorgeva, invece, a nord est di Gambatesa (IGM 162 i) ed è registrato dal *Catalogus Baronum* come feudo di un milite (*Ibid.*, n. 330, 1399).

<sup>376</sup> Si tratta, innanzitutto, dell'abbazia di S. Maria della Vittoria presso Scurcola, nella Marsica, a poca distanza dallo scenario dell'importante battaglia che segna la definitiva vittoria sugli svevi e dell'abbazia di Real Valle presso Scafati, con la stessa titolazione e parimenti affidata ai cistercensi. Fra l'altro il sovrano nel 1269 ordina l'erezione di un'altra chiesa nei pressi di Benevento, sul pianoro di S. Marco, dove ha già ottenuto un'altra importante vittoria su Manfredi. Il progetto di

congregazione, le fonti non permettono di suffragare, oltre la mera supposizione, una eventuale fondazione regia. Difatti, gli elementi a disposizione sono veramente esigui. Nel necrologio del Gualdo (f. 242 v.), ad esempio, viene registrato un solo priore esplicitamente riferibile a questa obbedienza, mentre nell'inventario si ritrovano circa una ventina di regesti, che nella seconda parte appaiono confusi con documentazione di diversa provenienza, nonostante il titolo della sezione reciti: "*In saccha Sanctae Mariae de Victoria de Gambatisia*" (f. 25 r.-25 v., 48 r.-48 v.).

Intanto, malgrado la parvità delle informazioni, si può constatare come, insieme alle altre dipendenze più importanti, essa sia rimasta vitale fino al tramonto della congregazione<sup>377</sup>. Nella prima sezione dell'inventario (f. 25 r.-v.), fra i documenti elencati, non si ritrovano atti relativi all'epoca medievale, ma esclusivamente a quella moderna, mentre nella seconda, fra materiale raccolto in modo confuso, fortunatamente si ha notizia di un atto di oblazione che testimonia come anche in questo priorato sia invalso l'istituto della oblazione<sup>378</sup>. Attualmente, nel luogo in cui sorgeva la dipendenza, permane ancora eretta e del tutto ristrutturata una modesta chiesa dalle linee architettoniche tardo-gotiche, nella quale si continua a celebrare il culto e la devozione mariana con il titolo della Vittoria<sup>379</sup>.

quest'ultima chiesa sembra che non abbia trovato realizzazione. P. Egidi, *Carlo I d'Angiò e l'abbazia di S. Maria della Vittoria presso Scurcola*, «ASPN» 34 (1909), pp. 252-291; 732-767; 35 (1910), pp. 125-175.

<sup>377</sup> Oltre alla testimonianza conferita dagli atti registrati ai f. 25 r.-25 v., tutti relativi al secolo XVI, si riporta il regesto di questa scomunica che lascia percepire la consistenza della congregazione nel periodo moderno e fra le dipendenze compare ancora S. Maria della Vittoria; *Inventario*, f. 18 v., n. 24: "*Una scomunica spedita ad inst(anz)a del mon(aste)rio de S(an)ta M(ari)a del Galdo sopra la revelat(io)ne de li benj soi de S(an)ta Margarita de Molfetta de S(an)to P(ietr)o de Biccari, de S(an)ta M(ari)a de la Victoria de Gambatesa, de S(an)to Marco de Fogia, de S(an)to Matteo de Sculcula et altre sue grancie, delle robbe de la Serra Crapiola, Rodi, la Preta, Lucera, et altri lochj spedita in Roma de anno 1538*". Anche l'anno successivo, si inoltrerà richiesta di scomunica a papa Paolo III e si otterrà un documento simile a quello appena citato; *Ibid.*, f. 25 r.

<sup>378</sup> *Ibid.*, f. 48 v: "*Inst(rumentu)m donationis fact(um) per Antonium de Gambatesa et d(omi)na Filipa eius uxor de se et omnia bona ipsor(um) dict(o) mon(aste)rio*".

<sup>379</sup> L'arciprete di Gambatesa, Venditti, pubblica, agli inizi del Novecento, una raccolta di notizie storiche relative alla chiesa di S. Maria della Vittoria, utile per avere un'idea degli eventi che l'hanno coinvolta in seguito al passaggio sotto la giurisdizione dei canonici regolari, ma l'autore non si mostra a conoscenza del fatto che il monastero sia appartenuto al Gualdo. La chiesa, in seguito a uno stato di abbandono, aggravato anche dalla peste del 1656-1657, che decima persino la popolazione del vicino casale di Vipera, viene restaurata, proprio per interesse dell'arcivescovo di Benevento, il cardinal Orsini, futuro Benedetto XIII, il quale ne consacra l'altare il 12 luglio 1707. Invece, nel progetto di inventariazione parrocchiale di S. Bartolomeo di Gambatesa, promosso durante la visita pastorale dello stesso presule, agli inizi del secondo decennio del secolo XVIII, si

Una esperienza di rinnovamento monastico per il Regno di Sicilia dei secoli XII-XVI

*Altre probabili dipendenze della rete gualdense*

Dalla documentazione raccolta nel cartulario e in quella regestata nell'inventario, si ha notizia di ulteriori *ecclesiae* per le quali, ancora una volta, la rarefazione delle fonti documentarie non permette di saggiarne l'effettiva vitalità. Tanto meno è possibile stabilire con chiarezza se siano realmente diventate priorati o monasteri attivi della congregazione, né per quanto tempo esse siano appartenute alla *religio gualdensis*<sup>380</sup>.

In un atto di vendita del 15 gennaio 1218, *Rao*, abate di S. Maria *de Rocca*, si vede costretto ad alienare, in favore della congregazione gualdense, un fondo, situato nel territorio di Montecorvino, sul quale anticamente sorgeva la chiesa di S. Lorenzo *de Silvaroli* ("loci situm in quo olim fuit ecclesia Beati Laurentii"), per poter avere disponibilità finanziaria, al fine di restaurare l'edificio della propria chiesa abbaziale. Il monastero della Sculgola ha già ricevuto un anno prima, il 2 agosto 1217, con l'atto di oblazione di se stessi del signore di Monterotaro, *Iohannes de Rocca*, e della moglie

conserva una apposita *platea* del 1714, nella quale vengono annoverati i beni di pertinenza della chiesa, fra cui alcune grotte naturali, probabilmente usate un tempo come eremi temporanei dai monaci. Sul portale d'ingresso della chiesa sono tuttora visibili, nella chiave di volta dell'arco a sesto acuto, un agnello in basso rilievo, mentre, sul pilastro del lato destro, il monogramma "FM", indicante per l'appunto l'appartenenza al feudo Mazzocca. Lo stesso monogramma lo si ritrova sia su una campana della stessa chiesa che sul portale d'ingresso della chiesa parrocchiale di San Bartolomeo in Galdo. Parimenti, è presente ancora sulla nicchia di pietra rinascimentale, a forma di tabernacolo, nella quale erano custoditi i resti dell'eremita, nella stessa chiesa parrocchiale. Si veda in proposito Morrone, *S. Bartolomeo in Galdo* cit., p. 28, nota 59. D. Venditti, *Maria SS. Della Vittoria, Protettrice de Gambatesa*, (Napoli 1907); Morrone, *Monastero di Sancta Maria* cit., p. 145, nota 258; Hilken, *Memory* cit., p. 177.

<sup>380</sup> In proposito, si veda CDP 30, p. XXXII; una lista delle dipendenze gualdensi è già stata approntata da T. Leccisotti, *Scrittori monastici nelle terre di Puglia*, «ASP» 11 (1958), pp. 44-56, partic. 52. In questo caso, l'autore annovera anche S. Fortunato, S. Croce, come dipendenze del Gualdo, probabilmente sulla base della menzione nel necrologio dei priori di queste fondazioni, ma, come si è già notato, esse non sono riferibili alla congregazione gualdense. In seguito, anche il Casamassa appronterà una lista delle dipendenze del Gualdo, fra le quali anch'egli annovera S. Fortunato e S. Croce; Casamassa, *Per una nota* cit., pp. 214-215. Da ultimo, si veda anche la lista approntata sulla scorta dei dati provenienti dall'inventario gualdense in Hilken, *Memory* cit., pp. 173-177. Tuttavia, nell'ultima parte dell'inventario, redatta nel 1483 (*Inventario*, f. 47 r.-53 v.), la posizione dei documenti non sempre corrisponde all'effettivo riferimento di suddivisione delle dipendenze, per cui risulta complesso stabilire da quale monastero dipendessero le chiese che vi sono nominate. Questa confusione redazionale ha provocato alcune imprecisioni, anche nella sistemazione offerta da Hilken, il quale ha spesso basato l'ordine delle chiese dipendenti sulla titolazione di questa parte più recente dell'inventario.

*Galgana*, un tenimento nei pressi della suddetta chiesa, che nell'atto viene riferita come dipendenza di S. Maria *de Rocca*<sup>381</sup>. Per il periodo successivo, le fonti restano del tutto silenziose a riguardo, e questo dato permette di credere che la famiglia gualdense non abbia avuto modo di far risorgere la chiesa, ma abbia semplicemente ottenuto e preservato l'unitarietà dei possedimenti esistenti intorno a essa. Con lo stesso titolo del diacono Lorenzo e per lo stesso stato di necessità, cioè per il restauro della cattedrale, la congregazione acquisterà nel 1221 da *Rao*, vescovo di Montecorvino, il casale di S. Lorenzo *de Rivo Mortuo*, nel quale era situata una chiesa omonima. Al momento della stipula dell'atto, essa appare funzionante, anche se successivamente non si avranno altre notizie più circostanziate per comprendere se assumerà qualche funzione all'interno della rete di presenza della famiglia religiosa<sup>382</sup>.

Per altre *ecclesiae*, le informazioni sono rintracciabili esclusivamente nell'inventario: tutte, fra l'altro, riferibili a livello indicativo, in quanto semplici registi. Si tratta delle chiese "*Sancti Eleuterii de territorio Castri Cellae*", "*Sanctae Mariae de Decorata*", "*S(an)to Marco de Castro Pagano*", "*Santa Maria de Furno Novo*"<sup>383</sup>. Al f. 47 v.

<sup>381</sup> CDP 30, n. 245, pp. 420-422; n. 242-243, pp. 414-417; *Inventario*, f. 47 r. La chiesa di S. Lorenzo è localizzata a non molta distanza dall'antica Monterotaro, attualmente, a 2,5 km da Casalnuovo Monterotaro, dove si ritrova un sito omonimo: Martin, *Étude sur le Registro* cit., p. 446, nota 33.

<sup>382</sup> CDP 30, n. 259, pp. 447-452; Non necessariamente, infatti, il possesso di un casale implica la presenza dei religiosi con una cella. Il vescovo esenta la chiesa e riserva per sé esclusivamente un censo rappresentativo; *Ibid.*, p. 450: "... *et pro ecclesia Sancti laurentii que in eodem casali sita est reservamus nobis pro censu quinque solidos provenesimiensium annuatim in festo Assumptionis sancte Dei Genitricis ...*". Più tardi, nel 1301, il vescovo di Lucera rivendicherà il possesso, un tempo ottenuto dai suoi predecessori, per oblazione di diversi casali, quali quello di San Simeone, nei pressi di Lucera, sulla via che conduce verso Troia, mentre *iuxta viam qua itur ad Montem Corbinum* i casali di San Lorenzo e Sant'Erasmus; *Codice diplomatico dei Saraceni di Lucera*, ed. P. Egidi, Napoli 1917, n. 622, pp. 300-301.

<sup>383</sup> *Inventario*, f. 47 r.-v. La chiesa di S. Eleuterio potrebbe essere passata sotto la giurisdizione del Gualdo come dipendenza di S. Pietro di Biccari, visto che viene indicata nel territorio del *castrum Cellae*, identificabile con l'attuale Celle di San Vito, ma la supposizione può chiaramente essere messa in discussione, se si considera la presenza dell'omonimo centro scomparso che Martin colloca sul confine fra Sannio e Capitanata: CDP 30, p. XXI, nota 1. Tanto più che una chiesa dedicata a S. Eleuterio compare quale dipendenza di S. *Eustasius in Vipera* (un casale nei pressi dell'attuale Gambatesa, proprio sul confine tra Sannio e Capitanata), attraverso la documentazione cassinese del secolo XI, che la confermava pertinenza dell'archicenobio; Bloch, *Monte Cassino* cit., I, p. 277; II, p. 799. Per la chiesa di Decorata, così viene riferito nell'elenco delle decime relative agli anni 1308-1310: "*Monasterium S. Marie de Decorata valet unc. XXIII solvit unc. II et tar. XII*", mentre nel 1327 assolve al pagamento di un'oncia: *Rationes Decimarum Italiae. Campania*, cit., n. 4713, p. 322, n. 4969, p. 330. A quest'epoca, tuttavia, il monastero appare come indipendente dal Gualdo: oltre a non esserci nell'elenco alcuna esplicita menzione, il rilievo della evidente difficoltà economica in

e al f. 50 r., fra l'altro, viene annoverata una chiesa di S. Onofrio, con l'identificativo prima "de lo Pozzano", poi "de Sabuculo". Potrebbe trattarsi della stessa chiesa, le cui rovine sono tuttora visibili nel territorio di Pietra Montecorvino, a poca distanza dalla sommità di Monte Sambuco e, comunque, non molto distante dagli attuali confini del bosco di Puzzano. Il sito, che rimane nelle vicinanze di una sorgente, è tuttora denominato "eremo di S. Onofrio". Ma, neppure può essere scartata l'ipotesi che si tratti del monastero di S. Onofrio dove risiedette Giovanni da Tufara, talvolta indicato "in territorio de Pizzani".

Una piccola chiesa rurale, dedicata a S. Bartolomeo, viene attestata con sicurezza come dipendenza del Gualdo negli anni 1312-1313. Intorno a essa, per iniziativa dell'abate gualdense Nicola da Ferrazzano, si svilupperà il casale di San Bartolomeo in Galdo. Con molta probabilità, questa *ecclesia* potrebbe essere identificata con quella omonima in territorio *Castelli Magni*. Essa viene già indicata come soggetta al Gualdo in un mandato regio del 1277-1278 contro il *miles Iacobus de Ripa*, che intanto ha occupato alcune terre a essa circostanti<sup>384</sup>. Nel 1327, Roberto d'Angiò, con un atto ormai disperso, ma citato da Alfonso Meomartini, avrebbe concesso alla congregazione di ricostruire la chiesa di S. Bartolomeo e più tardi, intorno agli anni

cui versa ne conferma l'indipendenza dalla congregazione, che invece all'epoca sta attraversando un periodo di prosperità finanziaria. Per la chiesa di S. Marco di Castelpagano, le notizie sono riferibili esclusivamente all'epoca moderna: *Inventario*, f. 41 v., n. 38: "Uno instrumento de afficto de la ecc(lesi) a et ter(rito)rio de S(an)to Marco de Castro Pagano grancia del mon(aste)rio del Galdo a Domitio marchese p(er) an(n)i tre ad rag(ione) de carl(ini) q(ui)ndici lo an(n)o. de an(n)o 1576 p(er) m(an)o de not(ar)o Loyse Giordano de N(a)p(oli). <Nota vi è la fede del casale a n(umer)o 60.>"; *Ibid.*, f. 42 r., n. 46: "Una l(ette)ra de Gio(vanni) Fr(ances)co Brancia che vol pagare quello deve al mon(aste)rio ma è giusto che se acconci la ecc(lesi)a de Castel Pagano. <si risponde a questa l(ette)ra con il n(umer)o 38 et 60. >"; *Ibid.*, f. 42 v., n. 60: "Fede di Gio(vanni) Giac(omo) Casole Nap(oleta)no per conto di S. Marco di Castello Pagano Grancia di S(an) Gio(vanni) unita con l'inst(rument)o di d(ett)a Chiesa al numero 38. Nella nova cassa diversorum". Per S. Maria de Furno Novo, l'inventario aiuta a collocarla nel territorio di Paduli: *Ibid.*, f. 56 r.: "In Paduli. It(em) il d(ett)o mon(aste)rio del Gualdo tiene et possede una ecl(es)ia chiamata Santa Maria d(e) Furno Novo con suoi territori et pertinentie per la quale se n'ba dal Sig(nor) Ozianzo Santuette docati Vintisette ... d.27". Dal *Catalogus Baronum* (n. 430), si evince l'esistenza di una contrada nei pressi di Paduli, nel beneventano, denominata *Furrio Novo*, un tempo feudo di Pietrelcina.

<sup>384</sup> *Ibid.*, f. 57 v., n. 12: "In registro regis Roberti 1312 et 13 l(itte)ra A fol. 255. Provisio iustitiario Capitanatae quod si constiterit quod mon(asteri)um predictum tenet casale Foiani gra(n)giam S(anc)ti Bartholomei territorium resteat manu tineat dictum abbatem a molestibus ipsum". I *Registri della Cancelleria Angioina* cit., XVIII, n. 555, p. 260: "Mandat ut Iacobus de Ripa miles non turbet, in pascendo animalia per territoria Castelli Magni et castri Ripe, monasterium S. Marie in Galdo; is enim detinet occupatam certam terram circa ecl. S. Bartholomei de Castello Magno subiectam pred. Monasterio et describuntur fines dictorum territoriorum".

1331-1333, lo stesso re confermerà alla congregazione il possesso del nascente casale. Per la stessa chiesa, la congregazione riceve dall'ordinario del luogo un "*Inst(umentum) factum renunciationis p(er) ep(iscop)um Vulturariae d(e) jurib(us) ecc(lesi)a S(anc)ti Barth(olome)i*" del quale, purtroppo, non si è in grado di conoscere la data<sup>385</sup>.

Fra i documenti conservati "*in saccha Porchariae*", si riscontra menzione di altre chiese attraverso il regesto di un "*privilegium d(omi)ni Corradi de ecc(lesi)a S(anc)ti Michaellis d(e) Petra*" (che potrebbe essere identificata anche con S. Michele di Miliarina), una "*bull(a) confirmationis S(anc)ti Joannis Baptistae*" e, ancora, un semplice appunto in riferimento a una non meglio identificata "*ecclesia Sancti Nicolai*". Sotto il titolo "*in saccha Sculcularum*", invece, si registra un "*breve Sanctae Ecclesiae Helene*"<sup>386</sup>.

*Il priorato di S. Margherita e le altre ecclesiae molfettesi: un nucleo di dipendenze esterno ai confini di Capitanata*

Costituiscono un caso a parte, proprio per la loro posizione geografica, le *ecclesiae* acquisite in Terra di Bari, e meglio circoscritte nei dintorni di Molfetta. Per esse, i documenti gualdensi conservati all'Archivio di Stato di Napoli sono stati fortunatamente trascritti e studiati da Francesco Carabellese, unitamente ad altri relativi al territorio ricadente in quella diocesi, prima dell'incendio di Villa Montesano e pubblicati postumi dalla Commissione provinciale di Storia Patria, all'inizio del Novecento<sup>387</sup>.

<sup>385</sup> Meomartini, *I comuni* cit., p. 420; *Inventario*, f. 57 v., n. 8: "*In registro regis Roberti 1331 et 32 (ittera) C. fol. 54. Monast(erium) S(anc)tae Mariae de Gualdo asserit possidere castrum Ripa de Alterno ac casale Foiani et casale S(anc)ti Bartholomei*". CDP 30, pp. XXXIII-XXXIV, nota 88; Morrone, *Monastero di Sancta Maria* cit., pp. 80-92. Per la concessione vescovile, si veda *Inventario*, f. 47 v. Il documento regestato potrebbe essere contestualizzato a seguito dell'erezione della chiesa dedicata a S. Bartolomeo in parrocchia (1330), da parte del vescovo di Volturara, il quale inizialmente riserva per sé la quarta parte sulle decime e i diritti di sepoltura; Morrone, *Monastero di Sancta Maria* cit., pp. 84-85.

<sup>386</sup> *Inventario*, f. 52 v. -53 r.; al f. 49 v. Sotto il titolo "*In saccha Sancti Petri in Vulgano*" viene indicata anche una chiesa di S. Michele a Dragonara: "*Sancti Michaelis de Traconaria*"; si veda anche: Hilken, *Memory* cit., pp. 173-177. La chiesa di S. Elena *in Pantasia* o più propriamente *in Tona*, ricadente lungo il corso di questo affluente del Fortore (Tona), a nord-est di S. Giuliano di Puglia, appare nel 1137, dalla documentazione cassinese, come dipendente da S. Eustasio *in Pantasia*; Bloch, *Monte Cassino* cit., I, p. 422, II, p. 799. Infine, una chiesa dedicata a S. Nicola, in Dragonara, compare come pertinenza cassinese in una conferma del possesso di beni di Lotario III, nel 1137; *Ibid.*, p. 797.

<sup>387</sup> Si tratta, in realtà, di una raccolta di documenti di diversa provenienza. La maggior parte di essi si riferisce alla chiesa rurale di S. Martino di *Torre forcata*, fondata sullo scorcio del secolo XI

Grazie a questa providenziale edizione, si ha a disposizione, innanzitutto, l'atto di donazione alla congregazione gualdense, rogato il 3 gennaio del 1214, della preesistente chiesa di S. Margherita fuori dalle mura, unitamente alle chiese di S. Basilio e S. Tommaso. I donatori sono i cittadini molfettesi *Terosius*, figlio del milite Adriano e i due fratelli, *Beniabin* e *Guillelmus*, figli di Benedetto *nauclearius* (possessore di navi), i quali, tuttavia, riservano per se stessi il diritto di avocazia. Data la presenza di un ulteriore proprietario, la donazione verrà completata nel 1221<sup>388</sup>. Delle tre chiese private, quella di S. Margherita appare come la più importante, soprattutto la più documentata, tanto da assurgere, in breve tempo, al rango di priorato, con a capo un *prepositus* (indistintamente indicato dalle fonti anche come priore). Da essa, infatti, dipenderanno le altre chiese del circondario.

Nell'atto, viene sottolineato come i donatori, essendo laici, in piena coscienza della loro situazione giuridica, abbiano provveduto a stipulare secondo le norme canoniche la transazione, richiedendo al vescovo molfettese, *Accarinus*, e al capitolo

e appartenuta in seguito alla congregazione cavense. Per essa, i documenti sono tuttora custoditi nell'archivio della Trinità di Cava, mentre un secondo gruppo di atti riguarda altre chiese rurali, fra le quali, appunto, quella di S. Margherita. All'epoca dell'edizione, la documentazione proposta per quest'ultimo gruppo di chiese risulta ancora conservata nel fondo *Monasteri soppressi* dell'Archivio di Stato di Napoli: con evidente probabilità, doveva trattarsi anche di atti specificamente appartenenti all'archivio del Gualdo, ma le indicazioni offerte nella presentazione, di mano diversa da quella dell'editore in quanto pubblicata postuma, concedono pochi chiarimenti a riguardo; CDB 7, pp. III-VI. Anche il monastero di S. Margherita viene censito in *Monasticon Italiae* cit., III, n. 199, p. 75; si vedano, inoltre, A. Salvemini, *Saggio storico sulla città di Molfetta*, 2 voll., Napoli 1878, II, p. 168; F. Samarelli, *Chiese e cappelle di Molfetta, ora scomparse*, Molfetta 1941, p. 21.

<sup>388</sup> Per il documento di donazione, si veda CDB 7, n. 82, pp. 106-108. L'atto non fa esplicita menzione di un altro proprietario, il notaio *Pasca*, che dopo diversi contrasti con la congregazione deciderà di devolvere i propri diritti sulla chiesa (*Ibid.*, n. 88, p. 115). Si segnala, in proposito, un caso simile riguardante la chiesa di S. Valentino di Bitonto, che viene donata in due tempi (1175-1195) alla congregazione cavense; J.-M. Martin, *Lignage et piété a la fin du XII<sup>e</sup> siècle: l'église de San Valentino de Bitonto*, in *Horizon marins itinéraires spirituels (V<sup>e</sup> - XVIII<sup>e</sup> siècles)*. I, *Mentalités et sociétés*, cur. H. Dubois, J.-C. Hocquet, A. Vauchez, Paris 1987 (Publications de la Sorbonne. Histoire ancienne et médiévale, 20), pp. 201-211. Per quel che riguarda l'avocazia, si tratta di un diritto di cui i laici possono avvalersi o, d'altra parte, può essere concesso loro dalle autorità ecclesiastiche, al fine di continuare a gestire o salvaguardare gli interessi temporali sulle proprietà donate o di pertinenza ecclesiastica, ma nell'Italia meridionale non trova una rigorosa applicazione: nonostante la presenza di rappresentanti, i religiosi spesso si interessano direttamente delle faccende temporali della propria istituzione; per un *excursus* su questa particolare tipologia di gestione patrimoniale, si veda R. Naz, *Avouerie* cit., pp. 1561-1578; Altra documentazione che attesti tale donazione è regestata anche in *Inventario*, f. 3 v., n. 10; f. 3 v., n. 19; f. 5 r., n. 32.

cattedrale, il necessario permesso per la donazione<sup>389</sup>. Con questo documento, il presule concede la libertà per le chiese e i relativi possedimenti, riservandosi il censo annuo fissato in due libbre di cera e una di incenso. Concede, inoltre, il diritto di poter accogliere le oblazioni di se stessi e le donazioni da parte dei fedeli sottoposti alla sua giurisdizione e quello di libera sepoltura, ma dietro corresponsione di una sorta di tassa proporzionata (*iustum*) alla chiesa matrice. Con tutto ciò, nonostante l'accordata esenzione dalla sua potestà ordinaria, il presule dispone che siano comunque rispettate le consuetudini locali, probabilmente per rimarcare, al di là delle libertà concesse, l'imprescindibilità del suo potere e per garantirsi, comunque, di continuare a esigere dalla dipendenza gualdense parte dei proventi economici<sup>390</sup>. L'atteggiamento episcopale è chiaro: da un lato concede la libertà circa il possesso e l'esercizio dell'attività pastorale, mentre dall'altro ne rivendica una certa subordinazione giuridica ed economica, esigendo persino segni di *reverentia* nei confronti della chiesa cattedrale.

Le notizie sulla chiesa di S. Margherita, anteriori al passaggio sotto l'obbedienza del Gualdo, restano assai scarse. In relazione a questo periodo, si conservano, in realtà, solo due documenti per i quali si può disporre del testo: l'uno risalente al 1197 e l'altro al 1213<sup>391</sup>. Nell'inventario gualdense, S. Margherita è la prima dipendenza

<sup>389</sup> CDB 7, n. 82, pp. 106-107: "*Sed cum essemus layci oblationem ipsam preter consensum et voluntatem domini Accarini venerabili episcopi Melfitensis ecclesie et capituli eiusdem facere non possemus*". Per il vescovo Accarinus, nella sede molfettese dal 1205 al 1218, si veda Kamp, *Kirche und Monarchie* cit., I, 2, p. 644. Al momento della stipula, oltre al vescovo e al capitolo cattedrale, nonché donatori e giudici e *boni homines* molfettesi, sono presenti Pietro, decano di S. Matteo di Sculgola, e altri tre monaci del Gualdo, Benedetto, Matteo e Pietro; viene inoltre menzionato, ma non sembra presente, il priore della congregazione.

<sup>390</sup> CDB 7, n. 82, p. 107: "... *et qui preerunt prefatis ecclesiis talem faciant reverentiam ut mittant unum presbiterum cum aliquo clerico, non tamen monachos cum precessione ad ipsam matricem ecclesiam in diebus sollempnibus sicut consuetum est, et alie ecclesie faciunt que subiacent iurisdictioni episcopi Melfictensis*".

<sup>391</sup> Il primo verte su una donazione in suffragio delle anime dei parenti defunti, compiuta da Matteo *de Iusto* di Ravello, abitante di Molfetta, di cinque alberi di ulivo situati nelle pertinenze della chiesa, il cui frutto è finalizzato a scopo devozionale, per alimentare le lampade della stessa chiesa. La donazione viene fatta nelle mani del presbitero *Gualterius*, cui spettava la cura di detta chiesa. *Ibid.*, n. 77, pp. 101-102. L'atto di donazione appare registato anche in *Inventario*, f. 4 v., n. 26. La presenza di ravellesi e amalfitani in Puglia, durante i secoli XII e XIII, risulta abbastanza fitta e le fonti aiutano a comprendere il loro ruolo sociale nel settore dei commerci e dei prestiti in moneta; Martin, *La Pouille* cit., pp. 484, 529-530; Id., *Tracce di presenza amalfitana nei documenti pugliesi (secc. XI-XIII)*, in *Gli Amalfitani nella Puglia medievale. Insediamenti, fondaci, vie e rotte commerciali, relazioni artistiche e culturali*. Atti del Convegno di studi (Amalfi 15-16 dicembre 2017), Amalfi 2020 (Centro di cultura e storia amalfitana. Atti, 17), pp. 15-26. Il secondo documento, parimenti

a essere presa in rassegna e la documentazione regestata appare sufficientemente consistente, proprio perché, data la distanza dal Gualdo e dalla Sculgola, è praticamente divenuta nel tempo il presidio amministrativo di un buon patrimonio fondiario, costituito per la gran parte da oliveti. Per il periodo anteriore all'unione con il Gualdo, l'inventario documenta, fra l'altro, una serie di donazioni che aiutano a comprendere come la gestione della chiesa privata, anche sul piano amministrativo, sia stata, in certo qual modo, profondamente legata alla corresponsabilità dei chierici<sup>392</sup>.

Dello stesso anno in cui viene intrapresa la donazione delle chiese, il *dossier* pubblicato riporta tre documenti che testimoniano l'inizio dell'afflusso di donazioni e dell'attività amministrativa della dipendenza, appena trasmigrata sotto l'osservanza gualdense<sup>393</sup>. Il monte patrimoniale continua gradualmente a incrementarsi, negli

relativo alla donazione per testamento di sei alberi di ulivo, verrà esibito nel 1232, dal priore della cella, *Rao*; CDB 7, n. 81, pp. 105-106. Il testamento compare regestato per ben due volte in *Inventario*, f. 4 r., n. 16; f. 5 v., n. 35. Potrebbe sembrare irrisoria la donazione di pochi alberi di ulivo, ma ciascun albero ha il suo valore economico, in quanto è laborioso farlo giungere a uno stato di produttività, per questo vengono donati o venduti anche singolarmente, tanto che pure il terreno sottostante all'espansione della cima dell'albero diventa proprietà di chi lo cura. R. Iorio, *Olio e ulivo in Terra di Bari in età normanno-sveva*, «Quaderni medievali» 20 (1985), pp. 67-102.

<sup>392</sup> *Inventario*, f. 4 v., n. 22: “Una donazione fatta per Carrosio soldato figlio de Ursone della mittà de certe robbe a Pietro suo nepote subdiacono con potestà di desporne a suo modo, et forsi poi detto subdiacono le donò a S(an)ta Margarita del anno 1154”; *Ibid.*, f. 4 v., n. 25: “Uno instrum(en)to de donazione fatta per il clerico Luca figlio de Grimoaldo de Molfetta ad Emanuele figlio de Gioan(n)e intorveniente in nome de Gioannetto, Duanello, de letterio, et Nicomede soi figli, de un pezzo de terra con soi confini poco di sotto da S(an)ta Margarita. de anno 1173”; *Ibid.*, f. 5 v., n. 37: “Una donazione fatta da Lelio et Benedicto figli de Beniamin et a Idrana et Legatia residenti sub arcu S(anc)ti Basilij in feudo a la ecc(lesi)a de S(an)to Basilio a Leone, et Raone Preyti et Sacerdoti certe robbe stabili p(er) loro anima con peso de celebrare certe messe et orationi nel anno 1182: Regnante Rege Guglielmo”; *Ibid.*, f. 6 v., n. 54: “Una donazione di certo ter(rito)rio fatta da Roberto de Molfetta ad Adriano suo nepote de an(n)o 1178: deve spettar al mon(aste)rio”. Si indica, inoltre, ulteriore documentazione che testimonia la gestione amministrativa del patrimonio, durante il secolo XIII: *Ibid.*, f. 4 r., n. 12; f. 5 v., n. 38; f. 6 v., n. 52-53.

<sup>393</sup> Il primo di essi, del mese di febbraio, è un atto di cessione a *Fasanus*, un oblatto “*predicti monasterii in ipso monasterio degentis*”, da parte del fratello *Iobannes* “*naulerius filius Sassonis Fasani*” di Molfetta, della metà di un appezzamento di terra con ulivi e della terza parte di altri due appezzamenti, uno ancora una volta con ulivi, l'altro, invece, adibito a vigneto. La donazione viene offerta “*domno Benedicto venerabili monacho sancti Mathei de Sculcola existente secum Terosio milite avvocato ipsius cenobii*”; con quest'ultimo personaggio, il donatore condivide la proprietà del vigneto; CDB 7, n. 83, pp. 108-109. Il secondo documento registra, al mese di giugno, l'acquisto da parte del Gualdo di un fondo con ulivi per il prezzo di un oncia e mezza, appartenente al notaio molfetese *Pasca* e alla moglie *Gemma*: questi gode, fra l'altro, insieme agli altri benefattori, dello *ius patronatus* sulla chiesa di S. Margherita. Nell'atto, viene menzionata la figura del monaco Benedetto, “*sante Marie*

anni 1215-1220, attraverso acquisti e lasciti testamentari di modeste porzioni<sup>394</sup>. Mentre, nell'aprile del 1220, risalta una cospicua donazione da parte del conte di Conversano, Ruggiero, consistente soprattutto in oliveti e in una chiesa rurale dedicata a S. Ciriaco. La donazione viene fatta solennemente, come *dominus* della città di Molfetta e alla presenza dei baroni della contea e dell'aristocrazia locale<sup>395</sup>.

*de Gualdo*", che agisce giuridicamente in vece dell'omonimo priore generale; *Ibid.*, n. 84, 109-110. L'atto risulta regestato anche in *Inventario*, f. 4 r., n. 18. Sul diritto di patronato, si veda P. Landau, *Ius patronatus. Studien zur Entwicklung des Patronats im Dekretalenrecht und Kanonistik des 12. und 13. Jahrhunderts*, Köln-Wien 1975 (Forschungen zur kirchlichen Rechtsgeschichte und zum Kirchenrecht, 12), pp. 69-93. Al mese di luglio dello stesso anno, infine, risale una piccola donazione, consistente in un albero di ulivo situato nel fondo di S. Margherita, da parte di un certo *Balentius filius Churileonis civitatis Melficte*, al decano Pietro, monaco di S. Maria del Gualdo, "*recipienti vice prioris Benedicti*". Anche in questo caso, l'atto documenta l'esercizio del diritto di avocazia da parte del milite Terosio: "*una cum Terosio milite advocato predictae ecclesie ut sit in potestate*"; CDB 7, n. 85, p. 110; l'atto è regestato anche in *Inventario*, f. 4 v., n. 20.

<sup>394</sup> Nel 1215, la comunità provvede a espandere il tenimento limitrofo alle vigne del monastero con l'acquisto di ulteriori vigne e terreni arborati, come si evince da un atto regestato in *Ibid.*, f. 4 v., n. 27: "*Uno instrum(en)to di compra de un pezo de ter(ri)to con vigne et altri arbori in loco detto Serulaccio juxta le altre vigne del monasterio, fatta per frà Trifone monaco de S(an)ta M(ari)a del Galdo de Mazocca. Priore de S(an)ta Margarita per onze due et carl(ini) 18 et gr(ana) 15 da Martino figlio de Simone et da Maffitissa figlia de m(astro) Pietro. Del an(n)o 1215*". Più tardi, nel 1219, *Anfusio*, figlio del milite *Urso*, fa testamento in favore della cella per cinque alberi di olive e un pezzo di terra; un anno dopo, nel gennaio del 1220, sua sorella Marta, vedova del milite *Rossemannus* di Molfetta, stipula un atto di vendita con il quale cede a *Rao*, monaco di S. Margherita, una "*corrigia*" (filare) di ulivi. La dipendenza molfettese viene, in questo caso, insolitamente indicata come "*supiecte sancti Ioannis de Gualdo de Mazocca*". Il testamento è regestato in *Ibid.*, f. 4 r., n. 17; per l'atto di vendita, si veda CDB 7, n. 86, pp. 110-111; con regesto in *Inventario*, f. 6, n. 46.

<sup>395</sup> CDB 7, n. 87, pp. 111-114. La motivazione che soggiace all'atto viene riferita in cambio di preghiere per se stesso e i propri parenti, nonché per l'imperatore Federico. Essa si articola in una chiesa situata nel luogo detto "*Antumianum*", intitolata a "*sanctus Kiuriacus*", con relative pertinenze e altri beni nella stessa zona, consistenti in terre e molti oliveti, appartenenti al demanio di sua proprietà e perfino una casa "*que vocatur cellarium*", situata a ridosso delle mura cittadine. Dopo la descrizione dei confini della chiesa, il conte tende a precisare: "*Qui locus quoniam a remotis est ubi fratres predicti monasterii qui ibi stabiliti fuerint tam pro vivis quam pro mortuis die noctuque valeant incessante orare*". La donazione è fatta nelle mani di *Rao*, monaco e preposito della chiesa di S. Margherita, e degli altri monaci (Pietro, Damiano e Roberto) di S. Maria del Gualdo ed è concessa nella garanzia di tutte le libertà, fatta esclusione per ciò che canonicamente riguarda il censo dovuto al vescovo di Molfetta. Il conte, infine, manifesta ancor più chiaramente la personale stima nei confronti dei religiosi del Gualdo, accordando loro lo sgravio da alcune tasse, ma, d'altro canto, è significativo che probisca di accogliere nelle loro chiese e di avere contatti con i suoi nemici. Si è nuovamente di fronte a un caso di chiesa privata donata a un monastero, per il quale, tuttavia, è assente la documentazione episcopale relativa all'adeguamento canonico della situazione. Il documento è regestato anche in *Inventario*, f. 2 r., n. 1. *Ruggiero de Piscina*, personaggio poco documentato nelle fonti, è nipote di

Nel maggio dell'anno seguente, il notaio molfettese *Pasca* rinuncia al suo diritto di patronato sulla chiesa di S. Margherita, e a qualsiasi altro diritto sui beni, in cambio di benefici spirituali per sé e i suoi parenti defunti. Con tale scelta, da lui stesso motivata con queste parole: “*Preterea respiciens honestatem et religiosam conversationem ipsius domini Nicolai et fratrum suorum*”, il notaio pone fine alle liti insorte contro Nicola, preposito di S. Margherita, in relazione, appunto, alla gestione dei diritti sopra citati<sup>396</sup>. Finalmente, e senza riserve, la congregazione potrà disporre liberamente della dipendenza<sup>397</sup>.

L'inventario archivistico registra, inoltre, al 1237, una conferma da parte del vescovo molfettese, “*Grisano*” (*Risandus*), del censo dovuto da parte delle chiese molfettesi sotto l'obbedienza gualdense, come stabilito dal suo predecessore *Accarinus*. Da un altro regesto, riportato nella stessa fonte e relativo all'anno 1247, si arguisce persino dell'attenzione e del controllo esercitati da parte di alcuni monaci della Sculgola, circa l'impiego nell'attività agricola del patrimonio molfettese<sup>398</sup>. Si

Berardo *Gentilis* (conte di Conversano durante la minorità federiciana), svolge il ruolo di *vicarius et magister comitatus Cupersani* a Terlizzi, sotto lo zio e probabilmente, in seguito, è succeduto al figlio di Berardo nella contea; si veda, in proposito, Martin, *L'administration du Royaume* cit., p. 126.

<sup>396</sup> Tuttavia, le liti fra il priorato molfettese e la famiglia del notaio *Pasca* sono comunque destinate a rinnovarsi, anche se non più in merito al diritto di patronato. Le fonti, infatti, restituiscono notizia che il 29 novembre 1232, grazie all'intervento di amicizie in comune, si pone fine a una lite insorta fra il priore di S. Margherita, *Rao* e Giovanni, figlio del notaio *Pasca* con i suoi familiari. La lite verte su un appezzamento di terreno di *Balenti*, nel territorio di S. Margherita, sul frumento che il monastero avrebbe dovuto dare allo stesso, vita natural durante, e su una vigna con ulivi che il notaio *Pasca* ha venduto al monastero, nonché sul pagamento di alcune somme di denaro che Giovanni ha corrisposto per effettuare delle spese in favore del monastero. L'accordo si conclude con l'esborso, da parte del priorato, di un'oncia e mezza di oro; CDB 7, n. 92, pp. 119-120; il regesto è presente anche in *Inventario*, f. 6 r., n. 43. Per la donazione di *Balenti*, si veda CDB 7, n. 85, p. 110; mentre, per la fine della lite insorta con il notaio *Pasca* *Ibid.*, n. 88, p. 115.

<sup>397</sup> *Ibid.*, n. 88, p. 115. Frattanto, dopo la testimonianza di un acquisto, nel 1223, della metà di un appezzamento di terreno con olive (*Inventario*, f. 6 r., n. 48), sopraggiungeranno alla dipendenza ulteriori donazioni: nel 1228, un lascito testamentario consistente in oliveti e terreni (*Ibid.*, f. 5 v., n. 36), mentre, nel gennaio del 1229, si aggiungerà, da parte del giudice Marsilio, un lascito consistente in una vigna; per quest'ultima donazione, invece, si veda CDB 7, n. 91, pp. 118-119; regestato anche in *Inventario*, f. 4 v., n. 23.

<sup>398</sup> *Ibid.*, f. 5 r., n. 30. Per il vescovo *Risandus*, nella sede molfettese dall'ottobre 1222 al 5 agosto 1271, data del suo decesso, si veda Kamp, *Kirche und Monarchie* cit., I, 2, pp. 645-647. Per l'esercizio di supervisione da parte della Sculgola, si veda *Inventario*, f. 4 v., n. 21: “*Uno instrum(en)to per lo quale appare che certi arbitri a rag(io)ne de fra Trifone et fra Riccardo monaci del mon(aste)rio de Sculcula, referiscono haver visti certi territorij de olive de ditta ecc(lesi)a esserno deserti et mal governati credo per reyntegrarli per devolutione al mon(aste)rio de an(n)o 1247*”.

tratta di una informazione eccezionale, per il fatto che le fonti gualdensesi non hanno mai rilasciato, in altri contesti, elementi necessari per comprendere la tipologia di vincoli esistenti, sotto il profilo amministrativo, fra il centro della congregazione e le sue dipendenze. Per il decennio 1249-1259, invece, si ha notizia di un ulteriore incremento fondiario, consistente particolarmente in oliveti<sup>399</sup>.

Anche il favore della nobiltà locale continua a esplicitarsi nel sostegno materiale all'istituzione. Difatti, in un atto rogato il 18 dicembre 1259, Leone, figlio di Ruggiero, conte di Conversano, agendo per se stesso e per i suoi figli, Giacomo e Pietro, pone fine alla lite insorta contro Tommaso, *prepositus* di S. Margherita, per il possesso di alcune terre situate nel territorio molfettese. Nelle mani del preposito, infine, decide di riporre i diritti anteriormente rivendicati "*pro remedio animarum*", tentando di ricalcare l'atteggiamento benevolo già usato dal padre<sup>400</sup>.

Nel frattempo, pure l'atteggiamento episcopale continua a essere particolarmente determinato nel pretendere il rispetto dei propri diritti. Il vescovo di Molfetta, Angelo, trovandosi nella necessità di dover disporre di somme di denaro per il restauro della cattedrale, il 29 aprile 1285, richiede il corrispettivo in denaro, per evitare l'inutile frazionamento dei beni, relativo alla decima parte di alcune proprietà appartenenti alla dipendenza di S. Margherita. Si tratta, infatti, della decima parte di donazioni "*inter vivos*", sulle quali, come pattuito in un documento rogato dal suo predecessore *Risandus*, si è barattata la riscossione della quarta parte, canonicamente spettante al vescovo, sulle donazioni di coloro che volevano essere seppelliti al monastero<sup>401</sup>.

<sup>399</sup> Il 22 giugno 1249, il monastero acquista, tramite Grisone di Vincenzo, del quale non si specifica se sia un oblatto di S. Margherita o un suo procuratore, un terreno con ulivi, confinante con un altro fondo già appartenente al patrimonio della dipendenza; CDB 7, n. 97, pp. 125-126; il documento è regestato anche in *Inventario*, f. 4 v., n. 24. Dell'anno 1251 è la donazione testamentaria di un molfettese al priore di S. Margherita, "*fra Christofano*", della sesta parte di terreni confinanti con le proprietà adiacenti al priorato. Per il 1256, invece, si ha notizia di un lascito in denaro alla chiesa di S. Margherita (2 tari d'oro), da parte di un abitante di Molfetta, *Traselgardo*, il quale compie anche donazioni nei confronti di alcune altre chiese del territorio; per il testamento, si veda *Ibid.*, f. 4 r., n. 15; per il lascito in denaro, si veda CDB 7, n. 103, pp. 134-135.

<sup>400</sup> *Ibid.*, n. 117, pp. 147-148; poi anche in *Pergamene di Barletta del R. Archivio di Napoli (1075-1309)*, ed. R. Filangieri di Candida, Bari 1927 (Codice diplomatico barese, 10), n. 100, pp. 142-143; con regesto in *Inventario*, f. 6 r., n. 44.

<sup>401</sup> CDB 7, n. 144, pp. 184-186, partic. 185: "*Que res donate fuerunt predicte ecclesie sancte Margherite donacionis titulo inter vivos a magistro Robberto filio Iobannis de eadem terra Melficte in quibus rebus debeamus habere decimam partem secundum convenciones et patta habita et trattata inter dominum Risandum quondam melficensem episcopum precessorem nostrum ex parte una et Monasterium predicte sancte Margarite*

Proprio in quegli anni, e precisamente intorno al 1286, lo stesso vescovo Angelo, che detiene la cattedra molfettese dal 1280 al 1287<sup>402</sup>, invia delle lettere al papa Onorio IV, facendo presente che alcune chiese, appartenenti alle congregazioni della Trinità di Cava e di S. Maria del Gualdo, presenti sul territorio diocesano di propria giurisdizione, versano in condizioni non del tutto rasserenanti (“*in spiritualibus et temporalibus sunt neglette*”). Il pontefice non tarda, nel febbraio del 1286, a indirizzare un suo mandato alla persona del priore dei frati predicatori di Trani, frate Giovanni da Ruvo, per dare inizio a una inchiesta sulla questione. Il priore domenicano, alla presenza del giudice regio molfettese *Pasca* e di altri testimoni, fa redigere una relazione, nella quale descrive l’esito delle indagini da lui personalmente svolte sulle chiese inquisite<sup>403</sup>. Nonostante le vistose lacune nel testo trascritto, si evince che, per la chiesa di S. Margherita, il frate abbia riscontrato una seppur esigua presenza monastica e delle condizioni sufficientemente favorevoli a espletare il culto, che sembra reso comunque quotidianamente<sup>404</sup>. Per quel che concerne le due restanti chiese, cioè quella di *sanctus Ciriacus in loco Antoniani*, che il Gualdo aveva ricevuto in donazione dal conte Ruggiero di Conversano, e quella di S. Basilio, il giudizio diventa più drastico, soprattutto nella constatazione che esse non possiedono alcun beneficio che possa permettere una certa garanzia di culto. In conclusione, il frate conviene con il giudizio espresso dal vescovo diocesano, unitamente al capitolo cattedrale, nel pretendere il ristabilimento del culto con una maggiore dignità e della presenza religiosa nelle dipendenze gualdenses di quel territorio. Generalmente, nell’organizzazione della presenza religiosa, ispirata alla tradizione benedettina, non era prevista per le *ecclesiae* la presenza di una comunità monastica, ma in questo caso il testo lascia cogliere come anche queste dipendenze fossero abitualmente presidiate, con una certa continuità e per finalità pastorali, da un numero seppur ridotto di *fratres*. Il prosieguo della questione sfugge, per l’evidente carenza delle

*monasterium sancte Marie de Gualdo ex altera sicut in istrumento ipsius convencionis et concordie continetur ...*”; il documento è regestato in *Inventario*, f. 5 r., n. 33. Il documento del vescovo *Risandus* viene semplicemente menzionato e non trascritto nell’atto.

<sup>402</sup> *Angelus Saracenus de Urbe* è vescovo di Molfetta dal 24 settembre 1280 al 24 aprile 1287; si veda Kamp, *Kirche und Monarchie* cit., I, 2, p. 647.

<sup>403</sup> CDB 7, n. 150, pp. 197-200; *Inventario*, f. 5 r., n. 28.

<sup>404</sup> CDB 7, n. 150, pp. 198-199: “... *invenit in predicta ecclesia sancte Margarite morari ... alterum diaconum deputatos a prefato monasterio sancti Iohannis et priore ipsius ac etiam a conventu eiusdem monasterii ad opus et sacra misteria seu ... dulcia cantica dragmatis in eadem ecclesia sancte Margarite continue domino frequentantur ac etiam eandem ecclesiam sancte Margarite esse ornatam ... que ad divinum spectant officium faciendi*”.

fonti, ma è verosimile credere in una certa persistenza di vitalità religiosa, almeno per la dipendenza più importante, intitolata a S. Margherita. Infatti, il suo legame con il Gualdo permane documentato dalle fonti sino all'epoca moderna, mentre il relativo patrimonio appare in più registi concesso in censo<sup>405</sup>.

Fra le chiese dipendenti da S. Margherita, nel XIV secolo compaiono soltanto quella di S. Basilio, concessa simultaneamente alla congregazione gualdense, e quella di S. Ciriaco. Non appare menzione, invece, della chiesa di S. Tommaso, ma le condizioni prossime all'abbandono, descritte nella relazione del priore tranese, lasciano immaginare che, almeno per quel che riguarda la presenza religiosa e il servizio liturgico, siano state già da tempo largamente trascurate. Questo scorcio immediato, che le fonti offrono circa la situazione di fatto delle dipendenze molfettesi, permette di arguire come l'attenzione della congregazione si sia progressivamente concentrata, non tanto sull'azione pastorale o sulla espansione del modello religioso in nuovi contesti territoriali, forse anche a motivo della notevole distanza dalla Capitanata, quanto sulla gestione del patrimonio fondiario, composto soprattutto di oliveti. Probabilmente, per la vita dell'istituzione, questa appendice esterna al territorio ordinario di presenza ha rappresentato soprattutto una cospicua riserva per l'olio, la cui necessità, oltre che alimentare, è anche liturgica e per l'illuminazione.

La città di Molfetta appare, in questo periodo, rispetto alle altre, come la città rappresentativa per eccellenza nell'olivicoltura pugliese: essa, infatti, in proporzione alle altre attività agricole della regione, occupa l'81% della produzione specifica, mentre, se si considerano complessivamente le rendite ecclesiastiche, intorno al 1300, nella Terra di Bari, la coltura dell'olivo ne occupa il 70%. Per tale ragione, le grandi istituzioni monastiche meridionali hanno provveduto, dal secolo XII, a implementare il loro patrimonio in queste zone particolarmente vocate a tale attività produttiva<sup>406</sup>.

<sup>405</sup> *Inventario*, f. 2 v.- 7 r., n. 2, 3, 5, 6, 8, 9, 11, 29, 31, 42, 45, 47, 49, 51, 55.

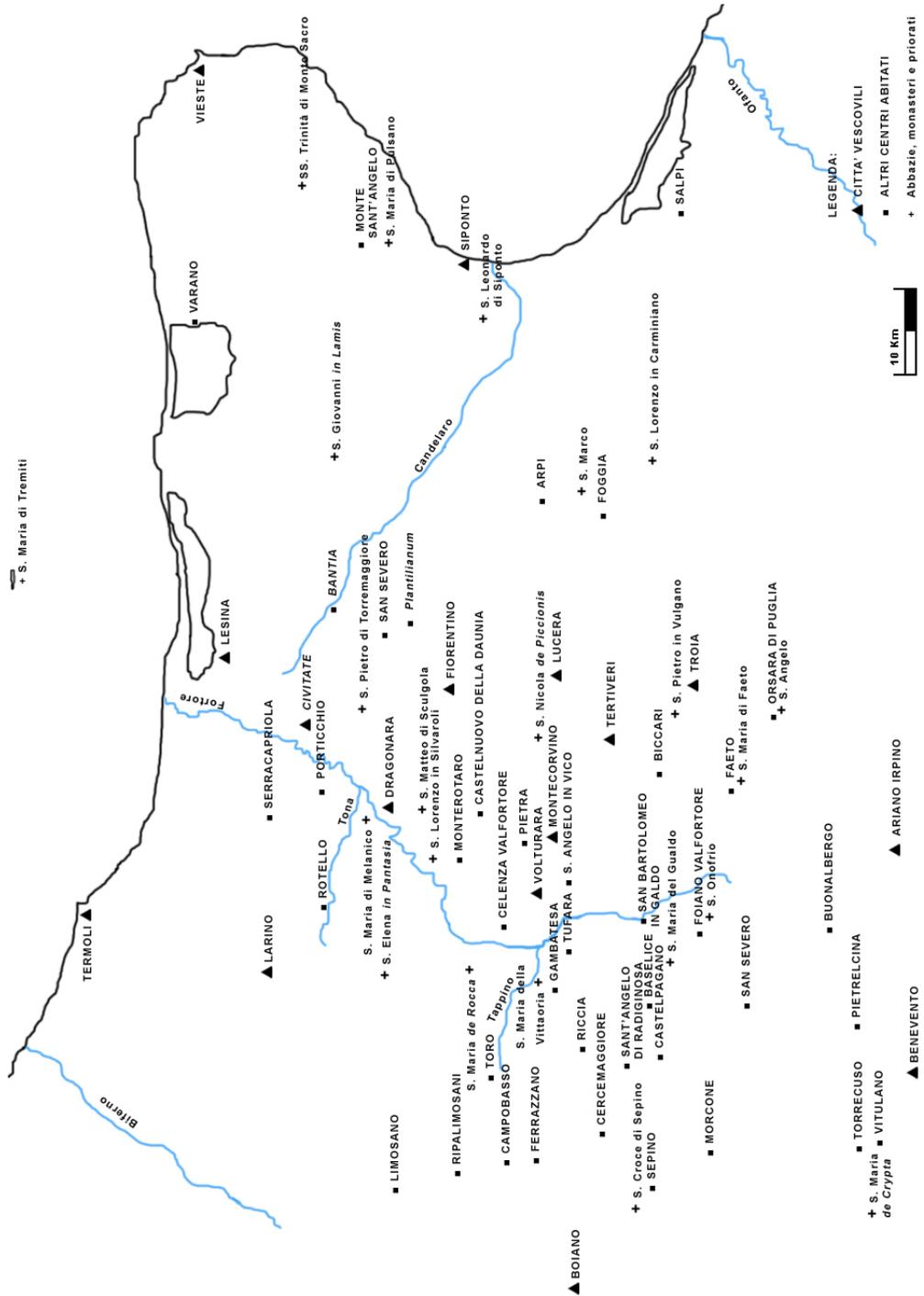
<sup>406</sup> Nell'alto medioevo, le abbazie di Montecassino e S. Vincenzo al Volturno hanno già mostrato alcuni segni di interesse per la produttività olivicola e anche vitivinicola delle aree pugliesi, senza però una linea programmatica rivolta allo sviluppo imprenditoriale, limitandosi, dunque, all'esclusiva sicurezza di approvvigionamento dei prodotti a scopo alimentare e liturgico. Invece, a partire dalla seconda metà del secolo X, le fonti registrano una lenta e progressiva intensificazione, che troverà il suo culmine fra il XII e XIII secolo, per il possesso di numerosi patrimoni vocati alla produzione olearia, persino attraverso intense opere di ripopolamento e colonizzazione, anche da parte di nuove congregazioni meridionali, quali quella cavense e verginiana. Per il suo microclima, la Terra di Bari si presenta come la meglio vocata a tale attività, tanto da diventarne il fulcro per tutto il Meridione dei secoli XII-XIII; le fonti, però, rimarcano, anche abbastanza diffusamente, la presenza di tali colture nella Capitanata e specificamente nelle zone limitrofe al promontorio garganico, dove pure risulta significativa la presenza gualdense. Iorio, *Olio e olivo in Terra di Bari*

Il *dossier* documentario fornito da Francesco Carabellese, anche se riesce a coprire un lasso di tempo ridotto a poco meno di un secolo, ha intanto permesso di comprendere la genesi di queste dipendenze, evidentemente distanti dal raggio abituale di azione della congregazione, rivelandone un insediamento determinato, piuttosto, alla volontà e alla devozione di *boni homines* locali, che alla diretta intraprendenza dei monaci del Gualdo a esportare il proprio modello di vita religiosa. Tuttavia, neppure va trascurata l'ipotesi di uno specifico interesse patrimoniale, da parte gualdense, per la peculiare vocazione olivicola del territorio, che già aveva interessato altre congregazioni monastiche. Inoltre, grazie a questa documentazione salvata dalla dispersione, è stato possibile ripercorrere la parabola iniziale delle donazioni e constatare come, in gran parte, esse siano state effettuate a sostegno dell'espansione della famiglia religiosa, sia da autorità civili di rilievo, che dalla piccola nobiltà locale e dalla popolazione comune.

Per le questioni di giurisdizione e quelle pastorali relative alle chiese private, si denota, invece, la pervicacia da parte delle autorità episcopali nel concedere sì le relative *libertates* e divincolarle dalla mano laica, con la possibilità per la congregazione di una attività pastorale piuttosto ampia, ma nella meticolosa rivendicazione dei propri diritti. La larga attestazione dell'effettiva diffusione dell'istituto della oblazione rivela, almeno per il periodo iniziale della presenza religiosa, una vitalità spirituale e pastorale di larga efficacia presso la popolazione locale. Un ultimo rilievo, infine, si impone per la gestione patrimoniale, solo inizialmente centralizzata nella presenza del priore generale, del decano o di altri monaci del Gualdo e della Sculgoia, mentre, in seguito, data la considerevole distanza dal centro della congregazione, viene condotta dalla figura del *prepositus* di S. Margherita. Questi, come riferiscono gli atti, in vece del priore generale accoglie le donazioni dei benefattori e si occupa delle compravendite. Se i registi dell'inventario gualdense palesano, solo a ridosso dell'epoca moderna, una conduzione patrimoniale in enfiteusi, si può pensare che

cit.; G. Cherubini, *I prodotti della terra: olio e vino*, in *Terra e uomini nel Mezzogiorno normanno-svevo* (Atti delle settime giornate normanno-sveve, Bari, 15-17 ottobre 1985), cur. G. Musca, Bari 1987 (Centro di studi normanno-svevi. Università degli studi di Bari. Atti, 7), pp. 187-234, partic. 225-228; J.-M. Martin, *Le travail agricole: rythmes, corvées, outillage*, in *Ibid.*, pp. 113-157; B. Andreolli, *Contratti agrari e trasformazione dell'ambiente*, in *Uomo e ambiente nel Mezzogiorno normanno-svevo*, (Atti delle ottave giornate normanno-sveve, Bari, 20-23 ottobre 1987), Bari 1989 (Centro di studi normanno-svevi. Università degli Studi di Bari. Atti, 8), pp. 111-133, partic. 130-132; G.M. Varanini, *Viti e ulivi nei grandi patrimoni monastici*, in *Olio e vino nell'Alto medioevo* (Spoleto 20-26 aprile 2006), Spoleto 2007 (Settimane di studio della Fondazione Centro italiano di studi sull'alto Medioevo, 54), pp. 359-404, partic. 398-400.

Capitolo IV - Il cartulario di S. Matteo di Sculgota (1177-1239)



Carta geografica della Capitanata per la localizzazione delle principali località menzionate.

il modello amministrativo relativamente autonomo, applicato per questo nucleo di dipendenze, sia risultato vincente, nonostante i passaggi di crisi sotto il profilo religioso, probabilmente condizionati dalla periferica condizione delle dipendenze, rispetto al duplice epicentro del Gualdo e della Sculgola.

### III. *Una rete monastica a servizio dei poveri e dei pellegrini*

Al termine di questo percorso di ricostruzione del processo insediativo della famiglia gualdense, pur nella frammentarietà dei dati raccolti, si impone una riflessione che getta maggior luce anche circa l'identità spirituale della congregazione. In considerazione della importante presenza e della relativa prossimità al santuario micaelico garganico, nonché dell'ampia diffusione, per l'epoca in oggetto, del fenomeno dei pellegrinaggi, la ricostruzione della rete delle obbedienze afferenti al Gualdo rivela, in filigrana, alcuni elementi per restituire una sorta di organizzazione stabile, finalizzata al supporto di tale prassi spirituale. I dati offerti dalla fenomenologia insediativa, anche se non appaiono del tutto chiari e determinanti, veicolano una percezione di continuità volta all'organizzazione di una rete monastica di sostegno alla pratica religiosa dei pellegrinaggi, affermatasi attraverso la dislocazione di diversi *hospitia* facenti capo alla congregazione.

L'antico e radicato culto micaelico subisce, proprio tra la fine del secolo XI e gli inizi del XII, un profondo mutamento, che va a coincidere politicamente con l'epoca della conquista normanna. Sono diversi gli elementi che ne possono evidenziare il cambiamento e la mutata valorizzazione culturale. Aumentano, in tutto il Meridione, le cattedrali e le chiese dedicate a S. Michele: persino alcune strutture monastiche si dispongono intorno a chiese rupestri, in quanto la protezione dell'arcangelo viene percepita come rivolta anche ai monaci, specialmente di tradizione bizantina. L'aumento della popolazione in Capitanata, lo sviluppo contestuale dei pellegrinaggi, sia verso la tomba di san Nicola di Mira, le cui reliquie erano state appena translate nella città barese (1087), sia dalle coste pugliesi verso la Terra Santa, favoriscono, in realtà, anche nella regione dauna, l'insorgenza di strutture ricettive direttamente legate al continuo movimento di fedeli dalle dimensioni internazionali, specialmente per il culto micaelico<sup>407</sup>. Per molte delle istituzioni

<sup>407</sup> J.-M. Martin, *Le culte de saint Michel en Italie méridionale d'après les actes de la pratique (VI<sup>e</sup>-XI<sup>e</sup> siècles)*, in *Culto e insediamenti micaelici nell'Italia meridionale fra tarda antichità e medioevo*. Atti del Convegno Internazionale (Monte Sant'Angelo 18-21 novembre 1992), cur. C. Carletti, G. Otranto,

ospedaliere attestate, non è sempre possibile ricostruire in modo analitico l'intera parabola insediativa, ma spesso denotano un intenso interesse, espresso dalla maggior parte delle congregazioni monastiche centro-meridionali. Fra le prime, risalta quella cassinese, che riceve in donazione, nel 1100, un ospizio nei pressi di Monte Sant'Angelo, dal conte locale Enrico di Monte Sant'Angelo. Questi tenderà, in una primissima fase, sul finire del secolo XI, di organizzare persino una rete di strutture per l'accoglienza dei pellegrini<sup>408</sup>.

In una seconda fase, agli inizi del secolo XII, spicca la presenza e il ruolo svolto per i pellegrinaggi, innanzitutto della canonica di S. Leonardo di Siponto, ai piedi del massiccio garganico e, in secondo luogo, quella dell'originale fondazione spagnola di S. Angelo di Orsara, situata proprio in uno dei punti di più facile ingresso dalla Campania verso la Capitanata, con un ospedale attestato sin dal 1159. Per la congregazione cavense, dalla fine del secolo XI sino agli inizi del XIII, è possibile individuare un costante interesse al possesso di alcuni beni nella regione dauna, particolarmente vivo nei riguardi di piccole chiese, intorno alle quali, evidentemente, poter costituire strutture ricettive. Per la SS. Trinità di Venosa, è attestato, invece, sin dal 1124, il possesso di un *hospitium* a Siponto<sup>409</sup>. Ancor più esplicito

Bari 1994 (Dipartimento di studi classici e cristiani. Università degli Studi di Bari. Scavi e ricerche, 7), pp. 375-404, partic. 375-396; Id., *Les Normands et le culte de saint Michel* cit., pp. 341-356. Per una sintesi dei pellegrinaggi, documentati dalle fonti in epoca longobarda, si veda il contributo di Fonseca, il quale stabilisce inoltre una forte analogia fra l'organizzazione e le infrastrutture relative al più famoso "cammino jacobeo", con quelle garganiche: C.D. Fonseca, "In cacumine supremo beati Arcangeli": la via dell'Angelo, in *Presenze longobarde in Italia meridionale. Il caso della Puglia*, cur. L. Sisini, Ravenna 2007 (Quaderni del S.A G E.O., II, 2), pp. 173-178. Più in generale, per una panoramica sull'Italia meridionale nel contesto del fenomeno dei pellegrinaggi nel medioevo, si veda F. Cardini, *I pellegrinaggi*, in *Strumenti, tempi e luoghi di comunicazione* cit., pp. 275-299; G. Vitolo, *Tipologia e funzioni dei santuari nell'Italia meridionale*, in *I santuari cristiani d'Italia. Bilancio del censimento e proposte interpretative*, cur. A. Vauchez, Rome 2007 (Collection de l'École Française de Rome, 387), pp. 131-143.

<sup>408</sup> Bloch, *Monte Cassino* cit., II, pp. 801-802.

<sup>409</sup> Per il monastero di Orsara, si veda R. Hiestand, *S. Michele in Orsara. Un capitolo dei rapporti pugliesi-iberici nei secoli XII-XIII*, «ASP» 44 (1991), pp. 67-79; G. Vitolo, *Comunità monastiche e pellegrini nel Mezzogiorno medievale: l'abbazia spagnola di Sant'Angelo di Orsara (Fg)*, «ASPN» 118 (2000), pp. 1-12; per l'attestazione dell'ospedale si consulti CDP 21, n. 76, pp. 241-244. Una ricostruzione generale della rete di strutture per l'ospitalità dei pellegrini nella regione è offerta in Martin, *Le culte de saint Michel* cit., pp. 396-401; Id., *Les Normands et le culte de saint Michel* cit., pp. 356-363; in particolare, per la congregazione cavense, si veda l'introduzione in *Les actes de l'abbaye de Cava concernant le Gargano*, ed. J.-M. Martin, Bari 1994 (Codice diplomatico pugliese, 32), pp. 9-44, partic. 27-34.

l'interesse dei pulsanesi, che sin dagli esordi, per scelta dello stesso fondatore, si collocano in diretta prossimità al santuario, con il servizio di accoglienza ai pellegrini. Questo programma di accoglienza andrà affermandosi come una delle peculiarità distintive della famiglia religiosa, grazie al quale riuscirà a far conoscere ed espandere il proprio carisma, anche esternamente al contesto meridionale<sup>410</sup>.

La forza di attrazione generata dal santuario garganico e dalle sue aspre adiacenze ha ammaliato lo stesso fondatore gualdense, il quale, come testimonia la *Legenda*, ha trascorso, proprio in quei luoghi, una prima parentesi di ricerca dell'assoluto, attraverso la pratica dell'eremitismo individuale. Non si può escludere che un servizio attivo per i pellegrini sia stato raccomandato e promosso già dallo stesso Giovanni da Tufara, anche se le notizie agiografiche non permettono specifici approfondimenti in merito. Tuttavia, l'impegno dei religiosi, pur rilasciato dalle fonti in maniera sbiadita, in quanto permane del tutto assente una documentazione diretta che possa informare sulla qualità e la consistenza del servizio, aiuta a rimarcare alcuni tratti del volto spirituale della famiglia gualdense. Innanzitutto, si percepisce una collocazione significativa, nell'ideale di vita religiosa, per l'assistenza organizzativa di sostegno e ospitalità ai pellegrini, in sintonia con quel *propositum* fondativo compendiato nella *virtus* della misericordia. E tutto questo è comunque in linea con quel condiviso clima di riforma religiosa interessato al recupero e a un rispetto quasi letterale della Regola benedettina, la quale fra i valori più emblematici ripropone, per l'appunto, quello dell'ospitalità. Un'ulteriore riprova dell'alta considerazione del

<sup>410</sup> La carenza di fonti, in merito, non permette una ricostruzione analitica di tali attività a sostegno dei fedeli per le dipendenze pulsanesi all'interno del Regno di Sicilia. Per quel che concerne i priorati estesi in terra toscana, fra XIII e XIV secolo, è possibile, invece, individuare uno stretto legame con la pratica dei pellegrinaggi, che appare nella sua funzione di *trait d'union*, in particolare per le grandi mete internazionali del Gargano e di Santiago de Compostela, attraverso una organizzazione assistenziale che ne caratterizza l'identità carismatica della famiglia religiosa. Fra l'altro, in questo contesto territoriale, i pulsanesi riescono a conservare più a lungo il rigore di un regime di vita religioso fatto di pauperismo e ascetismo, così come nell'impronta ereditata dal fondatore, contrariamente, invece, a quanto accaduto nelle dipendenze pugliesi, dove si rintracciano, già a distanza di quarant'anni dalla morte di Giovanni da Matera, tracce di mitigazioni rispetto all'originaria austerità. Per una ricostruzione generale delle dipendenze pulsanesi, in evidente connessione con i diversi circuiti di pellegrinaggio, non necessariamente riferibili in modo esclusivo al culto micaelico, sia nel Regno che in Toscana, si veda F. Panarelli, *L'ordine pulsanesi e i santuari*, in *Ordini religiosi e santuari in età medievale e moderna*, cur. L.M.M. Olivieri, Bari 2013 (Associazione Internazionale per le Ricerche sui Santuari, 1), pp. 141-148; Id., *Eremitismo e pellegrinaggio nel monachesimo pulsanesi*, in *Le vie europee dei monaci: Civiltà monastiche tra Occidente e Oriente*. Atti del V Convegno del Centro di Studi Farfensi (Santa Vittoria in Matenano, 15-18 settembre 1994), Verona 1999 (Scuola di memoria storica, 5), pp. 127-146.

valore dell'accoglienza in seno alla congregazione, può essere ravvisata persino nel peculiare programma iconografico adottato per illuminare alcuni capitoli chiave della Regola nel libro del capitolo della casa madre. L'analisi del programma verrà specificamente affrontata più avanti.

Intanto, fra la modesta gamma degli elementi materiali a disposizione per ricostruire la maglia organizzativa, risalta fundamentalmente la presenza di ospedali, in particolare per le dipendenze di S. Matteo di Sculgola, S. Andrea di Banzi, S. Marco di Foggia. In connessione immediata, va notata l'ubicazione geografica di queste comunità, subordinata alle vie di comunicazione che conducono al santuario micaelico: la dipendenza foggiana è situata nei pressi della città, lungo la strada che conduce a Siponto, tracciato maggiormente frequentato dai pellegrini. In linea con l'apertura di un ulteriore percorso di accesso al monte garganico, quello montano che attraversa San Marco in Lamis, il casale di Sant'Egidio in Pantano e la valle Carbonara, si colloca, invece, l'ospedale di S. Andrea di Banzi, lungo il corso del fiume Candelaro, nei pressi dell'attuale cittadina di San Severo. Pur in altro contesto geografico, ma sempre in relazione a uno dei tracciati secondari della via Francigena, è ubicato il monastero di S. Angelo in Vico, nei pressi di Volturara, il quale, oltre all'eloquente indizio della titolazione, presenterebbe nel proprio sito emergenze rupestri, nelle quali sono state rinvenute tracce culturali. Anche per S. Michele di Miliarina, pur non essendo attestata l'esistenza di un relativo ospizio, l'intitolazione all'arcangelo ne restituisce, insieme all'ospedale appositamente costruito dalla congregazione intorno al priorato di Sculgola e alla presenza nella stessa città di Dragonara di altri ospizi per pellegrini, l'alta probabilità di un diretto legame con il fenomeno<sup>411</sup>.

La catena di ospedali gualdensi potrebbe così essere ricostruita sulla linea geografica che parte da S. Matteo di Sculgola, eventualmente con S. Michele di Miliarina

<sup>411</sup> Come già notato dal Martin, proprio attraverso gli atti del cartulario di Sculgola, si possono identificare in Dragonara due strutture del genere, attive fra la fine del XII e gli inizi del XIII secolo, dedicate l'una a S. Pietro e l'altra a S. Lucia; CDP 30, n. 8, pp. 16-17; n. 237, pp. 405-406; n. 247, pp. 425-427; Martin, *Les Normands et le culte de saint Michel* cit., p. 363. Oltre all'accesso per la consueta via sipontina, secondo Stopani, dopo Benevento e la via Traiana, la via Francigena per il santuario micaelico avrebbe avuto due diramazioni: l'una da Buonalbergo verso Volturara Appula, Castelnuovo, Fiorentino per poi risalire da Stignano verso il monte, mentre l'altra da Castelfranco in Miscano, per Roseto Valfortore, Tertiveri verso Lucera; R. Stopani, *Guida ai percorsi della via Francigena nell'Italia meridionale*, Firenze 2005, pp. 81-85; si veda anche R. Infante, *I cammini dell'angelo nella Daunia tardoantica e medievale*, Bari 2009 (Bibliotheca michaelica, 4), pp. 33-62, partic. 38-40.

rina, fra Dragonara e Fiorentino, per degradare verso la valle con il casale di Banzi, probabilmente armonizzandosi, più avanti, con ulteriori strutture appartenenti ad altre congregazioni, quali ad esempio S. Egidio e S. Nicola in Pantano dei cavensi. Dall'altro lato, invece, sulla più antica via sipontina, si rintraccia come presenza gualdense l'ospedale di S. Marco di Foggia, che poteva collegarsi, oltre che con S. Leonardo di Siponto, con altre significative presenze, quali ad esempio quella di S. Marco di Troia<sup>412</sup> e, risalendo per la via Traiana, che collega Benevento con Brindisi, quella di S. Angelo di Orsara, pur se principalmente riservata ai pellegrini ispanici.

In conclusione, sul piano dell'identità spirituale monastica, a parte l'imperativo morale dettato dalla Regola benedettina circa l'operosità da riservare all'ospitalità, le congregazioni meridionali riformate mostrano tutte una particolare dedizione e una forte riscoperta di tali aspetti della vita religiosa. Oltre a quanto già constatato per i pulsanesi, bisogna, infine, rilevare come anche per la famiglia verginiana, l'attività organizzativa e di promozione per i pellegrinaggi mariani al Partenio rivesta

<sup>412</sup> Si tratta di un ospedale realizzato con fondi imperiali, alla fine del secolo XII. La chiesa di S. Marco "*prope civitatem troianam*" compare come già esistente in un atto di vendita del 1047, conservato nell'archivio capitolare di Troia e ancora, in due privilegi di conferma del possesso dei beni e diritti da parte dei vescovi troiani al capitolo cattedrale, del 1182 e del 1192 (per il primo atto citato, si veda CDP 21, n. 8, pp. 94-95; poi la chiesa risulta confermata nel possesso al capitolo troiano dal vescovo Guglielmo II nel 1182 e dal successore Gualtiero *de Palearia* nel 1192; *Ibid.*, n. 99, pp. 293-296; n. 113, pp. 331-334). Per quel che concerne, invece, l'edificazione dell'annesso ospedale, viene restituita notizia a partire da un atto di permuta del vescovo troiano Gualtiero, il quale, nel 1196, dopo aver ricevuto dei fondi dall'imperatore Enrico, appositamente erogati per la costruzione di un ospedale "*ad receptionem pauperum et egenorum*", al fine di ottenere benefici spirituali in memoria della famiglia imperiale, elegge per la realizzazione del progetto il sito della chiesa di S. Marco. Il presule, inoltre, provvede a dare al capitolo troiano, in cambio della chiesa e dei beni a essa relativi, il casale di *Comitissa* e metà di Vaccarizza, riservandosi un mulino sul torrente Celone (CDP 21, n. 120, pp. 347-349). La chiesa di S. Marco, con i suoi beni, comparirà ancora nella lista dei beni confermati al capitolo cattedrale da parte dei pontefici Innocenzo III (1213) e Clemente IV (1266), come anche in una inchiesta del 1220, relativa al dissidio fra la chiesa troiana e quella foggiana, che intende ottenere la libertà dall'autorità religiosa di Troia (si veda rispettivamente *Ibid.*, n. 132, pp. 366-368; n. 162, pp. 439-442; n. 139, pp. 376-392). Gualtiero II *de Palearia* è discendente della famiglia dei conti dei Marsi, ordinato vescovo nel 1189, detiene la sede di Troia dal 1189 al 1220; dal 1191 al 1194 segue Enrico VI in Germania; l'anno seguente è nominato cancelliere del Regno, poi membro del consiglio di reggenza e amministratore della diocesi di Palermo nel 1220. Scomunicato da Innocenzo III nel 1201, ma riammesso poi nel 1203, diviene vescovo di Catania nel 1208 e muore fra il 1229-1231; IP, IX, p. 211; Kamp, *Kirche und Monarchie* cit., I, 2, pp. 509-514; CDP 21, pp. 445-446; H. Houben, *Gualtiero di Palearia*, in *EF*, I, pp. 798-799.

una importanza non secondaria, pur se tale attività compare documentata nella storia della congregazione solo in un periodo più recente rispetto alle altre<sup>413</sup>.

<sup>413</sup> G. Vitolo, *Religiosità delle opere e monachesimo verginiano nell'età di Federico II*, in *Federico II e Montevergine*. Atti del Convegno di Studi su Federico II organizzato dalla Biblioteca di Montevergine (Mercogliano (AV), Palazzo Abbaziale di Loreto 29 giugno-1 luglio 1995), cur. P.M. Tropeano, Roma 1998 (Atti di Convegni. Comitato nazionale per le celebrazioni dell'VIII centenario della nascita di Federico II, 1194-1994, 2), pp. 77-93; oppure «Benedictina» 43 (1996), pp. 135-150; Id., «Vecchio» e «nuovo» monachesimo cit., pp. 182-200, partic. 190-191. L'autore riporta, come segno del forte legame delle popolazioni limitrofe con l'abbazia verginiana e dell'ormai radicata pratica del pellegrinaggio mariano al "Monte della Vergine", una supplica delle suddette popolazioni al papa Bonifacio IX del 1391. Con essa, si presenta richiesta di un tempestivo intervento del pontefice per sanare una spaccatura interna alla comunità monastica, che non permette loro di espletare la pratica domenicale del pellegrinaggio e della partecipazione ai sacri riti. Con molta probabilità, il culto alla Vergine sembra essersi radicato subito dopo la prima fase di vita della congregazione. Sin dall'alto medioevo, il monte è chiamato *Mons Virgiliti*, ma con la presenza dell'istituzione religiosa, anche la nomenclatura del monte subisce il cambiamento allusivo alla Vergine. Intanto, la volontà di legare la pratica del pellegrinaggio al monte con il culto mariano potrebbe essere ravvisata nella concessione di indulgenze, presente sia in una bolla di Alessandro III (1161-1172) e riconfermate da Lucio III (1181-1185), sia da parte dei vescovi al momento della consacrazione della chiesa nel 1182. Fixot, *Un ermite en société* cit., p. 238.



## CAPITOLO V

### MEMORIA LITURGICA E OBLAZIONE DI SÉ: L'APERTURA AL MONDO DEI LAICI

L'organizzazione di un supporto alle infrastrutture, impiegate per la pratica dei pellegrinaggi, non rappresenta l'unico ambito in cui la famiglia gualdense si investe, per incarnare aspetti fondamentali del *propositum* fondativo, tendenti a rimarcare l'ideale della misericordia. Quella eredità attiva, consegnata da Giovanni da Tufara ai suoi discepoli, si esprime, ancora, in un più ampio coinvolgimento dei laici nella vita religiosa che comprende molteplici aspetti: da quello liturgico, a quello caritativo e persino amministrativo. Difatti, grazie a fonti come il necrologio del Gualdo e il cartulario della Sculgola, che costituiscono una fortunata eccezione, è possibile ricostruire la gamma dei benefici commemorativi a cui erano ammessi i defunti e la diffusione del rinnovato istituto della oblazione.

Come già notato, durante il governo del secondo priore, Nathan (1170-1197), la comunità si premura, innanzitutto, di ottenere dal pontefice, nel 1188, il diritto di libera sepoltura. In quegli stessi anni (intorno al 1182), si provvede, inoltre, a organizzare la prassi liturgica e quella commemorativa per la memoria dei defunti, commissionando allo *scriptorium* sofiano l'allestimento del libro del capitolo della casa madre. Con questi testi, la giovane comunità accoglie la locale tradizione liturgica adottata a S. Sofia, con il riferimento, ad esempio, al più comune testo del martirologio di Usuardo, ma con le specificità culturali legate a figure di santità particolarmente venerate nell'area beneventana. Per evidenziare anche sul piano liturgico la propria individualità, la comunità gualdense allestirà autonomamente, probabilmente sostituendola, la sezione relativa al necrologio, strumentale al peculiare ricordo di fratelli e benefattori, contemplato durante l'ora Prima e aggiungerà un rituale per la professione monastica, il quale, nella litania dei santi, presenta invocazioni che riconfermano una specifica attenzione all'ideale eremitico.

Un ulteriore e più dinamico strumento di coinvolgimento dei laici, nonchè di radicamento nella società circostante, è ravvisabile nell'istituto dell'oblazione. Questa forma canonicamente riconosciuta di condivisione "secolare" della vita religiosa, che non va confusa con le oblazioni di fanciulli e adolescenti, già contemplata nella

*Regula Benedicti* (cap. LIX), si diffonde a partire dal secolo XI-XII, proprio per incanalare quelle esigenze di rinnovamento spirituale provenienti dal basso che in altri contesti, come quello dell'Italia settentrionale e dell'Europa centrale, hanno trovato spazio pure nei movimenti laicali. Si tratta di una vera e propria *conversio*, che il laico, pur permanendo nel secolo, nel proprio stato di vita (coniugato, libero, vedovo) ed emulando la professione monastica, emette attraverso la stipula di un particolare documento giuridico, definito per l'appunto *chartula conversionis*. L'orizzonte teologico, in cui tale fenomeno si iscrive, è chiaramente riconoscibile nella partecipazione alla perfezione monastica attraverso una scelta di vita semi-religiosa, ma l'effettivo determinarsi dei legami con l'istituzione religiosa assume una formulazione pluridimensionale, stabilita caso per caso.

In assenza di fonti normative, che in modo diretto possano far percepire la gamma delle possibilità previste in seno alla congregazione gualdense, supplisce in modo straordinario la cospicua serie di atti di oblazione di sé raccolti nel cartulario della Sculgola. Fondamentalmente, l'istituto della oblazione rappresenta, anche per l'episodio gualdense, una effettiva cerniera fra il monastero e il secolo, non solo a sostegno degli aspetti più squisitamente materiali, ma soprattutto, se letto in chiave pastorale, costituisce il mezzo attraverso cui condividere il proprio modello di vita religiosa. E il fine va intravisto nel rinnovamento spirituale della società circostante, fino all'incarnato investimento nella religiosità delle opere, ancora una volta in linea con il *propositum* fondativo.

Sotto il profilo metodologico, si è scelto di presentare dettagliatamente il libro del capitolo solo in questa sezione del lavoro, in quanto i dati provenienti dall'analisi possono contribuire a evidenziare più opportunamente gli adattamenti e le aggiunte gualdensi, le quali rivendicano, indirettamente, il tentativo di costruzione di una propria tradizione liturgica. Inoltre, per quel che concerne la diffusione dell'istituto della oblazione presso altre realtà e strutture ecclesiastiche meridionali, si è provveduto a offrire nell'apparato scientifico gli elementi necessari a una prima panoramica di carattere comparativo, per evitare di compromettere oltremodo la continuità monografica della trattazione.

### I. *Il libro del capitolo e la commemorazione dei defunti*

Nell'universo medievale, l'ambito culturale della *memoria* rappresenta una dimensione dello spirito vissuta con una carica alquanto pregnante, frutto di una meditazione sulla morte che affonda le radici nell'orizzonte concettuale biblico e

nella consolidata tradizione liturgica cristiana, affermatasi specialmente in ambito monastico. Dal canto teologico, la preghiera dei monaci viene considerata nella sua funzione di intercessione e di sostituzione vicaria, in quanto costoro sono ritenuti come gli uomini più vicini a Dio. Essa è concepita, sul piano sociale, come un vero e proprio servizio per il bene comune, unitamente alle opere di carità che ne scaturiscono e che fanno dei monasteri i luoghi in cui vengono distribuiti i servizi basilari di assistenza sociale<sup>414</sup>.

Per l'approfondimento di queste tematiche, l'ostacolo maggiore per gli storici è rappresentato dalla difficoltà di rintracciare testi normativi, riguardanti le consuetudini particolari adottate per la memoria dei defunti nel contesto liturgico. In linea generale, tuttavia, la celebrazione in cui la pratica commemorativa è risultata preminente, oltre a quella eucaristica, è rappresentata senza dubbio dall'Ufficio del capitolo, tanto da generare la formazione di un libro liturgico proprio, il "libro del capitolo". Esso prende nome dalla sua abituale collocazione nella sala del capitolo, dove si svolge la celebrazione dell'Ora Prima, durante la quale è prevista una specifica commemorazione dei defunti<sup>415</sup>.

<sup>414</sup> H. Houben, *La realtà sociale nello specchio delle fonti commemorative*, «Quaderni medievali» 13 (1982), pp. 82-97.

<sup>415</sup> L'antichissima tradizione della Chiesa, sia latina che greca, di fare memoria dei defunti durante la liturgia eucaristica, induce già, intorno alla fine del secolo VIII, alla necessità di produrre dei manoscritti specifici, nei quali registrare il nome per la memoria dei defunti, i *libri memoriales*. Successivamente, dapprima in ambiente monastico e poi anche canonico, va progressivamente affermandosi la pratica del ricordo dei defunti in un contesto diverso rispetto a quello eucaristico, maggiormente espressivo del carattere comunitario della commemorazione, in quanto per la celebrazione eucaristica va sviluppandosi l'uso delle messe private, officiate dal singolo monaco sacerdote. Anche per la nuova pratica comunitaria, che si svolge nella sala del capitolo, luogo emblematico deputato a rappresentare integralmente la famiglia monastica, va imponendosi la costituzione di un proprio manoscritto liturgico: il libro del capitolo. Le testimonianze più antiche aiutano a collocare la formazione completa dei primi libri capitolari intorno alla fine del IX secolo, quando i quattro testi essenziali che lo compongono iniziano a essere assemblati per formare uno strumento utile a espletare ulteriori pratiche liturgiche. Queste rappresentano quasi un prolungamento dell'Ufficio dell'Ora Prima e consistono nell'annuncio, attraverso il martirologio, della celebrazione dei santi del giorno seguente, con l'eventuale lettura tratta dal lezionario, che collaziona brani della tradizione patristica e la lettura di un brano della Regola. Alla fine, ha luogo la preghiera di tutta la comunità, ivi riunita, per familiari e benefattori defunti. J.-L. Lemaître, *Liber Capituli. Le livre du chapitre, des origines au XVI<sup>e</sup> siècle. L'exemple français*, in *Memoria. Der geschichtliche Zeugniswert des liturgischen Gedenkens im Mittelalter*, cur. K. Schmid, J. Wollasch, Munich 1984 (Münstersche Mittelalter-Schriften, 48), pp. 625-648; Id., *Libri dei vivi e libri dei morti*, in *Lo spazio letterario del medioevo, III: La ricezione del testo*, cur. G. Cavallo, C. Leonardi, E. Menestò, Roma 1995, pp. 633-659. Per il tema dei manoscritti commemorativi come fonti storiche, si veda Id., *Nécrologes et*

Una esperienza di rinnovamento monastico per il Regno di Sicilia dei secoli XII-XVI

Nel bacino culturale del Meridione continentale, la produzione documentaria commemorativa superstite annovera numerosi esempi, sia di ambito monastico, sia capitolare che confraternale: dall'inizio del Novecento si è proceduto, in merito, a una riscoperta di tale genere di fonti, con relative edizioni critiche. Si possono distinguere due principali ambienti dove la tradizione commemorativa è risultata particolarmente fiorente: quello cassinese, che vanta per l'archicenobio, oltre a frammenti di un necrologio del secolo XI, un secondo necrologio in uso fino al secolo XV, con oltre 6500 iscrizioni e quello beneventano, al quale è riferibile una lista per la commemorazione di monaci di S. Modesto in Benevento, databile nella seconda metà del secolo IX. Anche la congregazione gualdense si inserisce in questo canale particolarmente vivace della tradizione commemorativa benedettina, non soltanto con il ricordo nella preghiera dei confratelli defunti, ma anche per i numerosi benefattori di diverso rango sociale che hanno contribuito alla vitalità comunitaria<sup>416</sup>.

*obituaires. Une source privilégiée pour l'histoire des institutions ecclésiastiques et de la société au Moyen Âge*, in *Memoria. Ricordare e dimenticare nella cultura del medioevo*, cur. M. Borgolte, C.D. Fonseca, H. Houben, Bologna-Berlino 2005 (Annali dell'Istituto storico italo-germanico in Trento. Contributi, 15), pp. 201-217.

<sup>416</sup> Per il necrologio del Gualdo si consulti l'edizione critica di Hilken, *Memory* cit., pp. 139-166. Per una panoramica riguardante l'Italia in generale, si veda C.D. Fonseca, «*Memoria*» e «*oblivio*»: *orizzonte concettuale e riflessione storiografica*, in *Memoria. Ricordare* cit., pp. 11-20; per il Meridione, invece *La Tradizione commemorativa nel Mezzogiorno medievale: ricerche e problemi*. Atti del Seminario internazionale di Studio (Lecce, 31 marzo 1982), cur. C.D. Fonseca, Galatina 1984 (Università degli studi di Lecce. Dipartimento di scienze storiche e sociali. Saggi e ricerche, 12); H. Houben, *Il "libro del capitolo" del monastero della SS. Trinità di Venosa (Cod. Casin. 334): una testimonianza del Mezzogiorno normanno*, Galatina 1984 (Università degli Studi di Lecce. Dipartimento di scienze storiche e sociali. Materiali e Documenti, 1), pp. 13-20. Oltre al necrologio della SS. Trinità di Venosa, appena citato, anche per la congregazione verginiana si rintraccia l'esistenza di un necrologio in uso presso la casa madre, mentre per la famiglia pulsanese si conserva quello della comunità femminile di S. Cecilia presso Foggia, entrambi editi; *Monachesimo e mondo dei laici nel Mezzogiorno medievale. Il necrologio di Montevergine*, ed. M. Villani, Altavilla Silentina 1990 (Fonti per la storia del Mezzogiorno medievale, 8); *Martyrologium Pulsanensis cenobii Sancte Cecilie de Fogia. Sec. XII*, ed. G. De Troia, Fasano 1987; M. Villani, *Il Necrologio e il libro del Capitolo di S. Cecilia di Foggia (erroneamente attribuiti a S. Lorenzo di Benevento)*, «La Specola. Annuario di bibliologia e bibliofilia» (1992-1993), pp. 9-84. Si segnala, inoltre, per l'ambito monastico femminile la pubblicazione del necrologio di S. Patrizia in Napoli: A. Facchiano, *Monasteri femminili e nobiltà a Napoli tra Medioevo ed Età moderna: il necrologio di S. Patrizia (sec. XII-XVI)*, Altavilla Silentina 1992 (Fonti per la storia del Mezzogiorno medievale, 11).

*Il Vat. lat. 5949: una intricata attribuzione*

Il libro del capitolo del Gualdo gode attualmente, nell'ambito della letteratura storiografica, di una fama sufficientemente considerevole, soprattutto a motivo della pregevole decorazione libraria, anche se parimenti, dal punto di vista paleografico, esso si presenta con una interessante esecuzione in scrittura beneventana. Il manoscritto viene proposto all'attenzione degli studiosi sin dal 1823, quando Séroux d'Angicourt lo inserisce nella sua *Histoire de l'Art*, proprio per una suggestiva e originale scena di offerta presente nel codice, che verrà esaminata a breve. Da quel momento, oltre agli interessi già mostrati dagli storici locali per le informazioni contenute, il manufatto ha trovato collocazione in diversi repertori riguardanti la storia della decorazione libraria per l'Italia meridionale<sup>417</sup>.

Fra le numerose pagine miniate, il f. 231 attira eccezionalmente l'attenzione, non solo per la singolarità della sua composizione rispetto alla impostazione complessiva del manoscritto, ma ancor più per le preziose notizie che offre al lettore. Il

<sup>417</sup> J.-B. Séroux d'Angicourt, *Histoire de l'art par les monuments depuis sa décadence au IV<sup>e</sup> siècle jusqu'à son renouvellement au XVI<sup>e</sup>*, 7 voll., Paris 1823 (riedizione Torino 2005), III, pp. 75-76; l'autore offre, non solo la trascrizione e il commento dei versi presenti al f. 231 r., ma anche una riproduzione artistica del disegno e di dodici miniature. Più recentemente, il libro capitolare è stato esposto durante una importante mostra di codici liturgici medievali, a Colonia, dall'ottobre 1992 al gennaio 1993, riattirando l'attenzione degli studiosi; *Biblioteca Apostolica Vaticana. Liturgie und Andacht im Mittelalter. Ausstellungskatalog 1992-93*, Erzbischöfliches Diözesanmuseum Köln, Stuttgart 1992, partic. per il libro capitolare pp. 182-185. Per la bibliografia completa relativa al codice si rimanda ai seguenti repertori: M. Ceresa, *Bibliografia dei fondi manoscritti della Biblioteca Vaticana, 1981-1985*, Città del Vaticano 1991 (Studi e Testi, 342); Id., *Bibliografia dei fondi manoscritti della Biblioteca Vaticana, 1986-1990*, Città del Vaticano 1998 (Studi e Testi, 379); Id., *Bibliografia dei fondi manoscritti della Biblioteca Vaticana, 1991-2000*, Città del Vaticano 2005 (Studi e Testi, 426); *BMB: Bibliografia dei manoscritti in scrittura beneventana* cit.; e alla bibliografia riportata in Pace - Condello, *Il martirologio* cit., partic. 86-87, nota 1. Va, tuttavia, segnalato uno studio sul codice ad opera dello storico locale Enrico Donato Petrella, il quale si è soffermato sull'analisi del testo del martirologio, riservandosi l'opportunità di poter offrire un altro lavoro sul necrologio gualdense; E.D. Petrella, *Il martirologio gualdense*, «Samnium» 14 (1941), pp. 1-24, 113-134. L'attuale presenza del codice nella Biblioteca Vaticana potrebbe trovare una sua spiegazione a partire da un lascito di beni librari da parte di Antonio Carafa, cardinal bibliotecario dal 1585 al 1591 e nipote di Alfonso, ultimo commendatario gualdense, prima dell'annessione ai canonici del SS. Salvatore. *Ibid.*, p. 85; Condello, *Scriptor est Eustasius* cit., pp. 72-73; Il Casamassa, invece, suppone che l'ingresso in Vaticana sia connesso con il progetto di riforma del Martirologio romano del 1580; Casamassa, *Per una nota* cit., pp. 206-207. Da ultimo, Hilken propone la tesi di un ingresso posticipato nella collezione vaticana, contestualizzabile nella donazione di Fulvio Orsini, umanista e letterato romano, avvenuta nel 1626; Hilken, *Memory* cit., pp. 74-78.



foglio appare come un intreccio congiunto fra scrittura e immagine, che si impone quasi a manifesto concettuale e celebrativo del poderoso codice. La scena di dedica, rappresentata a inchiostro, tende, come accade nel suo genere, a sottolineare sia il valore intrinseco-concettuale che quello artistico e materiale, oltre a costituire praticamente una sorta di nota di possesso del manufatto.

Nel primo quarto del foglio, viene per l'appunto rappresentato uno scriba, seduto su un faldistorio, posto dinanzi a un leggio, mentre è in procinto di dare forma alla sua opera: sui fogli del libro, che reca tra le mani, si riesce persino a leggere la scritta "*Regula sancti Benedicti*". Di fronte, è raffigurato un monaco in vesti liturgiche, con una grande croce sulla casula, mentre nella sua sinistra regge un bastone a *tau*<sup>418</sup>. L'immagine dello scriba appare quasi incastonata nella didascalia di riferimento alla sua identità: *m(agister) Sipontinus*. In realtà, non si tratta propriamente dello scriba, il quale verrà identificato dai versi presenti nel resto della pagina con il nome di *Eustasius*, ma del maestro illuminatore. L'evidente rasura, che presenta la zona dove viene accolta la scrittura, rilascia la testimonianza di una intenzionalità finale che ribalta la situazione iniziale: verosimilmente, il maestro illuminatore, ultimo operatore attivo sul manufatto, avrà preferito riferire a se stesso l'inserito figurativo di qualche suo discepolo, imponendosi come protagonista principale dell'allestimento. Persino il nome del priore, presente nei versi sottostanti, compare riscritto su rasura e reca il nome di *Iobannes*, mentre, intorno alla figura a inchiostro che dovrebbe rappresentarlo, si nota ugualmente una rasura che, comunque, non accoglie una nuova iscrizione. I versi in quartine, situati d'appresso alla scena di offerta, sono un peculiare esempio di autocelebrazione per l'ottima sintesi dell'opera, nella quale coincidono la preziosità dei contenuti e dell'allestimento esteriore. In essi, si esalta *Eustasius* come *scriptor indevictus* e *Sipontinus* come *potens in sculpturis*,

<sup>418</sup> Il disegno in questione è realizzato a penna, direttamente sulla pergamena, con l'aggiunta cromatica di piccoli ritocchi in rosa per definire meglio i volti e gli incarnati delle mani. Stando alla sua impostazione, esso si colloca chiaramente nel solco della tradizione cassinese e beneventana: diverse analogie sono state colte, in proposito, da Valentino Pace, in relazione ai manoscritti coevi di un martirologio cassinese (Neap. VIII C 4), del *Chronicon Sancte Sophiae* e del *Chronicon Casauriense*. Ma, lo studioso nota, ulteriormente, che l'originalità del disegno possa essere rintracciata ancora per la sua rottura rispetto alla consuetudine delle scene di offerta o di dedica presenti nello stesso bacino culturale, particolarmente in confronto alle immagini presenti nel *Chronicon Sanctae Sophiae*. Nel libro del capitolo, infatti, i protagonisti non sono rappresentati nella solennità di un formale atto di offerta del codice, ma colti, con fine realismo, in un momento redazionale da parte dello scriba, quasi sorpreso in opera dal monaco-priore. Pace - Condello, *Il martirologio* cit., pp. 78-79. Per i disegni presenti nel *Chronicon Sanctae Sophiae*, si veda anche la particolareggiata analisi presente nell'edizione critica del *chronicon*; G. Orofino, *L'apparato decorativo* cit., pp. 137-186.

oltre che l'eccellenza del diletto offerto dai risultati figurativi, saggiamente dosati negli ori, nei colori, nei nodi delle iniziali, fino alla efficienza della legatura<sup>419</sup>.

Le caratteristiche finora rilevate, insieme ad altri elementi presenti nel codice, hanno permesso di avanzare nel tempo alcune ipotesi circa la provenienza e l'inquadramento cronologico del manoscritto. Fino agli anni quaranta del Novecento, il manufatto è stato attribuito allo *scriptorium* sofiano di Benevento. Sulla base degli studi di Enrico Petrella e Antonio Casamassa, invece, la letteratura ha iniziato a riconoscerlo come il sontuoso prodotto di un ipotetico atelier del Gualdo. Ultimamente, Emma Condello, nel riconsiderare criticamente tutti gli elementi costitutivi del manoscritto, ripropone una indagine più completa, che validamente riattribuisce a S. Sofia una primitiva stesura del codice, cronologicamente anteriore all'uso e a un ampliamento-adattamento gualdense, con l'aggiunta dell'attuale necrologio e di altri testi liturgici.

Di capitale importanza per risolvere la *crux* del "depistaggio da sottoscrizione" della carta 231, così come definito dalla studiosa, si rivela l'analisi della struttura codicologica del manufatto. La composizione testuale si presenta nella tradizionale successione canonica, per il suo caratteristico contenuto rispetto alla tipologia di manoscritti liturgici di cui esso fa parte, con un impianto quasi del tutto regolare.

<sup>419</sup> BAV, Vat. lat. 5949, f. 121 r.: "Omnis huius operis decor quem delectat, / Dum inspectat oculis manibus attrahat, / Aures eius monitis internas inflectat; / Lucra nam prudentibus maxima convectat. / Tetras nam explicitum opus per auctores, / Prava queque resecat instruitque mores; / Mulcet visum litteras nodos et colores, / Ingerens optutibus excellentiores. / Huius sacer edidit verba Benedictus, / Scriptor est Eustasius scriptor indevictus; / Is cuius imperio liber est conscriptus, / Prior monasterii Iohannes est dictus. / Sipontinus denique potens in sculturis, / Vividis coloribus auro celaturis, / Decoravit variis nodis et figuris, / Miris hunc efficiens mirum ligaturis". L'identità degli esecutori materiali del codice, cioè il coordinatore dei copisti, *Eustasius*, e il miniaturista *Sipontinus*, è nota esclusivamente a partire dal manoscritto in questione; F. Newton, *Beneventan Scribes and Subscriptions*, «The Bookmark» 43 (1973), pp. 1-43, nota 4; U. Thieme - F. Becker, *Allgemeines Lexicon der bildenden Künstler von der Antike bis zur Gegenwart*, XXXI, Leipzig 1937, p. 97; P. D'Ancona - E. Aeschilimann, *Dictionnaire des miniaturistes du Moyen Âge*, Milano 1949, p. 198. Il necrologio gualdense riporta un *Sypontinus* al 9 febbraio e tre defunti col nome di *Eustasius*, per i quali si può riconoscere un monaco e sacrista del monastero di Mazzocca morto il 14 gennaio 1362, un altro del quale si aggiunge che fosse *sacerdos et monachus* (23 ottobre) e un ultimo al 21 aprile, di cui non si ha notazione alcuna. Sulla scorta di questi dati minimali, non si può verificare se gli esecutori del codice fossero entrati nel circuito delle commemorazioni della comunità. Fra l'altro, Pace, sulla base del verso che definisce il miniaturista come "potens in sculturis" e del suo nome, che rimanderebbe a un sostantivo di provenienza geografica, instaura un confronto con alcune formelle lapidee presenti sul portale d'ingresso di S. Leonardo di Siponto, dove potrebbe eventualmente trovare conferma la supposizione di una multiforme attività artistica di *Sipontinus*, come miniaturista e come scultore; Pace - Condello, *Il martirologio* cit., pp. 83-84.

Non mancano, però, interpolazioni di minore importanza, che non hanno alcuna connessione diretta rispetto al *corpus* generale dei testi e, pertanto, non ne ledono la cristallizzazione delle sue parti fondamentali.

Suddivisione dei testi

|     | TESTO                                 | CARTE                       | ALLESTIMENTO |
|-----|---------------------------------------|-----------------------------|--------------|
| I   | <i>Martirologium Usuardi</i>          | (f. 1 r.-119 r.)            | S. Sofia     |
| II  | <i>Regula Benedicti</i>               | (f. 121 r. -176 r.)         | S. Sofia     |
| III | <i>Lectionarium per circulum anni</i> | (f. 176 v. -230 v., 231 v.) | S. Sofia     |
| IV  | <i>Necrologium gualdensis</i>         | (f. 232 r. -248 v.)         | S. M. Gualdo |
| V   | <i>Ordo ad monachum faciendum</i>     | (f. 249 r. -255 v.)         | S. M. Gualdo |

### *Gli adattamenti operati al Gualdo*

Sulla base del manoscritto confezionato, sono intervenute nel tempo diverse interpolazioni operate in ambiente gualdense. È il caso, ad esempio, dei testi che si ritrovano al f. 119 v., consistenti in una ricetta “*ad faciendum saponem album*”, in scrittura cancelleresca del secolo XIII, e di una tavola *ad inveniendum pasce*, risalente al secolo XV. La loro presenza va senz'altro giustificata nella volontà di tramandare il testo ed evitare la dispersione. Al f. 120 v., invece, compare un originale *incipit* della *Regula Benedicti* che prosegue, quasi a tutta pagina, in disegni geometrici concentrici e intrecciati a partire dal primo verso del testo, formando in tal modo una sorta di tappeto che, purtroppo, risulta non completato dall'esecutore nella sua finitura cromatica. Con tutta probabilità, il solenne *incipit* è stato concepito contestualmente all'allestimento del codice. Intanto, sul fondo della pagina hanno trovato posto, in una scrittura beneventana del secolo XIII, due frammenti canonici riferiti a Innocenzo III: anch'essi presumibilmente trascritti per una sorta di garanzia di tradizione testuale. Prima delle carte che accolgono il necrologio del Gualdo, al f. 231 r., è inserita, in aggiunta al fascicolo, la scena di offerta già descritta. Sul verso della stessa carta, appare, con una scrittura della stessa mano del retto, la trascrizione di un sermone natalizio, mentre dopo il necrologio, a chiusura del codice (f. 249 r.-254 v.), si ritrovano il testo liturgico dell'*ordo ad monachum faciendum* e, all'ultima carta (f. 255), alcuni frammenti di statuti disciplinari monastici<sup>420</sup>.

<sup>420</sup> *Ibid.*, pp. 85-86; Hilken, *Memory* cit., pp. 65-108. Condello, tuttavia, non identifica all'ultimo foglio i frammenti a carattere disciplinare, considerandoli un tutt'uno con i testi liturgici dell'*ordo*. I frammenti giuridici a carattere disciplinare, con parziale erroneità riferiti a Innocenzo III, sono entrambi identificati. Il primo di essi appartiene, infatti, alle Decretali di Gregorio IX ed

Tutti i testi interpolati, insieme ad altre note marginali presenti nel martirologio e nel lezionario, nonché l'*ordo* e lo stesso necrologio, che si evidenziano per una loro indipendente composizione, sia dal punto di vista codicologico, che ovviamente paleografico, rappresentano un adattamento-ampliamento postumo, operato dai monaci del Gualdo. Alla base del codice nella sua situazione attuale, dunque, si riesce a distinguere un *corpus* preesistente (le prime tre parti canoniche), che sia per contenuti e particolarmente per la tradizione culturale, come anche per abilità esecutiva, per somiglianze e parentele rintracciate attraverso la comparazione con altri codici indubbiamente sofiani, rivela la sua provenienza dallo *scriptorium* beneventano<sup>421</sup>.

La suddivisione proposta ha indotto Emma Condello a collocare cronologicamente la stesura delle parti più antiche nell'ultimo quarto del secolo XII, sia per la qualità della beneventana utilizzata, che per ulteriori motivi dettati dalla presenza di iscrizioni nel martirologio, riguardanti alcune feste di santi, le cui canonizzazioni sono di poco antecedenti, oppure contestuali a quegli anni. Per di più, la studiosa giunge a individuare, in base a una rubrica relativa alla collocazione della Pasqua, un anno ben preciso, intorno al quale la realizzazione del manufatto sembra essere immediata: l'anno 1182<sup>422</sup>. Pertanto, la comunità gualdense, di nascita recente, e, dunque, non in grado di possedere già uno *scriptorium* organizzato e abile ai livelli testimoniati dal manufatto, avrà fatto ricorso, per dotarsi del pregevole libro liturgico, alla istituzione sofiana, geograficamente molto prossima e ancora attiva per una simile tipologia di allestimenti. Alla specifica attività del Gualdo, pertanto, va attribuito l'allestimento del necrologio, probabilmente giustapposto in sostituzione del precedente, e dell'*ordo ad monachum faciendum*, che costituiscono, anche per struttura codicologica, delle unità a sé stanti rispetto all'impianto degli altri testi.

è databile intorno agli anni 1227-1234, mentre il secondo è estrapolato da una lettera di Innocenzo III del 1202 all'abate di Subiaco; per l'identificazione e i testi, si veda Condello, *Scriptor est Eustasius* cit., p. 54, nota 5; Hilken, *Memory* cit., p. 97, nota 96.

<sup>421</sup> Per l'analisi paleografica relativa alla beneventana presente nel martirologio e lezionario e le analogie instaurate, si veda Condello, *Scriptor est Eustasius* cit., pp. 66-69.

<sup>422</sup> *Ibid.*, pp. 69-72. Attualmente, la lista dei manoscritti prodotti dallo *scriptorium* sofiano non è del tutto conclusa. Tuttavia, da una analisi dei manufatti a esso riferibili con sicurezza, appare chiaro che la sua attività debba essere circoscritta al periodo che va dalla metà del secolo XI fino a un secolo dopo, e che il momento di massima vigoria debba essere indicato nei primi decenni del secolo XII. Per l'epoca dell'allestimento del libro del capitolo, invece, cioè a circa un secolo di distanza dal periodo indicato, non si registra alcuna produzione di provenienza dello stesso atelier: Loew, *The Beneventan Script* cit., II, pp. 101, 149-51, 170-171; G. Bartelli, *Il lezionario di S. Sofia di Benevento*, in *Miscellanea Giovanni Mercati*, VI, Città del Vaticano 1946 (Biblioteca Apostolica Vaticana. Studi e testi, 126), pp. 289-291; CSS, pp. 26-31.

Resta, comunque, aperto il mistero della carta 231, la quale appare materialmente inserita in aggiunta e in sostituzione dell'ultima carta appartenente all'ultimo dei fascicoli che costituivano il lezionario, rendendo mutila, anche se soltanto per una minima quantità di testo, l'ultima omelia canonica della raccolta. Sul suo verso, invece, appare una trascrizione di un sermone natalizio. Non è possibile determinare con assoluta certezza l'epoca di tale operazione, ma stando all'indicazione dell'identità del priore gualdense, *Iobannes*, che viene attestato con tale carica dagli anni 1197-1203, e considerando la mancanza di tracce di usura per quest'ultima carta scoperta, si evince che la sostituzione debba essere accaduta in un lasso di tempo non molto distante dall'allestimento del *corpus* giuridico-liturgico, avente come *terminus ante-quem* proprio il priorato di Giovanni<sup>423</sup>.

Ulteriori indizi convergono nell'ipotesi che il codice abbia potuto iniziare ad appartenere al Gualdo intorno agli anni '80 e '90 del secolo XII, periodo al quale sono riferibili le note obituarie più antiche presenti nel testo commemorativo. A questo punto, va chiaramente messa in discussione anche l'identità della committenza proposta nel foglio, dato che il nome del priore Giovanni compare riscritto su rasura. Per cui, è più verosimile che il libro sia stato commissionato dal suo predecessore, Nathan, il quale per primo, stando alla documentazione superstite, provvede nel 1188 alla richiesta presso la Sede Apostolica di appositi privilegi per la libera sepoltura dei defunti e, parallelamente, avrà iniziato a organizzare la prassi commemorativa<sup>424</sup>.

### *Le notazioni gualdenses e le specificità liturgiche*

Le aggiunte posteriori, operate sui testi liturgici del martirologio e del lezionario, rivendicano una specifica identità liturgica da parte della congregazione, che evidentemente all'epoca dell'allestimento, data la recente formazione della comunità, non poteva essere già strutturata e fissata in una tradizione propria. In modo particolare, è proprio il martirologio a risentire, nella sua elaborazione testuale, della tradizione liturgico-culturale beneventana, con speciale attenzione alla memoria liturgica sofiana<sup>425</sup>.

<sup>423</sup> Condello, *Scriptor est Eustasius* cit., pp. 58-62.

<sup>424</sup> Meno attendibile appare l'eventuale committenza da parte di istituzioni o personaggi completamente estranei al Gualdo. *Ibid.*, p. 71, nota 50.

<sup>425</sup> *Ibid.*, pp. 63-66. Per quel che concerne le varianti rispetto al *textus receptus* di Usuardo, si possono riscontrare in totale 60 memorie papali, probabilmente dovute alla promozione operata durante l'epoca della riforma del XI-XII secolo, 18 memorie relative a monaci eremiti, elemento

Per ciò che riguarda, invece, gli adattamenti che testimoniano una specifica tradizione liturgica gualdense, si possono constatare, innanzitutto, l'inserimento, attraverso note marginali al testo del martirologio e del lezionario, alcuni riferimenti alla memoria del fondatore. Per primo, Antonio Casamassa ha identificato il riferimento delle interpolazioni a Giovanni da Tufara<sup>426</sup>. La prima di esse, la si incontra nel martirologio (f. 105 v.), alla data 14 novembre (*XVIII kal. Dec.*), approntata in margine, con inchiostro rosso, da una mano diversa da quella relativa al corpo del testo, anche se parimenti in caratteri beneventani, ma con una esecuzione più decadente e tardiva, riferibile al secolo XIII. Il testo, "*et s(ancti) Iob(ann)is her(emitae) et co(n)f(essoris)*", fisserebbe la memoria del *dies natalis*, che anche le fonti agiografiche riferiscono alla stessa data e che, verosimilmente, avrà trovato posto nel codice dopo il 28 agosto 1221, in seguito, cioè alla *elevatio et translatio corporis*.

Al f. 216 r., in margine alla omelia che il lezionario propone per il 1 novembre, festa di tutti i santi, si incontra una ulteriore nota marginale, di una mano ancora diversa rispetto alla precedente, il cui testo rimanda, per la memoria dell'eremita, a una *lectio* da reperire quattro fogli più avanti: "*s(an)c(t)i Iob(ann)is heremite. Req(ui)re an(te)a folie quattuor. Ad s(an)c(t)i ac*". Seguendo l'indicazione, la stessa mano appone il nome di Giovanni in uno spazio lasciato appositamente vuoto, in quanto si tratta di una omelia generica, da utilizzare *in natalis unius martyris*, che nella contemporanea tradizione monastica poteva essere letta in occasione della memoria di un fondatore o di un riformatore monastico<sup>427</sup>.

che non è possibile legare direttamente all'uso o tradizione gualdense, in quanto riscontrabili nella più generale tradizione monastica delle chiese meridionali, dove è più sensibile l'eco della vicina Chiesa d'Oriente. Infine, si può constatare l'inserimento di ulteriori feste, recepite nella memoria universale della Chiesa, che rilasciano l'indicazione dell'uso continuativo del libro liturgico, fino al secolo XV, con santi appartenenti all'ambito francescano, domenicano, cistercense, fino all'inserimento della memoria di san Bernardino da Siena, canonizzato nel 1450; Hilken, *Memory* cit., p. 78-89. Per la comparazione fra i due testi del martirologio, sofiano e gualdense, si veda *Ibid.*, pp. 183-202.

<sup>426</sup> Per tale identificazione e l'analisi dei precedenti tentativi da parte di altri studiosi, si veda Casamassa, *Per una nota* cit., pp. 201-204.

<sup>427</sup> Casamassa, *Per una nota* cit., pp. 201; 225-226; Condello, *Scriptor est Eustasius* cit., pp. 62-63; Hilken, *Memory* cit., p. 34. Si tratta del *Sermo* 78 di Massimo di Torino (Maximus Taurinensis, *Homilia LXXVIII Eusebii episcopi Vercellensi*, in PL 57, pp. 417-422, partic. 417 C e 418 C). Hilken ritiene, intanto, che la scelta, così come viene suggerita sul codice, di leggere un'omelia per un martire nella ricorrenza della memoria liturgica del fondatore, piuttosto che una delle tredici presenti per un confessore, sia dovuta soprattutto all'entusiasmante contenuto che essa propone nella considerazione del santo. In questo caso, diversamente dalle altre omelie, il santo viene direttamente nominato, per riconoscerne la straordinarietà evangelica, quanto a sapienza e devozione che lo

Altre aggiunte presenti nel martirologio risultano altrettanto significative per identificare le peculiarità, dal punto di vista liturgico, in uso nella regione beneventana e, in particolare, per saggiare la vitalità spirituale del monastero sofiano. Esse si rivelano come adattamenti locali e aggiornamenti rispetto al testo del martirologio di Usuardo, ma sono parimenti utili anche per conoscere le tradizioni in uso presso la congregazione, specialmente per la prassi commemorativa<sup>428</sup>. Eccone la lista:

-f. 6 r., 11 gennaio (*III id. Ian.*): “*commemoratio episcoporum et abbatum defunctorum ordinis nostri, collecta, presta domine quaesumus*”;

-f. 81 r., 28 agosto (*V kal. Sept.*): “*et dedicatio trium altarium huius ecclesie*”;

-f. 88 r., 17 settembre (*XV kal. Oct.*): “*commemoratio, omnium fratrum familiarum, et benefactorum defunctorum ordinis nostri. Collecta. Dominus misericordie largitor, pro isto anniversario tenetur dicere dicere (sic) quilibet sacerdos usquam ad festum beati luce, .XX. missas vel per unum totium*”;

-f. 90 v., 25 settembre (*VII kal. Oct.*): “*et commemoratio sanctorum quorum reliquie hic requiescunt*”;

-f. 95 r., 10 ottobre (*VI id. Oct.*): “*via Claudia natalis (sic; “in natali”) sancti Dopnini martiris. Cuius corpus a venerabilibus monachis translatum est in sacro cenobio Scularum per divinam revelacionem in quo clare quiescit*”;

-f. 108 r., 20 novembre (*XII kal. Dec.*): “*et commemoracio omnium parentum nostrorum, collecta, Deus cui proprium*”.

Il rituale della professione monastica, riportato alla fine del codice (249 r.-254 v.), presenta testi liturgici di comune diffusione. Tuttavia, si può riconoscere, come particolarità di rilievo, una litania dei santi che sembra scritta, oppure appositamente adattata, per una comunità monastica di stampo eremitico, dato innanzitutto il ricordo di Benedetto, Placido, Antonio, Ilarione, Onofrio, con l'invocazione “*omnes sancti monachi et heremite*”. A questi, si aggiungano le invocazioni all'apostolo Bartolomeo e alla santa vergine Felicità, particolarmente venerati nell'archidiocesi beneventana<sup>429</sup>. Per i frammenti a carattere disciplinare, trascritti nell'ultima pagina del codice (f. 255), si può constatare la dipendenza dalla tradizione cassinese,

hanno condotto all'opera di fondazione, di cui finalmente la comunità può gloriarsi. In tal modo, la scelta indurrebbe i membri della comunità a contemplare la ricchezza e la profondità del tenore di vita spirituale intrinseco alla proposta gualdense.

<sup>428</sup> Le aggiunte in questione, attribuibili all'uso presso S. Maria del Gualdo, sono state riportate anche in Hilken, *Memory* cit., pp. 86-87.

<sup>429</sup> *Ibid.*, pp. 93-94.

Una esperienza di rinnovamento monastico per il Regno di Sicilia dei secoli XII-XVI

anche se i testi gualdensesi appaiono in una redazione più completa, in confronto a quella cassinese della fine del secolo XIII. Rispetto a tale diversità, non è possibile determinare con chiarezza, data l'incompletezza dei testi, se si tratti di adattamenti operati per l'uso nello specifico ambito gualdense<sup>430</sup>.

*Un programma iconografico squisitamente gualdense*

La sezione del codice, nella quale viene trascritta la *Regula*, non presenta particolarità di sorta sul piano della tradizione testuale, ma se si analizzano le miniature che fungono da capilettera per alcuni capitoli, si possono scoprire tracce specifiche e rivelative della committenza gualdense. Si tratta di sei miniature che si distinguono dalle altre presenti, innanzitutto per essere le uniche a carattere narrativo, per le quali si propone di seguito una descrizione analitica<sup>431</sup>.

1 –f. 128 r.; cap. III: *De adhibendis ad consilium fratribus*; incipit: “*quotiens aliqua precipua*”.

Nella “Q” iniziale, disegnata con un semicerchio rosso a sinistra e blu a destra, vengono rappresentati, su un fondo oro, tre monaci senza barba, vestiti di bianco e con il capo coperto da un cappuccio, il quale forma un tutt'uno con lo scapolare. La figura centrale stringe al petto un libro chiuso, mentre rivolge l'indice della mano destra verso l'alto. I due monaci presenti ai lati puntano, invece, il loro indice proprio verso la figura centrale.

2 –f. 146 v.; cap. XXVII: *Qualiter debeat abbas sollicitus esse circa excommunicatos*; incipit: “*Omni sollicitudine*”.

All'interno della iniziale “O”, definita da un semicerchio giallo a sinistra e uno blu a destra, si staglia, dal fondo oro, una figura monastica vestita di bianco, con il cappuccio in testa, mentre stringe nella destra un libro dalla copertina color oro e nella sinistra un bastone a *tau*, da pellegrino.

3 –f. 161 r.; cap. LII: *De oratorio monasterii*; incipit: “*Oratorium hoc sit*”.

<sup>430</sup> *Ibid.*, p. 95.

<sup>431</sup> Le miniature in questione non sono sfuggite all'attenzione di Hilken, che per primo ne propone una descrizione analitica, individuandole come segno distintivo che possa rafforzare l'ipotesi di una esplicita committenza gualdense per il manoscritto; *Ibid.*, pp. 89-91.

Sul fondo verde della iniziale "O", tratteggiata da due semicerchi di colore rosso a sinistra e blu a destra, campeggiano tre archi a tutto sesto, sorretti da colonne con capitelli stilizzati che rimandano allo stile corinzio, elementi che aiutano a contestualizzare la scena nella navata di una chiesa romanica. Nell'innesto degli archi, sono definite a inchiostro nero su fondo marrone delle croci greche, che richiamano le croci della consacrazione di una chiesa. Nel primo arco da destra, vi è un libro aperto, di fronte al quale, nel secondo arco si trova un monaco, vestito di bianco, senza barba, con il cappuccio sulla testa e le palme delle mani rivolte in avanti. Le sue gambe sono piegate, come se fosse in ginocchio, ma non poggiano a terra, quasi a voler rappresentare un momento di lievitazione. Nell'ultimo arco, è raffigurato un altro monaco, vestito di bianco e sbarbato, in posizione eretta e con le palme in avanti, in atteggiamento orante.

4 –f. 161 r.; cap. LIII: *De ospitibus suscipiendis*; incipit: "*Omnes supervenientes*".

L'iniziale "O" è definita dal semicerchio di sinistra in blu e da quello di destra in rosso. Al centro della scena, una colonna che sorregge due archi e, al centro, una croce greca a inchiostro nero per evocare, come nella miniatura precedente, la navata di una chiesa romanica. Nel primo arco da destra, sul fondo verde, si staglia la figura di un monaco vestito di bianco, con cappuccio sulla testa e scapolare, in posizione inclinata e in atto di camminare. Il monaco è rivolto con il volto verso sinistra, dove tende la sua destra, quasi a trascinare con sé un piccolo gruppo di tre persone, raccolte sotto l'altro arco dal fondo rosso, puntinato di bianco. Nel gruppo, in primo piano, sono rappresentate due persone, con pochi vestiti addosso e nelle mani un bastone da pellegrino, mentre, dietro, si scorge una terza figura con un vestito verde.

5 –f. 169 r.; cap. LXIII: *De ordine congregationis*; incipit: "*Ordines suos in monasterio*".

Nella lettera iniziale "O", costruita con due semicerchi di colore giallo a sinistra e blu a destra, sono raffigurati, su sfondo oro, tre monaci vestiti di bianco. La figura centrale porta una barba bianca e reca nella sua destra un libro chiuso, mentre l'indice della mano sinistra è rivolto verso l'alto. In prospettiva prossima, si scorgono due monaci: l'uno, con una barba di colore scuro, ha l'indice della mano sinistra rivolto verso l'alto e nella sua destra una disciplina, con la quale castiga l'altro monaco, rappresentato con espressione impaurita.

6 –f. 170 r.; cap. LXIII: *De ordinando abbate*; incipit: "*In abbatis ordinatione*".



BAV, Vat. lat. 5949, f. 161 r. (pubblicata in *Liturgie und Andacht* cit., p. 185).

L'iniziale "I" è interamente costruita dalla figura di un monaco, vestito di bianco, con il cappuccio sulla testa, che risalta dal fondo oro; questi porta una lunga barba bianca e stringe a sé, con la destra, un libro chiuso, mentre, nella sinistra, reca un bastone a forma di tau.

Il rapporto instaurato dall'illuminatore, rispetto al testo dei capitoli che si aprono con iniziali a carattere narrativo, appare estremamente vivace e fortemente simbolico. La loro selezione si rivela, immediatamente, come il frutto di una scelta oculata, verosimilmente imposta dalla committenza per tracciare, attraverso la decorazione dei capilettera di alcune parti significative del testo normativo, l'identità spirituale rinnovata della congregazione. Come rilievo generale, emerge l'uso del *topos* iconografico del bastone "a tau", che rimanda palesemente al mondo eremitico, mentre l'abito bianco tende a rimarcare la differenza tra il "nuovo" e il "vecchio" stile di vita dei monaci neri. Come notato in precedenza, anche presso la congregazione del Gualdo, i monaci usano l'abito non tinto<sup>432</sup>.

Scendendo più in profondità nel rapporto immagine-contenuto, si può evidenziare come attraverso le iniziali del capitolo III, XXVII e LXVIII venga sottolineato il dinamismo della vita interna della comunità, basato sulla fiducia e l'obbedienza alla figura paterna dell'abate, la quale, per l'appunto, dovrà essere scelta tenendo conto dell'esercizio particolarmente autorevole di alcune virtù, fra le quali quella della misericordia. Proprio questa attitudine è risultata come peculiare eredità spirituale del fondatore nelle fonti agiografiche, prodotte fra l'altro nello stesso frangente storico.

Al capitolo LII e LIII, si richiama alla necessità di rendere efficace il cammino di ascesi personale, anche attraverso l'accoglienza spirituale e materiale di chi è al di fuori della famiglia monastica. Di rimando, le fonti documentarie aiutano a riconoscere l'impegno profuso dalla congregazione nelle diverse iniziative di coin-

<sup>432</sup> Fino al secolo XIII, nei programmi iconografici e nelle singole rappresentazioni figurative del bacino meridionale è riservata scarsa attenzione a eremiti e anacoreti. Neppure la seconda rinascita dell'eremitismo facilita una sensibile "eroizzazione visuale" dell'eremita, che troverà, invece, la sua rivalutazione con l'avvento del francescanesimo, la cui spiritualità contribuirà alla valorizzazione, anche grafica, di questi singolari rappresentanti della vita religiosa. Per una panoramica della produzione iconografica relativa agli eremiti, circoscritta all'Italia meridionale medievale, si veda V. Pace, *Eremiti in scena nell'Italia meridionale Medievale (e altrove)*, in *San Bruno di Colonia: un eremita tra Oriente e Occidente*. Atti del Secondo Convegno Internazionale del Comitato Nazionale Celebrazioni IX Centenario della Morte di San Bruno di Colonia (Serra San Bruno, 2-5 ottobre 2002), cur. P. De Leo, Soveria Mannelli 2004, pp. 253-290.

volgimento pastorale, specialmente quelle a carattere ospedaliero, con l'allestimento di apposite strutture organizzate, in una rete assistenziale direttamente legata alla pratica dei pellegrinaggi. Pertanto, queste uniche miniature a carattere narrativo, presenti nel testo normativo, possono essere interpretate come un opportuno espediente grafico, che contribuisce a fossilizzare nella memoria dei monaci e a far assimilare quei valori fondamentali, su cui si basa l'identità rinnovata della comunità religiosa, nel chiaro ritorno alla valorizzazione dello spirito originario della Regola.

*Il necrologio: un libro vivo per la commemorazione dei defunti*

L'arco cronologico, ricoperto dalle iscrizioni presenti nell'obituario del Gualdo, coincide quasi interamente con la parabola di vita della congregazione, mentre, nel caso di altre istituzioni monastiche contemporanee, generalmente ci si imbatte in redazioni frammentarie e incomplete, rispetto al loro effettivo impiego storico. Pur tuttavia, l'analisi approfondita della fonte rivela, anche in questo caso, piccole discontinuità redazionali, che permettono innanzitutto di presupporre alcune lacune temporali per il mancato ingresso di nomi di monaci e beneficiari di suffragi<sup>433</sup>.

In totale, si possono contare 861 ingressi per 960 iscrizioni necrologiche, per le quali sono state identificate circa cinquanta diverse mani, che hanno contribuito alternativamente a far rimanere "vivo" il necrologio della casa madre<sup>434</sup>. Le prime iscrizioni risalgono agli anni '80/'90 del secolo XII, mentre, le ultime direttamente riferibili al Gualdo sono state apposte entro l'anno 1488, con la registrazione della morte del priore Maffeo Fulco di Foiano. Il necrologio continuerà, comunque, ad accogliere ulteriori iscrizioni, ma esse non si riveleranno più strettamente ricondu-

<sup>433</sup> Per una comparazione riguardante il periodo di utilizzo di alcuni necrologi dell'Italia meridionale, all'interno delle comunità per le quali sono concepite, si veda Houben, *Il "libro del capitolo"* cit., pp. 15-20. Per quel che concerne il necrologio gualdense, fra le iscrizioni che maggiormente risaltano per la loro assenza, si possono evidenziare, innanzitutto, il mancato ingresso del pontefice Adriano IV, al quale si deve l'approvazione della nuova comunità religiosa, del conte Gilberto di San Severo, che dona loro la chiesa di S. Maria del Gualdo, e probabilmente dei benefattori *Iobannes de Bibona* con sua moglie *Maria* e *Iobannes de Plantilianum*, attestati rispettivamente nel 1177 e nel 1180 come oblati del Gualdo, a partire dai primissimi documenti del cartulario (doc. n. 1; 1 bis; 2). Ma la loro assenza potrebbe trovar giustificazione nel fatto che si tratta di personalità che hanno avuto a che fare con il Gualdo in un periodo anteriore all'allestimento del necrologio. Intanto, fra la schiera dei monaci, oltre alle lacune presenti per le iscrizioni di alcuni priori e abati commendatari, si può indicare ancora il mancato ingresso di un certo numero di monaci del Gualdo identificabili in altre fonti; Hilken, *Memory* cit., pp. 15-16, 46.

<sup>434</sup> *Ibid.*, pp. 128-132.

cibili all'uso liturgico nell'istituzione monastica: riguarderanno, infatti, la famiglia di Alfonso Carafa, commendatario del Gualdo agli inizi del secolo XVI, che verosimilmente entrerà in possesso del manoscritto in seguito alla dissoluzione della congregazione<sup>435</sup>.

La tradizione commemorativa gualdense risente, ovviamente, di quella attestata nel circostante ambiente monastico beneventano, anche per le analogie metodologiche che evidenziano la prassi comune di un progressivo cambiamento nel tempo. Da una disarmante semplicità iniziale, che prevede esclusivamente l'ingresso del nome, si andrà verso una struttura più ricca di dati, la quale, affermatasi lentamente, già a partire dal XIII secolo, permette di inserire elementi identificativi relativi alla provenienza, all'ufficio svolto, oltre che allo stesso anno di morte, talvolta precisato con indizione e anno di pontificato<sup>436</sup>.

La schematica struttura redazionale prevede, dopo l'indicazione del giorno, che funge da griglia recettiva grafica e concettuale del necrologio, la parola *obiit* oppure *obierunt*, cui segue il nome del defunto o dei defunti. Nel caso di monaci, per le iscrizioni più antiche, oltre al nome, non viene apportata alcuna aggiunta esplicativa, mentre per quelle più recenti, riferibili al secolo XIV, si ritrova il titolo di *dominus* o *don*, per esplicitarne lo stato di vita religioso. In riferimento al primo periodo, si riscontra la consuetudine di aggiungere, talvolta, l'appellativo *frater noster* per indicare un membro della congregazione, mentre, più avanti nel tempo, diverse mani hanno aggiunto questo appellativo in chiusura delle iscrizioni per quasi tutti

<sup>435</sup> Il priore gualdense muore, appunto, il 21 giugno del 1488; *Ibid.*, pp. 151; 109. Gli esponenti della famiglia Carafa, registrati nel necrologio, sono i duchi di Ariano, Alberico (17 febbraio 1504), sua moglie *Ioannella de Molisio* (30 novembre 1497) e il loro figlio Bernardino, morto a 34 anni (7 marzo 1505), fratello del commendatario del Gualdo, Alfonso. Bernardino viene eletto vescovo di Chieti nel 1501 e ottiene il titolo di patriarca alessandrino dal papa Giulio II, nel 1503. *Ibid.*, pp. 244-245; Eubel, *Hierarchia Catholica* cit., II, p. 274; B. Aldimari, *Historia genealogica della famiglia Carafa*, 3 voll., Napoli 1691, II, pp. 410-416; F. Petrucci, *Alberico Carafa*, in *DBI*, XIX, pp. 471-472.

<sup>436</sup> La consuetudine di aggiungere ulteriori elementi identificativi sembra sia invalsa come costante durante l'abbaziato di Nicola da Ferrazzano (1324-1345), periodo in cui, ormai, non solo i laici, ma anche i monaci vengono registrati con il massimo delle informazioni. Hilken, *Memory* cit., pp. 19, 45-47, 115. In un caso del tutto eccezionale (17 gennaio), che appare riferibile dall'analisi paleografica ai primi anni del secolo XIII, accanto ai nomi dei benefattori, *Domitella* e *Matheus*, scritti in caratteri capitali su fondo oro, compare persino la motivazione della commemorazione, riferita come la costruzione di mura di cinta per il monastero; *Ibid.*, p. 113. Dal punto di vista paleografico, invece, l'uso della scrittura beneventana minuscola per le iscrizioni necrologiche decade, a partire dal primo quarto del secolo XIII: in totale, l'uso della beneventana copre oltre i due terzi delle iscrizioni.

Una esperienza di rinnovamento monastico per il Regno di Sicilia dei secoli XII-XVI

i giorni dell'anno. L'espressione è, dunque, utilizzata in modo generico dai redattori gualdensesi, per indicare una appartenenza non esclusivamente ristretta alla cerchia dei monaci, come presumibilmente poteva intendersi nel primo periodo, ma per indicare il legame spirituale instaurato nella grande famiglia monastica. Non si riscontra, infatti, l'uso di espressioni più specifiche, quali "*monachus nostrae congregationis*", pure attestate ad esempio nel necrologio di S. Cecilia in Foggia, oppure in quello di S. Nicola della Cicogna<sup>437</sup>.

### *L'immagine della comunità nello specchio della fonte commemorativa*

La fonte obituaria contribuisce, innanzitutto, a ricostruire la struttura della famiglia monastica nella sua composizione gerarchica e negli uffici ricoperti dai membri. Si possono identificare, oltre alla cronotassi dei priori e degli abati, già ricomposta *in primis* da Antonio Casamassa, pure quella degli abati commendatari, anche se non mancano evidenti lacune che possono essere colmate, solo parzialmente, da altre fonti. L'ingresso nel circuito commemorativo del manoscritto gualdense, dall'analisi condotta dall'editore del necrologio, Charles Hilken, appare concesso, in una prima fase di circa cinquanta anni, a tutti i membri della comunità religiosa, comprese le case dipendenti. Successivamente, vengono registrati esclusivamente i monaci appartenenti alla casa madre. Per i priori dei monasteri dipendenti e, occasionalmente, per i priori di altre congregazioni, sembra, invece, ricorrere con più

<sup>437</sup> *Ibid.*, pp. 16, 115-116, 123-128. Se il necrologio venosino non registra il termine *frater* nella sua accezione religiosa, quello verginiano, pur essendo una copia ampliata, redatta a cavallo dei secoli XV-XVI, di un manoscritto più antico, propone il termine esclusivamente per gli affratellati, permettendo di distinguerli dai monaci; *Monachesimo e mondo dei laici* cit., pp. 17-18. Per quel che concerne, invece, la struttura del necrologio, la metodologia adottata risulta coerentemente sobria e nella sua formalità evoca specularmente quella dei martirologi, laddove il *dies natalis* corrisponderebbe al giorno dell'*obitus*, il titolo di *sanctus* a quello di *frater*, mentre i descrittori che seguono i nomi dei santi, quali martire, confessore, vescovo, trovano il loro parallelo obituario in abate, monaco, eremita, converso. Una simile cristallizzazione rimanda, simbolicamente, all'ideale religioso che ha ispirato la formazione di questi testi nella materializzazione della speranza della salvezza, anche attraverso le possibilità di mediazione fra la Gerusalemme celeste e quella terrestre e, ancora, nell'effettiva efficacia della preghiera di suffragio dei monaci. Nel necrologio gualdense, infine, non appare netta la suddivisione dello schema grafico in tre righe, pure attestata in diversi necrologi, come ad esempio quello venosino; Houben, *Il "libro del capitolo"* cit., pp. 58-60. In questo contesto, invece, le tre spaziature sono disposte ad accogliere, in modo gerarchico, innanzitutto i membri della comunità, oppure persone legate a essa in modo eccezionale, poi al secondo livello coloro che hanno diritto all'*officium plenum*, mentre al terzo rigo solo quanti hanno diritto al semplice ricordo nella sala capitolare.

frequenza l'iscrizione nel necrologio, anche se tale prassi non troverà una attuazione lineare e continuativa<sup>438</sup>. Alla luce di questi elementi, pur in assenza di tracce che possano suffragare l'effettiva esistenza di un necrologio per ogni nucleo comunitario gualdense, se ne potrebbe tuttavia postulare l'esistenza, data la debole ricorrenza di membri appartenenti alle comunità dipendenti nel libro capitolare della casa vertice.

In relazione all'immagine della comunità, così come viene restituita dalla fonte, l'editore ha individuato una prima mano che dà inizio alle iscrizioni obituarie, con 152 nomi maschili, ma soltanto per 26 di essi si ritrova direttamente legato il titolo di "*frater noster*". Inoltre, lo studioso identifica cinque personaggi che sarebbero presenti anche nella narrazione della vita del fondatore, proponendo, infine, la probabile identificazione di 69 monaci della congregazione, per i quali si riscontrano notizie certe a partire dal cartulario<sup>439</sup>.

Per tutte le epoche stratificate, si può rintracciare la presenza diffusa di ministri sacri: sacerdoti, diaconi e suddiaconi<sup>440</sup>. Per la gerarchia strettamente monastica, si possono distinguere, per il primo periodo, la presenza dei priori (termine ricorrente in tutto 18 volte), fra cui quelli generali, che conservano questo titolo, sull'esempio del fondatore, sino agli inizi del secolo XIV, quando cioè per privilegio pontificio vengono elevati nel titolo abaziale (il termine abate lo si riscontra per 12 volte). In

<sup>438</sup> Hilken, *Memory* cit., pp. 12-17. Risulta difficile ricostruire con precisione le regole utilizzate al Gualdo per gli ingressi dei beneficiari delle commemorazioni, anche perché appaiono diversificate nel tempo. Parimenti, per altri monasteri di area beneventana non è rintracciabile una linea comune di regolamentazione, ma ciascuna istituzione segue una propria impostazione.

<sup>439</sup> Hilken, *Memory* cit., pp. 6-15. Una lista di monaci, iscritti nel necrologio e riconducibili a questo periodo, viene offerta in *Ibid.*, pp. 121-123, mentre, di altri possibili membri della comunità gualdense, per i quali si possono trarre ulteriori informazioni prosopografiche dal cartulario, *Ibid.*, pp. 13-15. I personaggi identificati sono *Goffridus*, priore di S. Onofrio, che diventa seguace di Giovanni da Tufara (18 dicembre), *Guinardus*, che ottiene un miracolo dall'eremita e che anch'egli diventa suo discepolo (29 luglio), *Silentius*, monaco attraverso il quale il monastero ottiene una reliquia di san Giorgio (14 febbraio), *Odoaldus*, signore di Foiano, che dona la chiesa di S. Firmiano (1 settembre), Nathan, nipote di un uomo, al quale un contadino affida la storia di un miracolo ottenuto dal fondatore. Questi, probabilmente, potrebbe essere identificato con il primo successore di Giovanni nella carica di priore (16 novembre).

<sup>440</sup> Hilken, *Memory* cit., p. 109. In tutto il necrologio, su 960 iscrizioni, si possono identificare solo 187 monaci, di cui 125 sacerdoti, 28 diaconi e 12 suddiaconi. La scarsa generosità di dati identificativi non permette di comprendere se nella comunità monastica si procedesse verso il sacerdozio come meta spirituale predominante o se l'essere monaco venisse valorizzato come percorso di asceti religiosa personale, reputando l'ordine esclusivamente come servizio necessario alle attività della comunità.

secondo luogo, compaiono i monaci (titolo usato per 187 volte) e gli eremiti (termine utilizzato per 12 volte e soltanto nella fase iniziale fra XII e XIII secolo); poi i conversi, che vivono fra le mura del monastero (ricorre solo per 3 volte per ingressi collocabili dopo il XIII secolo). Infine, si può identificare anche la famiglia monastica esterna al cenobio, per la quale sono espressamente riportati soltanto sette fra oblati e oblate, cinque *sorores* (con iscrizioni collocabili fra XIII-XIV secolo) e un *devotus* (nel 1288)<sup>441</sup>.

*Una rete di suffragi strettamente familiare: dalla menzione dei regnanti alla cerchia locale dei beneficiari*

Nell'approfondimento del sondaggio della qualità delle iscrizioni, si può immediatamente riscontrare come quelle relative ai regnanti non si presentano costanti e continuative rispetto al loro avvicendamento nella massima carica civile. Per i re normanni, che in pratica riescono a governare le strutture ecclesiastiche del Regno, l'iscrizione è da considerarsi piuttosto scontata: fra questi, infatti, appaiono annoverati Ruggiero II e i due Guglielmi. Le motivazioni sostenibili per il loro inserimento nel circuito di commemorazioni potrebbero, intanto, essere riconducibili al sostegno da essi mostrato nei confronti della congregazione, attraverso donazioni oppure elargizioni di privilegi. Per Ruggiero II, i legami non risultano del tutto chiari, in quanto non si riscontra un diretto riferimento nelle fonti gualdensi, mentre, per Guglielmo I, la motivazione potrebbe essere rintracciata nella concessione dell'approvazione regia della congregazione, attualmente dispersa e, come precedentemente sottolineato, sopraggiunta certamente qualche anno più tardi rispetto a quella pontificia del 1156, per cause politiche. Per l'inserimento di Guglielmo II, le fonti aiutano, invece, a riconoscere episodi più circoscritti di sostegno alla congregazione<sup>442</sup>. In tutta evidenza appare, intanto, l'assenza del ricordo per i sovrani del

<sup>441</sup> Sfugge, intanto, il significato specifico di questi ultimi termini e il rapporto con la comunità religiosa che queste categorie avrebbero avuto, non risultando esplicitato neppure da altre fonti. *Ibid.*, pp. 109-110. Altri uffici, di cui si riscontra menzione per una sola volta, sono quelli del decano, del sagrestano, mentre, del tutto assente l'ufficio di sub-priore, attestato con certezza solo nel secolo XIV. Oltre alla lista di priori e abati, si veda, per i commendatari, *Ibid.* pp. 59-60. Un supprioro della casa madre, *Robertus de Casalbatia*, è attestato anche in un inedito documento di procura del 1375; Benevento, Museo del Sannio, Fondo di San Pietro, XXIX, 3 (appendice, documento n. 4, pp. 351-355).

<sup>442</sup> Per le considerazioni critiche, relative alle date di morte dei regnanti, si veda Hilken, *Memory* cit., p. 16, nota 44; pp. 27-28, 243-244. Nel caso di Guglielmo II, i legami si presentano maggiormente documentati, data la conferma per la concessione, nel 1187, della peschiera di Varano

periodo di crisi, Tancredi, Enrico VI e Costanza. La stessa segnalazione di assenza vale per Federico II, probabilmente perché scomunicato o per le circostanze relative alla sua morte, come anche per i suoi immediati successori e i primi angioini. Quanto al privilegio concesso nel 1209 alla congregazione, si può pensare che sia stato confermato in seguito alle decisioni di Capua, ma questo non ha evidentemente favorito l'ingresso dell'imperatore.

Per la stirpe angioina, al 9 novembre 1328 è segnata la morte di *Karolus, dux Calabriae et rex Siciliae*, primogenito di re Roberto di Napoli, mentre, al 18 gennaio 1343, viene inserito re Roberto, detto il Saggio. Manca, invece, la registrazione della morte di Carlo I d'Angiò, che pure in molti episodi ha mostrato il suo favore nei confronti della congregazione<sup>443</sup>. E ancora, a distanza di diversi decenni, compare la menzione di re Ladislao (5 agosto 1414) e, infine, della regina Giovanna II (2 febbraio 1435). Numerosi sono i riscontri di documentazione emanata da questi

da parte del conte di Lesina, Matteo Gentile (Holtzmann, *Papst-, Kaiser- und Normannenerkunden* cit., pp. 86-87; CDP 30, n. 154, pp. 278-280) e del consenso accordato per alcune donazioni alla Sculgola (*Ibid.*, n. 45, pp. 80-82), nonché per la cronaca, nella *Vita* di Giovanni da Tufara, di un viaggio compiuto, per ben tre volte, a Palermo, da parte dei frati del Gualdo, prima di ottenere la riconferma regia delle donazioni ottenute dal conte Roberto di Loritello (Morrone, *La "Legenda"* cit., pp. 141-142). Anche nel necrologio venosino e verginiano, le iscrizioni di regnanti e nobiltà locale appaiono vagliate sulla scorta dei rapporti stabiliti con le istituzioni, come riconoscimento per donazioni ricevute, oppure elargizioni di diritti e riconoscimenti. Tuttavia, per quel che concerne il necrologio venosino, nonostante il peculiare legame con la famiglia reale normanna, per la quale si registrano numerose presenze, l'ingresso nel necrologio appare concesso soltanto a quanti hanno avuto effettivamente un ruolo di particolare rilievo per l'istituzione, anche perché si concedeva, invece, con maggiore elasticità l'iscrizione nell'elenco dei benefattori. Houben, *Il "libro del capitolo"* cit., pp. 129-145; 157-159; *Monachesimo e mondo dei laici* cit., pp. 19-20; 139-142.

<sup>443</sup> Hilken, *Memory* cit., pp. 27-28, 116. Molte tracce dei rapporti fra la congregazione e il monarca sono reperibili ne *I Registri della Cancelleria Angioina* cit., I, n. 50, pp. 19-20: il 12 maggio 1266 Carlo I ordina la restituzione della peschiera di Varano al Gualdo, usurpata da Manfredi Maletta, zio di Manfredi; in altre occasioni il monarca interviene per confermare il possesso e i diritti già concessi sulla peschiera da Federico II, nonché per difendere il monastero dalle continue molestie sul possedimento; *Ibid.*, VIII, n. 57, pp. 99-100; VIII, n. 58, p. 100; VIII, n. 301, p. 152; VIII, n. 304, p. 152; VIII, n. 353, p. 160; IX, n. 26, p. 73; IX, n. 44, p. 80; interviene, inoltre, anche per il possesso del casale di S. Andrea, nei pressi di Benevento *Ibid.*, IV, n. 1079, p. 162. Fra il 1268 e il 1270, Carlo è costretto a intervenire in favore del Gualdo per illecite sottrazioni di bestiame, ordinando la restituzione delle pecore rubate dai saraceni di Lucera e poi prese dai suoi soldati (*Ibid.*, II, n. 404, p. 109), mentre, ai giustizieri del Regno, intimida di non continuare a prendere, con il pretesto del proprio ufficio, vettovaglie e animali in possesso del monastero, nella terra di Foggia (*Ibid.*, IX, n. 47, p. 81).

regnanti che è possibile rintracciare a partire dall'inventario gualdense, riguardanti per lo più conferme di protezione e del possesso dei beni.

Anche le iscrizioni riguardanti famiglie nobili titolate non sono presenti in numero significativo: tranne l'ingresso di Roberto di Basunvilla, conte di Loritello (28 agosto [1182]), le altre personalità annoverate, per le quali si conosce l'anno di morte, appartengono al periodo che va oltre la metà del secolo XIV, fino agli inizi del XVI<sup>444</sup>. In riferimento alla piccola nobiltà locale, compaiono inseriti i nomi del signore di Ripa, *Guilielmus* (31 luglio), i signori di Foiano *Richardus* (13 luglio) e *Milina* (5 novembre), probabilmente esponenti della famiglia Draco, che detengono, oltre Foiano, anche il castello di Baselice. Compagnono, infatti, nel necrologio, altri esponenti, per i quali viene esplicitamente ricordata l'appartenenza a questa famiglia: *Rogierius* (17 febbraio) e *Nicolaus* (29 maggio), quasi certamente identificabili con due dei feudatari di Foiano del secolo XIII, rispettivamente come padre e figlio. Fra l'altro, il necrologio registra la morte di tre monaci riferibili a questo casato, i quali, verosimilmente, avranno emesso la loro professione presso la casa madre: *Odoaldus* (1 gennaio), *Rogierius* (17 febbraio) e *Rogierius* (22 agosto)<sup>445</sup>.

<sup>444</sup> Fra le personalità di rilievo, vengono iscritti il non identificato *Baronus de Fortorio*, ucciso durante una congiura il 29 luglio 1389, la coppia dei duchi di Ariano, *Albericus Carafa* (17 febbraio 1504) e *Ioannella de Molisio* (30 novembre 1497), entrambe verosimilmente scritte dal figlio Alfonso, commendatario del Gualdo, in quanto nelle iscrizioni necrologiche appare "pater meus" e "mater mea". Compagnono, infine, una *Constantia comitissa* (21 dicembre) e *Symina comitissa* e *Nicolaus, filius eius* (12 agosto), per i quali non viene registrata la data di morte, probabilmente perché appartengono al periodo in cui le iscrizioni vengono composte nello spirito di assoluta sobrietà, senza l'anno del decesso; Hilken, *Memory* cit., pp. 245-246.

<sup>445</sup> Hilken, *Memory* cit., pp. 251-252. Fra le personalità di spicco, riferibili al territorio immediatamente circostante, risalta la già citata coppia *Domitella et Matheus vir eius* (17 gennaio), entrati nel sistema di suffragi, probabilmente per quella stessa notizia che il redattore riporta accanto alla loro iscrizione: "qui murari fecerunt totum monasterium"; poi, si fa menzione di *Costantia de Marzano, uxor Ameney de Bidos* (23 gennaio), per la quale vengono espressamente raccomandati tutti i benefici spirituali della tradizione gualdense; poi è la volta di *Iohannes de Colupna* (19 novembre), *Ysolda Molinarie* (22 aprile 1283), *domina Milina* (8 maggio), feudataria di un luogo che appare incompleto per rasura ("domina sanct ..."). Il ricordo di suffragio è ancora garantito per un *miles*, *Biamundus* (8 aprile) e un giudice, *Simeon* (30 agosto), probabilmente cittadini dei paesi strettamente limitrofi al monastero, nonché per un *magister* di Alberona, *Martinus* (13 gennaio 1340), un omonimo *magister* (21 ottobre 1343) e, ancora, due casi di figli di un *magister*: *Bartholomeus magistri Martini de Alberone* (10 aprile 1379), con tutta probabilità figlio del già menzionato *Martinus* e ancora *Petri magistri Bartholomei de Alberone* (14 aprile 1378). Si rileva, infine, la menzione di *Robertus* (7 luglio 1458), un figlio illegittimo dell'abate commendatario Domenico de Lagonissa (*Ibid.*, p. 113) e l'episodio dell'eroica morte di Muzio Attendolo Sforza de Conyola, confaloniere papale e conestabile della regina Giovanna II, annegato nel fiume Pescara, per salvare la vita a un suo soldato. In merito

La mano dei compilatori registra molti esponenti della classe medio-alta, che dal punto di vista geografico risultano strettamente riconducibili all'area limitrofa al monastero di Mazzocca, con cui si possono presupporre stretti legami, dovuti specialmente a donazioni patrimoniali. Dal cartulario, invece, si possono ricostruire contatti con altre famiglie di signori locali, dimoranti nel territorio circostante alla Sculgola, che tuttavia non passano nelle iscrizioni necrologiche della casa madre, pur se le loro donazioni vengono espressamente riferite alla congregazione e non esclusivamente al monastero di S. Matteo. Questo elemento potrebbe avvalorare l'ipotesi dell'adozione di un necrologio per ciascuna delle comunità, con uno specifico e più ristretto circuito di commemorazione, se non addirittura indurre a pensare a un libro del capitolo esemplato su quello della casa vertice, almeno per i monasteri più popolati.

Similmente scarna risulta essere la cerchia degli ecclesiastici, entrati a far parte delle iscrizioni obituarie: innanzitutto, non si rintraccia alcun ingresso per i pontefici, che pure, a partire da Adriano IV, hanno in diversi modi favorito la vitalità della congregazione. Fra i presuli, compaiono due arcivescovi beneventani, *Lombardus* (13 ottobre) e *Rogerius* (26 dicembre 1221), per i quali si possono presupporre legami diretti con la comunità gualdense. Il primo, eletto arcivescovo di Benevento nel 1171, è conosciuto per i suoi contatti epistolari con Tommaso Becket e risulta essere il fondatore della confraternita di S. Spirito, nel cui obituario si riscontra citato anche il Gualdo, anche se si tratta di una menzione piuttosto tarda. Il secondo, monaco cassinese, potrebbe essere stato presumibilmente inserito per il suo interessamento circa il riconoscimento della santità di Giovanni da Tufara<sup>446</sup>. In riferimento al

a quest'ultimo ingresso, l'editore propone l'ipotesi che proprio il figlio del condottiero, Francesco, abbia potuto di persona visitare l'abbazia gualdense e chiedere preghiere di suffragio per il padre, visto che, a seguito del decesso del padre, prende in mano il comando dell'esercito e si reca a Napoli, attraversando il Sannio e la Puglia (*Ibid.*, pp. 57-58).

<sup>446</sup> *Ibid.*, p. 244, note 8-9. Nell'obituario di S. Spirito, che suddivide l'ingresso dei beneficiari dei suffragi secondo le parrocchie di appartenenza, il monastero del Gualdo compare verso la fine della redazione del manoscritto. Per la comunità gualdense, vengono riportati i nomi di un diacono, *Nicolaus*, di *frater Lando* e *frater Dalione*; tuttavia, a giudizio dell'editore, stando ai risultati dell'analisi paleografica, l'inserzione del monastero appare "posteriore alla redazione originaria del codice" (sec. XII) e gli "obiti di mano incolta"; *Lobituarium S. Spiritus* cit., p. 249. Per uno studio sul codice, si veda anche Araldi, *Vita religiosa e dinamiche politico-sociali* cit., pp. 89-127. Inoltre, l'esigua presenza degli arcivescovi beneventani nel necrologio del Gualdo, unitamente alla mancanza nelle fonti gualdensi di documentazione che certifichi un rapporto ordinario e continuativo, restituiscono l'idea di un legame non molto forte fra l'autorità diocesana beneventana e la struttura monastica. In parallelo, anche nel necrologio venosino, il numero degli ecclesiastici esterni alla

periodo commendatario si registrano, invece, le iscrizioni dei presuli Domenico *de Lagonissa* (3 agosto 1458) e Bernardino Carafa (7 marzo 1505)<sup>447</sup>. Per la presenza dei priori delle celle della congregazione, segno di una norma interna adottata anche presso altre congregazioni, per la quale nel necrologio della casa madre sarebbero entrati soltanto i priori e non tutti i monaci della congregazione, il numero riscontrato non appare estremamente folto. Fra l'altro, anche sul piano liturgico, per essi è prevista una tipologia di ricordo più ricca rispetto ai semplici monaci<sup>448</sup>.

Evidente traccia di legami diretti con altre realtà monastiche presenti sul territorio vengono offerte anche a partire dalle iscrizioni obituarie, oltre che dalle testimonianze documentarie. Risultano, infatti, nominati *Iohannes, abbas Ariensis* (28 giugno), probabilmente riferibile all'abbazia di S. Angelo in Ariano, collegata con l'abbazia sofiana, *Nicolaus*, abate di S. Maria di Melanico, nelle vicinanze di S. Matteo di Sculgola, *Philip de Fuyano*, abate di S. Modesto in Benevento (17 dicembre 1380), per il quale la specificazione della provenienza potrebbe indurre alla postu-

comunità monastica appare ristretto a una esigua cerchia, costituita da una decina di vescovi e una quindicina di abati (Houben, *Il "libro del capitolo"* cit., pp. 118-129; 159-160); mentre, per quello verginiano, il numero degli ecclesiastici raggiunge 210 unità, che, tuttavia, in rapporto alla somma delle iscrizioni rappresenta solo il 5% (*Monachesimo e mondo dei laici* cit., pp. 19; 129-139). In margine, risulta d'obbligo constatare che il necrologio venosino ricopre soltanto l'arco di tempo che va dalla metà del secolo XII fino a tutto il XIII, con qualche iscrizione riferibile al secolo XI, mentre quello verginiano fa riferimento, pur con diverse lacune, a un segmento temporale che va dal secolo XII sino al XVI.

<sup>447</sup> Hilken, *Memory* cit., pp. 244-245, nota 11. Oltre ad arcivescovi e vescovi, nella fonte si possono riscontrare tracce di altri ecclesiastici, geograficamente riferibili al territorio circostante alla casa madre, ma per i quali non è possibile conoscere la motivazione del loro ingresso nella lista delle commemorazioni. Fra gli archipresbiteri, oltre ad *Adelardus* compare *Beneventus*, titolato come *abbas* e *archipresbyter Cercie* (2 luglio), *Iohannes archipresbyter Marconis* (14 agosto), mentre nello stesso giorno, il 16 novembre, vengono ricordati con il titolo di *presbyter, Petrus* e *Maximus*. L'unico arcidiacono menzionato è *Raynolfus* di Benevento, identificato attraverso attestazioni documentarie nell'esercizio del suo ufficio, intorno alla metà del secolo XII, al tempo degli arcivescovi *Henricus* e *Lombardus* (Hilken, *Memory* cit., p. 251, nota 38). Sempre fra la cerchia degli ecclesiastici, al 23 maggio, compare anche il nome di *Azo*, vescovo eletto di Volturara e decano del Gualdo, citato però non come beneficiario di commemorazione, ma mentre accoglie, insieme all'archipresbitero *Adelardo*, poc'anzi menzionato, una oblazione da parte di *Gualterius de Monte Alto*. Del presule eletto, non si hanno ulteriori riscontri documentari e neppure risulta censito nelle cronotassi episcopali; Gams, *Series episcoporum* cit., p. 942; Eubel, *Hierarchia Catholica* cit., I, p. 526; II, p. 271, III, p. 337; Kamp, *Kirche und Monarchie* cit., I, 1, p. 206; Hilken, *Memory* cit., p. 244, nota 10.

<sup>448</sup> *Ibid.*, p. 250. Le iscrizioni, relative ai priori delle altre case della congregazione, sono veramente ridotte a livello numerico, pertanto, stando alla parvità dei dati a disposizione, non è possibile recuperarne una cronotassi.

lazione di legami personali, piuttosto che istituzionali, con l'abbazia gualdense. Infine, si rintraccia l'ingresso di un priore, *Rogeri*, di una comunità intitolata alla Santa Croce, da identificare, con tutta probabilità, con l'omonimo monastero di Sepino<sup>449</sup>. Per contro, nel necrologio di Montevergine compare l'ingresso di due priori gualdensi. Si tratta, innanzitutto, di *Nathan*, registrato correttamente al 16 novembre, giorno della sua morte, a cui fa seguito immediatamente un *Johannis*, per il quale è proposta l'identificazione, meno probabilmente con Giovanni da Tufara, pur se morto il 14 novembre e, più verosimilmente, con il terzo priore gualdense, morto invece il 28 settembre<sup>450</sup>.

Le vistose assenze e l'evidente mancanza di continuità dell'ingresso di personalità eminenti potrebbero trovare giustificazione nel fatto che, generalmente, per ottenere i suffragi vi fosse bisogno di una esplicita richiesta, ma soprattutto, nel caso di regnanti e pontefici, particolarmente in seguito all'epoca normanna, l'ingresso viene piuttosto ritenuto come un atto di riconoscenza da parte della comunità nei confronti di personaggi che, effettivamente e in modo peculiare, abbiano avuto legami con il monastero di Gualdo Mazzocca.

*Una confusione di "memoria": l'ingresso degli eventi storici*

Degne di menzione, pur non rispondenti ai principi redazionali originari della fonte, risultano essere alcune notizie a carattere storico riguardanti sia la vita interna del monastero, come anche notazioni riguardanti le vicende legate al territorio circostante, per le quali, evidentemente, non aveva luogo la lettura nel contesto liturgico. Esse potrebbero rappresentare il segno evidente di un declino spirituale interno alla comunità che, tradendo l'austerità delle inserzioni commemorative, affida ormai al libro liturgico anche la memoria di eventi che, quantomeno, hanno segnato la sua stessa storia.

Una installazione di nuove campane per il monastero viene registrata al 5 novembre del 1360, per opera del diacono Bartolomeo *de Cercia*, durante l'abbaziato di Nicola *de Cercia* (1350-1363), per una spesa di un'oncia e dieci tarì. Cinque anni più tardi si annota, al 29 gennaio 1365, una spedizione di monaci presso un altro mo-

<sup>449</sup> *Ibid.*, pp. 249-250. Per il monastero di S. Croce, si veda *supra*, pp. 35-36. Fra l'altro, l'abate di S. Angelo in Ariano e il priore di S. Onofrio vengono incaricati dal papa, nel 1205, per dirimere una controversia relativa all'usurpazione di alcuni beni di proprietà di S. Sofia da parte della SS. Trinità di Venosa; CSS, p. 792, nota 6.

<sup>450</sup> *Monachesimo e mondo dei laici* cit., p. 91; Hilken, *Memory* cit., pp. 40-41, nota 128.

naco, *Gulielmus de Castro Pagano*: le motivazioni risultano poco definite, in quanto lo scopo della missione appare riportato semplicemente con le parole “*de cruce*”, che potrebbero riferirsi sia a un crocifisso come anche alla crociata indetta, nel 1363, da Urbano V. Al 22 maggio di un anno imprecisato, anche se indicato durante il periodo di reggenza dello stesso abate, una nota, successivamente cancellata, riferisce dell'ingresso nella vita monastica di *dompnus Antonius de Lucerie*. Per l'anno 1389, invece, al 29 luglio, si registra la morte del Barone *de Fortorio*, assassinato da alcuni suoi vassalli congiurati di Celenza Valfortore<sup>451</sup>.

Alle date del 4 e 5 dicembre, per l'anno 1456, risulta fissata la memoria di un devastante evento sismico, che compromette sensibilmente le strutture del monastero e che arreca danni riscontrabili per tutta l'Italia meridionale<sup>452</sup>. Nel contesto della commemorazione dell'abate Domenico *de Lagonissa* (3 agosto 1458), si registra ancora l'impegno zelante profuso per la ricostruzione della comunità, in seguito al disastroso sconvolgimento naturale, non solo per le strutture architettoniche, ma anche per aver incentivato il numero dei monaci. Al 16 giugno, invece, viene registrata la morte, per mano dei Saraceni, di cinque fratelli, probabilmente laici, in quanto lo scriba non vi aggiunge alcun titolo di sorta per l'identità<sup>453</sup>.

<sup>451</sup> *Ibid.*, pp. 44-45; 113-114.

<sup>452</sup> *Ibid.*, pp. 61-63; 113. Nel necrologio, la descrizione è presente in entrambe le date di dicembre, in quanto ha luogo nelle prime ore del nuovo giorno, e proprio per questo motivo viene soprannominato il terremoto di santa Barbara, la cui memoria liturgica cade, appunto, il 4 dicembre. Al giorno 5, infatti, la notizia viene cancellata e riportata integralmente al giorno precedente. Le cronache dell'epoca lo descrivono come un evento dai risvolti fortemente devastanti, ma non si è trattato semplicemente di enfasi letteraria, se anche a partire dagli studi effettuati recentemente dall'ENEA, questo episodio viene giudicato come uno dei più violenti registrati in Italia. Si veda, in proposito, B. Figliuolo, *Il terremoto napoletano del 1456: il mito*, «Quaderni storici» 20 (1985), pp. 771-801; accompagnato dallo studio di E. Guidoboni, *Il terremoto napoletano del 1456: la cartografia*, in *Ibid.*, pp. 803-809; Figliuolo, *Il terremoto del 1456* cit.

<sup>453</sup> Per contestualizzare questo episodio, Hilken propone l'anno 1269, anno in cui ha luogo una grande carestia nel territorio, interpretando quale scenario del massacro uno dei priorati gualdensi, dove viene registrata la presenza di Saraceni: J.-M. Martin, *La Colonie sarrasine de Lucera et son environnement: quelques réflexions*, in *Mediterraneo medievale*. Scritti in onore di Francesco Giunta, Soveria Mannelli 1989 (Biblioteca di storia e cultura meridionale, 2), II, pp. 797-811, partic. 804-806. Una serie di richiami, nei registri della cancelleria angioina, per lo stesso anno, avvalorerebbe l'ipotesi di incursioni saracene sul territorio circostante alla città di Lucera, dove all'epoca avevano la loro roccaforte. Come già indicato, nei registri viene annotato un mandato regio in favore del Gualdo, inerente alla restituzione di alcune pecore derubate dai Saraceni e poi riprese dai soldati del re: *I Registri della Cancelleria Angioina* cit., II, n. 404, p. 109. Fra l'altro, lo studioso non ricusa la possibilità che vi possano essere stati anche contatti distesi con la colonia lucerina dei Saraceni, rintracciando nella presenza della ricetta per il sapone bianco, annotata nel libro del capitolo, un

Dal flusso delle iscrizioni, inoltre, si possono evincere periodi di carestia o di pestilenza, che, tuttavia, non vengono mai espressamente indicati nella fonte. Per l'ondata di peste che colpì il Meridione, fra gli anni 1362-1363, si riscontra, ad esempio, la perdita di una quindicina di monaci gualdensesi, fra cui l'abate Nicola *de Cercia* e altri appartenenti alla *sanior et maior pars* della comunità<sup>454</sup>. Ancora altre annotazioni, a carattere liturgico-canonico, corrompono di tanto in tanto l'austera sinteticità delle commemorazioni, contribuendo anch'esse al riflesso di un uso del manoscritto non più esclusivamente necrologico<sup>455</sup>.

segno di contatto con la cultura araba; Hilken, *Memory* cit., pp. 28-29, 113, 172. Intorno al 1280, infatti, i Saraceni di Lucera si stanziavano nel territorio a nord della città, occupando anche il casale di San Lorenzo, fra Lucera e Montecorvino, che il Gualdo ha acquistato nel 1221, dal vescovo di Montecorvino (CDP 30, pp. 259, 447-452) e dove, probabilmente per la gestione dei beni, la congregazione ha istituito una piccola dipendenza. Potrebbe essere proprio San Lorenzo il teatro dello scontro con i Saraceni, costato la vita a cinque fratelli gualdensesi, per il quale, a partire da questo momento, non è più certo il prosieguo del legame con il Gualdo. La colonia saracena di Lucera viene smembrata nel 1300 e, l'anno seguente, il vescovo di Lucera rivendica il possesso di alcuni casali situati *iuxta viam qua itur ad Montem Corbinum*, un tempo abitati dai Saraceni, fra cui un casale di San Lorenzo: *Codice Diplomatico dei Saraceni di Lucera* cit., n. 622, pp. 300-301.

<sup>454</sup> Hilken, *Memory* cit., pp. 47-48.

<sup>455</sup> Viene innanzitutto ripetuta, rispetto al martirologio, la nota relativa al 2 novembre per la commemorazione di tutti i fedeli defunti. Invece, al 2 luglio, viene riportata in modo erroneo, in quanto il suo ingresso sarebbe maggiormente giustificato nella sezione del martirologio, la festa della Visitazione della Beata Vergine Maria, di antica tradizione orientale, ma confermata per l'Occidente da papa Urbano VI nel 1389. Inoltre, si rivela di notevole interesse la nota, per il 7 agosto, relativa al *Beatus Gregorius confessor*, identificabile con un giovane francescano perugino, morto nel 1454, a causa della peste e venerato nel santuario di Monteluco, nei pressi di Spoleto, in quanto lascerebbe presupporre evidenti contatti fra la congregazione gualdensese e l'ambiente francescano. Anche l'ingresso nel necrologio, piuttosto che nel martirologio, rilascia l'evidenza, da parte gualdensese, di essere a conoscenza dell'assenza, per il caso, di un riconoscimento ufficiale della santità. Infine, in modo anomalo anche per la data dell'inserimento (7 luglio), appare un chiarimento per le trinazioni eucaristiche nel giorno di Natale, riferibile ai sacerdoti. Il testo dell'avviso è facilmente assimilabile a una glossa presente nel *Decretum Gratiani*. Si veda, in proposito, *Ibid.*, pp. 111-114.

*L'organizzazione della consuetudine commemorativa gualdense*

Per quel che concerne le modalità del ricordo nella preghiera, si può evidenziare dapprima la disomogeneità presente nel bacino monastico beneventano, dove ogni monastero persegue una tradizione particolare<sup>456</sup>. Per la comunità del Gualdo, non si può pervenire a una precisa identificazione della consuetudine commemorativa, esclusivamente a partire dagli elementi rintracciabili nel necrologio. La componente di base è, tuttavia, rappresentata dal ricordo comunitario, per gli obiti di ciascun giorno, durante l'ufficio del capitolo nell'Ora Prima. A questo, si potrebbero aggiungere eventuali forme di suffragio riguardanti non soltanto la preghiera, ma anche la carità *ad intra* e *ad extra*. Fra queste, si possono postulare le prebende o razioni quotidiane per i monaci e le refezioni da offrire ai poveri in memoria dei defunti, generalmente fondate con lasciti in danaro o donazioni di beni immobili dagli stessi benefattori (*fundatores*): di esse, intanto, non si riscontra esplicito riferimento nelle fonti gualdensesi<sup>457</sup>.

<sup>456</sup> Nonostante le diversità delle consuetudini locali, dato il prestigio e la preminenza goduta dall'abbazia sofiana nell'area monastica beneventana e soprattutto il legame diretto rilevato, specificamente per la produzione del libro del capitolo del Gualdo, risulta attendibile presupporre che la nuova famiglia religiosa abbia adottato persino la modalità del suffragio quotidiano per i defunti, così come veniva espletata a S. Sofia. In un manuale liturgico dell'abbazia beneventana, attualmente conservato nella Biblioteca Vaticana (*Vat. lat.* 4928, f. 296 v.-297 v.), viene puntualmente descritta la modalità con cui veniva celebrata l'Ora Prima e l'annuncio dei nomi dei defunti era previsto quasi a metà della celebrazione, prima della lettura della Regola e del brano omiliario, poi l'ufficio si concludeva con salmi e preghiere per i defunti. Il brano in questione è stato edito in Hilken, *Memory* cit., p. 167, che ne postula l'accostamento per una eventuale omogeneità commemorativa.

<sup>457</sup> La maggior parte delle iscrizioni sono state realizzate con inchiostro nero, quelle in rosso, in tutto 33, evidenziano uno speciale ricordo, che probabilmente consisteva nell'aggiunta dell'Ufficio dei defunti, spesso riservata a personaggi illustri e benefattori esterni alla comunità monastica. Delle 33 iscrizioni, 22 hanno in aggiunta il titolo di monaco, 21 la specificazione relativa all'ordine sacro e ancora 21 il titolo "*frater noster*": è arduo decifrare, attraverso questa complessa ed eterogenea gamma di sfumature grafiche e concettuali, le regole che distinguevano il grado commemorativo ammesso per i beneficiari. Per i coniugi *Domitella* e *Matheus* (17 gennaio), sembra chiara la motivazione del ricordo, in quanto lo scriba aggiunge che essi avevano sostenuto la realizzazione di una cinta muraria, evidentemente per proteggere tutto il monastero. Nei confronti di *Domina Constantia de Marzano* (23 gennaio), si raccomanda, invece, il massimo dei benefici spirituali: "*recepta est in omnibus beneficiis spiritualibus Monasterii Sancte Marie de Gualdo, videlicet in missis, psalteriis et omnibus aliis officiis divinis*", anche se per lei lo scriba non ha previsto alcuna distinzione grafica e non ha neppure riportato la causa di tanta larghezza. Per Riccardo, signore di Foiano (13 luglio), viene invece specificato che, dietro decisione del capitolo generale, il suo anniversario fosse celebrato allo stesso modo di quello di un priore, ma anche in questo caso, non è possibile reperire la causa originante i benefici di natura spirituale. *Ibid.*, pp. 17-18.

Correlando il modesto insieme delle peculiarità liturgiche, inserite in un secondo tempo al Gualdo, nella sezione relativa al martirologio, si può avviare una sommaria ricostruzione della consuetudine commemorativa adottata nella congregazione. Innanzitutto, va contemplato il suffragio individuale, per ciascun defunto registrato nel necrologio, durante l'Ora Prima, a cui si aggiunge l'universale ricordo, nel giorno del 2 novembre, per tutti i defunti, attraverso la celebrazione eucaristica. In modo ancor più specifico, alla data del 17 settembre, viene raccomandata la "*commemoracio omnium fratrum familiarum et benefactorum defunctorum ordinis nostri*", per la quale ogni sacerdote è tenuto a una commemorazione complessiva, attraverso la celebrazione di 20 messe, oppure una per tutti, sino al 18 del mese successivo, festa di san Luca evangelista. Per il 20 novembre, probabilmente in raccordo devozionale con il periodo della commemorazione dei defunti, è prevista una "*commemoracio omnium parentum nostrorum*".

Come nel caso precedente, il giorno 11 gennaio viene raccomandato il suffragio, attraverso la celebrazione eucaristica, con il suggerimento di una specifica preghiera di colletta, a beneficio di vescovi e abati appartenenti all'ordine. Il rilievo che non si parli di priori, intanto, lascia presumere che la nota sia stata inserita certamente dopo gli inizi del secolo XIV, dunque, si è di fronte a consuetudini per le quali non si è certi che risalgano al periodo iniziale della congregazione. Al di là del suffragio eucaristico, a priori e abati sembra riservata una più consistente commemorazione, probabilmente attraverso l'aggiunta dell'Ufficio per i defunti<sup>458</sup>. Si può credere che, fra i tanti nomi del necrologio, il segno attraverso cui si sarebbe distinto il suffragio per i priori, sia stato appunto quello di aggiungervi l'incarico svolto. Il fatto che sia possibile ricostruire la cronotassi non è, infatti, determinato dalla volontà di tramandarne la lista, quanto, nel contestuale rispetto del libro liturgico distinguer-

<sup>458</sup> Un significativo parallelismo, che coincide per la scelta delle date, può essere stabilito rispetto alla tradizione commemorativa di ambito cistercense. Nel XII secolo, infatti, come testimonia gli *Ecclesiastica officia*, è prevista una commemorazione generale il 2 novembre, per tutti i defunti, il 20 novembre, per i parenti e benefattori defunti, l'11 gennaio, per i defunti dell'ordine, specialmente vescovi e abati appartenuti alla famiglia monastica. Una assoluzione generale, consistente in una serie di 30 messe, è inoltre prevista per ogni abbazia a partire dal 17 settembre. La specifica tradizione cistercense sfocerà, nel XIII secolo, in una forte restrizione, dato il vertiginoso aumento numerico delle commemorazioni individuali, dando largo spazio a quelle generali. *Les «Ecclesiastica officia» cisterciens du XII<sup>e</sup> siècle. Texte latin selon les manuscrits édités de Trente 1171, Ljubljana 31 et Dijon 114*, cur. D. Choisselet, P. Vernet, Reiningue 1989 (La documentation cistercienne, 22), p. 154; G. Cariboni, *La memoria dei vivi e dei morti presso i Cistercensi. Il codice Ambr. H 230 inf. dell'abbazia di Santa Maria di Lucedio*, in *Memoria. Ricordare* cit., pp. 347-388, partic. 351-353.

Una esperienza di rinnovamento monastico per il Regno di Sicilia dei secoli XII-XVI

ne il grado di commemorazione. Fra l'altro, a questo livello di commemorazione potevano essere accolti anche benefattori laici, come nell'unico caso espressamente ricordato relativo al signore di Foiano, Riccardo, oppure ottenere, come nel caso di *Domina Constantia de Marzano*, il massimo dei suffragi.

## II. *Legami con il mondo laicale attraverso una vita "semi-religiosa"*

Dall'analisi del necrologio, non è possibile ricostruire, in modo esaustivo, la complessa rete di rapporti intessuti con il mondo dei laici. L'esigenza dal canto spirituale di appartenere alla comunità degli eletti, di coloro che vivono più vicino a Dio, di godere dei benefici spirituali in vita e in morte, si accompagna, fra l'altro, con esigenze di carattere immanente, per le quali entrano in gioco diritti, garanzie, possesso di beni, per entrambe le parti. Nel libro obituario, risultano esplicitamente registrati soltanto sette fra oblato e oblate del Gualdo, mentre, nel cartulario della Sculgola, viene raccolto un gruppo alquanto consistente di atti di oblazione, in totale 64, che permettono di avere un'idea generale e tuttavia ristretta al lasso di tempo cui la fonte si riferisce (1177-1239), circa la gamma di possibilità di legami permessi da questa istituzione. Purtroppo, l'assenza di cronache, consuetudini, decreti capitolari e ulteriore documentazione, non facilita la piena e particolareggiata ricostruzione dell'effettiva condotta di vita, degli impegni spirituali e materiali di questa specifica fascia di fedeli aggregata alla famiglia monastica, che potrà comunque essere abbozzata attraverso gli esempi rilasciati dal cartulario<sup>459</sup>.

<sup>459</sup> Una prima sintetica analisi, per il fenomeno delle oblazioni al Gualdo, è presente in Vitolo, *"Vecchio" e "nuovo" monachesimo* cit., pp. 184-187. Anche per altre congregazioni, la situazione non appare molto diversa: la parvità delle fonti non facilita l'analisi dettagliata di questo istituto per il quale, di riflesso, sono tuttora evidenti le lacune storiografiche, particolarmente per l'Italia meridionale. In generale, si veda R. Naz, *Oblations*, in *DDC*, VI, pp. 1055-1057; J. Dubois, *Oblato*, in *DIP*, VI, pp. 654-666; G. Salvi, *Gli oblato benedettini in Italia (cenni storici)*, in *Rivista storica benedettina* 21 (1952), pp. 89-169; T. Leccisotti, *Gli oblato benedettini in Italia*, «*Benedictina*» 7 (1953), pp. 153-160; Id., *Alcuni documenti sugli oblato cassinesi al secolo XV*, «*Benedictina*» 7 (1953), pp. 219-224; G. Penco, *Storia del monachesimo in Italia. Dalle origini alla fine del Medioevo*. Complementi alla Storia della Chiesa diretta da H. Jedin, Milano 1983 (Già e non ancora, 286), pp. 345-351; P. Racinet, *Familiars et convers, l'entourage des prieurés bénédictins au Moyen Âge*, in *Les mouvances laïques des ordres religieux*. Actes du troisième colloque international du C.E.R.C.O.R. (Tournus 17-20 juin 1992), Saint-Étienne 1996 (Centre européen de recherches sur les congrégations et ordres religieux. Travaux et recherches, 8), pp. 19-34.

Un chiarimento iniziale si impone necessariamente, dal punto di vista terminologico, onde specificare ulteriormente l'oggetto d'indagine. Il termine *oblatus*, così come viene recepito anche all'interno del cartulario gualdense, indica lo stato peculiare di un laico che entra a far parte della grande famiglia monastica, pur rimanendo generalmente nella propria condizione e contesto di vita<sup>460</sup>. Essi contraggono un vincolo speciale, sancito giuridicamente, e si assumono determinati impegni nei confronti dell'abate o del priore, donando se stessi e i propri beni al monastero, spesso in cambio di assistenza spirituale, sepoltura e garanzie materiali, che, talvolta, si concretizzano nell'usufrutto in vita dei beni, in una pensione, oppure un sostegno per cibo e vestiario. A questi, possono aggiungersi anche privilegi giuridici, quali, ad esempio, non essere giudicati da un foro civile, oppure la facoltà di beneficiare delle stesse esenzioni da imposte godute dai monasteri. Gli oblati non emettono propriamente una professione religiosa, ma dal punto di vista giuridico e morale, sono tenuti all'osservanza di determinate regole, fissate dalla congregazione: in taluni casi, ad esempio, la povertà, la castità, l'obbedienza nei confronti dell'autorità monastica<sup>461</sup>.

<sup>460</sup> Come fa notare Ursmer Berlière, spesso la terminologia utilizzata per indicare quei membri della famiglia monastica che non sono effettivamente dei monaci, non trova un riscontro univoco nella loro reale collocazione gerarchica e giuridica, anche perché la stessa nozione di oblati viene applicata in maniera alquanto elastica. Più frequentemente, infatti, oltre a *oblato*, si trovano espressioni quali *conversi*, *clerici*, *donati*, *servi*, *famuli*, *redditi*, *commessi* e la loro accezione assume sfumature diverse, a seconda del contesto. Bisogna, intanto, sottolineare che quando si parla di oblati, come nei casi registrati nel cartulario della Sculgola, si intende indicare persone adulte, coniugati, celibi, oppure chierici, che intendono contrarre vincoli di speciale appartenenza con la famiglia religiosa, alle condizioni più diverse. Come già ricordato, non si tratta, dunque, dei fanciulli oblati, cioè offerti dai genitori in tenera età al monastero e destinati, da adulti, a diventare monaci, dei quali si parla anche al capitolo LIX della Regola benedettina, ma di laici che esprimono, attraverso un atto giuridico, una appartenenza singolare alla famiglia religiosa. Il termine inizierà ad assumere principalmente quest'ultima accezione, proprio a partire dal secolo XI-XII, quando, infatti, il fenomeno delle oblazioni di adulti, pur presente in epoca altomedievale, troverà una più ampia diffusione, anche a motivo delle rinnovate urgenze spirituali provenienti dall'ambito laicale. In merito, si veda A. Lentini, *Note sull'oblazione dei fanciulli nella Regola di s. Benedetto*, in *Studia Benedictina in memoriam gloriosi ante saecula XIV transitus S. P. Benedicti*, Città del Vaticano 1947 (Studia Anselmiana, 18-19), pp. 195-225; U. Berlière, *La «famiglia» dans les monastères bénédictins du moyen âge*, Bruxelles 1931 (Mémoires de l'Académie royale de Belgique. Classe des lettres et sciences morales et politiques, s. II, t. XIX/2); Ch. de Miramon, *Les «donnés» au Moyen Âge. Une forme de vie religieuse laïque v. 1180 – v. 1500*, Paris 1999.

<sup>461</sup> In generale, per una analisi sulla professione dei “non monaci” dal punto di vista giuridico e teologico, si veda de Miramon, *Les «donnés» au Moyen Âge* cit., pp. 30-45. Si rimanda, a mo' di esempio, alla congregazione dei silvestrini, per la quale si registrano casi in cui viene emesso da

Diversa la condizione dei *conversi*, i quali emettono una professione religiosa, che può senza dubbio essere adottata come criterio discriminante per distinguerli dagli oblati, nella ricorrente confusione terminologica rispecchiata dalle fonti del periodo (XI-XIII secolo)<sup>462</sup>. Attraverso la professione, i *conversi* entrano a far parte della *familia*, vivendo nelle strutture monastiche da religiosi, pur non avendo normativamente gli stessi diritti e doveri dei monaci professi. Le diverse sfumature giuridiche, fra le due condizioni di partecipazione alla vita monastica, aiutano a specificare l'identità degli oblati nella loro posizione mediana, quanto a stile di vita, fra religiosi e laici *tout court*, precisandone le differenze con lo stato di *conversi*. Anche presso altre congregazioni, come quella cistercense, vengono impiegati soprattutto per il lavoro agricolo nella coltivazione diretta.

Alla base di una scelta oblativa, sono chiaramente riconoscibili, innanzitutto, motivazioni di carattere squisitamente spirituale. Le stesse formule giuridiche, che

parte degli oblati uno dei voti evangelici; U. Paoli, *L'aggregazione dei laici ai monasteri: il caso dei silvestrini*, in *Il monachesimo italiano nel secolo della grande crisi* cit., pp. 351-376, partic. 368-370. Per quella verginiana, si segnala un solo caso per cui viene contratto il vincolo all'obbedienza nei confronti dell'abate Giovanni e dei suoi successori, da parte della coppia di oblati Leone Maraldizio e sua moglie *Santora*, i quali si pongono a diretto servizio della stessa chiesa. Essi, nel maggio 1188, dopo aver ottenuto il consenso da parte dei parenti e di Simone di Sora, signore di Palo del Colle (provincia di Bari), dove abitano, offrono se stessi con i propri beni alla chiesa di S. Maria di Montevergine, conservandone l'usufrutto, tranne per alcuni possedimenti che riservano al nipote Giacomo, qualora avesse intrapreso la carriera ecclesiastica: tali sostanze, comunque, alla sua morte sarebbero passate alla chiesa verginiana; CDV, VIII, n. 799, pp. 345-349. In nessun caso, per gli oblati della Sculgola, si fa riferimento all'impegno per i voti evangelici, mentre, per quanto riguarda il godimento di particolari diritti del monastero, estesi anche agli oblati, si può trovare un esempio in un atto del conte di Lesina, Matteo Gentile, dove esplicitamente le concessioni vengono garantite anche per gli oblati della congregazione; CDP 30, n. 271, pp. 471-473.

<sup>462</sup> Una prima differenziazione viene introdotta già nella Regola benedettina, al capitolo LXIII, nel quale si fa leva sull'elemento della *conversio*, distinguendo coloro che sarebbero giunti allo stato monastico da giovani per la via dell'oblazione (e il riferimento, in tal caso, è ai fanciulli oblati) e quanti sarebbero entrati da adulti attraverso la via della conversione personale. Questi non possono sposarsi e, generalmente, non hanno accesso al sacerdozio e all'ufficio liturgico. Proprio nel contesto canonico delle disposizioni conciliari del Lateranense II del 1139, in merito alla continenza (canone *ut lex continentiae*), si dichiarano nulli i matrimoni contratti da chierici o monaci e circa i *conversi*, data l'ambiguità terminologica, che all'epoca poteva indicare anche semplici oblati, viene adottata quale caratteristica dirimente per il loro stato la professione *stricto sensu*. Pertanto, coloro ai quali viene interdetto il matrimonio sono appunto i *conversi* che hanno professato per la vita monastica; J. Bonduelle, *Convers*, in *DDC*, IV, pp. 562-588, partic. 576; J. Dubois, *Converso*, in *DIP*, III, pp. 110-120. Una conseguenza generale, legata proprio al diverso stato di vita, può essere rintracciata, infine, nell'estrazione sociale: fra i *conversi*, infatti, non si trovano nobili, proprietari terrieri, ma contadini, illetterati, per lo più appartenenti alle classi sociali basse.

sanciscono tale atto, facilitano la comprensione della dimensione oblativa, secondo le dinamiche della *conversio*, nel passaggio verso uno stile di vita con una certa subordinazione al monastero: non a caso, gli atti di oblazione vengono spesso indicati come *chartulae conversionis*. L'istituto dell'oblazione, dunque, aiuta a concretizzare il desiderio, da parte dei laici, di partecipare alla perfezione monastica, di esprimere attraverso la *conversio* individuale il riconoscimento dei valori della povertà e della penitenza e rafforzare, sul piano escatologico, la speranza della salvezza eterna. In queste scelte, si fondono caratteristiche proprie della mentalità medievale, quali il senso individualistico attivo della perfezione nella fede, la religiosità delle opere, nonché il senso comunitario dell'appartenenza<sup>463</sup>.

Analizzando il fenomeno dalla prospettiva delle realtà monastiche, esso rappresenta, d'altra parte, la capacità di attrazione dell'*ordo* nel contesto sociale di riferimento, anche nel senso di una canalizzazione, con garanzia di inquadramento istituzionale, delle pressioni laicali, verso un rinnovamento maggiormente pregnante della vitalità religiosa. L'oblazione costituisce il modo pratico e canonico per esprimere e incanalare diversi valori religiosi, come ad esempio, l'esigenza del pauperismo, della penitenza volontaria, che in Italia settentrionale sono pure sfociate nell'eresia, con la corrente degli Umiliati. Proprio in queste forti motivazioni di rinnovamento e coinvolgimento, può trovare spiegazione la consistente crescita e popolarità che il fenomeno oblativo riscuote rispetto alle epoche precedenti, proprio a partire dalla fine del secolo XII.

<sup>463</sup> Forme di oblazione vengono registrate anche presso strutture ecclesiastiche diocesane, dove la motivazione religiosa preponderante, facendo salve le necessità e garanzie di assistenza economica e sociale, è rappresentata soprattutto dal senso di appartenenza e dalla comune motivazione di fondo escatologica: la *salus animarum*. Fra le carte della cattedrale di Troia, ad esempio, si rinvennero tre atti di oblazione al capitolo diocesano da parte di tre donne, rispettivamente *Altruda* nel 1090, l'anziana *Maria de Guarino* nel 1109 e la vedova *Maruzza* nel 1189; CDP 21, n. 24, pp. 126-128; n. 40, pp. 158-159; n. 108, pp. 319-321. Il fenomeno delle oblazioni risulta attestato, secondo modalità alquanto simili rispetto alle congregazioni di rinnovamento, anche presso gli ordini monastico-cavallereschi, congruamente diffusi nella regione pugliese, soprattutto per la prossimità alla Terra Santa. In particolare, risaltano alcuni casi nella famiglia teutonica, in cui gli oblati sono ebrei oppure cristiani di recente conversione, un dato che riafferma la specificità carismatica di tali ordini, nella garanzia di soccorso e assistenza non soltanto ai cristiani, ma anche agli ebrei, che talvolta eseguono per conto dei cavalieri lavori non permessi ai cristiani, perché ritenuti non conciliabili moralmente con la loro identità religiosa; M. Intini, *I familiares dell'Ordine Teutonico in Capitanata, in Federico II e i cavalieri teutonici* cit., pp. 215-239; Ead., «Offero me et mea». Oblazioni e associazioni all'Ordine Teutonico nel baliato di Puglia fra XIII e XV secolo, Galatina 2013 (Acta teutonica, 8).

Con una interpretazione estranea a principi di carattere religioso, una simile istituzione potrebbe apparire del tutto vantaggiosa per i monasteri che, attraverso tali affiliazioni, avrebbero sostanzialmente incrementato il loro patrimonio immobiliare. Tuttavia, le condizioni, diversamente imposte dagli offerenti, vincolano il monastero a mantener fede, persino nei momenti di più dura crisi, a impegni gravosi e continuativi, che talvolta si protraggono anche dopo la morte degli oblati, nei confronti dei discendenti o di terzi, senza tener conto delle richieste occasionali, pur se pretese soltanto al momento dell'oblazione. Dalle *cartulae donationis* e *offer-tionis* della Sculgola, si evince che, non solo nei riguardi degli oblati, ma anche nei confronti di numerosi laici, semplici benefattori, il monastero è spesso tenuto a concedere l'usufrutto in vita sui beni per gli stessi offerenti e i diretti discendenti, nonché in alcuni casi per terzi. Tale dato, tuttavia, ha anche bisogno di essere contestualizzato in altrettanta buona parte di patrimonio concesso senza alcuna riserva da parte dei donatori. Fra l'altro, la memoria di tutto questo complesso e variabile scambio di beni, diritti e garanzie si pone alla base, come una fra le più significative motivazioni per la compilazione del cartulario<sup>464</sup>.

Dal semplice riscontro a partire da alcune fonti edite, riguardanti l'ambiente monastico del Mezzogiorno, ci si può rendere conto della vasta diffusione del fenomeno, sia per le istituzioni monastiche di stampo tradizionale, che per le congregazioni nuove sorte nell'ambito della riforma, nonché per le istituzioni diocesane<sup>465</sup>.

<sup>464</sup> Per le *cartulae donationis et offer-tionis*, nelle quali viene richiesto secondo modalità diverse l'usufrutto in vita, si veda CDP 30, n. 10, 31, 47, 56, 83, 118, 145, 147, 148, 153, 158, 170, 171, 204, 246, 274; per le donazioni concesse senza riserve *Ibid.*, n. 19, 28, 29, 32, 33, 49, 51, 70, 75, 97, 100, 111, 117, 114, 169, 175, 177; in un numero molto ridotto, si fa espressamente riferimento al solo contraccambio di benefici spirituali (*Ibid.*, n. 4, 54, 77, 126); in altri casi, invece, si esige denaro oppure animali (*Ibid.*, n. 13, 50, 71, 79, 188, 207, 233, 265). Singolare appare il caso di una vedova di Dragonara, che nel 1210 concede dei beni al monastero, in cambio di uno stipendio annuale di frumento, olio, legumi, un paio di scarpe e delle suole (*Ibid.*, n. 173); mentre una coppia di coniugi di Fiorentino, prima di intraprendere un pellegrinaggio al Santo Sepolcro, lega i propri beni all'amministrazione del monastero, in cambio di un'oncia e un quarto d'oro che promette di rimborsare al momento dell'eventuale ritorno. In caso di morte, il monastero avrà facoltà di auto-rimborsarsi con i proventi dell'uso dei beni che permarranno nel suo possesso (*Ibid.*, n. 188). Interessante appare anche il caso di un presbitero di Dragonara, *Eustasius*, che nel donare i suoi beni al monastero lo vincola alla donazione, dopo la sua morte, di cento denari da devolvere ai presbiteri di Dragonara (*Ibid.*, n. 47). Anche *Andreas*, abitante di Fiorentino, nel contesto di una sua donazione alla Sculgola si riserva la possibilità di disporre eventualmente, nel suo testamento, di alcuni beni da devolvere alle chiese della città (*Ibid.*, n. 76).

<sup>465</sup> Diversi casi, rintracciati nella documentazione edita, riferibile alle regioni meridionali prossime all'area di espansione del Gualdo, verranno progressivamente citati in una prospettiva

Particolarmente i ceti medio-alti della popolazione, quali *milites*, giudici, notai, piccoli signori locali probabilmente trovano in questa formula di aggregazione un modo per corroborare la propria immagine nel panorama sociale e nel contempo contribuiscono a rafforzare il successo di queste piccole congregazioni, almeno fino all'avvento e alla diffusione degli ordini mendicanti<sup>466</sup>.

comparativa dell'analisi del fenomeno oblato. Frattanto, si indicano alcuni episodi riguardanti le congregazioni cassinese e cavense, che testimoniano la completa penetrazione nella Capitanata dei secoli XI-XII, nonostante la distanza della loro sede centrale, anche attraverso il coinvolgimento dei laici. Fra le oblationi relative all'ambito cassinese, si segnala quella di due uomini, *Herbius* e *Iobannes*, rispettivamente nel 1087 e 1110, che si donano al monastero di S. Angelo di Rodingo, nei pressi di Troia; T. Leccisotti, *Le colonie cassinesi in Capitanata. IV, Troia*, Montecassino 1957 (Miscellanea cassinese, 29), n. 14, pp. 68-69; n. 18, pp. 74-76. Per il monastero citato, si veda *Monasticon Italiae* cit., III, n. 338, pp. 111-112. Per le dipendenze cavensi, presenti nel Gargano, si rintracciano le seguenti oblationi: nel 1178 *Actus* si offre al monastero di S. Egidio in Pantano (*Les actes de l'abbaye* cit., n. 48, pp. 139-140), l'anno 1182, *Landus*, di Siponto, si offre con alcuni suoi beni in cambio di preghiere (*Ibid.*, n. 51, pp. 145-146), mentre, nel 1197, viene risolta una controversia contro S. Egidio, mossa da alcuni eredi dell'oblata *Salome* (*Ibid.*, n. 61, pp. 164-165). Una sensibile concentrazione del fenomeno delle oblationi è stata evidenziata anche per la piccola realtà monastica a stampo eremitico di S. Maria Nova presso Eboli e le sue dipendenze, nel secolo XII; Vitolo, *Eremitismo, cenobitismo e religiosità laicale* cit., pp. 531-540; Id., "Vecchio" e "nuovo" monachesimo cit., pp. 182-200, partic. 187-188.

<sup>466</sup> Un ulteriore caso, che merita di essere annoverato, è rappresentato dal monastero di S. Croce di Sepino, per il quale si registra, nel 1159, la concessione del signore di Sepino, Ugo *de Molisio*, che permette ai suoi cittadini di offrirsi con i propri beni al monastero; successivamente, anche il figlio Roberto, nel 1175, riconfermerà le disposizioni paterne per il monastero cittadino; *Le pergamene di Santa Cristina* cit., n. 2-3, pp. 76-80. Circa un secolo dopo, nel 1287, tale diritto, insieme alla protezione e agli antichi privilegi, verrà ancora riconfermato dalla famiglia *de Molisio*; *Ibid.*, n. 36, pp. 142-143. Per questa istituzione, l'unico atto di oblazione conservato fra i documenti si riferisce alla vedova *Pellegrina*, che si offre al monastero di S. Croce il 15 settembre 1366 (*Ibid.*, n. 62, pp. 198-201); mentre, in altri due documenti, si parla dell'oblazione di sé e dei propri beni, come atto propedeutico per la monacazione di due uomini; nel primo atto del 1257, circa il protagonista, *Robbertus de Malgerio*, non vi si aggiunge notizia alcuna circa il suo stato di vita antecedente alla *conversio* (*Ibid.*, n. 30, pp. 128-129); mentre, nel secondo caso, il testo rilascia notizia che *Iobannes de Ionatha* abbia già donato i suoi beni al monastero e che in un secondo tempo abbia deciso di prendere l'abito monastico, rafforzando la donazione con altri beni, eccetto quelli che per linea materna sono passati alle figlie (*Ibid.*, n. 38, pp. 145-147). Infine, del 1429 è l'atto che riferisce di un uomo, Giovanni, il quale riceve dal monastero un pezzo di terra, in cambio dell'offerta del figlio Angelo al monastero e di alcune spese affrontate per riparare la struttura di S. Croce (*Ibid.*, n. 95, pp. 282-285).

*L'identità sociale delle oblazioni della Sculgola*

Volendo identificare l'estrazione sociale degli oblati gualdensesi, stando a quanto è possibile arguire dalla documentazione e dal ristretto arco cronologico di riferimento (1177-1239), si può ben comprendere che la gamma delle possibilità risulta sufficientemente variegata. La maggioranza degli atti di oblazione, raccolti nella fonte, si evidenzia per l'appartenenza al ceto medio-alto della società locale. Non mancano, comunque, oblazioni da parte di persone appartenenti a classi meno agiate, quali artigiani e contadini: un colono di Fiorentino (documento n. 123), un pastore (n. 211), un *palmenterius* di Fiorentino (n. 196), un fabbro (n. 229). Questo dato evidenzia una consolidata capacità di attrazione da parte del monastero, che si rivolge ai laici di tutte le fasce sociali, pur rimanendo ovviamente circoscritta all'immediato contesto geografico.

Gli atti di oblazione di sé della piccola nobiltà locale sono accomunati dal semplice scambio fra materiale e immateriale, senza ulteriori pretese nei confronti del monastero e senza alcun coinvolgimento diretto nelle opere assistenziali. I signori offrono beni immobili, diritti, mentre il monastero garantisce preghiere in funzione della salvezza eterna. Fra le più insigni *conversiones*, risalta quella dei signori di Monterotaro, *Iobannes de Rocca*, con la moglie *Galgana* e la figlia *Magalda*, i quali, nel 1217, si offrono con parte del loro *tenimentum* al monastero del Gualdo e della Sculgola (n. 242). Tre anni più tardi, anche i signori di Montecorvino, *Riccardus* e *Perronus de Ofena*, compiranno l'atto di oblazione nei confronti di entrambi i monasteri del Gualdo e della Sculgola, due giorni dopo la donazione della chiesa di S. Nicola da parte del vescovo di Montecorvino. Alla donazione di beni fondiari uniranno anche quella di diritti sul territorio di loro competenza e la rinuncia alla *startia* (n. 252). Per la città di Dragonara, invece, spicca l'oblazione di *Ysabella*, discendente della famiglia normanna dei *de Molina*, figlia del barone Roberto e sorella del *miles Leonardus*, che si offre al monastero con un *tenimentum* ereditato dalla madre, la quale a sua volta lo ha ricevuto dal conte Guglielmo di Loritello<sup>467</sup>. Sempre

<sup>467</sup> Per gli atti di oblazione citati, si veda CDP 30, n. 101, pp. 182-185; n. 11, pp. 21-22. La stessa *Ysabella*, che detiene possedimenti sia a *Casale Novum*, che a Dragonara e Civitate, l'anno precedente (26 luglio 1200) ha già effettuato una donazione al monastero, consistente in una casa e una vigna nel territorio di *Casale Novum*; *Ibid.*, n. 97, pp. 175-177. *Lauretta*, probabilmente figlia oppure sorella di *Ysabella*, sposa *Iobannes de Tolomeo* di Dragonara, il quale, rimasto vedovo, utilizzerà i beni ereditati dalla moglie per donarsi come oblato alla Sculgola; *Ibid.*, n. 104, pp. 189-190. Un legame oblativo, da parte di un esponente di questa dinastia di origini normanne, lo si può rintracciare anche presso la congregazione verginiana. Nel settembre del 1198, infatti, Maria, vedova di Roberto

nella città di Dragonara, una donna di nome *Persia* si offre al monastero con sei appezzamenti di terra, riservando tuttavia la metà del terratico, per tutta la vita ai suoi nipoti, indicati come figli del non meglio identificato *dominus Iordanus*. Infine, anche il *miles Iordanus Buzardi*, il quale diventa oblato della Sculgola nel 1209, potrebbe essere identificato con l'omonimo *dominus* di Campolieto, che appare ancora in altra documentazione esterna al cartulario<sup>468</sup>.

Fra gli oblati della Sculgola si registrano persino alcuni ministri sacri: i diaconi *Martinus* (n. 112), *Leo* (n. 135) e *Robertus* (n. 174) di Dragonara. Tra l'altro, per quest'ultimo diacono la fonte restituisce anche la notizia dell'oblazione allo stesso monastero di suo fratello e di sua madre (n. 218). Per la città di Fiorentino, invece,

*de Molinis*, con il consenso del figlio Ruggiero, si offre a Montevegine con 600 tari amalfitani, obbligando, fra l'altro, il monastero a provvedere al suo guardaroba monacale, consistente in "*tunicas mantellos calicas et alia calciamenta secundum morem et abitum ipsius sacri cenobii*" (CDV, XI, n. 1048, pp. 174-177); il marito di Maria compare nel *Catalogus Baronum* (n. 962) come detentore dei feudi di Arpaia e Cervinara. Per altre notizie relative a questo ceppo della famiglia *de Molinis* e i legami con Montevegine, si veda CDV, IV, pp. 20-21, nota 2. Più in generale, per le notizie relative alla famiglia normanna dei *de Molina* si consulti Jamison, *The administration of the County of Molise* cit., n. 3, pp. 557-559; Ead., *I conti di Molise e di Marsia* cit., n. 5, pp. 159-161; *Catalogus Baronum* cit., n. 746; CDP 30, p. 176, nota 1.

<sup>468</sup> *Ibid.*, n. 150, pp. 270-272; si veda anche *Ibid.*, p. 87, nota 1. Dall'inventario gualdense, nella *cassula* della Sculgola, viene regestato l'atto di oblazione dei baroni di Cella (centro abitato scomparso che Martin colloca sul confine fra Campania e Capitanata), del 1197; *Inventario*, f. 32 r., n. 18: "*Uno instr(ument)o di donazione fatta da Herrico de gener(e) teutonicor(um) et da Regina sua moglie et da Roberto, baroni di Cella, che se offeressero oblatj a S(an)to Matteo de Sculcula et a S(an)to Eunuchio de ce(rti) ter(rito)rii siti in detto castello di Cella; de an(n)o 1197, regnante imp(etratrice) Costantia matre Federici 2 (secund)i*". Attraverso la stessa fonte, inoltre, si riscontrano tracce documentarie di oblazioni effettuate anche in altre dipendenze della congregazione e, pertanto, non presenti nel cartulario della Sculgola; *Ibid.*, f. 47 r.: "*Inst(rumentu)m oblationis mag(ister) Atonii de S(an)to Severo*"; *Ibid.*, f. 47 v: "*Inst(rumentu)m oblationis Trocti de Ambrosio vincas et terras*"; *Ibid.*, f. 48 v: "*Inst(rumentu)m donationis fact(um) per Antonium de Gambatesa et d(omi)na Filippa eius uxor de se et omnia bona ipsor(um) dict(o) mon(aste)rio*"; *Ibid.*, f. 49 r.: "*Inst(rumentu)m oblationis d(e) Flora*"; *Ibid.*, f. 49 v.: "*Inst(rumentu)m oblationis Viscorradi*"; "*Oblatio Iaconi Sarani de Fogia Sancto Marco de Fogia*"; "*Oblatio d(omi)na Lucia de Sancti Severo*"; *Ibid.*, f. 50 r.: "*Inst(rumentu)m oblationis fact(um) mon(aste)rio S(anc)ti Matthei Sculculae per Semundu(m) de p(opul)o de Florentino*"; *Ibid.*, f. 51 v.: "*Inst(rumentu)m oblationis f(rat)ris Guidonis de Sancto Angelo d(e) Radicinoso*". Fra l'altro, nell'inventario compare anche un atto di oblazione di un orfano, che tuttavia appartiene alla categoria delle oblazioni dei fanciulli, di origine altomedievale; *Ibid.*, f. 50 r.: "*Acto donato off(ersionis) de Johan(n)e orfano*". Va, tuttavia, sottolineato che nella seconda parte, riferibile alla redazione del 1483 (*Ibid.*, f. 47 r.-53 v.), nonostante l'apparente suddivisione "*in saccha*", l'ordine dei documenti non sempre corrisponde alle dipendenze indicate nel titolo, per cui non è possibile determinare con chiarezza, laddove non viene esplicitamente riferito, a quale dipendenza si riferisca l'oblazione.

si può rintracciare l'oblazione del diacono *Robertus*, figlio dell'arciprete *Guillelmus* (n. 202), e quella del presbitero *Gualterius* (n. 205)<sup>469</sup>.

Dalle formule e ricorrenze presenti negli atti di oblazione, si evince che i coniugati, prima di diventare oblato, debbano ottenere il consenso del proprio coniuge, in vista dell'impegno che avrebbero assunto (es. n. 96, 150). Numerosi, intanto, si presentano i casi in cui sono entrambi i coniugi a donarsi al monastero, mentre, più raramente, si registrano episodi di oblazione comunitaria, per i quali tutta la famiglia, figli compresi, si offre al monastero<sup>470</sup>. Nel cartulario, non si presentano

<sup>469</sup> Nelle fonti di ambito meridionale, la ricorrenza di oblazioni di ministri sacri, legati alla gerarchia diocesana, non è frequente. Riguardo alle dipendenze cavensi, fra il 1183-1184, le fonti rilasciano l'oblazione dell'arciprete di Varano, *Gualterius*, che si offre a S. Egidio con tutti i suoi beni; *Les actes de l'abbaye* cit., n. 54, pp. 151-152. Per l'abbazia di S. Modesto in Benevento, in due casi, nel 1176 e nel 1183, vengono affidate a dei sacerdoti oblato delle chiese dipendenti (S. Giorgio nel territorio di Montefusco e S. Agnello), per officiarvi e custodire i beni; *Le più antiche carte dell'abbazia di S. Modesto in Benevento (secoli VIII-XIII)*, ed. F. Bartoloni, Roma 1950 (Istituto storico italiano per il Medio Evo. Fonti per la storia dell'Italia medievale. Regesta chartarum Italiae, 33), n. 15, pp. 41-43; n. 20, pp. 55-57. Per la congregazione verginiana, si segnala l'oblazione, nel giugno del 1145, in Benevento, del sacerdote Guglielmo con la madre *Altruda*, i quali, offrendosi a Montevergine con i loro beni, ne riservano il possesso fino alla morte e nel frattempo si impegnano, comunque, a versare al monastero un canone annuo; CDV, III, n. 284, pp. 344-347. Del tutto diverso si presenta il caso dell'abbazia tremitana, per la quale le oblazioni rintracciate vengono effettuate soprattutto da abati e monaci per affiliare monasteri e chiese. Si registra, infatti, l'atto di oblazione del 1047 dell'abate Pietro del monastero di S. Giovanni Battista di Vieste, il quale offre se stesso con la chiesa e tutte le pertinenze, riservandosi l'usufrutto in vita; CDT, n. 37, pp. 120-122. Nel giugno del 1050, *Iobannes presbiter et monachus*, di Spalato, offre se stesso e la chiesa dedicata al papa S. Silvestro, da lui costruita nell'isola di Busi; *Ibid.*, n. 42, pp. 134-135. L'abate Nicola, greco per nascita, nel settembre del 1054, offre se stesso e il monastero di S. Maria *de Puteo fetido*; *Ibid.*, n. 53, pp. 165-167. Per il monastero di S. Giovanni Battista, si veda *Monasticon Italiae* cit., III, n. 356, pp. 116-117; per S. Maria *de Puteo fetido*, presso Lesina, probabilmente bizantino, *Ibid.*, n. 159, p. 66.

<sup>470</sup> Per le oblazioni di coppie di sposi, si veda CDP 30, n. 1, 57, 109, 149, 189, 210, 211, 212, 219, 220, 229, 242, 252, 256 (?), 277; in altri casi, le oblazioni dei due coniugi appaiono disgiunte: *Ibid.*, n. 96 e 210; n. 141 e 216; n. 203: oblazione di *Normandia*, moglie di *Iobannes Ambrosii*, del quale non è tramandato l'atto di oblazione, ma viene definito tale nel documento n. 170; per quelle riguardanti intere famiglie: *Ibid.*, n. 229, 242; per i casi in cui dal documento si evince l'esistenza di prole non oblata: *Ibid.*, n. 219, 224. In riferimento ad altri contesti, si ritrova una coppia di coniugi che nel 1078 si dona al monastero di S. Nicandro e Marciano, presso Troia (Leccisotti, *Le colonie casinesi in Capitanata. IV, Troia* cit., n. 11, pp. 62-64); nel luglio del 782, *Tribunus de Carapelle* si offre con i suoi figli all'abbazia vulturturnense (*Chronicon vulturturnense del monaco Giovanni*, ed. V. Federici, 3 voll., Roma 1940, (Fonti per la storia d'Italia pubblicate dall'Istituto storico italiano per il Medio Evo, 58-60), n. 24, 196); mentre, del 1188 è l'oblazione della coppia di coniugi Giovanni e Gemma di Montesarchio (*Le più antiche carte dell'abbazia di S. Modesto* cit., n. 21, pp. 58-59). Molto più folto, invece, appare il numero delle coppie offertesi insieme a Montevergine (CDV, III, n. 226, pp. 107-

in numero consistente le occasioni di oblazione in seguito allo stato di vedovanza, per cui si rintracciano un uomo (n. 104) e quattro donne (n. 138, 159, 172, 185), fra le quali due aventi il defunto marito già oblato (n. 138, 159), mentre si potrebbe postulare la condizione vedovile per un'altra donna che precisa, fra le clausole dell'oblazione, il compito al monastero di provvedere, in caso di decesso, alla figlia minorenni (n. 224). Il numero delle oblazioni maschili, anche se si considerano soltanto quelle singole, risulta di gran lunga superiore a quello femminile: persino la quantità delle donne oblate non sposate, presenti nel cartulario, ammonta appena a tre unità (n. 12, 33 a, 213).

Queste specifiche notazioni, unite alla più generale evidenza dei fatti che restituiscono una concezione della congregazione assolutamente "al maschile", non lasciano credere che l'istituto della oblazione nella *conversio gualdensis* sia stato particolarmente favorito per concedere alle donne, o in modo più particolare alle vedove, una maggiore possibilità di partecipazione alla vita religiosa della congregazione, quanto piuttosto una opportunità generica e indifferenziata, offerta al mondo laicale e persino al clero secolare. Diversamente, le proposte di vita religiosa sorte nello stesso contesto spirituale, quale quella di Giovanni da Matera e Guglielmo di Vercelli, mostrano, invece, una evidente apertura al mondo femminile, con il monastero di S. Cecilia per i pulsanesi e la fondazione del Goleto per il vercellese, ma anch'esse non sembrano denotare, per l'ambito delle oblazioni, una specifica organizzazione per il coinvolgimento femminile<sup>471</sup>.

109; VII, n. 616, pp. 62-65; VII, n. 619, pp. 72-74; VIII, n. 799, pp. 345-349; X, n. 921, pp. 72-74). La contestuale oblazione di membri appartenenti allo stesso nucleo familiare viene registrata, fra l'altro, anche per coppie di fratelli (CDP 30, n. 30: questa stessa oblazione la si ritrova anche al n. 33 c; n. 91; mentre, l'ultima riguarda tre fratelli che si donano insieme alla madre, n. 125), oppure padre e figlio, come nel caso del giudice di Fiorentino, *Benedictus*, con il figlio *Angelus* (n. 116), e di *Robertus de Episcopo*, probabilmente un *miles* di Dragonara, che si offre al monastero con suo figlio *Rogerus* (n. 254); in tre casi, invece, si registra l'oblazione di madre e figli (n. 125, 180, 240).

<sup>471</sup> Panarelli rilegge, inoltre, l'apertura al mondo femminile da parte della congregazione pulsanese anche come risposta alla completa mancanza di strutture monastiche per donne nella zona settentrionale della Daunia. Panarelli, *Eremitismo e pellegrinaggio* cit., pp. 139-140. Nell'inventario gualdense (*Inventario*, f. 51 v.), viene registata, purtroppo senza elementi che possano aiutare a contestualizzarla meglio, una "bulla" che vieta l'ingresso delle donne nel monastero. Hilken interpreta tale ingiunzione in continuità con l'ambiente monastico beneventano, sulla base dello stesso divieto riportato in una collezione canonica monastica conservata nella Biblioteca Capitolare di Benevento; Hilken, *Memory* cit., p. 26, nota 75. Tuttavia, nel necrologio ricorre per cinque defunte l'appellativo di *soror*, per indicare una speciale appartenenza alla *familia* monastica (23.2; 7.3; 20.4; 15.6; 15.9). Si può escludere, innanzitutto, la possibilità che si tratti di oblate, in quanto in uno dei sette casi in cui si parla di oblato, la beneficiaria della commemorazione viene specificamente definita come tale

Una esperienza di rinnovamento monastico per il Regno di Sicilia dei secoli XII-XVI

*Motivazioni per una conversio: garanzie materiali e assistenza sociale*

L'occasione di un lungo pellegrinaggio, data la pericolosità intrinseca dell'impresa per l'epoca, poteva essere persino il momento opportuno per compiere una oblazione di sé, oppure una semplice donazione a un monastero. Nel cartulario, infatti, in due diverse circostanze, entra in gioco la necessità di lasciare in custodia i propri beni durante il tempo del viaggio, facendosi contestualmente oblato del monastero. Nel 1212, *Benincasa* di Fiorentino rilascia, infatti, nel testo dell'atto, come motivazione della sua oblazione, il desiderio di compiere un pellegrinaggio alle tombe degli apostoli (*divinitus compuncta apostolorum limina visitare apud Romam*)<sup>472</sup>. La stessa scelta è messa in atto dall'intera famiglia del fabbro *Iohannes* di Fiorentino, che unitamente alla moglie *Mabilia* e al figlio *Gualterius* compie il proprio atto di oblazione<sup>473</sup>. L'oblazione di se stessi non rappresenta la modalità esclusiva per ottenere delle garanzie sui propri beni: anche un semplice atto testamentario, così come viene dimostrato nel caso dei coniugi *Salvus* e *Iuliana*, presente nella stessa fonte, può diventare una modalità cauzionale in rapporto alla protezione patrimoniale per i pellegrini<sup>474</sup>.

Le dinamiche assistenziali, invece, sembrano coinvolgere e motivare, nell'ottobre del 1198, un uomo di nome *Scambius*, abitante di Dragonara, nell'oblazione di sé. La sua personale testimonianza, infatti, riconduce alla necessità di non cadere vittima della crisi che sta flagellando la regione: "*Cum ego Scambius civitatis Dragonarie ha-*

(21.2). In alternativa, il termine potrebbe indicare delle donne spiritualmente legate al monastero, ma che vivono nelle loro case, forse anche da reclusi, oppure, come per altre ricorrenze di *sorores* in necrologi relativi a monasteri maschili, potrebbe indicare le mogli di conversi; *Ibid.*, p. 110, nota 7.

<sup>472</sup> Fra le clausole espresse, l'oblato fissa l'usufrutto a vita per se stesso e l'impegno al monastero di preservare i beni fino al momento del suo eventuale ritorno, quando i beni torneranno nuovamente nelle sue mani e solo dopo la sua morte potranno definitivamente essere annoverati fra le proprietà del monastero, escludendo diritti di rivalsa per gli eredi; CDP 30, n. 209, pp. 363-364.

<sup>473</sup> Nel preventivare, infatti, un pellegrinaggio, eventualmente a Roma oppure a Gerusalemme, essi stabiliscono fra le clausole che il monastero si occupi, nel frattempo, della protezione dei loro beni: "*et si nos contigerit limina sanctorum vel sepulcrum Domini visitare, omnia nostra sint in protectione et custodia dicti monasterii donec redierimus*"; *Ibid.*, n. 229, pp. 391-392.

<sup>474</sup> Nel desiderio di mettere in atto il proposito di realizzare un pellegrinaggio al Santo Sepolcro (*divinitus compuncti, proposuissent sepulcrum Dominum visitare*), la coppia affida al monastero i propri beni, i quali, nel caso in cui avrebbero trovato la morte durante il viaggio, sarebbero restati in possesso del monastero; intanto, ricevono in cambio dalla Sculgola la somma di un'oncia e un quarto, che promettono di restituire all'eventuale ritorno, ma nel caso contrario, il monastero avrebbe potuto recuperarli attraverso i proventi maturati dai loro beni; *Ibid.*, n. 188, pp. 335-336. Si veda anche *supra*, p. 278, nota 464.

*bitator totius essem subventionis solacio destitutus et totam Apuliam fames valida occupasset* [...]”. Quale controparte per la sua oblazione chiede di poter vivere in una casa di proprietà del monastero, lavorare e ricevere vitto e vestiario<sup>475</sup>. Nell'agosto del 1212, anche una coppia di coniugi di Serracapriola effettuerà la propria oblazione per motivi assistenziali, ottenendo in cambio vitto e vestiario da parte del monastero (n. 210). Si potrebbe riconoscere, quale motivazione recondita, una certa forma di garanzia previdenziale anche per l'oblazione di *Maria*, vedova di un oblato di Fiorentino (n. 159), la quale si dona al monastero con l'eredità del marito, riservando per se stessa, la figlia e i nipoti l'usufrutto in vita. Similmente, lo stesso genere di motivazioni sembra potersi riconoscere nel caso di un'altra donna, *Aurogemma*, probabilmente vedova, che al momento dell'oblazione impegna il monastero nell'amministrazione legale dei beni della figlia minore, nel caso resti orfana, mentre nel momento in cui la ragazza fosse venuta a mancare prima di diventare maggiorenne, tutti i beni sarebbero ricaduti in possesso del monastero (n. 224). Da ultimo, anche nell'atto di oblazione della coppia *Petrus Grecus* e *Margarita*, abitanti di Rotello, si può constatare una forma di previdenza, nel caso in cui la donna fosse rimasta ve-

<sup>475</sup> *Ibid.*, n. 84, pp. 150-152. In generale, per l'analisi delle possibilità assistenziali garantite agli oblati, quali pensioni, vitalizi, prebende, si veda J. Marchal, *Le "droit d'oblat". Essai sur une variété de pensionnés monastiques*, Ligugé 1995 (Archives de la France monastique), pp. 9-25; 171-216. La situazione di crisi, cui fa riferimento l'atto, potrebbe essere semplicemente legata all'uso di formulari stereotipati, che al di là dell'effettiva situazione generale di crisi, tendono a giustificare le richieste dell'oblato. La menzione di una carestia può essere dovuta, tra l'altro, a cause puramente giuridiche; in proposito, si veda J.-M. Martin, *L'évolution démographique de l'Italie méridionale du VI<sup>e</sup> au XIV<sup>e</sup> siècle*, in *Demografia e società nell'Italia medievale (secoli IX-XIV)*. Atti del Convegno internazionale tenuto nel 1994, cur. R. Comba, I. Naso, Cuneo 1994 (Da Cuneo all'Europa, 4), pp. 351-362, partic. 352-353. Tuttavia, in questo caso, potrebbe celarsi persino il riferimento alla tensione politica scatenatasi fra la morte di Guglielmo II e il ritorno di Federico II nel Regno, durante la quale si è giunti a una guerra civile fra i fautori di Tancredi ed Enrico VI, che vede persino la distruzione di Dragonara. Nel cartulario, si nota il riferimento nella datazione a Ottone IV (CDP 30, n. 201-209, pp. 211-213), mentre nel 1195, in un atto di vendita al monastero della Sculgola di un terreno in territorio di Dragonara, il motivo della vendita per la pressante necessità viene indicato con le seguenti parole; *Ibid.*, n. 58, pp. 102-103, partic. 102: "*quam famis necessitate compulsi et rebus mobilibus carentes quibus vivere possimus*". Fra il 1220-1221, invece, due oblati di S. Pietro di Torremaggiore, entrambi cittadini di Dragonara, eserciteranno, proprio per motivi di crisi economica e per mancata assistenza da parte del monastero, il diritto di recesso dei beni offerti, che venderanno alla Sculgola per far fronte alle loro necessità; *Ibid.*, n. 253, pp. 438-440; n. 257-258, pp. 445-447.

dova e avesse deciso di andare ad abitare a Dragonara, fissata nell'impegno da parte del monastero di garantire vitto e vestiario (n. 277)<sup>476</sup>.

*La dimensione oblativa finalizzata alla religiosità delle opere*

L'atto di conversione espresso nell'oblazione di se stessi poteva includere, come motivazione di fondo, persino il desiderio di investire la propria persona nella re-

<sup>476</sup> Anche presso altre istituzioni monastiche dello stesso contesto storico e geografico, la documentazione sembra rilasciare, talora più, talora meno espressamente, delle necessità assistenziali come sfondo per le oblazioni. Presso la dipendenza cavense di S. Egidio in Pantano si registra, nel 1181, l'atto di oblazione di *Salomea*, vedova di *Alelmus* già oblato dell'abbazia cavense; *Les actes de l'abbaye* cit., n. 50, pp. 143-144; mentre nel 1203, *Pusana*, vedova del giudice *Henricus* di Siponto, si offre come oblata allo stesso monastero con alcuni beni, fra cui due saline, riservandosi l'usufrutto in vita e il diritto di vendita, qualora fosse pervenuta in necessità; *Ibid.*, n. 62, pp. 166-167. In diversi atti di oblazione di ambiente verginiano, ricorre implicitamente quale motivazione di fondo la garanzia assistenziale: nel gennaio del 1136, i coniugi Giovanni Salarolo e Antiochia si offrono con i propri beni alla chiesa dei Santi Filippo e Giacomo, in Benevento, riservandosi l'usufrutto a vita e la possibilità di vendere i beni, qualora avessero incontrato necessità e la chiesa non sarebbe stata in grado di soccorrerli; CDV, III, n. 226, pp. 107-109. Nel settembre del 1177, i coniugi Rinaldo Lombardo e Maria di Montefusco riservano nel loro atto di oblazione il diritto di vendere i beni donati, qualora il monastero non avesse potuto venire incontro ai loro bisogni in tempo di crisi; *Ibid.*, VII, n. 616, pp. 62-65. Nello stesso anno, un'altra coppia di coniugi, Ruggiero e Susanna, abitanti del castello di Summonte, si offrono con i propri beni al monastero di Montevergine, conservando l'usufrutto e il diritto di essere assistiti, in caso di necessità, dal monastero per cibo e vestiario; quale controparte essi si impegnano: "*annualiter debemus facere servitia et reddere redditum*"; *Ibid.*, VII, n. 619, pp. 72-74. Nell'agosto del 1190, Gervasio di Benevento, figlio naturale di Giovanni, monaco del monastero di S. Lupo, si offre con i beni al monastero di Montevergine. Fra le clausole, impegna il monastero a fornirgli il sostentamento per tutta la vita, sia nel caso resti nello stato laicale e, dunque, trattato come tutti gli altri oblato del monastero, sia che scelga di entrare nella vita religiosa come monaco: "*Pars vero monasterii, dum vivus fuero et laycalem duxero vitam, det mihi videndam et cuncta alia necessaria sicut uni ex oblati illius monasterii, qui sunt layci et ibi manent, faciendo et operando ego que scio et possum ad imperata monasterii; et si voluero sancte religionis habitum suscipere, pars monasterii me recipere debeat et vita mea dare mihi cuncta necessaria sicut uni ex monachis illius monasterii ibi manentibus*"; *Ibid.*, IX, n. 843, pp. 146-148, partic. 148. Nel giugno del 1195, la vedova di Riccardo Sarlato, Maria, cittadina di Montefusco, compie l'oblazione di se stessa con i propri beni, dopo aver ottenuto il consenso del mundualdo, riservandosi l'usufrutto in vita, con il pagamento di un censo annuale. Il monastero, invece, è vincolato al soccorso nel caso di necessità e alla sepoltura presso la chiesa di Montevergine; *Ibid.*, X, n. 980, pp. 264-266. Unico caso, in cui l'oblazione sembra essere esplicitamente determinata da una condizione di bisogno impellente, risale al 4 aprile 1203: *Laciosus*, mosso da una grave necessità, non meglio specificata nell'atto ("*necessitate astrictus*"), si dona con i suoi beni ricadenti nei pressi di Baiano al monastero verginiano; *Ibid.*, XII, n. 1186, pp. 276-278.

ligiosità delle opere (sia in senso attivo che passivo), talune volte tradotto nell'attività assistenziale all'interno di strutture per poveri e pellegrini, esperienza che riconferma una autentica ricerca spirituale nel carisma del servizio. L'impegno della congregazione in seno all'ambito ospedaliero è risultato chiaramente dall'analisi delle fonti, tuttavia, esse non restituiscono in quale misura sia stata promossa la presenza e lo slancio caritativo degli oblati in campo assistenziale, se non per lo zelante operato dell'oblato *Barachias*, al quale si deve la costruzione dell'ospedale di S. Andrea, presso Banzi<sup>477</sup>.

Per quel che concerne le condizioni fissate dagli oblati negli atti giuridici, sia circa la gestione dei beni immobiliari che per le eventuali garanzie di assistenza personale pattuite, la gamma delle possibilità appare alquanto variegata. La gestione puntuale, da parte della congregazione, di questa composita situazione può chiaramente essere indicata come una delle motivazioni che giustificano la compilazione del cartulario. Nella maggior parte dei casi, si riserva, innanzitutto, l'usufrutto dei beni in vita per se stessi e altre volte anche per i discendenti, mentre le donazioni effettuate senza alcuna condizione risultano numericamente alquanto ristrette<sup>478</sup>. L'istituto della oblazione può fungere anche da atto di prevenzione o di assicurazione, oltre che spirituale, ovviamente materiale. La garanzia di poter ottenere degli aiuti da parte del monastero, in particolari momenti di crisi, non è del tutto scontata, se in qualche atto se ne fa esplicito riferimento, sottolineando che nel caso fosse venuto a mancare il sostegno da parte del monastero, gli oblati si sarebbero riservato il diritto di ritornare in possesso dei loro beni (n. 91, 98). Non mancano, persino, le

<sup>477</sup> Per una panoramica generale circa le attività ospedaliere legate a istituzioni religiose e l'aggregazione dei laici in tali contesti assistenziali, si veda G.G. Merlo, *Esperienze religiose e opere assistenziali nei secoli XII e XIII*, Torino 1987; F.-O. Touati, *Les groupes de laïcs dans les hôpitaux et les léproseries au Moyen Âge*, in *Les muovances laïques* cit., pp. 137-162; de Miramon, *Les «donnés» au Moyen Âge* cit., pp. 344-386. Tracce di oblazioni con finalità caritative possono essere intraviste anche in due atti che si riferiscono al monastero di S. Angelo di Orsara, per il quale è già stata identificata la vocazione assistenziale nel sistema dei pellegrinaggi al Gargano e al monastero e ospizio di S. Matteo, presso Salpi. Si tratta dell'oblazione del medico *Eneas*, che nel 1138 si dona con sua moglie al monastero di S. Angelo di Orsara, e di *Maraldus de Machidonia* di Salpi, che nel 1192 si dona al monastero e ospizio di S. Matteo di Salpi; CDP 21, n. 61, pp. 208-210; n. 112, pp. 330-331. Si può segnalare, inoltre, il caso di due coniugi senza prole, Rinaldo Lombardo e Maria di Montefusco, che nel settembre del 1177 si offrono al monastero verginiano con i propri beni, riservandosi l'usufrutto sino alla morte, in corresponsione di un canone annuale, mentre, sui beni mobili, riservano il diritto di servirsene per opere di misericordia, in favore dei poveri; CDV, VII, n. 616, pp. 62-65.

<sup>478</sup> CDP 30, n. 12, 33 a, 33 c, 55, 80, 135, 150, 174, 180.

volte in cui gli oblati, all'atto della stipula, richiedono simbolicamente “*sub caritatis intuitu*”, “*sub caritatis habundantia*”, oppure “*in benedictionem*” del bestiame, pecore, tori, cavalli, oppure armi, una casa, o altri beni<sup>479</sup>.

In linea generale, dal cartulario si evince come gli oblati gualdensi in larga maggioranza non risiedono nel monastero, per condividere permanentemente la quotidianità dei monaci, ma continuano le proprie attività nel mondo, godendo semplicemente delle loro preghiere e magari offrendo talvolta alla comunità le proprie competenze e servizi. L'unico caso, in cui espressamente viene richiesto di condividere la vita religiosa fra le mura del monastero, è rappresentato da un abitante di Fiorentino, *Raynaldus Bukimucio*, il quale si offre, nelle mani del sacrista *Marcus*, alla Sculgola, dove intende vivere e prestare la sua collaborazione attiva, riservandosi pur tuttavia la possibilità di tornare eventualmente a casa, godendo dell'usufrutto vitalizio sui suoi beni, qualora non avesse più ritenuto adatta a sé la vita del monastero<sup>480</sup>.

Appare significativo evidenziare come non si siano rintracciati dalla documentazione casi che manifestino l'attrazione dell'appartenenza all'*ordo* attraverso scelte eremitiche, per vivere la propria oblazione nella vita solitaria e contemplativa, di cui la *religio gualdensis* è stata, soprattutto ai suoi esordi, specifica testimonianza. Tuttavia, questa eventualità, insieme ad altre modalità sopra illustrate, aiutano a comprendere come il vincolo di oblazione contratto con il monastero non preveda una omogeneità monolitica di rapporti, ma può contemplare possibilità di soluzioni intermedie, con diverso valore giuridico. In tal modo, si salvaguardano le esigenze individuali e si garantisce, comunque, il cambiamento istituzionale della condizione di vita.

#### *Il coinvolgimento giuridico e amministrativo della classe medio-alta*

Oltre a questi esempi appena ripercorsi, attraverso il cartulario si scorgono, in ampia misura, le collaborazioni in campo giuridico da parte di numerosi oblati, appartenenti al rango sociale medio-alto dei *milites*, dei giudici e dei notai. Essi, pur continuando a vivere nel secolo e a svolgere le proprie attività, vengono spesso

<sup>479</sup> *Ibid.*, n. 91, 96, 98, 104, 112, 218.

<sup>480</sup> *Ibid.*, n. 235, pp. 401-403. Non è possibile riuscire a conoscere come effettivamente si sia conclusa la vicenda: di lui, le fonti non restituiscono più alcuna notizia. Tuttavia, in altra documentazione, si registra un caso in cui si parla di un oblato che vive nella comunità religiosa: si tratta di Fasano, che dimora nel monastero di S. Margherita di Molfetta; CDB 7, n. 83, pp. 108-109, partic. 109: “... *oblato predicti monasterio in ipso monasterio degentis* ...”.

coinvolti nell'amministrazione e negli affari giuridici, come rappresentanti dell'istituzione. Prestano le proprie competenze e servizi in favore del monastero, probabilmente senza ricevere in cambio alcuna retribuzione, ma nel testo degli atti non vengono quasi mai identificati espressamente come oblati.

Per la categoria dei giudici, risulta emblematico il caso di *Iobannes de Zurico* o *de Kurico*, il quale si dona al monastero con la metà del suo patrimonio, nel settembre del 1198. Prima dell'oblazione, compare in diversi atti, in qualità di giudice, testimone, avvocato del monastero, ma le testimonianze della sua attività rilasciate dalla fonte si intensificano proprio in seguito alla *conversio*, dopo la quale avrà con la Sculgola persino rapporti di compravendita di beni<sup>481</sup>.

L'apporto, anche da parte dei *militēs* locali, è registrato da un numero consistente di atti presenti nel cartulario. È il caso di *Iobannes de Crescentio*, di Dragonara, il quale si dona, insieme a suo fratello *Goffridus*, nel 1199: egli compare spesso, sia prima che dopo l'atto di oblazione, come testimone e avvocato in favore del monastero<sup>482</sup>. E ancora numerosi sono gli atti in cui è presente il *miles Bartolomeus de Laurentio*, di Dragonara, il quale si offre al monastero con tutti i suoi beni, acquisiti e da acquisire, il 31 luglio del 1200<sup>483</sup>. Anche un altro *miles* di Dragonara, *Iobannes*

<sup>481</sup> Per la documentazione che riferisce della sua attività prima dell'oblazione, in qualità di testimone, si veda CDP 30, n. 12, 22, 28, 29, 30, 31, 32, 33, 41, 47, 49, 60; come giudice: *Ibid.*, n. 61, 62, 64, 65, 66, 67, 68, 70, 71, 73, 74, 78; mentre, una sola volta come avvocato: *Ibid.*, n. 59. Contestualmente alla donazione di sé, l'oblato compie la donazione di un terreno in favore del monastero, da cui riceve *sub caritatis intuitu* mezza oncia d'oro: *Ibid.*, n. 79-80. In seguito, compare numerose volte come giudice: *Ibid.*, n. 81, 82, 83, 84, 86, 87, 88, 90, 91, 92, 95, 96, 101, 102, 103, 104, 105, 112, 114, 115, 121, 124, 126, 127, 135, 136, 139, 143, 160, 166, 215, 218, 222, 230, 232, 233, 234, 235, 237, 238, 240, 241, 242, 243, 245, 246, 247, 248, 249, 250, 253, 254, 255, 256, 257, 258, 261, 265, 266, 272, 273, 274; poi, come avvocato in favore del monastero: *Ibid.*, n. 85, 140, 156, 165, 168, 173, 175, 176, 177, 178, 179, 180, 181, 184, 195, 200. Per i beni venduti al monastero, si veda *Ibid.*, n. 107, 120, 167, 226, 256. Molto meno intensa l'attività del giudice di Fiorentino, *Benedictus*, il quale si dona insieme al figlio *Angelus*, fra il 1203-1204 (*Ibid.*, n. 116); per lui si registra un unico atto in qualità di giudice prima dell'oblazione (*Ibid.*, n. 89) e pochi altri in seguito alla *conversio* (*Ibid.*, n. 123, 141, 260, 269), unitamente a un unico caso, in cui funge da avvocato per il monastero (*Ibid.*, n. 125). Infine, nel 1213, rimetterà in favore del monastero le pretese circa il possesso di un pezzo di terra confinante con i suoi beni (*Ibid.*, n. 227).

<sup>482</sup> Per l'atto di oblazione di sé, si veda *Ibid.*, n. 91; questi funge da testimone, già prima di diventare oblato: *Ibid.*, n. 62, 67, 73, 78, 79, 85, 87; e ancora, in seguito: *Ibid.*, n. 103, 107, 127, 128, 129, 131, 134; mentre, solo dopo l'oblazione, compare come *advocatus* del monastero: *Ibid.*, n. 96, 97, 112, 119, 120, 121, 133; in altri casi funge da avvocato e mediatore per privati: *Ibid.*, n. 102, 104, 105.

<sup>483</sup> Questo milite compare solo tre volte, prima dell'oblazione, come testimone: *Ibid.*, n. 82, 83, 91; mentre, in seguito, sempre come testimone: *Ibid.*, n. 105, 112, 115, 119, 120, 121, 124, 135, 136,

*de Spina*, risulta spesso presente negli atti, ma questa volta, specialmente in seguito alla data dell'oblazione (1204), come testimone oppure avvocato della Sculgola<sup>484</sup>. In riferimento alla città di Fiorentino, si ritrova il *miles Riccardus*, il quale, nel 1208, si dona insieme a sua moglie *Gilia* al monastero con tutti i propri beni, mantenendo in riserva l'usufrutto in vita. Questi è registrato, per un buon numero di volte, come testimone e avvocato in favore del monastero, in particolare nel 1210, come testimone chiave per la vicenda dell'usurpazione di Sant'Angelo in Vico da parte di *Riccardus de Fay*<sup>485</sup>. L'atto di oblazione del *miles Iordanus Buzardi* è invece datato al 15 gennaio 1209 (n. 150). Costui, come già rilevato, potrebbe essere identificato con l'omonimo signore di Campolieto e risulta attivo sia prima che dopo la data di oblazione, come testimone e avvocato<sup>486</sup>. Infine, il *miles Robertus de Episcopo*, che si dona insieme al figlio *Rogerus*, nel 1220 (n. 254), compare sia prima che dopo l'oblazione con un numero relativamente esiguo di presenze, come testimone del monastero<sup>487</sup>.

Probabilmente riconducibili alla categoria dei *boni homines*, appaiono le presenze testimoniali o come *advocati*, sia di *Rogerus Florardus*, originario di Dragonara, ma

139, 140, 156, 160, 163, 165, 168, 175, 177, 180, 195, 200, 233, 234, 237, 238, 255, 258; e come avvocato: *Ibid.*, n. 127, 130, 142, 144, 150, 151, 155, 161, 162, 164, 166, 167, 174, 215, 218, 222, 230, 232, 235, 242, 246, 247, 248, 250, 253, 254; inoltre, nel 1205 compirà la donazione di un terreno nei confronti del monastero e, nel 1207 la vendita di tre appezzamenti di terra: *Ibid.*, n. 126, 143.

<sup>484</sup> In un unico atto è registrato, prima dell'oblazione, come testimone: *Ibid.*, n. 107; poi ancora, dopo l'oblazione, come testimone: *Ibid.*, n. 119, 120, 126, 127, 135, 140, 150, 151, 162, 163, 164, 165, 166, 167, 168, 173, 175, 176, 177, 178, 180, 195, 215, 218, 222, 230, 232, 233, 234, 235, 237, 238, 240; come avvocato: *Ibid.*, n. 136, 139, 143, 152, 156, 226. Per suo interessamento, inoltre, il figlio *Nattaneo* rinuncerà, nel 1209, alla rivendicazione di una vigna donata al monastero: *Ibid.*, n. 155.

<sup>485</sup> Anche questo *miles* compare una sola volta, prima dell'oblazione, come avvocato del monastero: *Ibid.*, n. 94; mentre, dopo la *conversio* (n. 149), è presente come testimone: *Ibid.*, n. 111, 113, 125, 138, 153, 159, 169, 187, 188, 208, 211, 217, 239; e come avvocato: *Ibid.*, n. 185, 191, 196, 198, 199, 204, 206, 212. Infine, viene indicato come mundualdo dell'oblata *Aurogemma* nel 1213: *Ibid.*, n. 224.

<sup>486</sup> Appare numerose volte come testimone: *Ibid.*, n. 48, 112, 115, 126, 133, 135, 142, 143, 156, 160, 167, 168, 173, 174, 175, 176, 177, 178, 179, 180, 181, 184, 195, 215, 218, 230, 235, 246, 247, 248, 250, 253, 254; e come avvocato: *Ibid.*, n. 129, 131, 132, 233, 234, 237, 238, 240, 255, 258, 261, 265, 266, 272, 273, 274. Si registrano, inoltre, atti di compravendita o di cambio da lui effettuati con il monastero: *Ibid.*, n. 87, 127, 128, 134, 151. Infine, in un atto del 1209 (n. 152), l'abate di S. Maria di Melanico, *Alferius*, gli revocava l'oblazione *facta cum condicione*, restituendogli tutti i beni donati e ricevendo in cambio un pezzo di terra e mezza oncia d'oro.

<sup>487</sup> Prima dell'oblazione, appare come testimone nei seguenti atti: *Ibid.*, n. 65, 79, 80, 240, 247, 250; mentre, dopo: *Ibid.*, n. 255, 258, 266, 273; una sola volta appare come avvocato per il monastero: *Ibid.*, n. 274.

abitante di Serracapriola, il quale nel 1212 rinnoverà la sua oblazione insieme alla moglie *Karatenuta* (n. 96 e 210), che di *Rogerus Brancaleonis* di Fiorentino, il quale diventa oblato nel 1207 (n. 141). Sua moglie, *Solinda*, seguirà le orme del marito come oblata solo qualche anno più tardi, nel 1213 (n. 216)<sup>488</sup>.

Per *Iobannes Ambrosii* non è presente, fra la documentazione del cartulario, la sua *cartula oblationis*, ma, nel 1209, egli compare espressamente indicato come oblato della Sculgola e giuridicamente attivo, in vece del monastero, nell'accogliere la donazione di tutti i suoi beni da parte di *Albertus Vigilia in Nocte* (n. 170) e la donazione della propria casa da parte della moglie del suddetto benefattore di Fiorentino, *Maria* (n. 171)<sup>489</sup>. Anche *Guillelmus Thomasi*, che viene registrato diverse volte come testimone e avvocato per il monastero e una volta come suo legale rappresentante, potrebbe essere un oblato della Sculgola, ma per lui, oltre a non essere pervenuto l'atto di oblazione, nella documentazione non viene mai menzionato come tale<sup>490</sup>.

<sup>488</sup> Loblato *Rogerus Florardus* compare come avvocato una sola volta, prima dell'oblazione, e qualche altra volta in seguito a essa: *Ibid.*, n. 57, 102, 117, 245, 264; in due occasioni venderà dei beni al monastero: *Ibid.*, n. 53, 67. *Rogerus Brancaleonis*, invece, è presente come testimone in diversi atti: *Ibid.*, n. 110, 113, 149, 172, 201, 202, 211, 219, 221, 228; come avvocato: *Ibid.*, n. 76, 123, 153, 188, 213; nel 1203 offrirà, nelle mani del sacrista *Riccardus*, tre quarti della sua casa, situata accanto al castello, nella città di Fiorentino: *Ibid.*, n. 111.

<sup>489</sup> È attivo, inoltre, come avvocato di una oblata al momento della sua oblazione: *Ibid.*, n. 172; mentre, in favore del monastero, compare come testimone: *Ibid.*, n. 118, 198; come avvocato: *Ibid.*, n. 158, 192; nel 1208 offre al monastero la sua casa e altri suoi beni: *Ibid.*, n. 146; nel 1212 rinuncia a tutti i diritti sui beni della defunta moglie *Alberotta*, in favore del monastero: *Ibid.*, n. 201. Dello stesso mese e anno è l'atto di oblazione della sua seconda moglie *Normandia*: *Ibid.*, n. 203; infine, nel 1216, vende alla Sculgola una vigna: *Ibid.*, n. 239.

<sup>490</sup> Costui appare come testimone nei seguenti atti: *Ibid.*, n. 172, 188, 190, 203; come avvocato: *Ibid.*, n. 148, 201, 202, 204, 216, 219, 220, 221, 228, 229; come rappresentante, accogliendo una vendita di beni: *Ibid.*, 225. Di sua moglie, *Donnacita*, il cartulario riporta l'atto di oblazione: *Ibid.*, n. 206; e la ricomposizione, grazie all'intervento del conte Matteo Gentile, di una lite avanzata dai parenti della defunta oblata circa la liceità dell'oblazione, nonostante la diversità dei territori di appartenenza: *Ibid.*, n. 214. Anche la congregazione cavense, per la gestione patrimoniale dei possedimenti garganici, si serve della disponibilità degli oblato locali: nel 1196 viene, infatti, registrata l'attività dell'oblato *Petrus de Casale Novum*, che acquista una vigna in nome del monastero di S. Nicola *de capite Pantani*: *Les actes de l'abbaye* cit., n. 60, pp. 162-164; mentre, nel 1253, tale *frater Leonardus*, oblato dell'abbazia di Cava, riceve delle lettere da parte dell'abate generale, che gli conferiscono il permesso di agire giuridicamente e nell'amministrazione dei beni della congregazione ricadenti in *Apulia*: *Ibid.*, n. 73, pp. 186-188. Nella raccolta documentaria di S. Leonardo di Siponto, edita da Jole Mazzoleni, non si riscontrano veri e propri atti di oblazione, ma d'altro canto viene riportata notizia dell'attività amministrativa e giuridica esercitata per conto dell'istituzione da parte di oblato: fra il 1172 e il 1200, un oblato, di nome Bernardo, accoglie la vendita di beni per conto dell'istituzione; *Le carte del Monastero di S. Leonardo della Matina in Siponto (1090-1771)*,

*La sepoltura degli oblati*

Per quel che concerne la sepoltura, la legislazione ecclesiastica in epoca medievale si è andata strutturando in modo sufficientemente chiaro, proprio a motivo delle frequenti discussioni fra le istituzioni diocesane e le strutture religiose, circa gli interessi economici provenienti da lasciti, tassazioni e diritti legati al momento del trapasso e alla sepoltura. Per coloro che hanno la possibilità di esercitare lo *ius eligendi sepulchrum*, che il vescovo può concedere a quanti vogliono essere seppelliti in un luogo diverso dalla parrocchia di appartenenza e in particolare presso strutture monastiche, è previsto comunque il pagamento della porzione parrocchiale o quarta funeraria, la quale deve essere prelevata dai lasciti elargiti all'istituzione che provvede alla sepoltura<sup>491</sup>. Fra le prerogative di carattere spirituale degli oblati, come anche di tutti coloro che in diversi modi appartengono alla famiglia religiosa, è contemplato il diritto di poter essere seppelliti nel cimitero del monastero e per essi, siccome vanno considerati come appartenenti alla famiglia monastica, cade il diritto relativo alla quarta parte. Come già rilevato, la congregazione gualdense riceve, nel 1188, da Clemente III, il diritto di libera sepoltura, estesa anche in tempo di interdetto, mentre qualche anno più tardi, nel 1192, Celestino III specificherà la facoltà di ricevere donazioni “*inter vivos*” e “*inter mortuos*”, senza tuttavia un espresso riferimento alla sepoltura<sup>492</sup>.

ed. J. Mazzoleni, Bari 1991 (Codice diplomatico pugliese, 31), n. 16, pp. 19-20; n. 24, pp. 27-28; n. 28-29, pp. 32-35; invece, nel 1180, compare tale *Iohannes Buccerius*, nell'atto di acquisto per conto del monastero, ma in questo caso non viene definito espressamente come oblato, ma come *homo Sancti Leonardi*; *Ibid.*, n. 20, pp. 23-25.

<sup>491</sup> L'obbligo, relativo al versamento della quota funeraria, viene introdotto nell'810, da papa Leone III, ma nel tempo, la proporzione della tassa subisce diverse variazioni: generalmente, nel secolo IX, è fissata a un terzo dei beni, nell'XI alla metà, mentre nel XII a un quarto, che viene mantenuto anche dal concilio di Trento. Per lo *ius eligendi sepulchrum*, si veda R. Naz, *Funérailles*, in *DDC*, V, pp. 915-930, partic. 927; più in generale, per la sepoltura dei religiosi, si veda E. Marantoni Sguerzo, *Sepoltura*, in *DIP*, VIII, pp. 1281-1286; Id., *Evoluzione storico-giuridica dell'istituto della sepoltura ecclesiastica*, Milano 1976, pp. 295-306.

<sup>492</sup> IP, IX, n. 3-4, pp. 109-110; per il primo documento, si veda, inoltre Kehr, *Papsturkunden in Salerno* cit., n. 26, pp. 259-260; poi anche in Id., *Papsturkunden in Italien* cit., II, pp. 442-443; mentre per il secondo Pflugk-Harttung, *Acta pontificum romanorum* cit., III, n. 452, p. 386. Il testo del primo documento pontificio risulta incompleto, pertanto, non si possono approfondire le disposizioni contenute, mentre per il secondo appare chiaro che il diritto di ricevere liberamente ogni sorta di elargizione viene concesso con larghezza, a chiunque avesse legami con la congregazione, e la scelta sembra essere motivata proprio per la cura mostrata nei confronti dei laici: “*Inde est, quod nos, religionem vestram, conversationem et ordinem attendentes, considerantes etiam, quemadmodum, curis*

Il cartulario registra la reazione del vescovo di Fiorentino, Roberto, che nel novembre 1198, dopo aver reclamato i diritti relativi ai beni degli oblati che sarebbero stati seppelliti nella cella di S. Michele di Miliarina, rinuncia a ogni rivendicazione, probabilmente di fronte alla esibizione del privilegio pontificio, accordando fra l'altro la facoltà di trasportare processionalmente gli oblati defunti, su tutto il territorio di sua giurisdizione<sup>493</sup>. Qualche anno più tardi, sulla base del privilegio pontificio e della concessione del predecessore, il vescovo *Ramfredus* di Fiorentino, nel maggio del 1206, ritirerà le ingiuste pretese in materia di diritti di sepoltura, confermando ai suoi fedeli la possibilità di obolarsi ed effettuare donazioni al monastero, con l'assoluta libertà da vincoli canonici. Ancora, nel dicembre del 1217, il vescovo di Fiorentino, *Ramfredus*, stipulerà una concessione con il monastero del Gualdo e della Sculgola in cui, oltre a confermare i diritti precedentemente accordati, di ricevere i beni "inter vivos" e "inter mortuos", senza avvalersi delle disposizioni dell'ultimo concilio del Laterano (IV, 1215), che prevede la limitazione della pratica della sepoltura presso le strutture religiose<sup>494</sup>.

*secularibus postpositis universis, soli Deo placere et devote servire sub regularis elegeritis observantia discipline, nichilominus quoque credentes, universitatem vestram fidelium subsidiis indigere, si quando contigerit, fideles aliquos de bonis, sibi a Deo collatis, inter vivos vel in ultima voluntate aliqua vobis seu monasterio vestro donare, ut ea possitis libere et sine quorumlibet contradictione recipere*". Per i cistercensi, Gregorio IX concede, nel 1228, il privilegio di non versare la quarta parte sui beni ricevuti, ma solo per le donazioni "inter vivos" e non su quelle "inter mortuos", cioè stabilite in punto di morte; Cariboni, *La memoria dei vivi e dei morti* cit., pp. 375-376.

<sup>493</sup> CDP 30, n. 89, pp. 159-161, partic. 160: "*Hinc est ergo quod nos supradictus episcopus, recogitantes de quibusdam molestiis et questionibus quas venerabili ecclesie Sancte Marie in Gualdo super cellam suam Beati Michabelis et aliquando super res oblatorum suorum defunctorum proposueramus et feceramus, dolentes admodum exinde et intrinsecus penitentes, ad Dei laudem et in nostrarum remissione culparum, ..., remittimus ipsi sepe dicte ecclesie omne ius quod habebamus pro parte nostre Ecclesie et omnem questionem vel molestiam quam facere poteramus super ecclesiam Sancti Michabelis predictam, concedentes amodo et disponentes ut liceat semper ipsius dicti monasterii fratribus per Florentinum et aliam parrochiam nostram ad ferendos mortuos suos oblatos cum cruce, turibolo et lecto incedere, nulla nobis vel successoribus nostris in rebus illorum defunctorum canonica portione servata vel requisita, sed cum ipsis defunctis et rebus singulis quas monasterio ipsi dimiserint sit licitum ad loca sua sine aliqua contradictione vel inquietatione pacifice remeare*".

<sup>494</sup> *Ibid.*, n. 137, pp. 244-246; n. 244, pp. 417-420, partic. 418: "*Quocirca nos omnes unanimiter parique consensu imperpetuum condonamus liberam facultatem vobis dicto domino priori vestrisque successoribus recipienda ab omnibus concivibus nostris quecumque voluerint relinquere ipsis ecclesiis de bonis suis stabilibus et mobilibus in toto aut in parte, tam inter vivos quam ex causa mortis nec non etiam et testamento vel oblazione, nulla molestatione a nobis vel successoribus nostris facienda nec aliqua requisitione exigendo aliquam partem donati sive relictis occasionem decretorum aut etiam constitutionum que nuper in Lateranensi concilio ordinate fuer(unt) vel aliquando poterunt ordinari, renuntiando omni privilegio et rescripto impetrato vel impetrando*". Il canone 9 del concilio Lateranense III (1179), sulla scorta degli abusi dei *fratres*

Fra gli atti degli oblato della Sculgola, non sempre viene espressamente precisata la volontà di essere sepolti nel monastero. Questo dato lascia credere che fosse necessario esprimere al momento dell'oblazione il proprio desiderio, oppure attraverso atti testamentari. In tre casi, fra l'altro, gli oblato riservano al monastero un lascito di mezza oncia d'oro per affrontare le spese di sepoltura. In altri casi, invece, vengono indicate delle offerte che al momento della morte dovranno essere corrisposte alle proprie parrocchie, a chiese o strutture diocesane. Fra coloro che decidono di farsi seppellire alla Sculgola, compaiono persino un diacono e un prete<sup>495</sup>. Appare singolare, invece, il caso dei *milites*, per i quali ricorre la specificazione della sepoltura "*cum equis et armis*". Con essa non si intende letteralmente l'insolita modalità, pur attestata nella tradizione barbara, per la quale i cavalli erano immolati e le armature seppelitte con i cavalieri, quanto piuttosto la donazione di armi e cavalli che

*Templi et Hospitalis* circa l'ammissione alla sepoltura di persone scomunicate e l'amministrazione dei sacramenti in tempo di interdetto, vincola tutti i religiosi a non esercitare tali diritti senza il consenso del vescovo diocesano, ribadendo che il diritto ordinario prevede la sepoltura presso le parrocchie di appartenenza: nei cimiteri dei religiosi possono essere seppelliti, senza permesso, soltanto coloro i quali appartengono alla *fraternitas* religiosa (*Sacrorum Conciliorum nova, et amplissima collectio* cit., XXII, pp. 408-409). Su queste problematiche torna il concilio Lateranense IV (1215), con il canone 57, mediante il quale si restringe ulteriormente la possibilità relativa alla sepoltura, concessa, da questo momento in poi, fra coloro che appartengono alla *fraternitas*, soltanto alla categoria degli oblato; *Ibid.*, XXII, pp. 1044-1046, in partic. 1046: "*Hoc autem de illis confratribus intelligimus, qui vel adhuc manentes in saeculo eorum ordini sunt oblato, mutato habitu saeculari, vel qui eis inter vivos sua bona dederunt, retento sibi quandiu in saeculo vixerint usufructu, qui tantum sepeliantur apud ipsorum regularium vel aliorum non interdicta ecclesias, in quibus eligerint sepulturam, ne si de quibuslibet ipsorum fraternitatem assumptibus fuerit intellectum, pro duobus aut tribus denariis annuatim sibi collatis, dissolvatur pariter et vilescat ecclesiastica disciplina*". Il vescovo di Fiorentino, nel citato documento, promette di non tener presente proprio queste ultime disposizioni conciliari relative alla sepoltura, per cui ogni membro della *fraternitas* gualdense potrà essere seppellito presso le strutture della congregazione, almeno quelle afferenti alla giurisdizione dell'ordinario di Fiorentino. Per i due canonici citati, si veda anche *Conciliorum Oecumenicorum Decreta*, cur. G. Alberigo, Bologna 1991, pp. 215-217; 261. Per un commento sul canone 57, si veda Maccarrone, *Le costituzioni del IV concilio lateranense* cit., pp. 15-16; A. García y García, *Las constituciones del concilio IV Lateranense*, in *Innocenzo III urbs et orbis* cit., pp. 200-224, partic. 218.

<sup>495</sup> Per gli atti di oblazione, in cui si può riscontrare la volontà espressa della sepoltura, si veda CDP 30, n. 48, 98, 112, 115, 123, 138, 140, 149, 205, 219, 228, 254; per gli ecclesiastici, compaiono rispettivamente il diacono *Martinus de Saxo* di Dragonara e il sacerdote *Gualterius* di Fiorentino: *Ibid.*, n. 112, 205; per gli oblato che lasciano mezza oncia d'oro per la sepoltura: *Ibid.*, n. 205, 219, 228; per gli oblato che destinano lasciti nei confronti di strutture diocesane: *Ibid.*, n. 123, 229, 236.

sarebbero risultati in possesso del cavaliere al momento del decesso, per concederli in seguito ad altri, probabilmente in dono o in cambio di denaro e di beni<sup>496</sup>.

<sup>496</sup> Per gli atti riguardanti i *militēs*, si veda *Ibid.*, n. 98, 115, 254. Per questa particolare modalità di sepoltura a essi riservata, bisogna distinguere, sin dall'alto medioevo, una ritualità che prevede la donazione dopo la sepoltura di armature e cavalli a familiari, a monasteri o strutture ecclesiastiche, che possono essere espresse attraverso le volontà testamentarie. Casi di donazione di armature e cavalli a monasteri, per poi darli ad altri cavalieri, vengono attestati anche in Francia, nell'XI secolo. Più tardi, sembra essere invalso un rito più suggestivo, che andrà fissandosi definitivamente entro il secolo XV, per il quale, nel caso di regnanti, nobili e cavalieri sarà prevista la consegna, durante l'offertorio della messa esequiale, di insegne, armi e cavalli del defunto ai destinatari stabiliti. *La morte e i suoi riti in Italia tra medioevo e prima età moderna*, cur. F. Salvestrini, G.M. Varanini, A. Zangarini, Firenze 2007, p. 250; R.C. Finucane, *Salma sacra, cadavere profano: idee sociali e riti funebri nel basso medioevo*, in *Un gallo ad Asclepio. Morte, morti e società tra antichità e prima età moderna*, cur. A.L. Trombetti Budriesi, Bologna 2013, pp. 253-276, partic. 262; D. Barthélemy, *Économie monastique et société féodale: les cadeaux ou «charités» des moines aux chevaliers, en France de l'ouest au XIe siècle*, in *Richesse et croissance au Moyen Âge. Orient et Occident*, cur. D. Barthélemy, J.-M. Martin, Paris 2014 (Centre de recherche d'histoire et civilisation de Byzance. Monographies, 43), pp. 183-224, partic. 211-218.



## CAPITOLO VI

### UN EQUILIBRATO INTRECCIO DI POTERI: MONARCHIE CENTRALI E ARISTOCRAZIE TERRITORIALI NELLA STABILIZZAZIONE PATRIMONIALE GUALDENSE

La parabola di espansione religiosa e fondiaria della congregazione lascia emergere due episodi chiave, collocabili fra l'altro entro i primi decenni del secolo XIV, che rappresentano, da una parte l'apogeo della stabilizzazione patrimoniale, dall'altra l'inizio di un lento declino di una crisi spirituale che, probabilmente aggravandosi a più riprese, avrà contribuito alla dissoluzione dell'*ordo gualdensis*. Si tratta, innanzitutto, del tentativo di annessione del monastero di S. Maria *de Crypta*, nei pressi di Vitulano: un monastero benedettino tradizionale, che dispone di un cospicuo patrimonio fondiario, dislocato fra Molise, Campania e Capitanata, con una *ecclesia* dedicata a S. Paolo, proprio nel territorio di Montecorvino. Già da circa un secolo, stando a quanto rilasciato dalle fonti, il Gualdo ha praticamente concluso la sua parabola di espansione per gli insediamenti religiosi, con l'annessione di S. Pietro in Vulgano nel 1231.

Il secondo episodio aiuta a contestualizzare meglio il primo. Si tratta dell'audace scelta, intrapresa a partire dagli anni 20 del secolo XIV, di fondare un nuovo casale, quello di S. Bartolomeo in Galdo. Il progetto appare finalizzato a popolare un territorio circoscritto fra i casali di Foiano (in cui ricade l'abbazia del Gualdo), S. Angelo in Vico, Baselice e altri piccoli casali lungo l'alta valle del Fortore, tutti di proprietà della congregazione. Si può ravvisare, con palese evidenza, la pianificazione di un presidio più efficace in seno a un'area per la quale si sta provvedendo a costruire continuità di dominio signorile, oltre ad assicurarsi la disponibilità di più manodopera per la coltivazione delle terre. Intanto, la politica di espansione promossa dagli abati, nel corso della prima metà del XIV secolo, appare fortemente orientata a implementare l'economia agricola e ad acquisire il possesso di diversi casali, piuttosto che a estendersi sotto il profilo religioso per diramare la propria presenza. La congregazione del Gualdo, per diverse concause, raggiungerà, come nel caso cavense e verginiano, il semplice livello di signoria fondiaria in un contesto feudale rurale. Difatti, per generale impostazione della politica statale sul fenomeno

della signoria ecclesiastica, non potrà ottenere prerogative di giurisdizione pubblica: non amministrerà l'alta giustizia e non svolgerà ruoli di difesa militare, ma si limiterà alla riscossione di imposte e a esercitare un controllo sulla mobilità dei sudditi, nonché a un monopolio su mulini, boschi, territori da pascolo.

L'indagine che seguirà prenderà le mosse dall'analisi della situazione vissuta dalla congregazione agli inizi del XIII secolo, proprio nel contesto della crisi generata dalla minorità federiciana, in rapporto alla compresenza di altre istituzioni monastiche, così come documentata, fortunatamente, dal cartulario della Sculgola. Attraverso numerosi elementi, si dipanerà l'immagine di una organizzazione forte e di successo, sia sotto il profilo patrimoniale che spirituale, nonostante diffusi segni di crisi economica e istituzionale che coinvolgono, sul territorio di Capitanata, anche realtà religiose di recente fondazione, come quella di Pulsano. Pure da parte della Sede Apostolica, il Gualdo potrà godere della fiducia espressamente rivolta nell'annessione di alcuni monasteri di stampo tradizionale, in vista di una riforma della vita religiosa e di un risanamento dell'attività economica. L'assenza di ulteriori fonti non permetterà di approfondire dettagliatamente le dinamiche dei tempi successivi, se non per l'episodio dell'annessione di *Crypta* e per alcuni elementi, come ad esempio il governo di abati esterni alla comunità, i quali sul versante della salute religiosa della congregazione producono rinnovate situazioni di criticità, che lentamente la condurranno al dissolvimento.

### *I. Dagli svevi agli angioini. La congregazione del gualdo nei rapporti con altre istituzioni monastiche*

A cavallo fra i secoli XII e XIII, il territorio della Capitanata si presenta con un ricco e variegato panorama di presenze religiose, verosimilmente giustificabile anche attraverso la particolare vocazione orografica del territorio, il quale permette di dedicarsi sia alla pastorizia che alle colture cerealicole e olearia. Degradando verso la costa, invece, è possibile dedicarsi alla pesca e alla lavorazione delle risorse offerte dal mare o dalle aree acquitrinose a ridosso di essa. Si pensi ai laghi, meno salati del mare, di Lesina e Varano, alla zona lagunare di Siponto e a quella di Salpi, oppure al territorio delle attuali saline di Margherita di Savoia, dove già all'epoca si ha notizia dell'attività di estrazione di sale. In proposito, è bene ricordare come sin dall'VIII secolo, la presenza benedettina appare diramata nella regione con dipendenze che fanno capo alle grandi abbazie di area beneventano-cassinese. Oltre alla diffusione dei grandi monasteri autoctoni, di stampo tradizionale, come quello tremitano,

quello di S. Giovanni *in Lamis* o di S. Pietro di Torremaggiore, con l'avvento delle congregazioni riformate non è venuta a mancare neppure la penetrazione di istituti aventi il proprio centro propulsore al di fuori dalle aree pugliesi, quali quella cavense e verginiana e, seppur in minima parte anche venosina, goletana e fiorense<sup>497</sup>.

Di seguito, si cercherà di approfondire le dinamiche attraverso cui la famiglia gualdense si sia inserita in questo variegato mosaico di presenze religiose e, data la sua modesta entità, come sia riuscita a emergere, anche in rapporto alla prospettiva romana sul territorio e al sostegno delle autorità monarchiche. Come accennato, è possibile imbastire una analisi del quadro delle relazioni che, tuttavia, rimane circoscritta al periodo di riferimento del cartulario, in quanto documentata quasi esclusivamente da questa fonte. Per il caso particolare dell'unione con S. Maria *de Crypta*, le attestazioni del dissidio innescatosi provengono, invece, da più parti e permangono tuttora inedite.

In numerosi atti raccolti nel cartulario della Sculgola, il monastero di S. Maria di Melanico e di S. Pietro di Torremaggiore appaiono frequentemente citati, in quanto confinanti con i beni acquisiti da S. Matteo. Con il *monasterium Terrae Maioris* non si riscontra notizia di alcuna lite o contesa<sup>498</sup>, ma, dopo il 1220, si iniziano a registrare dapprima alcune vendite, da parte di due oblati di questa antica istituzione e, infine, da parte del suo stesso abate, l'alienazione di alcuni beni in favore della Sculgola. Le motivazioni dei *negotia* vengono ricondotte nei documenti

<sup>497</sup> G. Lunardi, *L'ideale monastico e l'organizzazione interna dei monasteri*, in *L'esperienza monastica* cit., I, pp. 137-168, partic. 137-145; P. Corsi, *Benedettini ed Ordini monastico-cavallereschi in Capitanata durante il Medioevo*, in *Capitanata Medievale*, cur. M.S. Calò Mariani, Foggia 1998, pp. 99-109; Martin, *La Pouille* cit., pp. 200-204. Più in particolare, per Montecassino, si veda G. Picasso, *Montecassino e la Puglia*, in *L'esperienza monastica* cit., I, pp. 37-53, che riprende gli studi del bibliotecario cassinese, dom Tommaso Leccisotti, comparsi a più riprese: T. Leccisotti, *Le colonie cassinesi in Capitanata*, I, *Lesina* (sec. VIII-IX), Montecassino 1937 (Miscellanea cassinese, 13); II, *Il Gargano*, Montecassino 1938 (Miscellanea cassinese, 15); III, *Ascoli Satriano*, Montecassino 1940 (Miscellanea cassinese, 19); IV, *Troia* cit.; per i monasteri di area beneventana, si veda P. Corsi, *I monasteri benedettini della Capitanata settentrionale*, in *Insedimenti benedettini in Puglia* cit., I, pp. 47-99; per Cava G. Vitolo, *L'espansione cavense in Puglia*, in *L'esperienza monastica* cit., II, pp. 7-166; *Les actes de l'abbaye* cit.; per Montevergine M.A. Tallarico, *Montevergine e la Puglia (XII-XVI sec.)*, in *L'esperienza monastica* cit., I, pp. 55-85; per Venosa R. Punzi, *I possedimenti pugliesi dell'abbazia della SS. Trinità di Venosa* (sec. XI-XIII), in *L'esperienza monastica* cit., II, pp. 229-240.

<sup>498</sup> Per notizie su questa realtà monastica di stampo benedettino tradizionale, che un tempo sorgeva nella zona dove attualmente è situato l'omonimo comune della provincia di Foggia, si veda IP, IX, pp. 165-170; *Monasticon Italiae* cit., III, n. 318, pp. 106-107. Nel 1295, il monastero viene dapprima affidato da Bonifacio VIII ai templari e, in seguito alla loro soppressione, passerà ai giovanniti; Leccisotti, *Il "monasterium Terrae Maioris"* cit., n. 68-70, pp. 106-109.

a un periodo di crisi che appare tutt'altro che circoscritto alle zone in questione, anzi condiviso dalla maggior parte delle istituzioni monastiche del Mezzogiorno, in quanto legato, come conseguenza, proprio all'instabilità politica ingenerata dalla minorità federiciana.

Il 24 gennaio del 1220, il giudice di Dragonara, *Bonomus*, avendo fatto innanzitutto richiesta all'abate *Gualterius* di S. Pietro di Torremaggiore, dove si era legato come oblato, ottiene il permesso per vendere al priore gualdense, Pietro, due appezzamenti di terra, ricadenti nella circoscrizione cittadina, per il prezzo di un bue. Nella descrizione dell'antefatto, l'attore del documento, precisando le circostanze di tale vendita, lamenta: "*perveni in maxima necessitate et vivere non possem*". Non avendo ricevuto il soccorso per il sostentamento dall'istituzione monastica, chiaramente a motivo della crisi che ha colpito anche il cenobio, si vede costretto ad avvalersi, come oblato, del diritto di recesso dei beni offerti<sup>499</sup>. L'anno seguente, un altro oblato di S. Pietro, *Ayfridus de diacono Ioanne*, di Dragonara, trovandosi nelle medesime condizioni, venderà per un oncia d'oro al priore gualdense un pezzo di terra. In questo caso, nell'atto, viene riportata integralmente la lettera con la quale l'abate *Gualterius* concede il diritto di alienazione<sup>500</sup>. La situazione di crisi economica diventa sempre più insostenibile, anche per lo stesso monastero di S. Pietro, se a distanza di qualche anno, per risolvere una controversia su alcuni beni insorta con i templari e gravato da debiti contratti con alcuni creditori romani, nel 1225, si vede costretto a cedere alla congregazione gualdense una vigna e cinque appezzamenti di terra, in cambio di 25 oncie d'oro<sup>501</sup>.

Anche il monastero di S. Maria di Melanico, situato sulla riva sinistra del fiume Fortore, di fronte alla città di Dragonara, ma appartenente alla diocesi di Larino,

<sup>499</sup> Dietro tali affermazioni, tuttavia, potrebbe celarsi semplicemente l'intenzione di superare eventuali vincoli giuridici o clausole presenti negli atti di donazione, che talvolta vietano l'alienazione oppure il recesso dei beni, se non in caso di grave necessità e, dunque, non possono costituire una prova dirimente di una reale e più generale situazione di crisi. CDP 30, n. 253, pp. 438-440, partic. 439: "*petivi ei auxilium ut subveniret mihi in necessitate mea et si hec facere noluisset ipse daret mihi licentiam de terris meis vendendi ut possem vivere, quod etiam benigne concessit*". Leccisotti, *Il "monasterium Terrae Maioris"* cit., p. 37; n. 32, p. 93.

<sup>500</sup> CDP 30, n. 257-258, pp. 445-447; Leccisotti, *Il "monasterium Terrae Maioris"* cit., p. 37; n. 34, p. 93.

<sup>501</sup> CDP 30, n. 279-280, pp. 488-493, partic.: "*Verum cum propter expensas quas super facto Lame Ciprandi cum Templarum placitando idem monasterium nostrum facit et propter urgens debitum quod idem monasterium nostrum quibusdam creditoribus civibus Romanis et aliis solvere tenetur, de rebus stabilibus eiusdem monasterii vendere statuerimus*"; Leccisotti, *Il "monasterium Terrae Maioris"* cit., pp. 37-38; n. 37, p. 94.

nel 1209, sotto l'abbaziato di Alferio, stipula un atto di vendita con il priore gualdense, Benedetto, cedendo alla Sculgola un appezzamento di terra situato nei pressi di Dragonara, per il prezzo di un oncia e mezza d'oro. La motivazione dell'atto viene riferita dallo stesso abate "*pro necessitate ecclesie nostre*" e indicata specificamente come soluzione per la riacquisizione di "*cappa una colobina que erat de ornatu ecclesie Melanici*", precedentemente pignorata a due oncie d'oro e venduta a nove<sup>502</sup>. Questo particolare indizio lascia presupporre quale stato di grave precarietà economica abbia costretto la comunità monastica alla scelta di pignorare e alienare beni preziosi e corredi liturgici, per sopperire alle necessità materiali del monastero.

Infine, da alcuni documenti raccolti nel cartulario e redatti fra il 1222 e il 1224, immediatamente dopo il ritorno di Federico II, si può ricostruire un piccolo contenzioso insorto fra le due comunità monastiche. La lite verte su alcuni diritti di pascolo e sul possesso di alcune terre, per cui il priore gualdense presenta richiesta allo stesso pontefice, Onorio III, di sollecitare la soluzione della vertenza, per la quale vengono incaricati come giudici delegati due canonici troiani, il cantore Giovanni e il *magister Carolus*. Il 22 novembre, a Fiorentino, alla presenza del vescovo *Ramfredus*, l'abate di Melanico si oppone al giudizio dei giudici pontifici pretendendo, invece, che la questione sia giudicata da un tribunale civile. Il rifiuto dei due canonici si protrae in una condanna, a motivo di contumacia, nei confronti di Melanico, concedendo d'altra parte al Gualdo di poter godere dei diritti contestati. La controversia viene nuovamente presa in considerazione a Troia, il 25 marzo 1224, e in tale occasione i due giudici riconfermeranno le decisioni precedentemente raggiunte, assicurando la comunità gualdense nel diritto di legittimo possesso dei beni contesi, lasciando tuttavia in sospeso la questione relativa alla proprietà<sup>503</sup>.

<sup>502</sup> CDP 30, n. 156, 282-284. L'oggetto prezioso in questione, per il quale si usa una terminologia arcaica, potrebbe essere identificato come elemento di un parato liturgico, probabilmente una casula oppure una dalmatica, che dal valore riferito e dalla espressione linguistica utilizzata doveva essere certamente molto antico, oltre che prezioso. Per il monastero di S. Maria di Melanico, di cui sono tuttora visibili i resti della struttura, le notazioni storiche risultano abbastanza scarse. Secondo quanto riportato dal vescovo di Larino, Giovanni Andrea Tria, il monastero viene fondato dai principi longobardi di Benevento Pandulfo e Landulfo, nel 976, contestualmente al monastero di S. Elena in Pantasia. Il sito ricade nei pressi della città di Dragonara, e dista poco più di un miglio da S. Elena. Ottiene, nel 1135, un privilegio di conferma del possesso dei beni da re Ruggiero, mentre, nel 1734, viene dato in commenda al cardinal Orsini, arcivescovo di Benevento; IP, IX, p. 174; G.A. Tria, *Memorie storiche civili, ed ecclesiastiche della città, e diocesi di Larino*, Roma 1744, pp. 432-436 (ristampa Isernia 1989, pp. 542-547); A. Magliano, *Considerazioni storiche sulla città di Larino*, Campobasso 1895, p. 178; CDP 30, pp. 283-284, nota 1.

<sup>503</sup> *Ibid.*, n. 268-269, pp. 465-469; n. 275, pp. 479-482.

Il monastero di Melanico è costretto nuovamente, tra il 1224 e il 1225, ad alienare beni nei confronti della Sculgola: l'abate Bartolomeo, infatti, deve vendere alcuni terreni per il prezzo di quattro oncie d'oro. Purtroppo, l'atto è frammentario e, mancando proprio la parte iniziale, non si possono dedurre motivazioni più circostanziate, in riferimento alla vendita. Tuttavia, da un passaggio contenuto fra le clausole finali, si percepisce comunque l'esistenza del problema di un pignoramento che viene estinto con il ricavato della vendita, anche se non se ne conosce il beneficiario<sup>504</sup>.

Nel panorama delle istituzioni presenti sul territorio, anche la piccola realtà monastica di S. Maria *de Rocca* mostra qualche segnale di difficoltà dal punto di vista economico. In un documento del 15 gennaio 1218, infatti, l'abate *Rao* vende alla congregazione gualdense la chiesa rurale di S. Lorenzo *de Silvaroli*, ormai circondata dai possedimenti della Sculgola e la motivazione addotta per l'alienazione viene indicata nella necessità di un restauro per la struttura ecclesiale, che versa in condizioni poco rassicuranti<sup>505</sup>. Attraverso lo stesso documento, si ha notizia di un piccolo contenzioso fra le due istituzioni, in merito al possesso di un appezzamento di terra, situato nel luogo comunemente detto *Nabaratorium*, che contestualmente viene risolto in favore del Gualdo.

Nello stesso scorcio temporale, persino la congregazione pulsanese non gode, d'altro canto, di una situazione di distesa prosperità. Si è già avuto modo di evidenziare quanto fosse delicato il quadro sia economico che religioso, tanto che, nel 1217, per l'elezione del priore della dipendenza foggiana di S. Nicola, la scelta ricade su un membro della comunità della Sculgola e, per di più, si deve far ricorso a una dispensa pontificia per la sua benedizione, motivata proprio dalla mancanza di fondi per sostenere il viaggio verso Roma<sup>506</sup>.

Proprio all'inizio degli anni venti, anche la casa madre di Pulsano sembra attraversare una seria situazione di crisi economica e disciplinare, che trova il suo

<sup>504</sup> *Ibid.*, n. 282, pp. 496-498, partic. 497: "*Ex qua nostra venditione recipimus ab ipso monasterio Sancti Mathei de Sculcula predicta pignora cum omni finitione, que sicut predictum est obligata erant pro antiis auri quatuor*".

<sup>505</sup> *Ibid.*, n. 245, pp. 420-422, partic. 421: "*cum eadem ecclesia sit in parietibus diminuta et aliis necessitatibus pregravata, disposuimus parietes reficere et eam ab aliis necessitatibus exonerare. Verum quia propter molem inopie qua gravatur id efficere non valemus nisi de rebus immobilibus distrabamus, providimus res immobiles et minus utiles vendere et de ipsarum pretio muros ipsius ecclesie nostre reficere et aliis eius et fratrum necessitatibus subvenire*". Per la chiesa di S. Lorenzo, si veda anche *supra* pp. 222-223.

<sup>506</sup> Per notizie sulla dipendenza pulsanese, si veda Panarelli, *Dal Gargano alla Toscana* cit., pp. 107-109; Vendola, *Documenti tratti* cit., I, n. 87, pp. 82-83.

apice nell'amministrazione di un singolare abate-tiranno, Stefano, denunciato alla corte di Onorio III da un monaco pulsanese, Nicola. Questi, scampato alla ferocia dell'abate, ne testimonia personalmente, dinanzi al papa, gli eccessi di immoralità e l'abuso di potere. Dopo ripetute indagini, l'abate non viene destituito, in quanto evidentemente le affermazioni del monaco devono essere risultate piuttosto enfaticizzate e tendenziose. Tuttavia, rappresentano la riprova di una crisi interna alla comunità, per risolvere la quale il pontefice deve nominare e inviare un nuovo abate dal monastero di S. Paolo fuori le Mura. In tal modo, il pontefice rischia di compromettere la delicata situazione politica con Federico II circa le modalità di elezione, visto che Pulsano gode anche della protezione regia, ma compie certamente una valida mossa per la riforma del cenobio. Frattanto, la situazione sembra essere risolta, ma solo in uno stato di calma apparente, se un decennio più tardi inizieranno a ripresentarsi le stesse problematiche. Difatti, intorno al 1236, il pontefice Gregorio IX si vedrà costretto a creare una commissione esterna, composta da vescovi locali e due abati pulsanesi, ma di terra toscana, per vigilare e correggere il tenore di vita della casa madre. E, proprio in questo passaggio, inizia a profilarsi come inevitabile la perdita di prestigio e di autorità della prima comunità pulsanese, la quale sarà presto costretta a cedere all'abbazia pisana di S. Michele degli Scalzi il suo ruolo centrale all'interno della congregazione<sup>507</sup>.

Per diverse fondazioni monastiche della Capitanata di quegli anni, risultano fin troppo evidenti i segni di crisi economica e religiosa, esacerbati anche dall'iniziale clima di disordine e dal cambio di politica, in età federiciana, nei confronti degli enti ecclesiastici. L'abbazia tremitana, ad esempio, giunge a favorire le incursioni della pirateria dalmata e, per ovvie ragioni, nel 1237, viene unita all'abbazia cistercense di Casanova. Presso il cenobio di S. Giovanni in *Lamis*, nel 1218, viene invalidata l'elezione dell'abate, in quanto ritenuta "improvida" da Onorio III, il quale si serve dei monaci cistercensi per rimettere ordine, sia in quel chiostro che presso S. Maria di Calena<sup>508</sup>. L'intervento dello stesso pontefice deve rendersi nuovamente ne-

<sup>507</sup> Panarelli, *Dal Gargano alla Toscana* cit., pp. 237-248; per il *dossier* documentario, si veda Vendola, *Documenti tratti* cit., I, n. 111, pp. 101-102; n. 115, pp. 106-107; n. 144-146, pp. 128-130; n. 212, p. 184.

<sup>508</sup> *Ibid.*, I, n. 98, p. 93. Un nuovo mandato risulta inviato il 4 gennaio 1219, ai vescovi di Dragonara e di Lucera, per inquisire sulla correttezza canonica dell'elezione dell'abate di S. Giovanni, Stefano; *Ibid.*, n. 103, p. 96. Per S. Giovanni in *Lamis*, si veda IP, IX, pp. 265-266; *Monasticon Italiae* cit., III, n. 273, pp. 95-96; per S. Maria di Calena IP, IX, pp. 253-258; *Monasticon Italiae* cit., III, n. 259, p. 91. Va, inoltre, sottolineato che la notevole quantità di provvisioni pontificie, messe in atto da Onorio III per riformare i monasteri dell'Italia meridionale, risulta quantomai significativa, in

cessario, il 12 gennaio 1222, per porre fine alla lite insorta sulla chiesa di S. Nicola *de Profica*, nei pressi di Lesina, fra la comunità cistercense di S. Maria di Ripalta e quella di S. Giovanni *in Plano*, nella diocesi lucerina, ma in questo caso preferisce rivolgersi all'abate pulsanese e al vescovo sipontino<sup>509</sup>. All'abate pulsanese, il pontefice ha già fatto riferimento nel 1216, unitamente all'arciprete di S. Nicola di *Casale Novum*, per promuovere e riformare il monastero di S. Pietro di Satiano, sempre nella diocesi lucerina, il cui priore è stato accusato di simonia e di aver dilapidato i beni della comunità, con una imprudente gestione amministrativa, trascurando finanche la cura delle realtà spirituali<sup>510</sup>.

Il panorama monastico della regione presenta, intanto, anche episodi di prosperità spirituale e materiale. È appena il caso di citare l'abbazia garganica della SS. Trinità di Monte Sacro, presso Mattinata, che proprio nel secondo quarto del secolo XIII, raggiunge il massimo del suo splendore con la figura dell'abate Gregorio, ricostruttore materiale dell'abbazia e autore di un'opera teologica in esametri (*De hominum deificatione*)<sup>511</sup>.

In un simile contesto, assume, pertanto, un rilievo significativo la richiesta di annessione dell'ospedale di S. Marco di Foggia, nel 1225, alla comunità gualdense. Già si è avuto modo di notare come nel *dossier* commissionato da Onorio III, per le inda-

quanto è l'unico frangente durante il quale il papa ha la possibilità di occuparsene, fra il periodo di anarchia e la chiusura del Regno, durante il conflitto fra Federico II e Gregorio IX.

<sup>509</sup> Vendola, *Documenti tratti cit.*, I, n. 130, pp. 118-119. S. Nicola *de Profica*, che viene identificato per il secolo XI come monastero maschile, nel XIII appare soltanto come chiesa, ormai priva di vitalità monastica; *Monasticon Italiae cit.*, III, n. 160, p. 66. Per S. Maria di Ripalta, nel territorio di Lesina, si veda *Ibid.*, n. 158, pp. 65-66; per S. Giovanni *in Plano*, situato fra Apricena e Poggio Imperiale, si consulti IP, IX, pp. 159-160; *Monasticon Italiae cit.*, III, n. 11, pp. 29-30.

<sup>510</sup> Vendola, *Documenti tratti cit.*, I, n. 71, pp. 71-72. Per l'identificazione di *Casale Novum*, si veda *supra*, p. 209, nota 349.

<sup>511</sup> L'abbazia è stata oggetto, recentemente, di una rinnovata campagna di studi a livello storico e soprattutto archeologico. Originariamente dipendente da S. Maria di Calena, il cenobio benedettino maschile inizia il percorso per la sua indipendenza nel 1138, raggiungendola verso la fine del secolo, per poi vivere una florida situazione patrimoniale sino al secolo XIV inoltrato, con una decina di dipendenze dislocate sulla fascia costiera fra Siponto e Bari. Proprio in epoca federiciana, la personalità dell'abate Gregorio (1227-1241) contribuisce a fortificarne l'immagine di una istituzione salubre, sia dal canto spirituale che materiale. Egli provvede, infatti, alla ricostruzione del monastero, danneggiato dagli eventi sismici del 1222-1223, e con la sua opera in esametri, dedicata a Tommaso da Capua (morto nel 1239), penitenziere pontificio e cardinale di S. Sabina, rende partecipe la sua abbazia del fermento culturale teologico dell'epoca. IP, IX, pp. 248-253; *Monasticon Italiae cit.*, III, n. 190, pp. 72-73; S. Fulloni, *L'abbazia dimenticata: la Santissima Trinità sul Gargano tra Normanni e Svevi*, Napoli 2006 (Biblioteca. Nuovo Medioevo, 74).

gini relative alla fattibilità giuridica e al tenore di vita religiosa dell'unione, appaia chiaro il motivo di fondo, legato principalmente a fattori di crisi economica e religiosa. La scelta della congregazione gualdense riconferma come, nel contestuale scenario locale, dovesse apparire nella sua prosperità quale solida istituzione, in grado di poter garantire una continuità di vita per altre comunità in crisi e riformarne il tenore della vita religiosa. Anche il dato che alle più alte autorità della congregazione gualdense venga affidato l'incarico, da parte dello stesso pontefice, di dirimere un contenzioso relativo alla chiesa di S. Marco, presso Montecorvino, fra il vescovo locale e i *fratres leprosororum* di Troia, appare indicativo del ruolo di coinvolgimento istituzionale *in loco*, di cui viene investita la modesta famiglia religiosa<sup>512</sup>. Infine, anche il monastero di S. Pietro in Vulgano, nei pressi di Biccari, viene annesso nel 1231, con il suo cospicuo patrimonio fondiario, alla congregazione gualdense. Purtroppo, come già notato, la relativa documentazione non si è conservata, ma, con tutta evidenza, tale annessione può essere contestualizzata in un clima di evidente crisi per il monastero benedettino, per la quale, anche in questo caso, le autorità avranno intravisto una soluzione attraverso l'inclusione alla rete gualdense, la quale doveva spiccare in quel contesto territoriale, come una fra le più stabili istituzioni monastiche di riforma.

Tuttavia, nonostante la favorevole condizione di ascesa, di benessere materiale e spirituale, anche la congregazione gualdense, e proprio la comunità della casa madre incorre nella necessità, nel 1226, di essere supervisionata dai visitatori apostolici. Il rilievo ormai assunto dal monastero della Sculgola, quale centro effettivo, anche dal punto di vista geografico, per la gestione del patrimonio dislocato in Capitanata, ha certamente condizionato il buon andamento della vita di S. Maria del Gualdo, spesso privata della presenza del suo priore, e comunque geograficamente isolata rispetto al raggio di espansione delle obbedienze. Come altre congregazioni e piccole realtà monastiche del territorio, il Gualdo non ottiene alcun sostegno materiale da parte dell'imperatore. Questi, con la politica delle *revocationes*, è impegnato a estendere il demanio regio e rimodellare, secondo il suo personale progetto di popolamento e funzionalizzazione del territorio, l'habitat della Capitanata, attraverso

<sup>512</sup> Nel 1218, Onorio III incarica Pietro, priore del Gualdo e Ruggiero, decano della Sculgola, di risolvere il dissidio circa la chiesa di S. Marco, ricadente nel territorio di Montecorvino e spettante alla mensa episcopale, concessa in censo ai *fratres leprosororum* di Troia. I frati, intanto, fanno cadere in rovina la chiesa e non corrispondono il censo annuo. Il 7 gennaio 1220, i giudici incaricati emettono la sentenza in favore del presule, a motivo dell'assenza per contumacia dei *fratres*. Napoli, Archivio della Società Napoletana di Storia Patria, *Fondo Fusco, Pergamene di Santa Maria della Grotta*, 3 II 80. La trascrizione è proposta in appendice, documenti n. 5-7, pp. 356-362.

la costruzione di castelli, *domus solatiorum* e *massarie* regie, distraendo piuttosto da enti ecclesiastici beni statali precedentemente concessi<sup>513</sup>.

Intorno alla seconda metà del secolo XIII, a seguito della morte di Federico II, la situazione della famiglia religiosa sembra risentire sensibilmente delle conseguenze di rinnovata instabilità politica e delle continue lotte di successione che tormentano le regioni meridionali, aggravate, fra l'altro, da carestie e pestilenze. Già durante il regno di Federico, il Gualdo ha fatto più volte ricorso all'autorità di Gregorio IX, per ottenere la conferma del possesso dei beni e per proteggersi da diverse molestie<sup>514</sup>. Per di più, nel 1254, papa Innocenzo IV è costretto a inviare l'abate cistercense di Casamari per una visita apostolica al Gualdo, che nel mandato descrive rovinato dalle guerre. Non mancano, intanto, persino eccezionali segnali di ripresa, individuabili nella capacità di accogliere e gestire la donazione del 1252, dei casali di Foiano e Liceto (Deliceto), proveniente questa volta direttamente dalla monarchia, da parte del figlio di Federico II, Corrado IV di Svevia<sup>515</sup>.

Anche durante il regno di Carlo I d'Angiò, la congregazione, vedendosi stretta da ripetuti soprusi sui beni, ricorre, sin dal 1266, all'autorità regia appena insediata, per ottenere la restituzione di alcuni possedimenti. Dai Registri della Cancelleria angioina risulta traccia di rinnovati interventi del sovrano per salvaguardare patrimonio e diritti del Gualdo, persino contro i Saraceni di Lucera, per un furto di pecore<sup>516</sup>. I ricorsi si ripetono ancora durante il regno del successore, Carlo II, per delle liti contro feudatari locali circa il possesso di alcuni casali, tutte risolte

<sup>513</sup> Per la visita apostolica, si veda Vendola, *Documenti tratti* cit., I, n. 163, p. 141. Con la politica delle *revocationes* vengono sottratti, ad esempio, a Montecassino il casale di Castiglione, a Cava il casale di *Fabrica*, al monastero di S. Giovanni *in Plano* il *castrum* di Apricena, *Sala* al monastero di S. Giovanni *in Lamis*, mentre al vescovo di Troia il casale di S. Lorenzo in Carminiano. J.-M. Martin, *Foggia nel Medioevo*, Galatina 1998, pp. 63-64.

<sup>514</sup> Papa Gregorio concede, innanzitutto, il privilegio di conferma per la protezione apostolica, il 7 maggio del 1236 (*Ibid.*, I, n. 201, pp. 174-175), mentre, nel 1238, interviene per mezzo di delegati pontifici per comporre la lite con il vescovo di Fiorentino, relativa alla riscossione di decime e diritti sulla sepoltura (CDP 30, n. 286-287, pp. 506-511). Nel 1241, spedisce un mandato all'arcivescovo sipontino affinché il monastero non sia indebitamente molestato nel legittimo possesso dei propri beni, mentre, in altra occasione di cui non si conosce la data, interviene contro il suddetto arcivescovo perché non molesti il Gualdo e affinché la causa sia risolta rivolgendosi al vescovo di Troia (Vendola, *Documenti tratti* cit., I, n. 218, pp. 189-190; *Inventario*, f. 19 r., n. 30).

<sup>515</sup> *Les registres d'Innocent IV* cit., n. 8008, p. 505.

<sup>516</sup> Si tratta della peschiera sul lago di Varano, della quale si è impadronito Manfredi Maletta, zio di Manfredi di Svevia. Il sovrano interviene nel 1266, intimando la restituzione, ma dovrà intervenire ancora, nel 1272 e nel 1283, con la conferma generale sul possesso dei beni e dei diritti già concessi dai predecessori. *I registri della Cancelleria Angioina* cit., I, n. 50, pp. 19-20; n. 158, pp.

dall'autorità regia in favore del Gualdo<sup>517</sup>. Grazie anche al costante sostegno della corona angioina, la congregazione riesce a superare la parentesi di crisi determinatasi a seguito della morte di Federico II, per attraversare la seconda metà del secolo in una parabola di netto consolidamento della propria situazione patrimoniale. L'ampliamento del possesso territoriale e dei relativi diritti feudali si concentrerà proprio nell'area circostante alla casa madre, che la porterà a rinnovate scelte di intraprendenza economica.

*La lite con S. Maria de Crypta: un fallimentare tentativo di espansione*

Agli inizi del secolo XIV, la congregazione gualdense si ritrova protagonista di un *negotium* la cui portata, in seno al rapporto con altre realtà monastiche, si rivelerà di gran lunga più seria e allettante, rispetto alle vicende finora esaminate. Questo accadrà, sia per la notevole posta in gioco sul piano del possesso materiale, sia perché verrà celebrato un farraginoso processo di natura ecclesiastica, durante il quale ci si troverà di fronte a episodi incresciosi, in cui si farà impudentemente ricorso, da entrambe le parti, a intrighi, prepotenza, rasentando persino la violenza materiale.

È il caso rappresentato dal monastero di S. Maria *de Crypta*, ubicato nella diocesi beneventana, che nel 1303 viene annesso alla congregazione gualdense, dietro incarico di Bonifacio VIII al vescovo di Ariano, proprio a motivo dell'esiguità numerica dei membri della comunità e di una vita religiosa ormai distante dall'osservanza regolare<sup>518</sup>. Nonostante la decisione dell'autorità pontificia, qualche anno più tardi,

229-30. Per l'episodio del furto di bestiame, probabilmente dovuto a scorribande da parte della colonia saracena residente a Lucera, si veda *Ibid.*, II, n. 404, p. 109.

<sup>517</sup> Le liti riguardano Roberto di San Salvo, in merito al possesso del casale di Verticchio, per il quale il feudatario viene condannato per ben due volte, fra il 1284-85, a rilasciarlo al monastero. Ulteriori liti insorgono per il casale di Trisulone, nel 1292, e di S. Andrea, nel 1295. In proposito, si veda anche infra, p. 316, nota 533.

<sup>518</sup> Fino al secolo XII, questo monastero di tradizione benedettina, edificato già prima del Mille, viene indicato nelle fonti con il titolo di S. Maria *de Monte Drogi*, mentre, in seguito, assume il titolo *de Crypta* e appare nel *Liber Censuum* (I, p. 35) come censuale della Sede Apostolica. La documentazione conservata permette di constatare un aumento significativo del patrimonio, soprattutto in età sveva, con vasti possedimenti anche nel casertano e nella diocesi di Montecorvino. Nel 1209, durante il periodo della minorità federiciana, ottiene per mezzo del vescovo Gualtiero *de Palearia*, cancelliere del Regno, conferma e ampliamento di privilegi di natura civile, nonché la donazione di un latifondo demaniale, nel territorio di Morcone (*Elenco delle pergamene già appartenenti alla famiglia Fusco* cit., «ASPNS» 12 (1887), n. 78, pp. 832-833; la documentazione è edita in *Die Urkunden Friedrichs II. 1198-1212* cit., n. 95, pp. 185-188; n. 102-103, pp. 199-201). Nel privilegio

le resistenze della piccola comunità diventano progressivamente più pressanti, tanto da intentare un lungo processo, il cui *dossier* inedito, custodito presso la Biblioteca Apostolica (*Ottob. lat.* 2516), ne riporta puntualmente le vicende occorse fra il 1319 e il 1324, chiudendosi, tuttavia, senza registrare la definitiva soluzione. Il dissidio, infatti, è portato a termine nel 1326, dal nunzio apostolico Geraldo *de Vallo*, in favore di S. Maria *de Crypta*, alla quale viene nuovamente riconosciuta l'indipendenza<sup>519</sup>. In

di conferma di protezione regia viene fotografato un consistente patrimonio collazionato nel tempo, a motivo di una donazione del re Guglielmo II, oltre che da una serie di donazioni comitali e della nobiltà locale, estese sia nella regione beneventana e molisana che in quella dell'attuale provincia di Caserta. Nel testo, si fa inoltre menzione di due chiese: S. Paolo, donata dal vescovo *Ramfridus* di Montecorvino e S. Simeone, donata dal vescovo *Matheus* di Boiano. Con tutta probabilità, le pretese del Gualdo per ottenere l'annessione del monastero possono essere interpretate come la ricerca di ampliamento del proprio raggio di possedimenti nelle regioni appena menzionate. Dalla metà del secolo XIII, questo monastero cade in una situazione di grave crisi amministrativa, per la quale Bonifacio VIII intravede una soluzione nell'annessione alla congregazione gualdense, la cui casa madre è situata in un luogo abbastanza prossimo a Vitulano. In seguito a questo tentativo fallimentare di annessione, il monastero viene dato in commenda, nel 1443, da papa Nicola V, mentre nella seconda metà del Cinquecento, l'abate commendatario *Innicus de Avalos card. Aragoniae* vi stabilisce la congregazione dei frati Celestini. A motivo di continue irruzioni, questi ultimi, intorno alla metà del Seicento, preferiranno lasciare il monastero, per riedificare più a monte una antica cella con il titolo di S. Spirito. Dopo il 1660, il monastero viene annesso alla congregazione dei monaci camaldolesi, i quali, di lì a poco, pare che respingano la donazione, oppure che abbandonino più semplicemente il monastero per l'ormai irreversibile condizione di degrado. Una buona parte del materiale archivistico, riguardante questo monastero, risulta attualmente custodito nel fondo Fusco dell'Archivio della Società Napoletana di Storia Patria, inizialmente costituito da 670 pergamene, delle quali, dopo diverse dispersioni, attualmente se ne conservano solo 485. Per il regesto delle pergamene, almeno fino al 1265, si veda *Elenco delle pergamene già appartenenti alla famiglia Fusco* cit., «ASP.N» 8 (1883), pp. 153-161; 332-338; 12 (1887), pp. 156-164; 436-448; 705-709; 823-835; 13 (1888), pp. 161-172; 14 (1889), pp. 144-158; 353-373; 758-772; 15 (1890), pp. 654-661; 16 (1891), pp. 665-671; 18 (1893), pp. 538-555; si veda, inoltre IP, IX, pp. 108, 111-112; J. Mazzoleni, *Il fondo pergameneo del monastero di S. Maria della Grotta ed osservazioni sulle minuscole pre-gotiche dell'Italia meridionale*, in *Le pergamene della Società Napoletana di Storia Patria* cit., I, pp. 1-43, partic. 21-38. Il processo relativo all'unione al Gualdo è conservato presso la Biblioteca Apostolica (BAV, *Ottob. lat.* 2516, f. 61 r.-82 r.). Esso reca, alla prima carta, il titolo: "*Acta litis agitatae inter monachos monasterii S. Marie de Crypta et monachos monasterii S. Marie de Gualdo ad S. R. E. nullo medio pertinentium coram G(uillelmo) de Balcieto Archidiacono ecclesie Forolivien(sis) d(omi)ni Pape Capellano civitatis Beneventane Rectore Neapoli anno salutis MCCCXIX; Pontificatus Joannis XXII. di IV.to super unione facta à Raone Archiep(iscop)o Arianen(se), qui à Bonifacio VIII. vo ad id negotium fuerat deputatus*".

<sup>519</sup> La fase finale del dissidio può essere ricostruita sulla base di alcuni documenti inediti, conservati fra le pergamene del monastero *de Crypta* del fondo Fusco della Società Napoletana di Storia Patria, la cui trascrizione è proposta in appendice. Con un atto datato in Benevento, al 17 maggio del 1325, il nunzio promuove un nuovo tentativo di comporre la lite, sotto pena di mille

tutto l'arco cronologico dell'annosa vicenda, al di là della iniziale unione promossa dal pontefice, nonostante non sia sopraggiunta alcuna conferma o approvazione apostolica relativa all'annessione, il governo e l'uso dei beni afferenti al monastero *de Crypta* risulta gestito dal Gualdo, così come si evince sin dalle prime fasi processuali.

L'episodio costituisce un importante tassello per interpretare la storia della congregazione, la quale, proprio agli inizi del XIV secolo, tenta di cogliere una lusinghiera opportunità di crescita materiale, sulla base di una conquistata posizione di prosperità economica e religiosa. In realtà, l'accanimento mostrato, affinché lo stato delle cose potesse conservarsi secondo la linea risolutiva di Bonifacio VIII, non denota finalità di espansione a carattere religioso. Anzi, tutto l'interesse da parte gualdense appare rivolto ad accaparrarsi il cospicuo patrimonio del monastero di Vitulano, al fine di ampliare i propri possedimenti e consolidare la possibilità di emergere sul territorio, come una istituzione maggiormente rafforzata sotto il profilo fondiario<sup>520</sup>.

ducato d'oro. La vicenda dell'annessione viene giudicata dal nunzio come frutto di intrighi e falsità operate dalla congregazione gualdense, la quale pertanto viene costretta a restituire a S. Maria *de Crypta*, riconosciuta come libera e indipendente, tutte le proprietà, fra le quali si fa esplicita menzione di due dipendenze, la chiesa di S. Paolo nel territorio di Montecorvino e S. Maria *de Morcono*; Napoli, Archivio della Società Napoletana di Storia Patria, *Fondo Fusco, Pergamene di Santa Maria della Grotta*, 3 AA V 20 (appendice, documento n. 9, pp. 371-383). Il monastero *de Crypta*, intanto, costituisce suo procuratore, per la questione dibattuta con S. Maria del Gualdo, il giudice beneventano Angelo de Gregorio, con un documento datato in Vitulano, il 16 maggio 1325; *Ibid.*, 3 AA V 19 (appendice, documento n. 8, pp. 363-370); L'anno seguente, la situazione sembra finalmente pervenire a definitiva soluzione. Il nunzio apostolico, infatti, spedisce da Napoli, l'11 ottobre 1326, una lettera all'abate di S. Maria *de Crypta*, Guglielmo, con la quale, dietro espresso mandato del papa Giovanni XXII, del 24 maggio 1326, destituisce il Gualdo e il suo abate dal possesso del monastero di Vitulano e conferma l'indipendenza dell'istituzione e la legittimità del suo abate, che avrebbe pertanto potuto ricevere la benedizione da parte del vescovo di Volturara; *Ibid.*, 3 AA V 21 (appendice, documenti n. 10-11, pp. 384-388). Nel documento viene trascritto un mandato di papa Giovanni XXII, regestato anche in *Jean XXII cit.*, n. 25472.

<sup>520</sup> Non a caso, il nunzio *Geraldo de Vallo*, negli atti finali per la soluzione della lite, fa espresamente menzione della restituzione della chiesa di S. Paolo, nei pressi di Montecorvino e di S. Maria *de Morcono*, che dovevano rimanere come i possedimenti più prossimi al raggio di presenza gualdense. E non va scartata l'ipotesi che il Gualdo sia stato particolarmente attratto all'unione, proprio a partire da quei beni che il monastero deteneva nel territorio di Montecorvino. La chiesa di S. Paolo, infatti, viene donata al monastero *de Crypta* nel maggio del 1202, dal vescovo di Montecorvino, *Ramfridus*, unitamente al territorio circostante. Dalla documentazione del fondo Fusco si ricava notizia, inoltre, dell'acquisto di una vigna da parte del priore, nel 1219, di una donazione di un terreno e dell'acquisto di tre pezzi di terra, nel 1223, come di un ulteriore acquisto di beni nella città di Montecorvino, nel 1236 e, nel 1264, la permuta di un terreno da parte di Nicola *de*

II. *Letà angioina. Dal possesso dei casali al consolidamento delle strutture di potere: una signoria monastica?*

L'accrescimento del patrimonio fondiario viene largamente testimoniato a partire dalla documentazione del cartulario, dagli atti di donazione e oblazione, nonché dagli acquisti e permutate effettuati, che si riferiscono soprattutto ai territori di Dragonara e Fiorentino. Ulteriore documentazione, anche se priva di sistematicità, aiuta a comprendere come a Molfetta o in altre località, in cui non gode direttamente della presenza di proprie celle, la famiglia religiosa abbia potuto, comunque, beneficiare di diverse elargizioni. In questa sede non si procederà a una ricostruzione integrale di tutto il patrimonio afferente alla congregazione, anche perché le fonti, pur volendo includere le notizie recuperabili dall'inventario dell'archivio gualdense, non assicurano una visione compiuta, sia a livello cronologico che geografico. Tuttavia, si cercherà quanto meno di ricostruire, a grandi linee, l'entità dell'espansione raggiunta, con particolare attenzione al possesso di casali e il conseguente inserimento nel sistema signorile, per il quale si provvederà a fornire solo un'analisi generale.

La prima donazione registrata nel cartulario risale al 1177: Giovanni *de Bibona* dona al Gualdo dei possedimenti nei pressi di Plantiliano (o Cantigliano), un casale ormai scomparso, situato nei pressi di Dragonara<sup>521</sup>. L'anno seguente, invece, sopraggiunge l'importante donazione, anche se spesso contestata nel tempo, della peschiera sul lago di Varano da parte del conte di Lesina, Goffredo. Per questa do-

*Lucania*, motivata dalle continue incursioni dei Saraceni di Lucera; *Elenco delle pergamene già appartenenti alla famiglia Fusco* cit., «ASP» 12 (1887), n. 38, p. 444; 14 (1889), n. 120, p. 148, n. 134-135, pp. 157-158, n. 173, p. 759; 18 (1893), n. 245, p. 550. Invece, il vescovo di Montecorvino, *Urso*, nel gennaio del 1219, concede al monastero la chiesa di S. Marco con tutte le sue pertinenze, in cambio di un censo annuale, fissato alla quarta parte di un'oncia d'oro, oltre all'impegno di garantire cibo per lui e successori, con relativi accompagnatori, qualora avessero voluto visitare la chiesa nel giorno della festa di S. Marco. In controparte, il vescovo si impegna alle stesse condizioni, qualora i monaci avessero voluto visitare la cattedrale, dove era sepolto sant'Alberto da Montecorvino, nel giorno della sua festa. Due giorni più tardi, lo stesso presule stipula la permuta di una vigna con il priore della chiesa di S. Paolo; «ASP» 14 (1889), n. 115-116, pp. 146-147. La chiesa di S. Marco, fra l'altro, è oggetto di una lite, intorno al 1224, fra il vescovo e i *fratres leprosororum* di Troia, che viene risolta in favore del presule, da parte di Pietro priore del Gualdo e dal decano della Sculgola, giudici espressamente incaricati da Onorio III (Napoli, Archivio della Società Napoletana di Storia Patria, *Fondo Fusco, Pergamene di Santa Maria della Grotta*, 3 II 80; appendice, documenti n. 5-7).

<sup>521</sup> CDP 30, n. 1-2, pp. 3-8; per il casale di Plantiliano, fra le città di Dragonara e Torremaggiore, la cui metà viene accreditata nel possesso del vescovo di Dragonara dal *Catalogus Baronum* (n. 1429), si veda Hilken, *Memory* cit., p. 180; per una panoramica dei casali appartenuti alla congregazione *Ibid.*, pp. 169-173.

nazione, si otterrà la conferma regia solo dieci anni più tardi, da parte di Guglielmo II, mentre dal 1180 si beneficerà, per concessione del conte Enrico, dei diritti del legnatico e plateatico per tutta la contea di Civitate<sup>522</sup>. A partire da questa fase iniziale, si delinea, progressivamente, una continua crescita patrimoniale, sostenuta sia dalle numerose donazioni da parte dell'aristocrazia locale, dai numerosi oblati, come anche dalla capacità di acquisto della stessa congregazione, misuratasi persino nel possesso e nella gestione di interi feudi. Una volta raggiunta una considerevole stabilizzazione patrimoniale e organizzativa, all'inizio del secolo XIV, entra in gioco nella politica economica della famiglia religiosa l'ambizioso progetto di emergere nel proprio contesto, sullo scenario del potere, quale signoria monastica territoriale.

Difatti, sin dagli esordi del secolo XIII, le possibilità economiche della congregazione sono apparse, nell'indagine presentata, alquanto rafforzate, tanto che si procede anche all'acquisizione della metà di alcuni feudi, come quello di Sant'Angelo in Vico, di Verticchio (o Porticchio nei pressi di Dragonara), che di lì a poco rientreranno nella loro interezza a far parte del patrimonio della congregazione. Nel 1217, invece, si ottiene, come donazione da parte dei signori di Monterotaro, la metà del loro feudo<sup>523</sup>. Stando alle informazioni provenienti dal cartulario, i possedimenti gualdensi vanno progressivamente estendendosi nei tenimenti di Montecorvino e Serracapriola, mentre, a partire dall'inventario, risultano attestate in possesso del Gualdo alcune case, orti e vigne, persino nelle città di Boiano, Lucera, Benevento<sup>524</sup>.

Intanto, fra le motivazioni che possono giustificare una ascesa economica così repentina e stabile, non si rintraccia unicamente l'oculata amministrazione o la costante devozione dei fedeli, quanto, d'altro canto, il complesso intreccio dato dalla

<sup>522</sup> Per la donazione del conte Goffredo, si veda *Inventario*, f. 10 r., n. 3; f. 10 v., n. 5; Holtzmann, *Papst-, Kaiser-* cit., III, pp. 86-87; per i diritti concessi dal conte Enrico *Inventario*, f. 34 r., n. 10.

<sup>523</sup> Per Sant'Angelo e Verticchio, si veda Morrone, *Monastero di Sancta Maria* cit., pp. 44-45; CDP 30, n. 187, pp. 333-334; *Inventario*, f. 12 r.-v., n. 6-9. Il feudo di Sant'Angelo viene attribuito, nel periodo svevo, interamente al Gualdo, mentre, antecedentemente, la metà di esso era detenuta da *Giroldus de Ysay o de Fay*; *Catalogus Baronum* cit., n. 339, 1441; per Monterotaro CDP 30, n. 242, pp. 414-416.

<sup>524</sup> Per Boiano, si veda *Inventario*, f. 9 r., n. 1; per Lucera *Ibid.*, f. 9 r., n. 2-5; per Benevento *Ibid.*, f. 8 r., n. 1-3. La situazione patrimoniale gualdense verrà successivamente fotografata nella parte dell'inventario redatta nel 1483, dove, oltre ai beni direttamente utilizzati dalla congregazione, vengono riordinate notizie relative ad affitti ed entrate varie, ancora attivi all'epoca della compilazione. *Ibid.*, f. 53 v.-56 r. I beni risultano dislocati in San Bartolomeo in Galdo, Baselice, Foiano, Molfetta, Foggia, Lucera, Sculgola, Serracapriola, Pietra Montecorvino, Monterotaro, Verticchio, Paduli.

complementarietà dei poteri e della loro interazione sul territorio. Il favore della piccola nobiltà locale, dei feudatari e dei regnanti, oltre alle considerevoli donazioni materiali, ha contribuito, con la concessione di diritti esentivi, all'affermazione della congregazione come piccola signoria monastica: una signoria, tuttavia, che si irrobustirà, come la maggior parte di quelle monastiche meridionali, più sul versante economico, fondiario, che per l'amministrazione della giustizia e l'autonoma difesa militare<sup>525</sup>. A tal proposito, si rivela esplicativo l'atteggiamento del conte di Lesina, Matteo Gentile, il quale, come accennato, approfittando della contestuale situazione

<sup>525</sup> Riguardo al tema della signoria nel Mezzogiorno, bisogna innanzitutto precisare i termini di definizione e contestualizzarli per l'epoca e i territori di riferimento, date le sue difformità di applicazioni regionali e cronologiche. Quando si parla di signorie monastiche in Italia meridionale, non si deve pensare alla rigida immagine tradizionale che prevede, oltre al possesso di beni, un esercizio pieno ed esclusivo della giustizia e dei diritti militari da parte del *dominus*. Le fonti andrebbero certamente rilette, come suggerisce Sandro Carocci per ricomporre un sistema complesso e allo stesso tempo organico, in cui entrano in gioco attuazioni diverse di equilibri fra il potere centrale e quelli locali (aristocrazia, *militēs*, giudici, chiese o monasteri), in una frammentazione e complementarietà di diritti ed egemonie per nulla standardizzati. Si veda, in proposito, l'accurata indagine di S. Carocci, *Signorie di Mezzogiorno. Società rurali, poteri aristocratici e monarchia (XII-XIII secolo)*, Roma 2014 (La storia. Saggi, 6). La monarchia normanna, in linea generale, ha ritenuto i beni ecclesiastici esenti da servizi allo stato, ma nel contempo ha esercitato un forte interesse relativo al potere: alle signorie ecclesiastiche, per le quali, tuttavia, non è riuscita a imporre un modello unico, da una parte ha permesso l'incremento economico e patrimoniale, mentre dall'altra ha concesso solo poteri limitati, soprattutto in merito alla giustizia per questioni di secondo ordine e da esercitare esclusivamente sui propri villani. Anche per le signorie laiche, la monarchia normanna tende generalmente a non concedere competenze di alta giustizia, in linea con una ideologia di sovranità fortemente centralizzata. Le grandi abbazie benedettine tradizionali, come ad esempio Montecassino, pur conservando l'antica immagine di signoria, sono state enormemente limitate per i diritti sulla giustizia e la difesa militare. Nondimeno, le congregazioni sorte durante il periodo monarchico hanno dovuto accontentarsi dell'esercizio di piccole prerogative e privilegi, ma in compenso hanno ottenuto sufficienti libertà a livello patrimoniale, e lo si riscontra a pieno anche per il caso gualdense. Solo durante il travagliato contesto della minorità federiciana, sembra che i signori locali, ma anche gli enti ecclesiastici, si arroghino prerogative di alta giustizia, che, a partire dal 1220, Federico II recupererà centralizzando nuovamente il potere e ripristinando giustizieri di nomina regia. Tuttavia, verso la fine del medioevo, i feudatari meridionali riusciranno a ottenere pienamente l'amministrazione della giustizia. Per una panoramica sulla questione, si veda J.-M. Martin, *Les seigneuries monastiques*, in *Nascita di un regno. Poteri signorili, istituzioni feudali e strutture sociali nel Mezzogiorno (1130-1194)*. Atti delle diciassettesime giornate normanno-svevi (Bari 10-13 ottobre 2006), cur. R. Licinio, F. Violante, Bari 2008 (Centro di studi normanno-svevi. Università degli Studi di Bari. Atti, 17), pp. 177-205; S. Carocci, *Giustizia signorile e potere regio nel regno normanno*, in *Puer Apuliae. Mélanges* cit., pp. 123-137; per una panoramica generale sulla categoria di signoria nei diversi paesi europei e le interpretazioni storiografiche, si veda Id., *Signoria rurale, prelievo signorile e società contadina (sec. XI-XIII): la ricerca italiana*, in *Pour une anthropologie du*

politica di disordine per la minorità federiciana, riunisce sotto la sua potestà più contee, spadroneggiando su buona parte della Capitanata. Questi sembra nutrire una singolare predilezione per il Gualdo, al quale giungerà a concedere, intorno al 1222-1223, una particolare protezione per la gestione dei beni fondiari, con il divieto, imposto a baroni e baiuli, di esigere la *startia* dei mietitori dai monaci (*nec alicui baronum vel baiulorum nostrorum liceat capere starziam*), oltre a garantire una gamma di diritti, fruibili anche dagli oblati, su tutte le terre ricadenti sotto la sua giurisdizione<sup>526</sup>.

*prélèvement seigneurial dans les campagnes médiévales. Réalités et représentations paysannes*, cur. M. Bourin, P. Martinez Sopena, Paris 2004, pp. 63-82.

<sup>526</sup> CDP 30, n. 271, pp. 471-473. Come accennato, nel nord della Capitanata, prima del secolo XIII, il termine *startia* viene utilizzato per indicare un latifondo di riserva signorile, mentre successivamente lo si impiega per indicare il diritto signorile di esigere manodopera senza compenso, dalle istituzioni religiose, per la mietitura; Martin, *Le travail agricole* cit., p. 151. Per la situazione politica, si veda Id., *L'administration du Royaume* cit., pp. 113-140. La contea di Lesina viene affidata, tra il 1191 e il 1192, a Berardo Gentile, padre di Matteo e Tommaso, i quali la ereditano alla sua morte, avvenuta fra il 1195 e il 1200, espandendo il proprio predominio anche su Rignano. Intanto, Tommaso muore intorno al 1203 e suo fratello ottiene, nel 1205, il titolo di Capitano e Giustiziere di Puglia e Terra di Lavoro - come il padre - titolo che, seppur confermato nel 1209, gli viene ritirato al ritorno di Federico II, intorno agli anni 1222-1223. Da quel momento, a partire dal quale le fonti tornano a indicarlo semplicemente come conte di Lesina, fino al 1224, anno in cui muore, perderà progressivamente la sua autorità. Matteo Gentile, approfittando del clima politico rilassato, avutosi durante il periodo di minorità federiciana, è stato capace di esercitare su larga parte della Capitanata il proprio potere in maniera indiscussa. Ha assoggettato, infatti, direttamente, oltre alla contea di Civitate, anche i territori di Dragonara, Fiorentino e Montecorvino, per i quali affida la reggenza a uomini fidati (CDP 30, n. 177, 182, 198, 214, 233, 234, 247, 248). Inoltre, attraverso esponenti della sua stessa famiglia, detiene il dominio di Ischitella e *Bairanum*, gestendo interessi territoriali anche in Salento (Vendola, *Documenti tratti* cit., I, n. 114, pp. 104-106; *Le pergamene della Curia e del Capitolo di Nardò*, ed. M. Pastore, Lecce 1964 (Centro di Studi Salentini. Monografie e contributi, 5), n. 4, pp. 41-43; W. Holtzmann, *Aus der Geschichte von Nardò in der normannischen und staufischen Zeit*, «Nachrichten der Akademie der Wissenschaften in Göttingen, Philologisch-Historische Klasse» 1961, pp. 35-82; Kamp, *Kirche und Monarchie* cit., I, 1, pp. 249, 271; J.-M. Martin, *L'organisation administrative et militaire du territoire*, in *Potere, società e popolo nell'età sveva (1210-1266)*. Atti delle Seste giornate normanno-sveve (Bari - Castel del Monte - Melfi, 17-20 ottobre 1983), Bari 1985 (Università degli Studi di Bari. Centro di studi normanno-svevi. Atti, 6), pp. 71-121; CDP 30, pp. 180-181, nota 1. Nei confronti del Gualdo, lo stesso conte concede, già nel 1200, alcune esenzioni e sgravi, insieme a suo fratello Tommaso, per l'ospedale di S. Andrea di Banzi (*Ibid.*, n. 99), mentre, nel 1209, elargisce diritti riguardanti la pesca sul lago di Varano (*Ibid.*, n. 154); in quel medesimo anno riceve, in qualità di Capitano e Giustiziere di Puglia e Terra di Lavoro, un mandato regio, per il quale si raccomanda di proteggere la congregazione e di farle restituire alcuni beni e diritti usurpati (*Ibid.*, n. 157). Nell'eseguire il mandato, il conte vi aggiungerà una donazione persona-

Pure i signori di Dragonara e Fiorentino, uomini direttamente legati al conte per vassallaggio, in diverse occasioni, appaiono come promotori di elargizioni materiali e favori nei confronti del Gualdo. Nel 1210, *Iacobus de Foce, dominus* di Dragonara, dona diverse vigne; più tardi, nel 1215, insieme a suo figlio *Bonhomus*, in parte donano e in parte vendono alcune terre situate al di là del Fortore, mentre, nel 1219, alienano, unitamente al signore dell'altra metà di Dragonara, ulteriori fondi nel tenimento della città. Intanto, il *dominus* di Fiorentino, *Gaydonus*, definito come *socius* del conte Matteo Gentile, nel 1211 rinuncia alle rivendicazioni avanzate su un oblato del Gualdo, *Petrus de Catellis*, nonché al diritto di tutela sui suoi figli<sup>527</sup>. Due anni più tardi, invece, si registra la testimonianza di un intervento diretto del conte, il quale, attraverso un suo mandato, riesce a far comporre una lite insorta da parte di un baiulo e un giudice di Fiorentino circa la metà dei beni della defunta *Donnetta*, legata come oblata alla Sculgola<sup>528</sup>.

Anche la generale situazione di crisi economica, che ha investito, nei primi decenni del secolo XIII, la maggior parte delle istituzioni monastiche e diocesane del Meridione, sembra essere occasione di incremento del patrimonio gualdense. Oltre ai casi già citati, in riferimento alle relazioni con le istituzioni monastiche, si può aggiungere l'acquisto, nel 1221, da parte del priore Gentile, del casale di San Lorenzo *de Rivo Mortuo* da *Rao*, vescovo di Montecorvino. Il presule si è visto costretto ad alienare questi beni a motivo dei necessari interventi di restauro della propria cattedrale: nell'atto di vendita, oltre a una somma di danaro, fissata a trentatre once d'oro, si fa persino richiesta di capi di animali, fra cui un paio di bufali con un carretto, per il trasporto delle pietre<sup>529</sup>.

le (*Ibid.*, n. 169). Proprio in riferimento a queste donazioni, nel 1211, il vescovo di Fiorentino, *Ramfredus*, porrà fine alle proprie rivendicazioni sul possesso e non sembra inverosimile poter interpretare tale atteggiamento come cedimento, di fronte alla considerevole autorità del conte (*Ibid.*, n. 197). Si veda, inoltre, per una concessione da parte del conte di diritti di pesca alla congregazione cavense *Les actes de l'abbaye de Cava* cit., pp. 21-22, n. 64, pp. 169-171.

<sup>527</sup> CDP 30, n. 177, pp. 316-317; n. 233-234, pp. 397-401; n. 247-248, pp. 425-429. *Iacobus de Focis*, la cui famiglia proviene probabilmente dall'Abruzzo, stando agli elementi offerti dai documenti del cartulario, sembra detenere in un primo momento da solo la città di Dragonara, almeno fino al 1210, mentre nel 1213 compare come cosignore, insieme a suo figlio e, nel 1215, insieme a Rainaldo *de Goriano*; *Ibid.*, p. 280, nota 4; p. 373, nota 1. Per il *dominus* di Fiorentino, si veda *Ibid.*, n. 182, pp. 325-327, n. 198, pp. 349-350; 327, nota 1.

<sup>528</sup> *Ibid.*, n. 214, pp. 370-371.

<sup>529</sup> Nell'atto di vendita, il presule così si esprime circa lo stato di necessità materiale, *Ibid.*, n. 259, pp. 447-452, partic. 448: "... *necessitatis stimulus agitatus, peccatis promerentibus, cum matrix nostra ecclesia, immo sponsa, usque ad solum ruinam passa sit, immo nos in ipsa naufragium patiamur et ad eius*

Nel 1252, invece, come accennato, va aggiungendosi al già consistente patrimonio della piccola congregazione una ulteriore donazione, questa volta concessa direttamente dal potere centrale, da parte di Corrado IV di Svevia, formata dai casali di Foiano e Liceto, con relativi privilegi e diritti<sup>530</sup>. Dai Registri della Cancelleria angioina, nell'anno 1269, il monastero del Gualdo risulta come possessore del casale di Sant'Andrea, "*in terra Beneventana*", del quale, tuttavia, non si conosce precisamente l'ubicazione<sup>531</sup>. Esso viene elencato nel privilegio di conferma dei beni da parte di Gregorio X, nel 1272, insieme ad altri casali, così come appare da un regesto dell'inventario (f. 17 r., n. 3). Il suo possesso verrà confermato anche dalle autorità civili, insieme ad altri casali del Gualdo, sia nel 1292 che nel 1325<sup>532</sup>.

*refectionem proprie non suppetant facultates, necesse habemus ad rerum stabilium eiusdem nostre ecclesie alienationem manus extendere ...*". Si veda anche *supra*, pp. pp. 157, 302. Intorno al 1280, il casale viene occupato dai Saraceni di Lucera e, in seguito alla distruzione della loro colonia nel 1300, il vescovo di Lucera reclamerà il possesso del casale.

<sup>530</sup> La notizia viene riportata dal Morrone, il quale fa riferimento al manoscritto del Summonte, di cui attualmente si sono perse le tracce; tuttavia essa trova anche riscontro, ancora per l'epoca moderna, in un regesto dell'inventario gualdense: *Inventario*, f. 40 r., n. 7: "*Uno instr(oment)o in lo quale vi è incorporato un altro instr(oment)o facto a tempo del re Corrado et di novo renovato delli confini de Foyano et Liceto como robbe del mon(aste)rio et è renovato p(er) or(di)ne de la Vicaria del an(n)o 1580. Conservetur bene*"; Morrone, *Monastero di Sancta Maria* cit., p. 66. Per i casali in questione, si veda *Catalogus Baronum* cit., n. 322, p. 53, nota 8. In proposito, per il secondo casale, come nell'interpretazione di Jamison, se Foiano e Deliceto vengono considerati come unico feudo, non può essere identificato con Deliceto in provincia di Foggia, dunque sarebbe molto più probabile, data la prossimità geografica, attribuire un errore al *Catalogus* e identificarlo con Decorata, una frazione di Colle Sannita, nel beneventano, ancora esistente, la quale ricade a circa nove chilometri dalla casa madre gualdense; si veda anche Hilken, *Memory* cit., p. 170.

<sup>531</sup> *I registri della Cancelleria Angioina* cit., IV, n. 1079, p. 162. Il *Catalogus Baronum* (n. 722) lo registra, insieme ad altri centri abitati, in possesso di *Jacob de Castellovetere*; mentre, nel 1327, viene registrato nel pagamento delle decime come "*S. Andree de Molinaro*"; *Rationes decimarum Italiae. Campania* cit., n. 4961, p. 330.

<sup>532</sup> *Inventario*, f. 57 r.: "*In registro regis Caroli 2 1292 l(it)tera B fol. 17 confirmatio abbate et conventui mon(aste)rii S(an)ct)a Mariae de Gualdo casalis S(an)ct)i Andreae, casalis Perticuli et Foiani ac Piscaria in Pantano Varani et tenimenti quod uniatur Sculcula*"; "*In registro regis Roberti 1325 indict. 8 L(it)tera F fol. 267 a ter(g)o mon(aste)rio S(an)ct)a Maria de Gualdo asserit possidere castru(m) Montis Saraceni, casalia Porcariae, casale Porticuli et Foiani ac medietatem casalis Basilicis et casale Trisalone et casale S(an)ct)i Andreae. Provisio ad iusticiarius Capitaniatae assicurari faciat abbatum a vassalis supradictarum terrarum*". In un ulteriore regesto, presente nell'inventario, si possono estrapolare maggiori informazioni circa la sua ubicazione: "*in La Valle beneventana vicino San Giorgio*" (cioè fra S. Giorgio la Molara e Molinara). Da qui, inoltre, si rileva il riferimento di una gestione in enfiteusi, risalente agli inizi del secolo XIV; *Ibid.*, f. 35 r., n. 13: "*Uno instr(oment)o di concess(io)ne emphiteotica del casale de S(an)to Andrea in La Valle beneventana vicino San Giorgio p(er) 29 an(n)i a censo de tari q(ui)ndici*

Dalla conferma regia del 1292, intanto, si arguisce che, già prima di questa data, i casali di Porticchio e Foiano sono entrati a far parte del patrimonio gualdense. Per Porticchio, addirittura, alcuni regesti offrono l'opportunità di apprendere che, nel 1285, Roberto di San Salvo è stato condannato dalla Corte regia a rilasciare il casale usurpato al monastero, che all'epoca ne è già proprietario legittimo<sup>533</sup>.

Sempre nel 1292, il re Carlo II conferma alla congregazione il possesso del casale di Trisulone (anche se si tratta solo della metà), donato dal *magister Petrus de Sancto Georgio*<sup>534</sup>. La costante volontà di accrescimento del possesso di casali trova la sua

*p(er) amore et rispetto del S(igno)r Bar(tolom)eo de Capua protettore del detto mon(aste)rio la quale fa detto mon(aste)rio a Bar(tolom)eo de Busca nepote del detto Bar(tolom)eo et non tractasi de assensu ap(ostoli)co et fu fatto p(er) fra Palermo abb(ate) del detto mon(aste)rio a di 14 de mayo 1320, regnante Rege Roberto”.*

<sup>533</sup> Il regesto, già menzionato, è contenuto in *Ibid.*, f. 57 r. Circa il casale di Porticchio, localizzato a 5 km a nord di Dragonara, dopo il fiume Fortore e il torrente Tona, l'inventario offre una serie di notazioni che all'epoca delle prime donazioni in quel territorio al Gualdo, cioè nel 1198, lo definiscono come *castellum*, anche se potrebbe trattarsi anche di un errore dovuto al compilatore dell'inventario (*Ibid.*, f. 12 r., n. 6). Successivamente, viene registrato come casale intorno al 1220 (*Ibid.*, f. 17 r., n. 3), mentre nel promemoria dei documenti e benefici gualdensi, stilato nel 1483, appare ormai disabitato (*Ibid.*, f. 56 r.: “*Item il detto mon(aste)rio del Gualdo tiene et possede il castello di Vertichio, castello disabitato con le sue pertinentie et tenimenti*”). Per la questione delle sentenze emanate contro il signore di San Salvo, si veda *Ibid.*, f. 12 v., n. 7: “*Linstrom(en)to della sententia obtenuta in favore del mon(aste)rio de S(an)ta Maria del Galdo in la Gran Corte de la Vic(ari)a del tenimento seu Casale de Porticchio in prov(inci)a Capitanate cum hominibus tenimentis iuribus et pertinentijs suis et dicto monisterio pertinens iure Dominij vel quasi; et fu condemnato Roberto (de) S(an)to Salvo possessore di quello ad relaxarlo al mon(aste)rio de an(n)o 1284 et detta s(ente)ntia ad futuram rej memoria(m) fu inserta in q(ue)sto instrom(en)to ad rag(io)ne de fra Palermo abate del mon(aste)rio de S(an)ta M(aria) de Galdo et de S(an)to Mattheo de Sculcula de an(n)o 1300 p(er) mano de not(ar)o Nicola de Padulo regnante Carlo 2 questa s(ente)ntia è de gran momento p(er)chè in essa se fa fede delli privilegij et instrom(en)ti p(re)sentati in processo et dice detto Casale cum hominib(us) esse monasterij et pone li confini de detto Casale: v(idelicet) ab una parte usq(ue) ad tenim(en)tu(m) Dragonarie ab alia usq(ue) ad tenimentum Serre Crapiole, ab alia usq(ue) ad tenim(en)tu(m) Castri Lorotelli; sed est totum corrosum a raptonibus et vi legi potest”; *Ibid.*, f. 12 v., n. 8: “*Un altro instrom(en)to de re-assumptione de due sententie in favore del detto mon(aste)rio del detto Casale de Porticchio cum hominib(us) et tenimentis in causa principali, et in causa appellat(io)nis contra lo sup(radet)to Roberto de Santo Salvo, il quale fu condem(na)to ad relassare detto Casale de Verticchio cum hominib(us) et tenimentis de an(n)o 1285. Regnante Rege Carolo filio Principis Salernj: Per lo quale instrom(en)to si comproba et confirma lo sup(radet)to primo instr(umen)to. Conservetur bene*”. Altri regesti, contenuti nella “*cassula Verticchi*” (*Ibid.*, f. 11 v.- 15 r.), testimoniano come i possedimenti relativi a questo casale siano stati mantenuti nel patrimonio gualdense fino all'epoca moderna. In proposito, si veda anche CDP 30, p. XLIII.*

<sup>534</sup> *Inventario*, f. 57 v., n. 9: “*In registro regis Caroli 2(secund)i 1292 l(it)tera B. fol. 35 a tergo. Confirmatio supradicto monasterio casalis Trisulonis; donati per magistrum Petrum de Sancto Georgio*”. Trisulone, casale di un milite, ricadente nella diocesi di Ariano, viene menzionato nel *Catalogus Baronum* (n. 327, 1404); esso compare nuovamente menzionato nel regesto di una provvisione re-

giustificazione pratica nella possibilità, da parte del monastero, di poter usufruire della manodopera dei villani per il sostegno dell'industria agricola, sulla quale si fonda materialmente la sua economia, spesso con minore dispendio, grazie a particolari privilegi e prerogative acquisite, nonché per il diretto incameramento di tasse e contribuzioni sugli abitanti che avrebbero incrementato la disponibilità finanziaria della congregazione.

All'inizio del secolo XIV, si apre, per il Gualdo, un periodo di rinnovata intraprendenza, data non solo a livello istituzionale dall'elevazione a rango di abbazia, ma anche dalla stabilità economica e dalla ricerca di continuità territoriale nei possedimenti. Fra il 1307 e il 1310-1311, infatti, l'abate del Gualdo acquista dal feudatario Gervasio *de Mastralibus*, con il consenso del primogenito omonimo e con l'assenso regio di Carlo II, metà del feudo di Baselice, limitrofo a quello di Foiano e S. Angelo in Vico<sup>535</sup>. Nel 1314, invece, l'abate Palermo acquista dai coniugi feudatari, Ilaria e Filippo *de Jamvilla*, con il dovuto assenso regio, il feudo di Porcara, situato presso un vallone del bosco di Mazzocca, con il bosco di Pedochiaria e la selva di Pietramonte<sup>536</sup>. La politica di espansione territoriale, promossa dall'abate Palermo porta in possesso dell'abbazia, nel 1318, un ulteriore casale, quello di Monte Sarace-

gia, in cui si specifica che si tratta del possesso della metà del casale; *Inventario*, f. 57 v., n. 11: "In registro regis Roberti 1324 et 25 l(ittera) A fol. 29. Provisio quod iustitarius Principatus Ultra assicurari faciat abbatem supradicti mon(asterii) a vassalis suis v(idelicet) castri Montis Saracini, casalis Porcariae, casalium Peticuli et Foyani, medietatis casalis Basilicis et casalis Trisuloni"; Morrone, *Monastero di Sancta Maria* cit., pp. 71-72.

<sup>535</sup> *Inventario*, f. 58 r., n. 20: "In registro regis Roberti 1310 et 11 l(ittera) A fol. 208 a ter(go). Assensus emptioni facta per abbatem mon(asterii) S(anc)ta Maria de Gualdo medietatis casalis Basilicis cum hominibus, cum omnibus iurisdictionibus serviciis omnibus eius pertinentiis. In registro regis Caroli II anno 1307 l. C fol 22. Assensus emptioni casalis Basilicis"; A. Meomartini, *I comuni della provincia di Benevento. Storia - Cronaca - Illustrazione*, Benevento 1907, pp. 342-343; Morrone, *Monastero di Sancta Maria* cit., pp. 75-76.

<sup>536</sup> *Inventario*, f. 34 r., n. 3: "Il privilegio de Re Roberto in lo quale presta il regio assenso che Filippo de Ianvilla conte de S(an)to Angelo et sua moglie Baroni de Petracatello possano vendere a fra Palermo Abbate del mon(asterio) de S(an)ta M(aria) de Galdo il castello de Porcara con lo bosco de pedocharia, selva, de Pretia, Monte homini vassalli angarj et perangaris territori et pertinentie tutte p(er)certo prezo fra dette parti convento. del anno 1314. Avertatur q(ui)a mon(asteriu)m possidebat castrui Porcarie et alia ut s(equitur) titulo emptionis ut s(equitur)". Il casale di Porcara, situato in una valle del bosco di Mazzocca, viene censito nel *Catalogus Baronum* cit., n. 298, 1387; ma, appare spopolato prima del 1483; *Inventario*, f. 54 r.: "It(em) il detto mon(asterio) tiene et possede Porcara Castello disabitato con tutti li suoi tenimenti et iurisdictioni, boschi et territorii". Insieme all'altro casale di Monte Saraceno, Porcara verrà conservato nel patrimonio gualdense fino all'epoca moderna; *Ibid.*, f. 14 v., n. 24; f. 18 r., n. 20; f. 20 r., n. 41; f. 20 v., n. 44; f. 21 r., n. 53; f. 35 r., n. 19; f. 35 v., n. 23; f. 40 r., n. 6; per ulteriori riscontri documentari, si veda Morrone, *Monastero di Sancta Maria* cit., pp. 76-78.

no, nei pressi di Baselice. Il casale risulta ceduto, dapprima alla Regia Corte per la morte improvvisa della feudataria Odorisia di Casalbore, poi concesso a Riccardo di Gambatesa, il quale, dopo breve tempo, lo venderà alla congregazione. Fra il 1331 e 1332, invece, il Gualdo riceverà l'approvazione regia per l'acquisto di un altro casale limitrofo, quello di *Ripa de Alterno*<sup>537</sup>.

*L'iniziativa di fondare un nuovo casale*

Il terzo abate, Nicola da Ferrazzano, appare invece come il fautore della fondazione, intorno a una cella monastica dedicata a San Bartolomeo, nel territorio del casale di Castelmagno, della futura cittadina di San Bartolomeo in Galdo, che diventerà sede abbaziale nell'ultimo scorcio di vita della congregazione. Intorno alla fine degli anni venti del secolo XIV, l'abate, una volta ottenuto il regio assenso da parte di re Roberto, nel 1327, si adopera con molta solerzia a ripopolare la zona circostante al priorato. Intanto, nel 1330, il vescovo di Volturara, Pietro, sotto la cui giurisdizione ricadono i territori in questione, provvede a elevare la chiesa di S. Bartolomeo alla dignità parrocchiale. Dall'altra parte, l'abate da incarico al procuratore del monastero, il monaco Nicola da Cerce, di compilare gli statuti cittadini con cui si concedono agli abitanti del casale, in quanto vassalli dell'abate, particolari privilegi e larghe immunità<sup>538</sup>.

<sup>537</sup> *Ibid.*, pp. 75-79. Per le ricorrenze nell'inventario gualdense, si veda *supra*, quanto riportato alla nota precedente per Porcara; per *Ripa*, invece, *Inventario*, f. 57 v., n. 8. I due casali sono menzionati nel *Catalogus Baronum* (n. 309, 1408; 310, 1408); il casale di *Ripa de Alterno* è individuato a sud-est dell'attuale cittadina di San Bartolomeo in Galdo, mentre Monte Saraceno a nord di Baselice.

<sup>538</sup> Morrone, *Monastero di Sancta Maria* cit., pp. 80-91; per l'edizione degli statuti, si veda Id., *S. Bartolomeo in Galdo* cit., pp. 156-216. Per l'Italia meridionale, manca a tutt'oggi un repertorio analitico dei testi normativi statutari, in quanto la storiografia, proprio per le condizioni politiche ed economiche determinatesi nel Regno, quali soprattutto il continuo accentramento del potere nelle monarchie che si sono susseguite, ha considerato aprioristicamente la produzione statutaria meridionale, alla stregua di norme consuetudinarie. Ultimamente, si è proceduto a una rivalutazione di questo patrimonio documentario, tale da permettere la distinzione in due grandi fasi: dapprima l'epoca normanno-sveva (1130-1266), che realmente vede le autonomie locali sopraffatte dal potere centrale, poi quella angioina e aragonese (1266-1504), durante la quale si assiste a un modesto, ma variegato tentativo di incontro fra lo *ius proprium* dei centri abitati e lo *ius regium*, senza tuttavia pareggiare, sia per la quantità che per la qualità, gli episodi registrati nella penisola centrale e settentrionale; in merito, si veda F. Calasso, *La legislazione statutaria dell'Italia meridionale. Le basi storiche. Le libertà cittadine dalla fondazione del regno all'epoca degli statuti*, Roma 1929 (Biblioteca della rivista di storia del diritto italiano, 3); *Bibliografia statutaria italiana 1985-1995*, Roma 1998. Nella

Un primo nucleo di statuti e immunità risulta accordato in data 8 maggio 1331 e fra i testimoni sottoscrittori compaiono il vescovo di Montecorvino, *Riccardus de Alatio*, il cappellano del presule, *D. Nicolaus de Alatio*, e il fratello omonimo del vescovo, *Riccardus de Alatio*. Qualche anno più tardi, il 21 settembre 1337, l'abate farà redigere una copia autenticata, da inviare alla Curia romana per ottenere la conferma. Dalla lettura del testo, si evince chiaramente come l'intenzionalità primaria della congregazione fosse quella di incoraggiare il popolamento della zona circostante al priorato. Si concede a quanti avrebbero deciso di abitare nel nuovo casale, come fedeli vassalli del monastero, l'esenzione completa per 10 anni dalle tassazioni regie, con libero diritto di erbaggio, acquatico e legnatico, nei territori di Ripa, Castelmagno, Sant'Angelo in Vico e Foiano. Si concede, inoltre, ad ogni nuovo nucleo familiare, di usufruire di un congruo appezzamento di terreno per la coltivazione di autosostentamento e l'eventuale costruzione di edifici per l'abitazione o depositi per le colture, in cambio dell'undicesima parte dei raccolti<sup>539</sup>.

Il primo ampliamento degli statuti viene apportato dallo stesso monaco Nicola da Cerce, il quale, divenuto abate del Gualdo, il 1 novembre 1360 promulga una serie di norme concepite per regolamentare, ancor più proficuamente, il buon andamento della vita sociale nel nuovo centro. Probabilmente, in seguito al successo per il ripopolamento, nel progetto dell'abate prenderà consistenza l'idea di costituire un'isola franca, nella quale anche sul piano morale, il tenore di vita richiesto agli abitanti avrebbe dovuto essere alquanto sostenuto<sup>540</sup>.

zona sannitica campana, oltre agli statuti di Benevento, si segnalano quelli per l'università di Morcone, voluti nel 1381 dalla regina Margherita di Durazzo; *Gli statuti dei comuni e delle corporazioni in Italia nei secoli XIII-XVI*, Roma 1995, (Biblioteca del Senato della Repubblica), p. 138; *La storia dei comuni italiani nella biblioteca del Senato. Statuti e libri antichi di storia locale dal XIII al XIX secolo*, Roma 2004, p. 66; per quelli beneventani, si veda A. Cangiano, *Gli Statuti di Benevento del secolo XIII*, Benevento 1918; G. De Antonellis, *Il diritto penale negli statuti di Benevento*, «Samnium» 62 (1989), pp. 194-224. Per la Puglia si segnalano, invece, quelli di Bari, Bitonto, Trani; si vedano, in proposito, i riferimenti in *Bibliografia statutaria italiana* cit., pp. 109-110.

<sup>539</sup> Le copie medievali di questi statuti risultano a tutt'oggi disperse, pur se un tempo conservate a Roma nel fondo Benevento dell'Archivio dei Canonici regolari di S. Pietro in Vincoli, dove attualmente si rintraccia solo una trascrizione del sec. XVI (Fondo Benevento, S. Maria del Gualdo, A 925). Una ulteriore copia, di epoca moderna, è conservata a Napoli, Archivio di Stato, *Pandetta Negri*, 220, I, 279/3, f. 14 r.-58 r.; entrambe sono state utilizzate per l'edizione del testo. Per una analisi della tradizione testuale, si veda Morrone, *S. Bartolomeo in Galdo* cit., pp. 146-154.

<sup>540</sup> In questa seconda parte degli statuti, si ritrovano leggi che prevedono pene e ammende severe contro chi muove false accuse prive di consistenza probatoria o contro quanti molestano donne, bambini, vedove e persino a quanti ospitano persone di dubbia fama, oppure armati illecitamente. Si vieta, inoltre, il gioco d'azzardo, la contraffazione di pesi e misure, gesti triviali, insulti, risse,

Ulteriori ampliamenti alle norme statutarie, anche se non sostanziali, vengono apportati durante i secoli XV e XVI, da parte del vescovo di Boiano, *Odome de Odonibus de Toffia*, in qualità di governatore della badia per conto del cardinal Latino Orsini, vescovo di Tuscolo. Nuove modifiche saranno poi stabilite dall'abate commendatario Domenico *de Lagonissa*, ancora da un vescovo di Volturara, governatore generale del monastero e della baronia di San Bartolomeo, di cui tuttavia non viene indicato il nome e infine, sino al 1536, da parte del commendatario Alfonso Carafa. Questa persistente evoluzione testuale rilascia il sintomo di un costante riferimento alla raccolta normativa, che probabilmente è stata riconfermata e aggiornata a ogni presa di possesso da parte di un nuovo abate. Le variazioni subite dal testo degli statuti dimostrano, innanzitutto, una volontà iniziale diretta a radicare nel nuovo centro un tessuto sociale stabile, attraverso la garanzia di un servizio pastorale, di una certa sicurezza materiale e di una condizione di privilegio giuridico-amministrativo. Successivamente, appare chiara la costante preoccupazione nello strutturare e tutelare una qualità di vita moralmente alta, nell'intento di creare un'oasi protetta, per scoraggiare i propri coloni dal fenomeno della mobilità contadina. Per rimando, questo stato di cose conferma il successo ottenuto da parte della congregazione nello stabilire, in una zona prossima alla casa madre, un centro urbano che avesse assicurato nel tempo la manodopera necessaria per la gestione fondiaria, nonché una maggior protezione rispetto allo stesso patrimonio da indebite bramosie di feudatari e avventori locali.

In conclusione, sin dall'epoca del dominio normanno, con la riaffermazione di nuovi rapporti istituzionali e politici, anche per i monasteri locali di modesta entità, si apre la possibilità di entrare in gioco come signoria territoriale, alla pari dei piccoli e medi signori, per l'esercizio di un potere che, tuttavia, si esplica per tutti nei limiti imposti dal governo centrale. I dominatori, intanto, sono chiaramente disposti, per gli enti ecclesiastici, a concedere soltanto una capacità di ascesa economica, piuttosto che giuridica. E tali opportunità resteranno invariate anche durante il dominio svevo, tranne che per la parentesi del ventennio di crisi, iniziato con la morte dell'imperatrice Costanza<sup>541</sup>. A partire dal periodo normanno, la congrega-

fazioni, furti, stupri, danni a colture o bestiame altrui, a fontane, corsi d'acqua e lo smaltimento delle immondizie è permesso soltanto in un luogo prettamente deputato a tale scopo. Infine, agli assidui frequentatori di taverne, è interdetto di fungere da testimoni in atti pubblici, mentre agli assassini viene revocato lo statuto giuridico di cittadinanza.

<sup>541</sup> Per una panoramica circa la specifica situazione meridionale e le relative dinamiche in merito alla gestione del potere in ambiente rurale, si veda A. Schlichte, *Chiesa e feudalesimo*, in *Nascita*

zione gualdense, sorretta dalle donazioni dei signori locali, inizia ad accumulare diritti esentivi e il possesso condiviso di alcuni feudi. Grazie al conte ribelle Matteo Gentile e ai suoi fedeli vassalli, durante la minorità federiciana gode di particolari agevolazioni che contribuiscono a fortificare la propria posizione economica e fondiaria. Negli anni di regno di Federico II può incrementare le possibilità di imprenditorialità agricola, grazie alla benevolenza della piccola nobiltà locale, ma le fonti non restituiscono alcun particolare sostegno da parte dell'imperatore. Sarà soltanto il figlio, Corrado IV, a concedere alla congregazione, nel 1252, il dominio su due casali. La vera e rapida ascesa dell'istituzione, nell'incremento del potere signorile, ha luogo proprio durante la dominazione angioina, quando, a seguito della Guerra del Vespro, i poteri locali raggiungono un più ampio raggio di autonomia rispetto alla centralizzazione monarchica.

In questo contesto, il Gualdo riesce a strutturare, intorno all'abbazia, una continuità territoriale per l'esercizio del potere signorile attraverso l'acquisizione di più feudi contigui e a organizzare la nascita di un nuovo casale, per concentrare la manodopera necessaria all'industria agricola. Tuttavia, anche per il caso gualdense, come per Cava e Montevergine, le cause che determinano l'insuccesso nel raggiungere uno *status* completo di signoria territoriale, vanno ricondotte al rigido equilibrio delle dinamiche politiche monarchiche. Esse si concretizzano specialmente nell'amministrazione della giustizia, volutamente organizzata dai sovrani in modo complementare alle pubbliche istituzioni e nella scarsa possibilità di organizzare un apparato difensivo militare autonomo<sup>542</sup>. Nonostante la modesta entità patrimoniale (se la si confronta con le più vaste concentrazioni patrimoniali ecclesiastiche presenti nel Meridione), la congregazione riesce comunque a ricoprire, grazie alla

*di un regno* cit., pp. 143-176; V. Loré, *Signorie locali e mondo rurale*, in *Ibid.*, pp. 207-237. Va, inoltre, sottolineato un progressivo accrescimento di potere da parte delle autorità feudali, a partire dalla Guerra del Vespro (1282-1302), in quanto le campagne belliche causano nuovi debiti nelle casse del Regno, e questo contribuisce a svincolare maggiormente i baroni dal controllo del sovrano.

<sup>542</sup> Diverso, ad esempio, il caso di Montecassino o di S. Vincenzo al Volturno, le quali rappresentano realtà che, già prima della conquista normanna, hanno raggiunto un chiaro ordinamento di signoria territoriale e, nonostante le restrizioni monarchiche, riusciranno a conservare le proprie prerogative e autonomie, da iscriversi fra l'altro in un consolidato ruolo politico di più ampio livello. Per Cava e Montevergine va, inoltre, notato come l'inserimento in diversi contesti geografici della proprietà fondiaria abbia ovviamente determinato un adattamento diversificato del potere signorile, con l'esercizio di prerogative non uniformabili a carattere generale. In proposito, si veda M. Galante, *L'abbazia di Cava e l'esercizio della giustizia in età normanno-sveva*, in *Riforma della Chiesa, esperienze* cit., pp. 199-215; V. Loré, *Poteri locali e congregazioni monastiche. Cava e Montecassino a confronto*, in *Ibid.*, pp. 119-134; più in generale per Cava, si veda Id., *Monasteri, principi, aristocrazie* cit.

# Una esperienza di rinnovamento monastico per il Regno di Sicilia dei secoli XII-XVI



Carta geografica della Capitanata per la localizzazione dei casali in possesso della congregazione.

tenacia sul piano amministrativo, un ruolo di prestigio, quantomeno a livello locale, e di consolidamento dell'attività economica come piccola signoria fondiaria. Questo, frattanto, le permette di salvaguardare la vasta gamma di diritti inerenti all'economia agricola, sulla quale si fonda materialmente la sua sussistenza, e a sostenere, di fronte all'autorità regia, una capacità dialogica di sufficiente affidabilità per la gestione di tale potere.

### III. *Dagli angioini ai durazzeschi. Linee di dissoluzione dell'ordo gualdensis*

L'inventario gualdense riporta notizia di un atto del 1372, fatto stipulare dagli abitanti del nuovo centro di San Bartolomeo, i quali presentano rimostranze nel non voler essere soggetti a ogni necessità del monastero, esigendo la riconferma del rispetto degli statuti. In particolare, reclamano di non dover essere costretti ad accompagnare i monaci nei loro viaggi per interessi amministrativi, come verso il casale di Porticchio o altrove, probabilmente per non incorrere in particolari rischi, vista la tumultuosa situazione politica nella quale versa il Regno, nello scorcio di trapasso monarchico tra Angioini e Durazzeschi<sup>543</sup>. Proprio in questo periodo, tutta una serie di provvisioni emanate dalle autorità civili e di scomuniche papali rivolte ai molestatori dei beni della congregazione, sottolineano una incapacità persistente di detenere un solido governo e di amministrare coerentemente il patrimonio fondiario della comunità. La congregazione si sta avviando, infatti, tra la fine del secolo XIV e gli inizi del secolo XV, verso un progressivo declino che accomuna, fra l'altro, diverse realtà monastiche del Meridione<sup>544</sup>. Ma cosa è successo, intanto, a fronte della perdita di tanto prestigio, autorevolezza e sicurezza economica?

<sup>543</sup> *Inventario*, f. 34 v., n. 12: “*Una declarat(io)ne fatta per li homini de la terra de S(an)to Bar(tolom)eo in Galdo non esser sogetti ne voler servir(e) al mon(aste)rio de S(an)ta M(ari)a in Galdo in accompagnarle in Porticchio o altrove, ma volersi conservare le loro franchitie, de an(n)o 1372 sub pontificatu Gregorii XI mi*”; Morrone, *Monastero di Sancta Maria* cit., p. 109. Sin dalla prima redazione degli statuti, infatti, viene garantito ai vassalli lo sgravio dall'obbligo di essere inviati dagli abati in qualsiasi luogo, per consegnare delle lettere con valore di mandato; Morrone, *S. Bartolomeo in Galdo* cit., p. 166: “*Insuper addito quod non liceat eidem domino abbati, vel successori suo precipere ex debito hominibus casalis prefati ut aliquo pro parte sua vadant cum lictis mandatitiis*”. Tuttavia, tale atteggiamento da parte dei sudditi può essere interpretato anche nella più ampia panoramica delle conseguenze della “Peste Nera”, che trova riscontro pure in altre situazioni per le quali la popolazione contadina, vedendosi decimata, rivendica nuovi diritti o garanzie.

<sup>544</sup> Per un quadro generale della situazione del monachesimo meridionale in questo periodo, si veda G. Vitolo, *Il monachesimo benedettino nel Mezzogiorno angioino: tra crisi e nuove esperienze religiose*,

Una esperienza di rinnovamento monastico per il Regno di Sicilia dei secoli XII-XVI

Il 22 luglio 1370, il pontefice Urbano V invia una lettera all'arcivescovo di Napoli per sospendere l'abate del Gualdo, l'ex cistercense Arnaldo dell'Aumône, a motivo del suo servizio, svolto "more tirannico", e della cattiva amministrazione del patrimonio della comunità<sup>545</sup>. Al papa, infatti, è stata meticolosamente descritta la situazione di illecita gestione, probabilmente da parte di qualche monaco gualdense. E, dal testo del mandato, si possono ricostruire le diverse denunce presentate, le quali restituiscono un quadro della situazione del tutto decadente. Innanzitutto, si reclama la vendita, senza motivo di necessità alcuna, di buona parte del patrimonio, e tra i beni viene citata la *piscaria* sul lago di Varano, senza l'approvazione della comunità monastica. L'abate, inoltre, trattiene con sé abitualmente il sigillo della congregazione e utilizza indebitamente e per scopi esclusivamente personali i proventi del patrimonio comune. Ancor più, nega ai monaci il necessario, quali vitto e sostentamento di base, trascurando l'attenzione materiale anche nei confronti delle strutture, a tal punto che "*ipsius monasterii ecclesia minetur ruinam ac domus ipsius*

in *L'État angevin. Pouvoir, culture et société entre XIII<sup>e</sup> et XIV<sup>e</sup> siècle*. Actes du Colloque international organisé par l'American Academy in Rome, l'École française de Rome, l'Istituto storico italiano per il medio evo, l'U.M.R. Telemme et l'Université de Provence, l'Università degli Studi di Napoli «Federico II» (Rome - Naples, 7-11 novembre 1995), Roma 1998 (Collection de l'École française de Rome, 245; Nuovi studi storici, 45), pp. 205-220; F. Panarelli, *Le grandi abbazie dell'Italia meridionale nel tardo medioevo*, in *Il monachesimo italiano nel secolo della grande crisi* cit., pp. 265-289. Per la situazione relativa al Gualdo, risultano indicativi alcuni elementi rintracciabili in *Inventario*, f. 57 v., n. 15; f. 5, n. 34: "*Una provisione fatta per li vicarij del Re Ladislao et Sig(n)or per Gurrello Orilia conte, Loc(oten)te et Protonot(ari)o regio fundatore di Monte Oliveto di Napoli. Diretta al Cap(itan)eo di Molfetta, et al gov(ernato)re de la prov(inci)a et altri che manotenga in poss(essio)ne de la grancia de S(an)ta Margarita et soi terr(ito)rij il mon(aste)rio de S(an)ta M(ari)a del Galdo como vero S(igno)re di quella ammoto Nardello de Morcone et alijs indebite perturbantib(us). De anno 1409*"; *Ibid.*, f. 40 r., n. 2: "*Privilegio de la Regina Gioan(n)a 2<sup>o</sup> de an(n)o 1420 subscripto da essa Gioan(n)a, et confirma il priv(ilegi)o del Imp(erato)re Federico et fa franco il mon(aste)rio da qualsivoglia pagam(en)ti et impositioni p(er) le robe p(er) uso del mon(aster)o. Conservet(ur) bene*"; *Ibid.*, f. 58 r., n. 16: "*In registro reginae Joannae (secund)ae 1419 et 20 fol. 53 a ter(go). Provisio quod officiales regni ad quos spectat tractent immunos abbate(m) ac monacos et conversum monast(er)ii S(an)c(ta) Maria de Gualdo siti in provincia Principatus Ultra, ab omni iure plateatici passagij et ancoratici, servata forma privilegiorum et litterarum imperatoris Federici*"; *Ibid.*, f. 20 r., n. 42: "*Uno instrom(en)to qualm(en)te la S(igno)ra Rita et Jac(om)o suo figlio et li homini et vassalli et il castellano et guardiani del castello de Baselece forno scomunicati in Roma ad inst(anz)a del car(dina)le di Novara abate del mon(asteri)o del Gaudio de anno 1429, regnante Reg(in)a Joanna secunda*".

<sup>545</sup> *Urban V* cit., IX, n. 27203, pp. 402-404. L'abbazia di provenienza di questo abate è situata in Francia, a Eleemosyna e definita la piccola Citeaux, in quanto, sin dal 1121, viene unita ai cistercensi, dallo stesso Stefano Harding; Cottineau, *Répertoire des abbayes* cit., p. 205.

*maxima reparatione indigeant, tamen idem abbas ecclesiam et domos predictas reparare non curat, imo pecuniam quam ex dictis proventibus recipit totaliter in suos usus convertit*<sup>546</sup>.

Nondimeno, anche la vitalità religiosa della comunità risulta pesantemente alterata dal tirannico governo dell'abate aquitanico: il numero dei monaci, che solitamente si è aggirato, per la casa madre, intorno a cinquanta, è ormai ridotto a ventisei, sia per il decesso di alcuni di essi, sia per la dispersione di altri che, trovandosi in una condizione di ristrettezza economica e di rilassamento disciplinare, hanno abbandonato il cenobio. Anche le sei celle dipendenti all'epoca dal Gualdo appaiono trascurate e prive della presenza dei religiosi, che antecedentemente risulta pari dove a tre, dove a sei monaci. Persino la figura del priore di S. Maria del Gualdo risulta scavalcata dall'abate, che invece preferisce essere coadiuvato dal clero secolare<sup>547</sup>. Le eventuali professioni monastiche vengono accolte dall'abate fuori dal monastero e senza alcun tipo di discernimento comunitario, mentre sembra abbia fatto incarcerare quei monaci che apertamente hanno rivendicato un governo conforme alla Regola e agli *instituta* dell'ordine.

Non si registrano, fino a questo momento, fonti che possano contribuire all'approfondimento delle conseguenze di tale presa di posizione da parte del pontefice, il quale, a questo punto, ordina di destituire l'abate e sostituirlo con altra persona degna, appartenente alla stessa congregazione. Il papa morirà il 19 dicembre dello stesso anno (1370), mentre l'abate continuerà indisturbato nel suo incarico, fino alla morte, registrata dal necrologio al 9 dicembre del 1374, ancora con il titolo di massima responsabilità per la comunità. Charles Hilken interpreta l'episodio fra maldicenza e innovazione, comportamento tirannico dell'abate e chiusura dei monaci, sulla scorta di documentazione posteriore, come un tentativo, da parte dell'abate,

<sup>546</sup> *Urban V* cit., IX, n. 27203, p. 403.

<sup>547</sup> *Ibid.*, IX, n. 27203, p. 403: "... et cum de communi cursu in ipso monast. 50 monachi residere consueverint, tamen 26 ex ipsis cum ibidem vitam suam non valerent sustentare ab eodem monast. recesserunt, quorum aliqui sunt mortui et aliqui tanquam oves perditae seu homines exules per mundum discurrunt, et insuper cum dictum monast. sex grangias habere noscatur, in quarum qualibet ad minus tres et in aliquibus sex monachi esse consueverant ac grangias ipsas pro sustentatione dicti monast. regebant, tamen propter malum regimen ipsius abbatis et ejus tyranniam in eisdem grangiis nullus ad presens monachus existit ..."; "... idem tamen abbas non permittit quod aliquis prior ad presens ibidem existat, quinimo tenet ibidem clericos seculares, officiales suos ...". Nel necrologio del Gualdo, fra il gennaio del 1362 e il dicembre 1363, vengono, infatti, registrati 14 morti, fra i quali la maggior parte della *senior pars*. Secondo l'editore, questi decessi sono riconducibili agli effetti della seconda ondata di "Peste Nera", che in quegli anni ha devastato il Mezzogiorno; Hilken, *Memory* cit., pp. 116-117.

di porre in atto una riforma istituzionale per rinnovare la vita del monastero<sup>548</sup>. Arnaldo è il secondo abate di origine francese (dopo Guglielmo Aquitanico) che durante il periodo avignonese si avvicina al governo del Gualdo. Probabilmente, non solo a motivo delle generali scelte politiche di favoritismo nei confronti del clero francese, di cui si è fatto cenno in precedenza, ma anche a motivo delle conseguenze della “Peste Nera”, che ha provveduto a decimare la popolazione del monastero, il pontefice, in assenza di un valido candidato locale, si sarà visto forse costretto a inviare un monaco esterno alla comunità per ricoprire un ruolo così impegnativo. Intanto, in questa scelta pontificia non si può leggere, con certezza, una intenzionalità istituzionale nel provvedere a una riforma interna per il monastero, anche perché nella lettera del papa non vi è nessun cenno alla questione. Arnaldo è un monaco cistercense, e probabilmente vuole rinnovare non tanto la vita religiosa della congregazione, quanto piuttosto riorganizzarne la struttura e modernizzare l'economia. Ma, l'azione intrapresa rivela comunque un governo ambiguo, dispotico e contraddittorio, che incontra frattanto la chiusura da parte dei monaci. A questi, per di più, ha sconvolto l'abitudine ai tradizionali schemi di vita, e non certo con modalità equilibrate.

Ad Arnaldo succede, dal 1374 al 1381, l'ultimo abate locale, *Angelus de Gambatesa*, del cui governo non si registra alcun episodio di particolare rilievo: il che potrebbe rappresentare il segnale di una volontà di riprendere l'andamento della vita secondo la tradizione propriamente gualdense. Ma, alla sua morte, la possibilità di autogestirsi, da parte della comunità, sembra essere nuovamente compromessa, in quanto appare in successione, ancora una volta, un abate esterno, Elizario (1381-1391). Questi sembra essere piuttosto un collettore di benefici ecclesiastici, anziché un vero e proprio abate. Il significativo rilievo della sua deposizione da parte di

<sup>548</sup> *Ibid.*, pp. 48-55. L'autore fa riferimento, in particolare, a un documento di discolta da parte del canonico beneventano Giovanni Pannacloni (conservato nell'archivio capitolare di Benevento), in merito alla indebita detenzione di alcuni beni dell'abbazia, concessi dal detto abate. Il quadro risultante mitigherebbe di molto la situazione descritta nella lettera pontificia. Le lamentazioni, lì dettagliatamente descritte potrebbero, difatti, essere interpretate anche in modo diverso e dar credito alla tesi di un progetto di riforma. La confisca dei proventi dei diversi monasteri, ricadenti sotto la giurisdizione del Gualdo, potrebbe rappresentare un tentativo di accentramento economico e la vendita di alcuni beni, la concessione in gestione di altri, come un reinvestimento e una riorganizzazione patrimoniale. Anche il riferimento ad accogliere nuove professioni, fuori dalle mura monastiche, potrebbe essere interpretato come l'istituzione di fratelli laici, per il lavoro nelle dipendenze e il continuo invio di monaci fuori dal monastero, quale redistribuzione del loro numero per una migliore gestione dei priorati.

Urbano VI, nel 1387, per aver parteggiato per l'antipapa avignonese e la nomina dell'anno seguente di un eremita agostiniano, *Butius de Lanzano*, prima come amministratore, poi come abate, collocano il monastero in una condizione di estrema incertezza sul piano politico. Intanto, durante il pontificato di Bonifacio IX (1389-1404), Elizario è obbligato a recuperare la sua comunione con Roma, in quanto viene nominato arcivescovo di Taranto, ma conserva sino alla morte anche la carica abbaziale del Gualdo. Le fonti lasciano intravedere un governo turbolento e disastroso, soprattutto sul piano economico, tale da lasciar accostare la sua figura più a un commendatario che a un effettivo abate<sup>549</sup>.

### *Dalla commenda alla dissoluzione*

A ulteriore discapito di questa situazione di fondo, sopraggiunge la decisione, da parte pontificia, di introdurre anche presso il Gualdo l'istituto della commenda, per cui la carica abbaziale viene affidata a ecclesiastici esterni alla comunità. Costoro, pur godendo dei frutti dei benefici fondiari del monastero, non sempre si mostrano solerti e personalmente interessati a gestire con una politica di incremento né l'attività amministrativa, né tanto meno la vita religiosa del cenobio, riducendo i monasteri alla stregua di qualsiasi altro beneficio ecclesiastico<sup>550</sup>. La situazione va

<sup>549</sup> Morrone, *Monastero di Sancta Maria* cit., pp. 107-109; Hilken, *Memory* cit., pp. 55-57.

<sup>550</sup> Per questa forma di concessione/affidamento dei benefici ecclesiastici, si veda R. Laprat, *Commende*, in *DDC*, III, pp. 1029-1085; G. Picasso, *Commenda*, in *DIP*, II, pp. 1246-1250; G. Tamburrino, *La commenda nella storia e nel diritto canonico*, in *Il millennio composito di San Michele della Chiusa. Documenti e studi interdisciplinari per la conoscenza della vita monastica clusina*, 7 voll., Borgone Susa 1995-2009, III, pp. 123-133; G. Spinelli, *Alle origini della commenda: qualche esempio italiano (secc. XIII-XIV)*, in *Il monachesimo italiano nel secolo della grande crisi* cit., pp. 43-60. Anche le altre congregazioni meridionali, quali quella cavense, pulsanese e verginiana, vengono date in commenda a partire dalla metà circa del secolo XV (Panarelli, *Dal Gargano alla Toscana* cit., pp. 261-263) e persino istituti di più grandi proporzioni, quali S. Sofia e S. Vincenzo al Volturno: quest'ultimo risulta dato in commenda sin dal 1395. Il papa Bonifacio IX accorda, infatti, al cardinal di S. Nicola in carcere Tulliano, detto il Barese, l'autorizzazione a gestire il patrimonio del cenobio voltornense, cambiando in seguito la consuetudine dell'elezione nel diritto pontificio di provvista abbaziale; V. Federici, *Ricerche per l'edizione del «Chronicon Vulturense» del monaco Giovanni*, III. *Gli abati*, «Buletto dell'Istituto storico italiano per il medio evo» 61 (1949), pp. 67-123, partic. 91. Per la congregazione cavense, data in commenda dal 1431, l'applicazione di tale istituto non ha significato altro che decadenza e l'estinzione del ramo specifico, che dapprima verrà accorpato con quello padovano di S. Giustina, poi con quello cassinese; P. Guillaume, *Essai historique sur l'abbaye de Cava d'après des documents inédits*, Cava dei Tirreni 1877, pp. 231-251. Persino la florida congregazione verginiana si vede applicare, intorno al 1430, fino al 15 settembre 1515, lo statuto commendatario, per la remissione dell'abate Palamide; *Abbazia di Montevergine. Regesto delle pergamene* cit., V,

Una esperienza di rinnovamento monastico per il Regno di Sicilia dei secoli XII-XVI

aggravandosi ulteriormente, intorno alla metà del secolo, quando sopraggiunge un evento naturale dalla portata catastrofica, il terremoto del 4 dicembre 1456. La calamità sconvolge in maniera vistosa le regioni del Regno, tanto da essere ricordata, in diverse cronache, con molta enfasi. Le conseguenze per la comunità gualdense sono palesemente annotate nel necrologio, in margine alla data del 4 dicembre, con tali espressioni: “*Anno Domini MCCCCLVI, V indictione, die IIII mensis decembris nocte veniente inter undecima et duodecima hora fuit magnus terremotus, fuit Ecclesia cum campanilis et habitatione destructa et etiam totam patriam (sic !)*”.

Nonostante l'impegno e lo zelo profuso dall'abate commendatario, Domenico *de Lagonissa*, nella ricostruzione delle strutture del monastero e delle dipendenze danneggiate dall'evento sismico, e perfino di un incremento numerico nella struttura della comunità religiosa, per la quale consacra 12 nuovi monaci, il destino della congregazione sembra definitivamente segnato nel volgere verso il definitivo declino<sup>551</sup>. Difatti, anche il contesto territoriale in cui si è diffusa è in fase di continua redistribuzione, per cui si assiste a un lento processo di spopolamento delle campagne, che rende inevitabilmente disabitati alcuni dei casali in possesso della famiglia religiosa. Pertanto, nel 1498, il vescovo di Volturara, Giacomo *de Turris*, e l'abate commendatario, Alfonso Carafa, decidono di trasferire le rendite dei casali disabitati di Sant'Angelo in Vico, Castelmagno e Ripa, alle tre principali cariche clericali (primicerio, sacrista maggiore, tesoriere) del capitolo della parrocchiale rettizia di S. Bartolomeo, riservando, comunque, all'abate il diritto di elezione delle tre dignità<sup>552</sup>.

n. 4179, 4627. Per una panoramica generale circa la situazione di crisi del monachesimo nel Regno di Sicilia, particolarmente nel Trecento, si veda F. Panarelli, *Le grandi abbazie dell'Italia meridionale nel tardo medioevo*, in *Il monachesimo italiano nel secolo della grande crisi* cit., pp. 265-289.

<sup>551</sup> L'abate commendatario Domenico *de Lagonissa* viene eletto arcivescovo di Rossano il 7 gennaio 1452, muore il 4 agosto 1459; Gams, *Series episcoporum* cit., p. 917; Eubel, *Hierarchia Catholica* cit., II, p. 247. Nel necrologio del Gualdo, alla nota obituaria relativa alla sua persona, anche se l'anno riportato non corrisponde alle cronotassi episcopali, in quanto viene indicato il 1458, si legge: “*Creavit XII fratres bic et condidit omnes mansiones et monasterium coli et habitari fecit quod erat dissabitatum et dirutum et nemorosum*”; BAV, *Vat. lat.* 5949, f. 241 v.; si veda anche Hilken, *Memory* cit., p. 59, nota 185; pp. 62-63, nota 199.

<sup>552</sup> *Ricorso ragionato dei rappresentanti del comune di Sanbartolomeo presentato a Sua Maestà in cui vien dimostrata l'ingiustizia ricevuta dal vescovo Lucerino, Fiorentino, e Turtibulense colla soppressione del seminario di quella città*, Napoli 1832; Morrone, *Monastero di Sancta Maria* cit., pp. 121-122. Giacomo II, o *de Turris*, viene eletto vescovo di Volturara il 2 agosto 1472, consacrato il 30 luglio 1473; le cronotassi episcopali lo attestano, tuttavia, nella sede volturarese fino al 1496; Gams, *Series episcoporum* cit., p. 942; Eubel, *Hierarchia Catholica* cit., II, p. 297. L'abate Carafa viene nominato, il 30 luglio

In un simile quadro socio-politico di continua precarietà, il commendatario, probabilmente assalito dalla preoccupazione di vedere spegnersi la vitalità religiosa della comunità, si ritrova spinto alla richiesta di far insediare nell'abbazia l'ordine dei canonici regolari del Santissimo Salvatore di Bologna e l'approvazione pontificia sopraggiunge attraverso una "bulla" del 28 marzo 1507, da parte del pontefice Giulio II<sup>553</sup>. Alfonso Carafa concede loro dapprima, nel 1506, insieme al monastero del Gualdo, alcune proprietà per il sostentamento della comunità, in pratica alcuni beni posseduti nella città di Lucera e i possedimenti di S. Matteo di Sculgola, S. Pietro di Biccari, S. Marco di Foggia, S. Margherita di Molfetta<sup>554</sup>. L'anno seguente, invece, incrementerà la sua donazione con 300 moggia di terreno, situati nelle adiacenze del monastero<sup>555</sup>. Avendo constatato il fervore iniziale e una sorta di ripresa della vitalità del monastero, decide di affidare loro sempre più numerosi beni, in cambio di una pensione annua e riservando per se stesso i feudi più grandi di San Bartolomeo e Foiano. Il 26 marzo del 1511, infatti, vi aggiunge la chiesa di S. Matteo di Sculgola con i diritti di erbaggio della Dogana delle pecore, il casale di Veticchio, la piscaria di Varano (riscattata), i possedimenti nei dintorni di Serracaprio-

1505, vescovo di Sannt'Agata dei Goti, detiene il titolo di Patriarca di Antiochia, e nel 1512 viene trasferito nella sede di Lucera, dove rimane fino alla sua morte, sopraggiunta nel 1534; Gams, *Series episcoporum* cit., pp. 845, 891; Eubel, *Hierarchia Catholica* cit., III, pp. 97; 229.

<sup>553</sup> L'originale del documento era un tempo conservato nell'archivio dei canonici, presso S. Pietro in Vincoli, in Roma. Attualmente, esso risulta scomparso: unica traccia è costituita dal regesto dell'inventario nel fondo Benevento, al numero 10. Il testo può essere tuttavia reperito in G. Penotto, *Generalis totius sacri Ordinis Clericorum Canoniconum historia tripartita*, 3 voll., Romae 1624, II, p. 473, n. 34. Anche l'abbazia di S. Maria di Tremiti risulta affidata nel 1412, per volere di Gregorio XII, a questa congregazione di canonici regolari, i quali con successo, anche se con molta fatica, riusciranno a riportare l'istituzione nel decoro della vita religiosa. *Ibid.*, p. 594; CDT, p. LXXXIII.

<sup>554</sup> *Inventario*, f. 35 v., n. 20: "Procura fatta per lo R(everendissimo) Alfonso Carrafa abb(ate) de S(an)ta M(aria) in Galdo ad uno nomine Giulio, ad conseg(na)re la po(rzio)ne delle robbe per esso donate al detto mon(aste)rio et congr(egatio)ne de S(an)to Salvatore cioè è delle robbe ch(e) sono in Lucera de Puglia sotto lo dominio de S(an)to Matteo de Sculcula et di S(an)to Pietro de Biccari et de S(an)to Marco de Foggia et de S(an)ta Marg(ari)ta de Molfetta et nci è la po(rtio)ne pigliata p(er) fr(at)e Anseniore de Forlj con cons(ens) o de detto Giulio p(ri)ore in Milfetta a di 14 de ag(osto) 1506 regnante il re Fer(dinan)do Capt(oli)co de Aragona; conservisi in la cassula de Molfetta; conservisi bene p(er)chè è una confirmat(io)ne de la don(at)ion e p(r)o loco fatta p(er) detto abbate". Morrone, *Monastero di Sancta Maria* cit., pp. 123-124.

<sup>555</sup> *Inventario*, f. 24 v., n. 30: "Conventioni et patti et capitoli fatti tra il monast(er)o di S(an)to Gio(anne) et S(an)ta Maria in Galdo p(er) causa del bosco di Mazzocha con l'università di Foiano, 1537. Ma nota ch(e) s'intende del bosco, et non de terreni lavorativi che sono intorno al mon(aste)rio che sono moggia 300 franche et libere et non sono obligate con la detta università, come appare dalla donatione del Patriarcha Alfonso Carrafa del Mille e Cinquecentosette 1507". Morrone, *Monastero di Sancta Maria* cit., pp. 124-125.

la, Pietra Montecorvino, Rodi Garganico, il priorato di S. Maria della Vittoria di Gambatesa e il bosco di Mazzocca<sup>556</sup>. Successivamente, nel 1513 e nel 1531, l'abate commendatario accorderà ulteriori donazioni, delle quali si riscontra traccia sempre nell'inventario gualdense: ovviamente, questa fonte, per la documentazione relativa a questo periodo, diventa più generosa di informazioni nella redazione dei registi<sup>557</sup>.

<sup>556</sup> *Inventario*, f. 19 v., n. 35: “Uno instrum(en)to de quietanza fatta fra il patriarca Alfonso Carrafa Abbate de detto mon(aste)rio ex una et detto mon(aste)rio del Gaudio ex al(t)ra v(idelicet): che detto abate quieta libera absolve et affrancha il mon(aste)rio dalli censi dovea per le vigne et case concessi site in Foyano et il mon(aste)rio libera detto abb(ate) in cambio di q(ue)sto dalli d(ucati) 700 et altri mobili promessi et debiti da detto abate nel instr(ument)o de la concess(io)ne del detto mon(asteri)o a la congreg(azio)ne de S(an)to Sal(vato)re m(edian)te instr(ument)o p(er) m(an)o de Si(gno)r Bernardo Capogalli in Roma de modo che l'uno quietò a l'altro. q(ue)sto instr(ument)o fu fatto in N(a)p(oli) p(er) m(an)o de n(ota)ro Loyse Granata notaro ap(ostoli)co de l'arciv(escov)o de Nap(oli) a di 26 de marzo 1511. conservet(ur) bene”. *Ibid.*, f. 21 r. n. 51: “Una procura fatta per il patriarca Alfonso Carrafa abb(ate) del Gaudio in la quale fa mentione haver dato al mon(aste)rio la ecc(lesi)a et mon(aste)rio del Galdo et molte robbe et al p(re)se)nte intende volerli dare al grancia et ecc(lesi)a de S(an)to Mattheo de Sculcula con li herbagi de la doana de le pecore, et il casale de Verticchio, lo pesco in Pantano Varani detto la Sculcula e Sculculecchia, et le robe de la Serra Capriola, Petra, Rodi, et terr(ito)rj de detta ecc(lesi)a de S(an)to Mattheo et anco il bosco de Maczocca quale adbuca era in suo dominio, con pensione de an(n)ui d(uca)ti 150, sua vita durante ex ista p(ro)cur(atio)ne orta est bulla pape Leonis de sup(ra) allegata n(umer)o 41 et est stip(ula)ta m(anu) not(a)ri Loysy Granata de an(n)o 1511”; *Ibid.*, f. 18 r., n. 21: “Una procura fatta p(er) lo R(everendissi)mo Alfonso Carrafa abate de S(an)ta M(ari)a de Galdo de Mazocca in Roma ad consentiendu(m) expe(ditio)ni bullar(um) sopra la concessione p(er) esso fatta alli canonici regularij de S(an)to Salvatore de certe altre robbe: ultra la prima concess(io)ne del 1507: et p(ro)prie de queste robbe v(idelicet): de la ecc(lesi)a de S(an)to Mattheo de Sculcula con li herbagi de la doana de le pecore, del ter(rito)rio et casale de Verticchio, del loco detto lo piesto in pantano Varani et de tutti li ter(rito)rj nella Serra Crapiola, de la Preta, de Rodi, et de lo bosco de Mazoccha che ancora non ce lo havea donato, con certe cond(itio)ni et reservationi de pensione: de an(n)o 1511.”; si veda, inoltre: *Ibid.*, f. 32 v., n. 23; f. 33 r., n. 27; Morrone, *Monastero di Sancta Maria* cit., pp. 124-126.

<sup>557</sup> *Inventario*, f. 13 v., n. 17; 20 r., n. 41; f. 18 r. n. 20; f. 21 v., n. 54: “L'instrumenti et capituli delle concessioni fatte per il Patriarca Alfonso Carrafa del an(n)o 1507, 1513 et 1530 alla congregazione de Canonici de S(an)to Salvatore et introductione et poss(essio)ne in li mon(aste)rii del Galdo S(an)to Mattheo de Sculcula et altre grancie con le loro intrate castelli et territorii unite et legate insieme: guardarsi et conservarsi bene p(er)chè q(ue)ste sono il fundamento et principio et dominio de la religione n(ost)ra. ut alias dictum est: deberia esser(e) q(uest)o n(umer)o il primo ma se son scritti como ne son venuti p(er)le mani”; *Ibid.*, f. 21 v., n. 55: “Diverse altre scritture, acti et revelat(io)ni de scomuniche pertinenti in ben(efic)io del n(ost)ro mon(aste)rio di Mazocca, et circa li confini delli territorii et mem(oria)li in fatto, unite et legate insieme sotto questo n(umer)o chi è più curioso et ha men che fare potrà vederli et cavarne qualche utile p(er) il mon(aste)rio”; *Ibid.*, f. 40 r., n. 4: “Instr(ument)o del Patriarcha Carrafa Abbate del mon(aste)rio per lo quale conferma la donat(ion)e et conces(sio)ne de le vigne site in Foyano in benef(ic)io del mon(aste)rio ad poss(er)le tener et possedere in perpetuo senza censo ne peso al(cu)no. de an(n)o 1531”. Morrone, *Monastero di Sancta Maria* cit., pp. 126-127.

Nonostante le progressive donazioni, le difficoltà per la nuova congregazione insediatasi nei possedimenti gualdensi dovevano essere evidentemente sempre più pressanti, probabilmente proprio per la gestione amministrativa, tanto da fare richiesta al papa Leone X di anettere il monastero del Gualdo a quello di S. Agnello in Napoli, che gli stessi canonici hanno ottenuto l'anno prima. Il consenso pontificio non tarda a sopraggiungere e, con una "bulla" del 21 marzo 1518, l'unione viene definitivamente sancita<sup>558</sup>. L'ultimo atto della vicenda, relativa a quanto materialmente sopravvissuto della congregazione gualdense, presenta, pressappoco, l'interesse di una cronaca che segue fino quasi ai giorni nostri l'alternarsi di commendatari, beneficiari e fittuatari del patrimonio abbaziale, ormai privato non soltanto della sua unitarietà, ma soprattutto del valore trascendente che i numerosi oblati e benefattori avevano in esso trasferito<sup>559</sup>.

<sup>558</sup> *Ibid.*, pp. 128-129.

<sup>559</sup> Per il prosieguito degli eventi storici, si veda l'analisi proposta in *Ibid.*, pp. 128-195.



## CONCLUSIONI

Per inquadrare il fenomeno del rinnovamento monastico dell'Italia meridionale, vanno tenute in considerazione due fondamentali esigenze del territorio, intimamente connesse: la consapevolezza, maturata progressivamente nel corso degli eventi, di dover approntare un modello proprio e la necessità di sopperire al bisogno della cura pastorale, con un reinvestimento pluriforme delle proprie attività.

Il leggero ritardo, rispetto al fervore alimentato dal clima di riforma, che in altri contesti europei ha prodotto, già dal secolo XI, espressioni di rinnovamento, si giustifica, innanzitutto, attraverso il debole influsso esercitato, proprio da parte di tali realtà dal profilo internazionale nel contesto Meridionale. Si tenga in conto, poi, l'atteggiamento elitario e lo scarso radicamento di gruppi di monaci di origini francesi, insediati dalle stirpi normanne, nonché il processo di continue sperimentazioni, che porterà solo nel XII secolo alla nascita di piccole e medie esperienze di chiara matrice eremitica e pastorale. Se si pensa già allo stesso Guglielmo da Vercelli e alla pluralità di proposte ascrivibili alla sua personalità, ci si accorge di quanto sia difficile, a posteriori, definire con chiarezza la gamma delle sperimentazioni poste in atto (anche interne alla stessa realtà o riferibili a un medesimo *leader*) e poter tracciare una mappa definitiva del variegato fenomeno. Questo dato rappresenta, inequivocabilmente, il sintomo di una appassionata ricerca di un modello autoctono, che potesse garantire il rinnovamento per la vita religiosa e allo stesso tempo l'efficacia e la fecondità pastorale, anziché riproporre un modello preconstituito o imposto dall'alto.

L'originalità o l'elemento distintivo di questo modello è distintamente rintracciabile nella prospettiva eremitica e pastorale, già presente, peraltro, in ambito cavense, proprio perché si genera in rispondenza alle urgenze spirituali promosse dal basso, e di fronte alla ormai chiara situazione di perdita di aderenza con il tessuto sociale da parte del monachesimo tradizionale. I due termini identificativi possono sembrare in evidente contraddittorietà, ma solo in apparenza, in quanto lo sforzo messo a segno da queste proposte di rinnovamento consiste proprio nella declinazione della *fuga mundi*, intesa come ritorno alle sorgenti della vita di fede, attraverso il riferimento autentico alla Sacra Scrittura e alla Regola, con l'investimento del per-

corso personale nella *cura animarum*. Bisogna, ovviamente, abbandonare il concetto attuale di *cura animarum*, intrinsecamente legato al percorso di vita sacramentale e assumere, per quel frangente storico, una visione più ampia di pastoralità. Si è di fronte a territori nei quali è ancora in corso il processo di riordino delle strutture diocesane, innescatosi nel X secolo, che troverà la sua conclusione nei primissimi decenni del XII, soprattutto nelle regioni dell'alta Daunia. In tali contesti di recente antropizzazione e organizzazione dei distretti diocesani, risulta ancora assente un capillare inquadramento delle circoscrizioni ecclesiastiche di base e continua a persistere diffusamente il fenomeno delle chiese private, le quali spesso svolgono una funzione simile o suppletiva rispetto a quella parrocchiale. Con l'appoggio dei vescovi, molte di esse verranno sottratte dalla gestione laicale e affidate ai monasteri, particolarmente alle nuove famiglie religiose, che si troveranno direttamente coinvolte nell'assistenza pastorale della popolazione. La *cura animarum*, intanto, trova espressione anche attraverso l'annuncio-testimonianza, pur se non itinerante, l'accoglienza organizzata dei pellegrini, il coinvolgimento attivo nella prassi oblativa, con il reinvestimento da parte dei laici nella religiosità delle opere. Praticamente, tutta questa vitalità, fatta di idealità e concretezza, nel confronto fra "vecchio" e "nuovo" monachesimo, si presenta come una risposta più consona all'anelito laicale, che aspira a essere maggiormente protagonista della vita ecclesiale. E, del nuovo, ne determina il successo.

Il monachesimo benedettino tradizionale, difatti, sta vivendo crescenti difficoltà: il suo modello perde smalto, non è più reso partecipe di un esercizio diretto del potere da parte delle monarchie, non recluta come un tempo, non coinvolge i laici nella vita del chiostro, se non attraverso l'espedito della intercessione orante *pro remedio animae*. Molti, fra piccoli e medi stabilimenti di orientamento tradizionale, concludono, proprio in questo passaggio storico, la propria parabola di vita. Il nuovo monachesimo, invece, riesce a inserirsi bene persino nelle maglie di una nuova visione politica. Quella normanna e sveva è l'epoca in cui le fondazioni monastiche rappresentano, per lo più, un soggetto interlocutore del potere politico, non il fedele alleato o il coprotagonista, come in epoca altomedievale. Mantenendo un profilo di originalità e autonomia, essi interpretano un ruolo da cerniera, da ammortizzatore con le realtà locali. Difatti, sotto il profilo materiale, il loro sostegno non è promosso principalmente dalle dinastie regnanti, ma dalle fasce medie della piccola nobiltà, la quale, specialmente in territori appena ripopolati, sente il bisogno di consolidare sul piano sociale la propria influenza, anche attraverso forme di elargizioni patrimoniali o esenzioni fiscali. Con molta verosimiglianza, una delle principali cause che irrobustiscono la stabilità del Gualdo, specialmente durante il passaggio della mi-

norità federiciana, che invece segna per molti stabilimenti monastici un momento di seria crisi, è da ricercarsi nel favore espresso dal conte di Lesina, Matteo Gentile, e dai suoi vassalli. Divenuto *leader* indiscusso sul territorio, spadroneggia persino su patrimoni di enti ecclesiastici, ma nutre, nei confronti del Gualdo, una particolare predilezione, concretizzatasi attraverso donazioni, elargizioni di diritti e protezione, rendendo così feconda la complementarietà dei poteri nella interazione con il territorio. Eppure, non appare secondario riconoscere come motivo di forza proprio la recente data di fondazione della famiglia monastica, all'incirca mezzo secolo prima della crisi. Probabilmente, questa circostanza avrà contribuito alla percezione di un'immagine religiosa ancora strettamente legata al carisma fondazionale, incoraggiando così un persistente e ininterrotto flusso di donazioni.

Il monachesimo rinnovato ha realmente rappresentato una alternativa al monachesimo tradizionale. Ma questo per quanto tempo? L'indagine sul caso del Gualdo permette di confermare la riproposizione di quel *cliché*, relativo alle dinamiche organizzative, che la storiografia ha già ricostruito per le altre esperienze parallele. Esso vede, nel lento processo di istituzionalizzazione, un progressivo appiattimento carismatico e una assimilazione alle forme più classiche di vita monastica, che prende corpo già a distanza di qualche decennio dalla sua nascita. La primissima fase di istituzionalizzazione, per la rete gualdense, è certamente ascrivibile alla volontà dello stesso fondatore, che procura certezze e stabilità alla comunità intorno a lui riunitasi attraverso l'ottenimento di *libertates*, sia da parte laica che da parte ecclesiale. In entrambe le concessioni del 1156, quella del conte Gilberto e quella del pontefice Adriano IV, si cerca di tutelare lo stile di vita eremitico, che tuttavia permarrà vivo nella comunità solo per pochi altri decenni. Con la conferma di una duplice regola da parte del papa, sembra di riconoscere, parimenti, una profonda maturità, persino nella linea di governo adottata da Giovanni da Tufara, il quale preferisce non imprigionare, ma affidare l'intuizione carismatica agli eventuali spazi di sviluppo che la comunità da lui generata potrà, con il tempo, reinterpretare.

L'impegno degli immediati successori si concentra nel chiaro obiettivo dell'organizzazione della vita comunitaria, che troverà la sua prima conclusione intorno agli anni 20 del XIII secolo. E, in tale percorso, la contestuale produzione agiografica segna necessariamente una tappa irrinunciabile per la ricezione e la fossilizzazione nella memoria del carisma fondazionale, sia in seno alla comunità che per la società circostante. Ci si auspica che l'analisi relativa alla *Legenda*, ancora poco conosciuta dalla storiografia, possa contribuire a far cogliere l'originalità e la genialità dell'autore e a rivalutare il suo prodotto come uno fra i tentativi più riusciti di stigmatizzazione del nuovo modello religioso aperto all'impegno pastorale, dimensione segnalata, fra

l'altro, da Oronzo Limone come elemento identificativo della locale parentesi di produzione agiografica dei secoli XI-XII. Tuttavia, come accaduto per le altre congregazioni meridionali, quella gualdense non recepisce il diffuso cambiamento, invalso a partire dall'ambiente cistercense, di strutturare con l'ausilio di nuovi strumenti canonici, quali il capitolo generale, la visita canonica e l'adozione di uno *ius proprium*, la fisionomia giuridica della comunità. Nella realtà dei fatti, viene piuttosto ricalcato il modello tradizionale di matrice cassinese e cavense, con una sensibile verticizzazione dei rapporti fra gli stabilimenti religiosi, fondati per lo più sulla base della condivisione degli stessi ideali religiosi e su una gestione patrimoniale accentrata nelle mani del priore generale, pur tenendo presenti le notate eccezioni.

Pure l'appoggio romano, non è costantemente rivolto a salvaguardare l'intuizione carismatica del nuovo modello. L'atteggiamento è riscontrabile nel processo di costruzione dell'*ordo* e nella normalizzazione dei rapporti con i vescovi locali, con i quali, inevitabilmente, si viene a creare un clima di conflittualità, dato dalla competizione di presenza religiosa e attività economica sullo stesso territorio. In merito, non va taciuto, anche da parte dei vescovi, il limite di un decisivo investimento e di una più opportuna valorizzazione nella *cura animarum* della congregazione, come più largamente accaduto in ambito cavense e agli esordi dell'esperienza verginiana.

Sondando le dinamiche di espansione religiosa, la rete gualdense, contrariamente alle altre due congregazioni similari, non presenta un raggio di estensione particolarmente significativo, rimanendo piuttosto legata ai territori in cui ha avuto origine, Sannio beneventano e Daunia, con un unico gruppo di priorati esterno a tale regione, quello gravitante intorno a S. Margherita di Molfetta, e si arresta, praticamente, nei primi decenni del secolo XIII. Invece, la famiglia verginiana si insedia diffusamente in tutto il Meridione, mentre quella pulsanese riesce a trovare un veicolo di rinascita e progressiva ridefinizione proprio nella sfida di espandersi e impiantarsi in altri contesti, quali quello della Toscana e della Dalmazia. Anche l'inserimento nella più vasta maglia assistenziale, già presente sul territorio, riferibile particolarmente alle vie secondarie della Francigena, come quella interna dell'accesso collinare al Gargano, che proprio all'epoca iniziano a riscontrare una maggiore fruizione da parte dei pellegrini, non giova, in effetti, al rilancio e all'esportazione del proprio modello religioso. Un eventuale campo di indagine potrebbe essere proprio la ricostruzione dettagliata del fenomeno assistenziale di tutto il bacino territoriale di riferimento al monte dell'arcangelo, che vede interessate, in tale disponibilità di supporto e accoglienza, sia istituzioni monastiche che diocesane: il che potrebbe rendere più evidente anche il quadro della complementarietà assistenziale in cui è andata inserendosi la rete gualdense.

Nella storia della famiglia gualdense, il secolo XIV rappresenta l'apice della stabilizzazione patrimoniale e gli episodi dell'annessione del monastero di S. Maria *de Crypta*, nonché il progetto di assurgere a signoria monastica, sulla falsariga delle più tradizionali istituzioni meridionali, restituiscono un interesse rivolto insistentemente alla espansione patrimoniale, piuttosto che all'esportazione del proprio modello religioso, con il definitivo allontanamento dal paradigma carismatico iniziale. Durante il secolo XV, si addensano progressivamente sul cammino della comunità tutta una serie di concause, sia interne che esterne, sia di carattere spirituale che temporale, le quali porteranno lentamente alla fine dell'esperienza. E, in tale dinamica di dissoluzione, la congregazione condivide il percorso con le altre istituzioni parallele del Mezzogiorno. I primi segni di indebolimento economico e di perdita di autorevolezza possono essere intravisti nelle continue richieste di protezione, a fronte di ripetuti tentativi di usurpazione dei beni, sia nei confronti dei pontefici che dei sovrani. Ma due eventi catastrofici, di straordinaria portata, appesantiscono la situazione, rendendola ancor più precaria. Si tratta della duplice ondata di "Peste Nera" che, intorno alla metà del XIV secolo, decima anche la popolazione monastica e del violento terremoto del 1456, che intacca sensibilmente le strutture: entrambi vengono indicati nelle fonti come duri colpi inferti alla vitalità della congregazione.

Intanto, la generale situazione di crisi politica, iniziata con la Guerra del Vespro (1282-1302), ora in modo latente, ora in modo più vistoso, sta mutando i lineamenti sociali ed economici del Meridione. Le rinnovate circostanze di instabilità dinastica, ora fra Angioini e Durazzeschi, ora fra Angioini e Aragonesi, producono una crescente anarchia e i poteri feudali locali, a più riprese, approfittano per spadroneggiare e accrescere la loro autorità. L'applicazione del modello economico aragonese favorisce la nascita della grande transumanza, ma, d'altro canto, ingenera vistose conseguenze e trasformazioni sull'*habitat* e l'inurbamento: scompaiono, infatti, i piccoli casali e si indeboliscono sempre più quelle piccole città situate lontano dalla rete viaria costituita dai grandi tratturi per la transumanza. Le conseguenze di tali rivolgimenti economici e sociali appaiono immediate e incisive, anche sull'organizzazione della rete gualdense. I suoi insediamenti ricadono, infatti, per lo più lontano da queste grandi arterie, diversi casali appartenenti al patrimonio monastico restano ormai disabitati, mentre le modeste città-diocesi di Fiorentino e Dragonara, dove la loro presenza è significativa, sono coinvolte in questa ininterrotta recessione demografica e si avviano verso il completo declino. Entro la prima metà del XV secolo, si scompagina persino l'assetto delle circoscrizioni diocesane di Capitanata, così come sistemato durante la fase di nuova colonizzazione e di riorganizzazione dei secoli X-XII, con una drastica riduzione di numero per soppressione o per ac-

corpamento, come nel caso di Volturara e Montecorvino. La trama della fitta rete insediativa monastica appare del tutto disarticolata. Molti monasteri indipendenti scompaiono, così come i piccoli priorati, con il loro ruolo di immediata presenza e controllo diretto sui beni, rendendo smagliata e inefficace la complessiva rete di coerenza patrimoniale che ha rappresentato un punto di forza nell'organizzazione monastica medievale.

A questo intreccio di concause, sociali ed economiche, si aggiungono ancora quelle di carattere religioso. In primo luogo, il modello proposto, oltre che pienamente istituzionalizzato nella linea del monachesimo tradizionale, risulta ormai superato rispetto alle rinnovate esigenze spirituali. La risposta vincente è palesemente rappresentata, già da due secoli, dagli ordini mendicanti, tanto che persino l'interesse pontificio nei riguardi degli ordini monastici di rinnovamento è andato man mano affievolendosi. Per di più, nel caso gualdense appare certamente controproducente anche la nomina pontificia, durante la seconda metà del secolo XIV, di alcuni abati esterni alla famiglia monastica, i quali certamente non mettono a segno un governo di riforma interessato al beneficio spirituale e materiale della congregazione. Si passerà, poi, definitivamente alla prassi commendataria - soluzione contestualmente adottata anche per Montevergine e Pulsano, oltre che per la maggior parte degli enti monastici meridionali - che durante tutto il secolo XV non produrrà altro che indebolimento, sia per il tenore di vita spirituale che economico della congregazione.

Così, l'*ordo gualdensis* non riesce a uscire dalla più generale crisi del '300-'400 e a superare la fase di transizione dal medioevo all'età moderna, con i suoi complessi assestamenti. La sua vicenda storica si chiude, pertanto, all'alba del XVI secolo, condividendo l'epilogo in pieno parallelismo con le altre congregazioni di rinnovamento. A questo punto, allora, ci si potrebbe provocatoriamente chiedere se quella del Gualdo, insieme alle altre, non sia stata una "inutile diversità" nel variegato panorama delle forme di vita religiosa. L'auspicio è che il lavoro qui condotto a termine possa contribuire a osservare questi fenomeni, non con l'impostazione di una mera analisi evenemenziale o individuale dei dati, delle strutture, ma con la prospettiva della ricerca dei fattori di lungo corso, che permettono di interpretarli come fenomeni vivi, percependone nell'incastro dinamico dei molteplici processi le inevitabili fasi di utilità, funzionalità e di caducità. Per la congregazione del Gualdo, come per le altre istituzioni parallele, resta, comunque, la fondamentale certezza che abbiano portato a termine il primario compito spirituale per cui sono sorte: traghettare in un tempo di crisi e rinnovamento ecclesiale sia l'ideale di vita monastica che le necessità di riforma e coinvolgimento religioso dei laici.

## APPENDICE DOCUMENTARIA<sup>1</sup>

Benevento, Museo del Sannio

1

CARTULA CONVENIENTIAE

1143 luglio 27, Benevento

Giovanni [IV] abate di S. Sofia di Benevento, modificando i patti anteriori, permette al monastero di S. Onofrio sito *in loco de Gualdo de Mazzocca*, il cui priore è *Absalon*, di eleggere il priore fra i monaci del monastero prima di presentarlo a S. Sofia per la conferma.

*Originale*: Benevento, Museo del Sannio, *Archivio di Santa Sofia* II, 7.

Pergamena (h. 323; l. 226). Stato di conservazione buono, piccole macchie e caduta di inchiostro per effetto dell'umidità. Scrittura beneventana regolare; sottoscrizioni autografe. Nella parte superiore del *recto*, in una scrittura di età moderna è riportato: *1143 Concessio {facta} abbati conventus S. Onuphrii de Mazzocca ut possint eligere priorem in casu vacationis, salvis tamen iuribus ecc.*

Ego Iohannes<sup>2</sup> gr(ati)a Dei monasterii Sancte Sophie abb(as) clarefacio q(uonia)m pars eiusdem nostri monasterii habet pertinens et subditum ll<sup>2</sup> monasterium Sancti

<sup>1</sup> I criteri utilizzati per l'edizione dei documenti sono quelli dell'Istituto Storico per il Medioevo presentati da A. Pratesi, *Una questione di metodo: l'edizione delle fonti documentarie*, «Rassegna degli Archivi di Stato» 17 (1957), pp. 312-333; Id., *Norme per la pubblicazione delle fonti documentarie nel "Codice Diplomatico Barese"*, «Archivio storico pugliese» 17 (1964), pp. 3-16.

<sup>2</sup> Labate Giovanni IV, diventato cardinal presbitero, probabilmente del titolo di San Sisto, compare nella documentazione del *Chronicon Sanctae Sophiae* dall'agosto 1142 al luglio 1176; CSS,

Onufrii quod est situm in loco de Gualdo de Mazzocca<sup>3</sup>, de quo do(m)nus Absalon monachus prior esse videtur, ll<sup>3</sup> in quo monasterio potestatem habebat pars predicti nostri monasterii ordinare priorem sive de eodem nostro monasterio Sancte ll<sup>4</sup> Sophie, sive de prenominato monasterio Sancti Onufrii sicut unum scriptum nostrum continet quod scripsit Transo cle(ricus) et not(arius)<sup>4</sup>, ll<sup>5</sup> oblatum a d(omi)no Ada(m) bone memorie priore<sup>5</sup> prefati monasterii Sancti Onufrii. Set quia ipsi do(m)no Abs[alo]ni et eius fr(atr)ibus [huius] ll<sup>6</sup> modi electio grave sic fieri videbatur et discordia non modica ob hoc orta est et quia nostrum est inimicitias [...] ll<sup>7</sup> et pacem sectari, idcirco per colloquia comunium amicorum ad hanc descendimus convenientiam, scilicet quod dedimus eid[em] ll<sup>8</sup> monasterio licentiam eligendi priorem tantum de co(n)fr(atr)ib(us) ipsius monasterii Sancti Onufrii qualem voluerit secundum regulam ll<sup>9</sup> sancti Benedicti et eo electo debeat presentari in conspectu abbatis Sancte Sophie qui tunc preerit ad eum confirmandum ll<sup>10</sup> et ab eo confirmetur. Quapropter, mecum habendo do(m)nu(m) Iohannem decanum<sup>6</sup> et do(m)nu(m) Albertum sacristam [et domnum] ll<sup>11</sup> Iohannem Bernardi et do(m)nu(m) Iohannem de Buto, et cum comuni nostrorum aliorum c(on)fr(atr)u(m) consensu, coram Dauferio<sup>7</sup> et Fa[lco]ne<sup>8</sup> ll<sup>12</sup> iudicibus et aliis bonis hominibus, per hoc scriptum dedimus et concessimus tibi

pp. 91-92; si veda anche A. Zazo, *L'Abate Giovanni IV "alter conditor" del Chiostro di S. Sofia di Benevento in una lite per il possesso di beni appartenenti alla badia sofiana*, «Samnium» 10 (1937), pp. 238-239. Per il monastero di S. Sofia, si veda IP, IX, pp. 78-96.

<sup>3</sup> Per le notazioni storiche relative al monastero di S. Onofrio, si veda la specifica trattazione *supra*, pp. 30-33.

<sup>4</sup> Si fa riferimento, probabilmente, alla conferma dell'arcivescovo beneventano del 1114, trascritta nel *Chronicon* (CSS, *Liber preceptorum* VI, 6, p. 693) e vergata da questo notaio, nella quale, tuttavia, non vi è differenza rispetto al presente documento circa gli accordi per l'elezione del priore. Potrebbero, comunque, alludere a un *instrumentum donationis* stipulato fra le due parti e non rinvenuto tra le fonti. *Transus* [Transonus, Trasemundus] clericus et notarius appare nel *Chronicon* per quattro documenti che cronologicamente vanno dal 1099 al 1114; tre di essi riguardano il monastero di S. Onofrio; CSS, pp. 695, 720, 728, 761.

<sup>5</sup> Il priore *Adam* viene menzionato anche altrove nella documentazione presente nel *Chronicon*; CSS, pp. 693-694; 727.

<sup>6</sup> Un decano di nome *Iobannes* viene menzionato in un documento del *Chronicon*, databile fra il 1135-1137; CSS, pp. 662-666, partic. 664.

<sup>7</sup> Un giudice *Dauferius* appare sottoscrittore di un documento del *Chronicon*, vergato in Benevento e databile fra gli anni 1135-1137; CSS, pp. 662-666, partic. 665.

<sup>8</sup> Questo giudice, di nome *Falco*, potrebbe essere identificato con Falcone Beneventano, autore della cronaca, il quale appare come notaio e scriba del palazzo Sacro di Benevento dall'aprile 1133 e muore dopo il 1154; Falco Beneventanus, *Chronicon Beneventanum* cit., VII-VIII. Anche nel *Chronicon* sofiano ricorre, per un solo documento del 1092, un giudice di nome *Falco*, qualificato anch'egli come *notarius scriba sacri Beneventani palatii*; CSS, p. 669.

prenominato do(m)no Absaloni ¶<sup>13</sup> hanc potestatem, sicut superius legitur, salvis omnibus aliis rationibus quas ipsum nostrum monasterium in predicto ¶<sup>14</sup> monasterio Sancti Onufrii de iure habet, ea ratione ut am(odo) et deinceps hanc nostram traditionem ipsum mo- ¶<sup>15</sup> nasterium Sancti Onufrii firmiter et securiter habeatis et possideatis sine contradictione nostra et nostrorum successorum ¶<sup>16</sup> et sine cuiuscumque requisitione. Si qua sane persona contra hanc nostram concessionem agere te(m)ptav(er)it, ¶<sup>17</sup> sit sub anathematis vinculo irretita donec ad satisfactionem pervenerit. Et t(ib)i Trasemundo<sup>a</sup> notario ¶<sup>18</sup> taliter scribere precepimus quia interfuisti in anno dominice incarnationis mill(esimo) cen(tesimo) quadrage(simo) t(er)tio et quar(to) deci(mo) ¶<sup>19</sup> anno pontificatus do(mi)ni Innocentii secundi sum(m)i pontificis et universalis pape, m(ense) Iulio, quinto die stante et tertio ¶<sup>20</sup> anno nostre abbacie. (S.T.)

+ Ego qui supra Dauferius iudex. (S.)

(Chrismon) Ego qui supra FaLco iudex. (S.)

<sup>a</sup> TR in monogramma; usato dallo stesso notaio parimenti in alcuni documenti del *Chronicon Sanctae Sophiae*; CSS, pp. 695, 720, 728, 761.

LITTERAE PROCURATIONIS  
1352 giugno 27, S. Maria del Gualdo

Nicola, abate di S. Maria del Gualdo, con il consenso del capitolo e di tutta la comunità costituisce il monaco *Gualterius de Ursaria* procuratore del monastero dinanzi al giudice *Deusdatus Iohannis de Ariano*, al notaio *Petrus Iacobi de Molinara* e ai testimoni appositamente convocati, della terra di S. Bartolomeo in Galdo.

*Copia*: Benevento, Museo del Sannio, *Fondo dell'Annunziata* XIX, 16 (inserto nel *memoratorium* del 8 novembre 1353, *infra* n. 3).

*Bibliografia*: Hilken, *Memory* cit., p. 47, nota 158.

In nomine <sup>ll</sup>6 Domini nostri Iesu Christi. An(n)o a Nativitat(e) eiusdem millesimo trecentesimo quinquagesimo secundo, regnantibus serenissimis dominis nostris Lodovico et Iohanna Dei gr(ati)a incliti Ierusalem et Sicilie rege et regina ducatus Apulie principatus <sup>ll</sup>7 Capue, Provincie et Forchalquerii ac Pedemontis comite et comitissa regorum<sup>a</sup> nostri regis anno quarto nostre vero regine an(n)o decimo mens(e) Iunii die vicesimo septimo eiusdem q(ui)nt(e) ind(ictionis) apud monasterium Sancte Marie de Gualdo <sup>ll</sup>8 in Maczocha. Nos Deusdatus Iohannis de Ariano<sup>1</sup> castri Foiani<sup>2</sup> inlitteratus an(n)alis iudex, Petrus Iacobi de Molinaria<sup>3</sup> ubique per provincias Principatus Ultra serras Montorii<sup>4</sup>, Terre Laboris, comitatus Molisii ac <sup>ll</sup>9 Capitanate puplicus reginali aut(oritate) not(arius) et subscripti testes inlitterati de subscriptis castris et t(er)ris ad hoc specialiter vocati et rogati pr(esen)ti scripto puplico procurationis declaramus, notum facimus et testamur quod in n(ost)r(u)m presentia constituti <sup>ll</sup>10 ven(erabilis) in Christo pater et dominus, frater Nicolaus<sup>5</sup> Dei

<sup>1</sup> Ariano Irpino, in provincia di Avellino.

<sup>2</sup> Foiano in Valfortore, in provincia di Benevento; *Catalogus Baronum* cit., n. 322, 1403.

<sup>3</sup> Molinara, in provincia di Benevento; *Ibid.*, n. 354.

<sup>4</sup> Montorio nei Frentani, in provincia di Campobasso; *Ibid.*, n. 359, 1373, 1375, 1442; oppure Montoro Superiore, in provincia di Avellino; *Ibid.*, n. 438.

<sup>5</sup> *Nicolaus de Cercia* è abate del Gualdo dal 1350 al 1363; Hilken, *Memory* cit., p. 43, nota 142. L'editore del necrologio deduce, a partire da questo documento e dalle indicazioni delle date di morte, come l'abate e la *sanior pars* del monastero qui menzionata sia stata colpita, dieci anni più

gr(ati)a abbas dicti monasterii Sancte Marie de Gualdo ordinis Sancti Benedicti Beneventane diocesis ad Romanam Ecclesiam nullo medio pertinentis nec non religiosi et honesti viri frater Nicolaus de Il<sup>11</sup> Ratino<sup>6</sup> prior, frater Petrus de Boiano<sup>7</sup>, frater Iohannes de Ursaria<sup>8</sup>, frater Bartholomeus de Monteveridi<sup>9</sup>, frater Petrus de Roseto<sup>10</sup>, frater Robertus de Montefalco[ne]<sup>11</sup>, frater Robertus de M[onte]viride<sup>12</sup>, frater Guill(eltu)s de Campobasso, frater Il<sup>12</sup> Herricus de Petrapulcina<sup>13</sup>, frater Mathias de Melficta<sup>14</sup>, frater Guill(eltu)s de Castro Pagano<sup>15</sup> et frater Berardus de Ratino<sup>16</sup> monachi et confratres ipsius monasterii ac [...] conventus predicti mo-

tardi, dall'ondata di "Peste Nera"; a essa sarebbero scampati solo due dei monaci, citati e identificati attraverso il necrologio: *Henricus de Petra Pulcina* e *Berardus de Loratino*; *Ibid.*, pp. 47-48.

<sup>6</sup> Oratino, in provincia di Campobasso; *Catalogus Baronum* cit., n. 739. L'unico priore di nome *Nicolaus*, registrato nel necrologio del Gualdo, ha invece come provenienza geografica *de Padulo* (Paduli, in provincia di Benevento) e muore come priore del Gualdo il 17 maggio di un anno non indicato; Hilken, *Memory* cit., p. 149.

<sup>7</sup> Boiano, in provincia di Campobasso; Per un diacono e monaco del Gualdo di nome Pietro, ma di Foiano è registrata la morte nel necrologio gualdense al 27 dicembre, anno 1362; l'editore del necrologio ascriverebbe questa differenza a un errore notarile di scrittura; *Ibid.*, pp. 48, 166.

<sup>8</sup> Orsara di Puglia, in provincia di Foggia; *Catalogus Baronum* cit., n. 402. Nel necrologio viene riportata la morte di *Iohannes de Ursaria* il 6 dicembre del 1363; Hilken, *Memory* cit., p. 165.

<sup>9</sup> Monteverde potrebbe essere identificato sia con il centro in provincia di Avellino (*Catalogus Baronum* cit., n. 433), attestato come sede episcopale suffraganea di Conza, oppure con un piccolo centro nei pressi di Boiano; Hilken, *Memory* cit., p. 270.

<sup>10</sup> Roseto Valfortore, in provincia di Foggia; *Catalogus Baronum* cit., n. 323. La data di morte riferita dal necrologio, per questo monaco del Gualdo, è il 13 maggio 1363; Hilken, *Memory* cit., p. 149.

<sup>11</sup> Montefalcone di Valfortore, in provincia di Benevento; *Catalogus Baronum* cit., n. 323; oppure Montefalcone nel Sannio, in provincia di Campobasso; *Ibid.*, n. 341.

<sup>12</sup> La morte di questo monaco viene indicata nel necrologio al 25 novembre 1363; Hilken, *Memory* cit., p. 164.

<sup>13</sup> Pietrelcina, in provincia di Benevento; *Catalogus Baronum* cit., n. 348. La morte di questo monaco viene registrata dal necrologio al 22 ottobre 1381; Hilken, *Memory* cit., p. 161. È annoverato fra la *sanior pars* del monastero, in un *memoratorium* del 24 ottobre 1375; Benevento, Museo del Sannio, *Fondo di San Pietro* XXIX, 3 (appendice, documento n. 4, pp. 351-355).

<sup>14</sup> Molfetta, in provincia di Bari. La data di morte rilasciata dal necrologio per questo monaco del Gualdo è il 7 gennaio 1362; *Ibid.*, p. 139.

<sup>15</sup> Castelpagano, in provincia di Benevento; *Catalogus Baronum* cit., n. 307, 1397; oppure, meno probabilmente, il *castrum* omonimo scomparso nei pressi di Rignano Garganico, in provincia di Foggia; *Ibid.*, n. 356. La morte di questo monaco e sacerdote del Gualdo viene riferita dal necrologio al 2 gennaio 1372, mentre il suo nome compare ancora in una nota del necrologio al 29 gennaio, per una missione denominata "*de cruce*"; Hilken, *Memory* cit., pp. 139, 141.

<sup>16</sup> Il nome di questo monaco è riferito nel necrologio, nuovamente sia per la data di morte, segnata al 6 agosto 1392, sia per la missione "*de cruce*"; *Ibid.*, pp. 155, 141. È menzionato, inoltre, fra

nasterii ad sonum campane congregati in unum in capitulo dicti <sup>13</sup> monasterii ut moris est ubi pro talibus et similibus [...] congregari consueverunt, predictus dominus abbas cum consensu et voluntate predictorum fratrum et conventus et ipsi fr(atr)es et conventus cum [...] et aut(orita)te ac voluntate ipsius domini abbatis <sup>14</sup> consentientibus primo in nos predictos iudicem et not(arium) tamquam in suos cum ut scirent ex certa eorum sc(ient)ia nos suos iudicem et not(arium) in hac parte non esse nostrum officium voluntarie prorogando confisque de fide prudentia <sup>15</sup> industria et legalitate religiosi et honesti viri fr(atr)is Gualterii de Ursaria<sup>17</sup> monachi ipsius monasterii et confratres fecerunt constituerunt legitime ordinaverunt ipsum fratrem Gualterium verum generalem et legitimum procuratorem <sup>16</sup> actorem yconomum defensorem negotiorum festorum et nuntium specialem eorum et dicti monasterii ipsumque procuratorem honus huiusmodi procurationis se sponte suscipiente ad omnes ca(usa)s questiones et lites civiles et criminales <sup>17</sup> motas et movendas contra predictum dominum abbatem ac conventum et monachos et fr(a)tr)es predictos per quascumque personas ecclesiasticas vel seculares universitates collegia capitula syndicos et actores ipsorum de quibuscumque causis <sup>18</sup> seu rebus aliis pecuniarum summis et quantitibus ac ad omnes ca(usa)s q(uesti)o(n)es et lites civiles et criminales motas [et] movendas per predictum dominum abbatem seu predictos fr(atr)es et monachos et eorum nomine contra quascumque personas ecclesiasticas <sup>19</sup> vel seculares universitates collegia et capitula syndicos et actores ipsorum de quibuscumque causis seu rebus aliis coram quibuscumque iudicibus ecclesiasticis vel secularibus ordinariis vel delegatis seu delegandis et <sup>20</sup> coram quacumque curia ecclesiastica vel seculari dante et concedente dicti constituentis nomine et pro parte eorum et dicti monasterii prefato fratri Gualterio generali procuratori actori yconomo defensori et nuntio speciali eorum plenam generalem et omnimodam <sup>21</sup> ac liberam potestatem et speciale mandatum iudices recusandi arbitros seu (com)p(ro)missos eligendo qui de ipsorum suspicione cognoscant ex(ceptiones) dilatorias declinatorias [...] et anomalas alias opponendi probandi <sup>22</sup> c(ri)mina et defectus opponendi petitiones et libellos dandi et recipiendi lites contestandi iuramentum calu(m)pnie veritatis dicendi debitum declarandi et cuiuslibet alterius generis iur(amen)tu(m) in animabus ipsorum constituentium

la *sanior pars* del monastero in un *memoratorium* del 24 ottobre 1375; Benevento, Museo del Sannio, *Fondo di San Pietro* XXIX, 3 (appendice, documento n. 4, pp. 351-355).

<sup>17</sup> Questo monaco gualdense non risulta espressamente menzionato nel necrologio della comunità. Ricorre, tuttavia, nel documento successivo come procuratore del Gualdo (appendice, documento n. 3, pp. 347-350).

prestandi ||<sup>23</sup> testes instrumenta probationes alias necessarias producendi (com)p(ar)-  
 endi nomine et pro parte ipsorum constituentium ipsosque defendendi testium  
 ex adversa parte producendorum iur(amen)ta videndi copiam dictorum testium  
 petendi et recipiendi ||<sup>24</sup> et ipsos instrumenta testes et probationes alias necessarias  
 partis adverse reprobandi publicandi disputandi ad s(ente)n(t)iam vel s(ente)n(t)-  
 ias concludendi ipsam vel ipsas audiendi et ab eis si necesse fuerit app(roban)di  
 appellationes prosequendi ||<sup>25</sup> beneficium in integrum restitutionis petendi princi-  
 paliter in [...] semel et pluries procuratorem unum vel plures loco sui substituendi  
 tam ante litem contestatam quam post ei vel eis potestatem iurandi ||<sup>26</sup> de calup-  
 nia concedendi ipsosque revocandi et negotium in se reassumendi in q(ua)cu(m)-  
 q(ue) parte iudicii ei videbitur expedire componendi paciscendi quietandi nec non  
 fructus proventus ex bonis dicti monasterii quocumque iure eiusdem ||<sup>27</sup> monasterii  
 pertinentibus percipiendi et ipsos vendendi alienandi distrahendi permutandi lo-  
 candi et dislocandi quotiens et q(ua)n(d)o sibi melius et utilius videretur et omnia  
 alia [...] facie(ndi) que verus et ||<sup>28</sup> legitimus ac generalis procurator actor ycono-  
 mus et nuntius specialis facere potest et debet et que ipsimet constituentes facere  
 possent et debent si presentes essent ibidem in predicto et quolibet predictorum,  
 et generaliter omnia ||<sup>29</sup> alia et singula que ipsarum ca(usa)rum merita exigunt et  
 requirunt etiam si expressum et speciale mandatum exigant et requirant et ad ea  
 non sufficit generale [...] quod generalitas specialitati non deroget et specialitas ||<sup>30</sup>  
 generalitati, hoc excepto quod bona mobilia stabilia dicti monasterii vendere et  
 non presumat sine speciale mandatum predictorum constituentium. Et volentes  
 dicti constituentes predictum eorum et dicti monasterii procuratorem actorem ||<sup>31</sup>  
 yconomum et nuntium specialem et substituendo ab eo ab omni satisfactionis ac  
 fideiuxoris honorem relevare promiserunt satis de [...] substituendo ab eo ac ip-  
 sorum ||<sup>32</sup> quolibet de rato iudicio [...] et iudicato solvendo sub ypotheca et obliga-  
 tione omnium bonorum predictorum domini abbatis et conventus [...] ||<sup>33</sup> dicti  
 monasterii et ipsorum quolibet pro parte regie et reginali curie ac omnium quorum  
 interest vel poterit interesse in [futurum] cum omnibus suis [...] ||<sup>34</sup> [-nium]  
 et predicti fr(atr)is Gualterii procuratoris et omnium aliorum quorum interest vel  
 poterit interesse certitudinem et cautelam presens puplicum [...] ||<sup>35</sup> obliga-  
 tione et subscriptione mei predicti inlicterati iudicis et subscriptorum inlicterato-  
 rum testium signationibus roboratum. Quod scripsi ego [qui supra] Petrus Iacobi  
 [...] ||<sup>36</sup> curie constituti pro predictis omnibus rogatus interfui et meo consueto  
 signavi. Signum crucis proprie manus dicti domini Iohannis de Ariano castri Foiani  
 iudicis iuris periti et scribere nesciente. Signum crucis proprie ||<sup>37</sup> manus magistri

Petrinii de Foiano testis inliciterati scribere nescientis. Signum crucis proprie manus Petri de Maynardo de Foiano testis inliciterati scribere nescientis. Signum crucis proprie manus Iohannis prioris de Foiano testis inliciterati <sup>ll</sup><sup>38</sup> scribere nescientis. Signum crucis proprie manus magistri Leonardi de Foiano testis inliciterati scribere nescientis. Signum crucis proprie manus Iterii de [H]omoforte testis inliciterati scribere nescientis. Signum crucis proprie manus Iacobi <sup>ll</sup><sup>39</sup> Iohannis de Ren(n)ucio de Sancto Bartholomeo<sup>18</sup> testis inliciterati scribere nescientis. + Signum crucis proprie manus Iohannis de Mortullano de Sancto Bartholomeo testis inliciterati scribere nescientis. Signum crucis proprie manus Raynaldi Grossi Provincialis <sup>ll</sup><sup>40</sup> de Sancto Bartholomeo t(estis) inliciterati scribere nescientis.

<sup>18</sup> Per San Bartolomeo in Galdo, in provincia di Benevento, fondato per volontà dei monaci del Gualdo, si veda *supra*, pp. 318-323; per la storia della cittadina e gli statuti concessi dal monastero, si veda Morrone, *S. Bartolomeo in Galdo* cit., pp. 123-216.

<sup>a</sup> *Sic* al posto di *regnorum*.

MEMORATORIUM ATTESTATIONIS LITTERARUM PROCURATIONIS

1353 novembre 8, Benevento

Il *procurator* del Gualdo, *Gualt(er)ius de Ursaria* e l'abate *Nicolaus* {*de Cercia*} chiedono al giudice *Nicolaus de Montella* e al notaio *Petrus Rutii de Villafranca* di fare memoria di attestazione di fronte a testimoni della città di Benevento appositamente interpellati della lettera di procura dell'anno precedente con la quale tutta la comunità del Gualdo aveva costituito come suo procuratore *Gualterius* per recuperare il possesso di una casa locata in Benevento.

*Originale*: Benevento, Museo del Sannio, *Fondo dell'Annunziata* XIX, 16

Pergamena (h. 490; l. 355). Stato di conservazione discreto, data la presenza di fori e macchie di umidità che compromettono in diverse parti la lettura integrale del testo. Scrittura gotica cursiva. Sul verso, in una scrittura di età moderna: *Attestatio in Benevento litterarum anno precedente scriptarum circa procuratione fratris Gualterii de Ursaria yconomi, defensoris et nuntii specialis pro monasterio S. Mariae de Gualdo Mazzocca.*

*Bibliografia*: Hilken, *Memory* cit., p. 47, nota 158.

In nomine Domini nostri Iesu Christi. Amen. Anno Incarnationis eiusdem millesimo trecentesimo q(ui)nq(ua)gesimo tertio, pontificatus sanctissimi in Christo patris et domini nostri domini Innocentii divina providentia pape sexti an(n)o primo ll<sup>2</sup> die octavo mens(is) Novembr(is) septime ind(ictionis). Nos Nicolaus de Montella<sup>1</sup> Ben(eventi) iudex, Petrus Rutii de Villafranca<sup>2</sup> civis Beneventanus publicus apostolica aut(oritate) notarius abbas Guido de Palma, Elyottus de Castanea, Philippus ll<sup>3</sup> de Ebulo<sup>3</sup> notarius, Nicolaus de Casaltona, Philippus de Cava<sup>4</sup> dictus Miralla, et Perrellus de Sancto Martino<sup>5</sup> cives Beneventani testes ad hoc vocati

<sup>1</sup> Montella, in provincia di Avellino; *Catalogus Baronum* cit., n. 700.

<sup>2</sup> Villafranca non è censito nel *Catalogus Baronum*.

<sup>3</sup> Eboli, in provincia di Salerno; *Ibid.*, n. 604-618.

<sup>4</sup> Cava dei Tirreni, in provincia di Salerno.

<sup>5</sup> San Martino potrebbe essere identificato con San Martino in Pensilis, in provincia di Campobasso (*Ibid.*, n. 1416), oppure con San Martino di Valle Caudina, in provincia di Avellino (*Ibid.*,

specialiter et rogati presenti scripto publico notum facimus et testamur, quod apud dictam ¶<sup>4</sup> civitatem Beneventanam coram nobis affuer(un)t religiosus vir frater Gualterius de Ursaria<sup>6</sup> monachus monasterii Sancte Marie de Gualdo ac procurator reverendi in Christo patris et domini domini Nicolai abbatis monasterii prelibati et conventus ¶<sup>5</sup> ipsius monasterii de cuius procuracione nobis predictis iudici et not(ario) constitit evidenter per quoddam instrumentum quod prima facie pu(pli-cum) apparebat omni prorsus vitio et suspicione carente cuius instrumenti tenor per omnia talis est.

{*Supra*, n. 2}

¶<sup>40</sup> ex parte una et Astorchus de Manso ex parte altera asseruerunt prout coram nobis ambo ipsi parti ac [soluit] et legitime [... .. ad] monasterium Sancte Marie de Gualdo habere ¶<sup>41</sup> tenere et possidere in dicta civitate Beneventana quandam domum solariatam ad ipsum monasterium Gualdi plen(o) iur(e) spectantem dicti monasterii ¶<sup>42</sup> posita in parrochia ecclesia Sancti Mauri<sup>7</sup> [... ..]

¶<sup>43</sup> ad unum coram nobis frater Gualterius procurator [... ..]

¶<sup>44</sup> pro evidente et manifesta utilitate ipsius monasterii [... ..]

¶<sup>45</sup> annos q[... ] proximos et i(m)mediate [... ..]

¶<sup>46</sup> -xerit [p(rimi)] locatione durante [habeat]. Ita tamen q[... ] om[... ]

¶<sup>47</sup> prefatus Astorchus facere tenetur [... ..] conservet et in[... ] conditione non mictat [... ] nuntii suo propter [... ] se [... ] oss(ess)ione(que) ¶<sup>48</sup> ipsius [... ..] aliqua [... ..] fructus et prov[entum ...] ac quicquid inde provenerit sue proprietatis et utilitatis libere consequant. Tamen omni an(n)o [... ..] con- ¶<sup>49</sup> ducere prefatus an(nu)s quod p[... ] superius nominati [... ..] reddere et solvere ten[... ] an(n)o quolibet prefato procuratori vel parti dicti monasterii in festo Sancte Marie de mens(e) Augusti tar(enos) sex de carl(enis) argenti boni et ¶<sup>50</sup> iusti ponderis, duobus carlenis [.....] computatis. In cuius census solutionem si per duos menses post ipsum festum

n. 824), meno probabilmente con San Martino sulla Marrucina, in provincia di Chieti (*Ibid.*, n. 1016).

<sup>6</sup> Orsara di Puglia, in provincia di Foggia; *Ibid.*, n. 402. Per il monaco *Gualterius de Ursaria*, si veda anche il documento precedente (appendice, documento n. 2, pp. 342-346).

<sup>7</sup> La chiesa di S. Mauro in Benevento appare nella conferma pontificia del possesso dei beni all'arcivescovo beneventano, Pietro, da parte di Atanasio IV, nel 1153, poi ancora in quella di Adriano IV, nel 1157; mentre, da un documento del 1164, ne risulta custode il *sacerdos episcopii Landus*, dunque non è ancora considerata parrocchia; *Le più antiche carte del capitolo della cattedrale di Benevento* cit., n. 73, pp. 215-219, partic. 217; n. 78, pp. 228-232, partic. 230; n. 84, pp. 243-244, partic. 244.

i(m)mediate sequente cessaverit quod non solverit ipso iure et facto cadat a locatione predicta. Et partis <sup>||51</sup> dicti monasterii ad revocando locatione predicta [...] ipsam locatam seu in e(m)ph(iteusi)m concessam in demanium ius pro[...] et possessionem corporalem ipsius rei locatate de facto capiendi et retinendi libere manus ha[...] <sup>||52</sup> p[...] se ipsum secundum alicuius iudicis licentia vel requisitione iussu et mandato etiam si res ipsa per nulla manus transiit vel eius possessio esset quomodolibet int(er)v(er)sa. Et non liceat ipsi conductori emphiteot(i) ius actionem et [...] <sup>||53</sup> et rem seu in emph(iteusi)m concessam alicui pro vendere donare alienare seu in aliquam aliam personam transferre sine expresso consensu notitia et requisitione partis monasterii prelibati, qua requisita per ipsum conductorem ius actionem et com[...] <sup>||54</sup> dicte locationis emere vel habere volente eam exinde vendere teneatur vel alienare parti dicti monasterii pro minori pretio uni(u)s augustal(is) quam a quocumque alio monasterio habere potuerint parte vero ipsius monasterii illud ius dicte locationis <sup>||55</sup> [...]ent[...] renuntiante seu q(uo)m(odo) differente liceat einde ipso conductori ius dicte locationis vendere donare vel alienare cui voluerit ecclesiis et personis ecclesiasticis dumtaxat exceptis solvendo tamen <sup>||56</sup> dando parti dicti monasterii vel dicto procuratori Agistul(fo) prefatum censum predictum solvere annis quindecim<sup>a</sup> predictis durantibus et pacta predicta observando. Et pars dicti monasterii dictam rem locatam s(ibi) tollere non debeat s(ed) ipsam ei defendere <sup>||57</sup> teneatur ab omni p(ersona) et parte. Post predictum [tempus] q(ui)ndecim an(n)orum res predicta locata cum omni eius melioratione ad ius proprietatem et possessionem dicti libere et sine q(uesti)o(n)e aliqua revertat vel an(n)is quindecim predictis durantibus et <sup>||58</sup> ipso Astorchio [...] similiter sine aliquo t(em)p(or)e dicta domus locata ut s(upra) cum omni eius melioratione ad prefatum monasterium libere revertatur. Et partis dicti monasterii ad revocandum locationem eandem et rem ipsam locatam qua ad <sup>||59</sup> ius proprietatem et possessionem dicti monasterii [...] potestatem [...] eius parti per se ipsum sine alicuius iudicis licentia vel mandato etiam si res ipsa pro nulla manus aufert vel eius possessio esset quomodolibet invasa quia <sup>||60</sup> sic predicta omnia et singula inter partes easdem [...] specialiter conventa. Pro quibus omnibus et singulis adi(m)plend(is) inviolabiliter et perpetuo observando ambo ipse partes inter se scilicet dominus frater Gualterius procurator procuratorio nomine <sup>||61</sup> quo supra eidem Astorch(i)o. Et prefatus Astorchius pro parte eidem generalis procuratori predicto nomine quo supra recip(ientibus) et stipulantibus per sollemnem stipulationem et gradiam sese ad iudicem et omnia bona eorum ac dicti domini abbatis et per quam monasterii et conventus mo- <sup>||62</sup> bilia et stabilia presentia et futura ubicumque ex[...] voluntarie solvit et legitime obligaverunt ypothecaverunt et in pignus posuerunt. Et renun-

tiaverunt coram nobis ambo partes predicti [... ..] <sup>63</sup> omni iuri canonico civili et longobardo et specialiter dictus conducto(r) beneficio capituli potuit ex d(icta) locatione et conductione cum omnibus suis concordantiis certioratus de beneficio dicti capituli periurium secundum [...] nostri glos[am] iuris lo[...] <sup>64</sup> quo caveatur restitutionem pignorum fieri debere pignorare iustificante debito et firmentiam et offerenti se paratum stare iuri et iustitiam facere omni consuetudini [... ..] omni privilegio rescripto <sup>65</sup> lit(ter)is apostolicis et aliis quibuscumque lit(ter)is impetratis vel impetrandis omni alii ex[...] iuri actioni q(uietati)o(n)i allegationi et (com)pensat(i)o(n)i iurique dic[enti] generalem renuntiationem non valere beneficio restitutioni in integrum <sup>66</sup> omnique alteri iuris beneficio [... ..] quibus contra predicta omnia et singula per se vel alios in totum vel in parte in iudicio vel extra iudicium de iure vel de facto posset d[...]re facere [...] ven[...] Unde ad futuram memo- <sup>67</sup> riam et<sup>b</sup>

+ Ego qui supra Nicolaus de Montella iudex. (S)

<sup>a</sup> Sic per *quindecim*.

<sup>b</sup> Sic, interrotto.

MEMORATORIUM LITTERAE PROCURATIONIS

1375 ottobre 24, San Bartolomeo in Galdo

Angelo, abate di S. Maria del Gualdo, unitamente alla *sanior et maior pars* della comunità, fra cui il priore *Riccardus de Casalbatia* e il *supprior Robertus de Casalbatia*, costituiscono procuratori del monastero presso la Curia romana il canonico e bibliotecario beneventano *Iohannes Panaclerii*, l'abate *Petrillus de Montella*, canonico beneventano. Essi dovranno appellarsi contro una sentenza di scomunica e interdetto emanata in seguito ad un processo intentato dal subcollettore *Iacobus de Caprese*, il quale indebitamente pretendeva la riscossione di tasse per la Camera Apostolica da parte del monastero e dell'arcivescovo beneventano. Questi con un suo primo ricorso aveva frattanto aggravato le conseguenze della sentenza che ormai colpiva tutti gli enti ecclesiastici dell'archidiocesi.

*Originale*: Benevento, Museo del Sannio, *Fondo di San Pietro XXIX*, 3.

Pergamena (h. 430; l. 292). Stato di conservazione discreto, con qualche macchia di umidità. Scrittura gotica cursiva. Sul verso in una scrittura di età moderna: *Procuratio facta per abbatem et monachos monasterii S. Mariae de Gualdo Mazzocca in persona abbatis Petrilli de Montella*.

[In] Dei nomine amen. Noverint universi presentis procurationis instrumenti seriem inspecturi presentes pariter et futuri quod an(n)o a Nativitate eiusdem <sup>ll</sup><sup>2</sup> [...] millesimo trecentesimo septuagesimo quinto, pontificatus sanctissimi in Christo patris et domini nostri, domini Gregorii divina providentia pape undecimi <sup>ll</sup><sup>3</sup> [ann]o quinto, die vicesimoquarto mens(is) Octubris quaterdecime ind(ictionis) apud castrum seu terram Sancti Bartholomei de Gualdo Vulturariensis diocesis <sup>ll</sup><sup>4</sup> [in] sala dicti castri, in mei Nicolai publici notarii et testium infrascriptorum ad hoc specialiter vocatorum et rogatorum presentia constituti reverendus in <sup>ll</sup><sup>5</sup> Christo pater et dominus, dominus f(rate)r Angelus<sup>1</sup> Dei et apostolice Sedis gr(ati)a abbas monasterii Sancte Marie de Gualdo, ordinis Sancti Benedicti Beneventane

<sup>1</sup> *Angelus de Gambatesa*, abate del Gualdo dal 1374 al 1381; Hilken, *Memory cit.*, p. 43, nota 144.

diocesis <sup>6</sup> ac religiosi viri fr(ater) Riccardus de Casalbatuca<sup>2</sup> prior, fr(ater) Robertus de Casalbatuca supprior<sup>3</sup>, fr(ater) Berardus de Lorateno<sup>4</sup>, fr(ater) Herricus de Petrapulcina<sup>5</sup>, <sup>7</sup> fr(ater) Iacobus de Sancto Andrea<sup>6</sup>, fr(ater) Mutius de Monteviride, fr(ater) Mutius de Pesclo<sup>7</sup>, fr(ater) Petrus de Luceria<sup>8</sup>, fr(ater) Nicolaus de Tofaria<sup>9</sup>, et fr(ater) Nicolaus de Campo- <sup>8</sup> claro<sup>10</sup>, monachi dicti monasterii Sancte Marie de Gualdo facientes totum conventum dicti monasterii in hac parte, seu maiorem et saniozem partem [ipsius. ...] <sup>9</sup> ut dixerunt congregati ad mandatum dicti domini abbatis, ut dicebant, asseruerunt pariter bona ipsius domini abbatis, seu alterius qui fuit <sup>10</sup> vel esse consuevit pro tempore minime esse segregata et discreta a bonis seu mensa monachorum et conventus monasterii supradicti set ea semper <sup>11</sup> fuisse et esse communia et in communi retenta ab eo t(em)p(or)e cuius in contrarium hominum memoria non existit; asseruerunt etiam quod venerabilis <sup>12</sup> et circumspetus vir, dominus Iacobus de Caprese<sup>11</sup> decretorum doctor, s[ub]collector deputatus et

<sup>2</sup> Casalbare, in provincia di Avellino; *Catalogus Baronum* cit., n. 310. Questo monaco gualdense viene registrato nel necrologio sia per la missione “*de cruce*” del 1339, sia da priore per la data di morte, occorsa il 21 gennaio 1382; Hilken, *Memory* cit., p. 140-141.

<sup>3</sup> Nel necrologio è annotata, al 17 novembre del 1375, la data di morte di un monaco e sacerdote *Robertus zanpus de Casa Albarica*, ma non viene registrata la mansione di *supprior*; *Ibid.*, p. 163.

<sup>4</sup> Questo monaco è registrato nel necrologio sia per la data di morte, segnata al 6 agosto 1392, sia per la missione “*de cruce*”; *Ibid.*, pp. 155, 141. Viene, inoltre, annoverato fra la *sanior pars* del monastero in una *littera procurationis* vergata al Gualdo, nel 1352; Benevento, Museo del Sannio, *Fondo dell'Annunziata* XIX, 16 (appendice n. 2, pp. 342-346).

<sup>5</sup> Pietrelcina, in provincia di Benevento; *Catalogus Baronum* cit., n. 348. Risulta presente nel necrologio con la data di morte al 22 ottobre 1381; Hilken, *Memory* cit., p. 161. Come *Berardus de Lorateno* risulta annoverato fra la *sanior pars* del monastero in un documento del 1375; Benevento, Museo del Sannio, *Fondo dell'Annunziata* XIX, 16 (appendice n. 2, pp. 342-346). Entrambi, secondo Hilken sarebbero scampati all'ondata di “Peste Nera” del 1362-1363, che ha praticamente falciato i membri del governo gualdense; *Ibid.*, pp. 47-48.

<sup>6</sup> Sant'Andrea, casale non più esistente, nei pressi di San Giorgio la Molarina, in provincia di Benevento; *Catalogus Baronum* cit., n. 427. Il necrologio registra la morte di un “*Iacobus de sancti Andree, frater, sacerdos monachus*” al 31 luglio di un anno non indicato; Hilken, *Memory* cit., p. 154.

<sup>7</sup> *Pesclum* o Pesco delle Vigne, casale scomparso nei pressi di Decorata, frazione di Colle Sannita, in provincia di Benevento; *Catalogus Baronum* cit., n. 1389; oppure Pesco Sannita, nella provincia di Benevento; *Ibid.*, n. 346. Nel necrologio, alla data del 9 settembre di un anno imprecisato, viene menzionato “*Mucius de pesco, frater, sacerdos monachus*”; Hilken, *Memory* cit., p. 158.

<sup>8</sup> Lucera, in provincia di Foggia; *Catalogus Baronum* cit., n. 707.

<sup>9</sup> Tufara, in provincia di Campobasso; *Ibid.*, n. 295, 300, 1413.

<sup>10</sup> Campochiaro, in provincia di Campobasso; *Ibid.*, n. 754.

<sup>11</sup> *Jacobus Beccus de Caprese*, presbitero e perito di diritto canonico, riceve dal pontefice Urbano V dei benefici nella diocesi Tudertina, nel 1369; *Urbain V* cit., n. 24987, 26900. Nel 1371 viene confermato nel diritto di commenda da Gregorio XI, quale “*prior saecularis curatae et collegiatae ecclesiae*

ordinatus ad recipiendum et petendum no(n)nulla ¶<sup>13</sup> residua et arreragia decimarum et subsidiorum et aliorum debitorum ad apostolicam Cameram pertinentium a prelatiis et personis ecclesiasticis per reverendum ¶<sup>14</sup> in Christo patrem dominum abbatem Maioris monasterii Turonensis<sup>12</sup> et dominum archidiaconum in ecclesia Ilerdensi<sup>a</sup> nuntios apostolicos et collectores generales in regno ¶<sup>15</sup> Sicilie, per Sedem apostolicam deputatos in certis eisdem decretis provinciis, nonnulla arreragia decimarum et subsidiorum papalium a personis ¶<sup>16</sup> ecclesiasticis et prelatiis civitatis et diocesum prvince Beneventane et maxime a domino archiepiscopo Beneventano<sup>13</sup> et dictis domino abbate, monachis ¶<sup>17</sup> et conventu indebite petiit et pro ipsis habendis nonnullos processus contra easdem personas fecit et diversas exco(m)municationis, suspensionis et interdicti ¶<sup>18</sup> sententias fulminavit contra personas easdem, ipsas multipliciter et enormiter agravando. Subiuncto per eosdem dominum abbatem et monachos ¶<sup>19</sup> quod a predictis processibus et sententiis et a predicto domino Iacobo et gravaminibus supradictis prefatus dominus archiepiscopus Beneventanus infra tempus ¶<sup>20</sup> a iure statutum, ad Sedem apostolicam provocavit tam pro se quam pro parte omnium personarum ecclesiasticarum civitatis diocesis et provincie Beneventane ¶<sup>21</sup> dicte provocationi volentium adherere. Et quod prefati dominus abbas et monachi dicte appellationi infra tempus a iure statutum adhererunt ¶<sup>22</sup> et se stare velle appellationi eidem, suum animum declararunt, prout hec et alia dicebant in instrumento publico inde confecto, latius ¶<sup>23</sup> et serius contineri. Et quia pro prosecutione adhesionis predicte, et appellationis ipsius, dicti dominus abbas et monachi personaliter vacare ¶<sup>24</sup> non poterant ut dicebant, aliis eorum negotiis arduis prepediti propterea confisi de fide, industria et legalitate venerabilis et circumspcctorum ¶<sup>25</sup> virorum abbatis Iohannis Panaclerii canonici et bibliothecarii Beneven-

*S. M. duorum sanctorum, Tudertinae diocesis*. *Lettres secrètes et curiales du pape Grégoire XI (1370-1378)*, cur. L. Mirot, H. Jassemin, Paris 1935-1957 (Bibliothèque des écoles françaises d'Athènes et de Rome, 3e série, 7), n. 2213.

<sup>12</sup> Per il monastero di S. Martino, definito "*maius monasterium*" (Marmoutier), si veda Cottineau, *Répertoire des abbayes* cit., pp. 1762-1766.

<sup>13</sup> L'arcivescovo beneventano *Hugo Guitardi* viene sospeso da papa Gregorio XI nel 1371, attraverso un mandato inviato all'arcivescovo di Napoli, a motivo dell'abuso di applicazione alla mensa episcopale dei proventi spettanti alla Camera Apostolica. Il 27 giugno 1374, il pontefice indirizza una lettera al popolo beneventano per rassicurarlo di aver ottenuto giustizia contro gli abusi dell'arcivescovo, dinanzi all'arcivescovo di Napoli e all'abate di S. Maria di Cappella *extra muros neapolitanos*. Il 15 ottobre 1381, Urbano VI lo nomina collettore apostolico nel Regno di Sicilia. Eubel, *Hierarchia Catholica* cit., I, p. 133; *Lettres secrètes et curiales du pape Grégoire XI (1370-1378)*, cur. G. Mollat, Paris 1962-1965 (Bibliothèque des écoles françaises d'Athènes et de Rome, 3e série, 7 bis), n. 44, 2726.

tani, abbatis Petrilli de Montella canonici Beneventani et <sup>||26</sup> magistri Boni de Cavallis procuratoris in Romana Curia, ipsum abbatem Iohannem presentem et onus dicte procurationis in se sponte <sup>||27</sup> recipientem et ipsos Petrillum et magistrum Bonum absentes tamquam presentes et eorum quemlibet in solidum, ita quod non sit melior conditio <sup>||28</sup> occupantis, set quod unus eorum inceerit alius mediare, prosequi valeat et finire, prefatus dominus abbas cum consensu et voluntate dictorum <sup>||29</sup> monachorum ibidem presentium, et eidem domino abbati ad omnia et singula in presenti instrumento contenta, eorum consensu et auctoritate prestantium <sup>||30</sup> expresse. Et iidem monachi et conventus cum consensu et voluntate dicti domini abbatis ibidem presentis et suum consensum eisdem <sup>||31</sup> monachis similiter ad hec omnia prestantis, constituerunt, creaverunt et ordinaverunt eorum et dicti monasterii certos, veros et indubitatos <sup>||32</sup> procuratores, actores, yconomos et nuntios speciales ad prosequendum eorum nomine et pro parte adhesionem predictam et c(aus)am appellationis <sup>||33</sup> ipsius, dantes et concedentes dicti constituentes dictis eorum procuratoribus et eorum cuilibet in solidum ut supra ac substituendo vel <sup>||34</sup> substituendis ab eis, plenam, generalem et liberam potestatem pro premissa adhesionem et appellatione ac dependentibus et emergentibus ab eisdem <sup>||35</sup> et quolibet eorumdem libellos seu libellum offerendi, dandi, recipiendi processus et sententias ipsos revocari seu cassos et irritos nuntiari, <sup>||36</sup> petendi, litem contestandi, declinatorias fori ac exceptiones alias declinatorias et peremptorias, contra personas quascumque, et in quacumque <sup>||37</sup> parte iudicii opponendi et probandi iuramentum de calumpnia, seu cuiuslibet alterius g(ene)ris iuramenta prestandi, prestari videndi, <sup>||38</sup> testes producendi et productos seu producendos per partem adversam reprobandi, exco(m)municationis exceptionem opponendi et probandi, beneficium restitutionis in integrum principaliter et incidenter ac absolutionis ab exco(m)municatione quacumque petendi et obtinendi [id] ad cautelam de <sup>||40</sup> premissis co(m)p(ro)mictendi, in arbitrum seu arbitros et amicabilem compositores de ipsis paci-scendi et co(m)ponendi, iudices suspectos recu- <sup>||41</sup> sandi et causas recusationis proponendi et probandi, ac iudices eligendi procuratores unum vel plures loco eorum substituendi, substitu[endu(m)] <sup>||42</sup> vel substituendos revocandi, tam ante litem contestatam quam post, processus et actestaciones testium publicari petendi contra personas quascumque <sup>||43</sup> defectus et crimina opponendi et probandi, disputandi, allegandi et concludendi, sententias ferri petendi et a sententiis seu sententia <sup>||44</sup> appellandi et appellationes ipsas prosequendi et generaliter omnia alia et singula faciendi et fieri petendi, que quilibet veri et legi- <sup>||45</sup> timi procuratores facere possent et deberent et que ipsimet constituentes facere possent et deberent si in premissis personaliter adessent <sup>||46</sup> promictentes dicti constituentes se ratum, gra-

tum et firmum perpetuo habituros totum et quicquid per eosdem procuratores vel eorum <sup>¶47</sup> alterum substituendum vel substituendos ab eis actum, factum vel procuratum fuerit, sub obligatione et ypotheca omnium bonorum monasterii <sup>¶48</sup> sup(ra)dicti. Et volentes dictos procuratores substituendum vel substituendos ab eis relevare ab oner(e) satis dampni promiserunt de iudicio sisti <sup>¶49</sup> et iudicato solvendo cum omnibus suis clausulis oportunis, me predicto notario infrascripto tamquam persona publica predictas obligationes, <sup>¶50</sup> promissiones et ypothecationes recipiente et stipulante ad cautelam omnium quorum interest vel interesse poterit in futurum. <sup>¶51</sup> Acta sunt hec anno, mense, die, indictione, loco et pontificatu predictis, coram discretis viris abbate Petrillo Russo canonico Beneventano <sup>¶52</sup> Petrillo de Casaltono de Benevento, presbitero Valentino de Pistitio archipresbitero Basilice<sup>14</sup>, Nicolao de Petrillo, Iacobo de Leona(r)do, <sup>¶53</sup> magistro Guilliello de Dominico, Riccardo de Andrea et magistro Rogerio dicto Marcotia de dicta ter(r)a Sancti Bartholomei testibus ad premissa <sup>¶54</sup> vocatis specialiter et rogatis; superius autem in tricesima prima linea a capite numerando ubi legitur “omnia”, abrasum et emendatum <sup>¶55</sup> est per me predictum notarium infrascriptum, quia scribendo errari non vitio set oblivione.

<sup>¶56</sup> + Et Ego Nicolaus Mathei de Zappellano de castro Sancti Bartholomei de Gualdo Vulturariensis diocesis publicus apostolica auc(torita)te <sup>¶57</sup> not(arius) predictis omnibus et singulis dum sicut promittit per predictos dominum abbatem, monachos seu conventum dicerentur, <sup>¶58</sup> agerentur et fierent, una cum prenominitis testibus [prescriptis] rogatus interfui eaque scripsi in notam recepi, publicavi et <sup>¶59</sup> presens exinde publicum instrumentum propria manu scripsi et meo solito signo signavi, rogatus et requisitus <sup>¶60</sup> in fidem et testimonium omnium premissorum. (S.T.)<sup>b</sup>.

<sup>14</sup> Baselice, in provincia di Benevento; *Catalogus Baronum* cit., n. 329, 1405.

<sup>a</sup> Lérida in Spagna.

<sup>b</sup> *Signum tabellionis*: NI.

Napoli, Archivio della Società Napoletana di Storia Patria

5

MANDATUM PAPAE  
1218 marzo 28, Laterano

Onorio III incarica [Pietro] priore di S. Giovanni [S. Maria] del Gualdo e [Ruggero], decano di S. Matteo di Sculgola, dietro richiesta del vescovo di Montecorvino, di porre fine alla vertenza circa la chiesa di S. Marco fra il suddetto presule e i *fratres leprosororum* di Troia, ai quali era stata concessa in corresponsione di un censo annuo dal suo predecessore.

*Copia*: Napoli, Archivio della Società Napoletana di Storia Patria, *Fondo Fusco, Pergamene di Santa Maria della Grotta 3 II 80* (inserto nel *memoratorium* del febbraio 1224, *infra* n. 7).

*Bibliografia*: Regesto presente in *Elenco delle pergamene già appartenenti alla famiglia Fusco* cit., «ASPEN» 14 (1889), pp. 351-373, partic. n. 138, p. 354.

Honorius episcopus servus  $\Pi^{12}$  servorum Dei dilectis filiis priori Sancti Iohannis in Gualdo<sup>1</sup> et decano Sculcule<sup>2</sup> Beneventane diocesis salutem et apostolicam benedictionem. Sua nobis  $\Pi^{13}$  venerabilis fr(ater) noster episcopus Montis Corvini<sup>3</sup> insinuatione monstravit quod bone memorie predecessor ipsius ecclesiam Sancti

<sup>1</sup> Si tratta di *Petrus*, priore del Gualdo dal 1215 al 1221, come attesta l'atto successivo (appendice, documento n. 6, pp. 358-360); Hilken, *Memory* cit., p. 41, nota 133. È inoltre menzionato in diversi documenti del cartulario della Sculgola; CDP 30, p. XXVIII, nota 26; n. 237-238, 240, 242, 244-248, 250-255, 258.

<sup>2</sup> Si tratta di *Rogerus*, come riportato nell'atto seguente (appendice, documento n. 6, pp. 358-360), attestato nella documentazione del cartulario in un atto di vendita dei signori di Dragonara, del 1219; CDP 30, p. XXXV, nota 105; n. 247, pp. 425-427.

<sup>3</sup> Il vescovo di Montecorvino è *Urso*, identificato nel documento seguente (appendice n. 6, pp. 358-360); Eubel, *Hierarchia Catholica* cit., I, p. 347; Kamp, *Kirche und Monarchie* cit., I, 1, p. 281. Attore nell'*instrumentum concessionis* della chiesa di S. Marco al monastero di S. Maria *de Crypta* del 1219 (*Elenco delle pergamene già appartenenti alla famiglia Fusco* cit., «ASPEN» 14 (1889), n. 115, p. 146), e inoltre, nel cartulario della Sculgola, per la concessione della chiesa di S. Nicola *de Piccionis* alla congregazione gualdense, nel 1220; CDP 30, pp. XIV, XXXII, XLVII, n. 251, pp. 433-435.

Marci<sup>4</sup> ad men- ||<sup>14</sup> sam episcopalem spectantem fr(atr)ibus leprosorom dom(us) troian(e)<sup>5</sup> sub an(n)uo censu concessit in eius preiudicium et gravamen. Ideoque discrep- ||<sup>15</sup> tioni vestre per apostolica scripta mandamus quatinus, partibus convocatis, audiatis causam et appellatione remota sine debito terminetis, ||<sup>16</sup> facientes quod statueritis per censuram ecclesiasticam firmiter observari. Testes autem qui fuerint nominati si se gr(ati)a, odio ||<sup>17</sup> vel timore subtraxerint, per censuram eandem appellatione cessante cogatis veritati testimonium perhibere. Datum Laterani V k(a)l(endis) ||<sup>18</sup> Ap(ri)l(is) pontificatus nostri an(n)o secundo.

<sup>4</sup> La chiesa di S. Marco, nel territorio di Montecorvino, appare diroccata nell'atto di concessione del 10 gennaio 1219, da parte del vescovo *Ursò* al monastero di S. Maria *de Crypta*. La chiesa viene donata, con tutte le sue pertinenze, dietro corresponsione di un censo annuo e con il particolare obbligo bilaterale di provvedere agli alimenti, qualora il presule con il suo seguito l'avesse visitata nella festa del titolare, mentre questi si impegna a fare lo stesso nei confronti dei monaci in pellegrinaggio presso la cattedrale nella festa di sant'Alberto, vescovo di Montecorvino. Da notare che, la concessione viene effettuata in data anteriore, rispetto al documento di risoluzione della vertenza da parte dei delegati gualdensi (documento n. 6, pp. 358-360). *Elenco delle pergamene già appartenenti alla famiglia Fusco* cit., «ASPEN» 14 (1889), n. 115, p. 146.

<sup>5</sup> Gli ospedalieri della casa troiana affronteranno una lite con il vescovo locale, pacificata dal presule molfettese nel 1236, circa la mancata corresponsione di tassazioni e diritti funerari al presule; CDP 21, n. 152, pp. 416-421.

MEMORATORIUM IUDICII

1220 gennaio 7

Il priore Pietro di S. Maria del Gualdo e il decano di S. Matteo di Sculgola, incaricati con un mandato di Onorio III di giudicare la vertenza fra il vescovo di Montecorvino, Urso e i *fratres leprosororum* circa la chiesa di S. Marco, emettono la sentenza in favore del presule a motivo della assenza per contumacia dei *fratres*, che avevano trascurato la custodia della chiesa.

*Copia*: Napoli, Archivio della Società Napoletana di Storia Patria, *Fondo Fusco, Pergamene di Santa Maria della Grotta* 3 II 80 (inserto nel *memoratorium* del febbraio 1224, *infra* n. 7).

Bibliografia: Regesto presente in *Elenco delle pergamene già appartenenti alla famiglia Fusco* cit., «ASPN» 14 (1889), pp. 144-158, partic. n. 121, p. 149.

In nomine Domini nostri Iesu Christi an(n)o Incarnationis eius millesimo duc(entesimo) II<sup>8</sup> nonodeci(mo) m(ense) Ianuar(ii) septi(ma) die intran(te) octa(va) ind(ictione), regnante domino nostro Frederico Dei gr(ati)a rege Romanorum et rege Sicilie II<sup>9</sup> ducatus Apulee, principatus Capue. Scriptum pro futuri t(em)p(or)-is memoria institutum a nobis Petro<sup>1</sup> humili priore Sancte Marie II<sup>10</sup> in Gualdo et Rogg(erio)<sup>2</sup> decano Sancti Mathei de Sculcula a sum(m)o pontifice iudicibus delegatis de hoc quod olim secundo preterito me(n)- II<sup>11</sup> se Obtubr(is) dominus Urso<sup>3</sup> venerabilis episcopus Montis Corvini apostolicas licteras nobis presentavit que continebant:

{*Supra*, n. 5}

Quibus inspectis et cognitis iuxta iuris ordinem partes citari fecimus prefigentes eis diem et II<sup>19</sup> locum. Advenienti autem die prefixo se nostro conspectui presentaverunt. Cumque dictus venerabilis episcopus petitionem suam fundaret, II<sup>20</sup> dicti

<sup>1</sup> Per *Petrus*, priore del Gualdo, si veda anche il documento n. 5, pp. 356-357.

<sup>2</sup> Per *Roggerius*, decano della Sculgola, si veda il documento n. 5, pp. 356-357.

<sup>3</sup> Per *Ursus*, vescovo di Montecorvino, si veda il documento n. 5, pp. 356-357.

fr(atr)es domus leprosorum respondentes dixerunt se non velle nec debere respondere sine notitia magistri eorum, sili- ||<sup>21</sup> cet magistri domus Baroli<sup>4</sup>. Tunc quidem venerabilis episcopus quesivit eos ducere ad refectorem ecclesie Sancti Marci<sup>5</sup> que diruta ||<sup>22</sup> erat negligentia et culpa eorundem fr(atr)um et querebat eos ducere ad solutionem debiti census quem multis retro ||<sup>23</sup> t(em)poribus non solverant et c(aus)a misericordie cessabat a petitione proposita contra eos. Tunc siquidem iuxta iuris exigentiam dedimus ||<sup>24</sup> eis indutias, iterum prefigentes locum et diem. Cum autem veniret terminus memoratus episcopus coram nobis apparuit, illis vero ||<sup>25</sup> non apparentibus set triduo retardantibus, iterum eos citari fecimus. Qui venientes eundem repetentes s(er)mone(m) dixerunt ||<sup>26</sup> se nichil ex eo facturos aud responsuros sine notitia et velle mag(istri) domus Baroli. Nos quidem pietatis intuitu licet ||<sup>27</sup> de domo Baroli<sup>a</sup> in licteris apostolicis mentio nulla fuisset tamen indutias eis indulsimus usque quo possent ire ad mag(istrum) domus Baroli ||<sup>28</sup> et reverti et eis diem et locum prefiximus posito peremptorio ut ad causam accederent. Accedenti autem prefixo die peremptorio iam ||<sup>29</sup> dictus venerabilis episcopus paratus ad causam coram nobis apparuit. Illis autem fr(atr)ibus non accedentibus expectavimus eos per triduum. ||<sup>30</sup> Illis etiam post triduum deficientibus in adventu et nos videntes eos contumaces existere, dedimus possessionem Sancti Marci ||<sup>31</sup> predicto episcopo c(aus)a rei servande. Verum quia ultra an(n)u(m) elapsum prefati fr(atr)es domus leprosorum tamquam contumaces se nostro negle- ||<sup>32</sup> sserunt conspectui presentare, petiit antefatus episcopus iamdictam ecclesiam Sancti Marci et auctoritate qua fungimur iudiciali et ||<sup>33</sup> secundo decreto possidere. Nos itaque adtendentes pe[nam ..] iure fore subnisa(m)<sup>b</sup> habito prudentum virorum consilio ||<sup>34</sup> et videntes predictos fr(atr)es leprosorum domus troiane contum[aces ...] et in contumacia perseverare, auctoritate qua fungimur ||<sup>35</sup> ordine iudiciario sententiam promulgamus, dantes perpetuam et plenam possessionem ecclesie Sancti Marci predicto venerabili episcopo. Ut ||<sup>36</sup> autem que peracta sunt ad memoriam s(er)v(en)t(ur) hoc scriptum ad cautelam et securitatem memorati episcopi fieri institui- ||<sup>37</sup> mus et te Ottavianum puplicum no(tarium) rogantes scribere mandamus. Et superius interlineatum est “iudicibus”, “eo” emendatum erat ibi ||<sup>38</sup> “nonodecimo” et in fine ipsius instrumenti denotatum erat “sic” et emendatum “nonodecimo” et erant ibi subscripti Petrus

<sup>4</sup> Per *Barulum* (Barletta), si veda *Catalogus Baronum* cit., n. 31, 34, 36, 38, 39, 42, 45, 49, 50, 52.

<sup>5</sup> Per la chiesa di S. Marco nel territorio di Montecorvino, si veda il documento n. 5, pp. 356-357.

Una esperienza di rinnovamento monastico per il Regno di Sicilia dei secoli XII-XVI

prior Sancte Marie ll<sup>39</sup> de Gualdo. Roggerius decanus Sancti Mathei de Sculcula et f(rate)r Magnus sacerdos et monachus<sup>6</sup>.

<sup>6</sup> Nel necrologio gualdense ricorre, per una sola volta, una iscrizione con questo nome, al 12 aprile, ma senza ulteriori annotazioni; Hilken, *Memory* cit., p. 147.

<sup>a</sup> In interlinea *Baroli*.

<sup>b</sup> *Sic per subnixam*.

MEMORATORIUM EXEMPLATIONIS

1224 febbraio, [Benevento]

Il giudice *Petrus Alferii* viene incaricato dal rettore della città di Benevento, *dominus Iaquintus de Aduocato* e dall'arcidiacono della stessa città, *Henricus Collivaccini*, dietro richiesta di *Placidus*, priore del monastero di S. Maria *de Cripta* di eseguire una copia della sentenza emessa il 7 gennaio 1220 da parte dei giudici pontifici, *Petrus*, priore di S. Maria del Gualdo e *Roggerius* decano di S. Matteo di Sculgola, incaricati di dover porre fine al dissidio circa la chiesa di S. Marco nei pressi di Troia, fra il vescovo di Montecorvino e i *fratres leprosororum*.

*Originale*: Napoli, Archivio della Società Napoletana di Storia Patria, Fondo Fusco, Pergamene di Santa Maria della Grotta 3 II 80.

Pergamena (h. 432; l. 234). Stato di conservazione buono, presenza di alcune macchie di umidità e piccoli fori che tuttavia non compromettono la lettura del testo. Scrittura gotica cursiva; sottoscrizioni autografe. Sul verso, in una scrittura di età moderna: *Decreto in favore del vescovo di Montecorvino contro li frati del monasterio de leprosi per la chiesa di Santo Marco*.

*Bibliografia*: Regesto presente in: *Elenco delle pergamene già appartenenti alla famiglia Fusco* cit., «ASPNS» 14 (1889), pp. 353-373, partic. n. 138, p. 354.

+ In nomine Domini. An(no) dominice Incar(nationis) mill(esim)o duc(entesimo) vicesim(o) quar(to) et nono an(n)o pont(ificatus) domini nostri Honorii t(ertii) sum(m)i pontificis et univer- ll<sup>2</sup> salis pape m(ense) Februar(ii) t(ert)iadecim(a) ind(ictione). Scriptum memoriam a me Petro Alferii iudice<sup>1</sup> instituto de hoc quam in presentia domini Iaquinti de ll<sup>3</sup> Aduocato<sup>2</sup> domini pape cappellani et Beneventani rectoris domini Henrici Collivaccini Dei gr(ati)a Beneventano archidiacono et

<sup>1</sup> Il giudice *Petrus Alferii* appare anche nella documentazione del monastero di S. Modesto in Benevento, negli anni 1220 e 1233; *Le più antiche carte dell'abbazia di S. Modesto in Benevento* cit., n. 31, pp. 81-84; n. 40, pp. 100-102.

<sup>2</sup> Questo rettore pontificio della città di Benevento non appare citato nella documentazione edita relativa al pontificato di Onorio III e neppure nell'opera del Borgia (*Memorie storiche* cit.).

Una esperienza di rinnovamento monastico per il Regno di Sicilia dei secoli XII-XVI

cetera veniens dopn(us) Placi- ll<sup>4</sup> dus<sup>3</sup> venerabilis prior monasterii Sancte Marie de Cripta representavit nobis quoddam puplicum instrumentum, cuius exemplar sua interesse ll<sup>5</sup> dicebat, rogans nos ut illud sibi iuberemus in scripturam puplicam exemplari. Cuius preces nos admittentes illud sibi pre- ll<sup>6</sup> cepimus exemplari. Quod instrumentum in nullam sui partem erat vitiatum seu cassatum set erat in prima figura excepto quod ibi ll<sup>7</sup> interlineatum erat “iudicibus eo”. Cuius continentia de verbo ad verbum per omnia talis erat.

{*Supra*, n. 6}

Quod tibi Petro n(otari)o qui predictum instr- ll<sup>40</sup> umentum vidisti et legisti taliter scribere precepimus. Emendatum est superius: “nonodecimo” et interlineatum est: “Baroli”. (S.T.)

- + Ego Iacintus domini pape capellanus rector Beneventanus. (S)
- + Ego Henricus Beneventanus archidiaconus. (S)
- + Ego qui supra Petrus iudex. (S)

<sup>3</sup> Il priore *Placidus* appare una sola volta espressamente nominato, fra i parziali regesti delle pergamene del fondo Fusco, per un atto relativo a una locazione del 1223; *Elenco delle pergamene già appartenenti alla famiglia Fusco* cit., «ASPNS» 14 (1889), n. 137, p. 353. Probabilmente identificabile con il monaco che, nel 1202, accoglie la donazione della chiesa di S. Paolo dal vescovo di Montecorvino, *Ramfridus*; *Le pergamene della Società Napoletana di Storia Patria* cit., n. 20, pp. 72-73.

LITTERAE PROCURATIONIS

1325 maggio 16, Vitulano

Il priore del monastero di S. Maria *de Cripta*, Guglielmo, unitamente alla *sanior et maior pars* della comunità riunita nella sala capitolare costituiscono procuratore il giudice beneventano *Angelus de Gregorio* specificamente per pacificare e concludere l'annosa lite con il monastero di S. Maria del Gualdo circa l'indebita unione e sotmissione alla loro autorità.

*Originale*: Napoli, Archivio della Società Napoletana di Storia Patria, *Fondo Fusco*, *Pergamene di Santa Maria della Grotta* 3 AA V 19.

Pergamena (h. 511; l. 656). Stato di conservazione discreto, dato dalla presenza di alcuni fori e macchie di umidità. Scrittura gotica cursiva. Sul verso, in una scrittura di età moderna: *Labate Guillelmo, fra Pietro priore, fra Simone e tutto il capitolo del monasterio di S. Maria della Grotta costituiscono procuratore il signor giudice D. Angelo di Gregorio, per pacificare il loro monasterio della Grotta con quello di Santa Maria di Monte Gualdo.*

*Bibliografia*: Mazzoleni, *Il fondo pergameneo del monastero di S. Maria della Grotta* cit., p. 32; Hilken, *Memory* cit., p. 33, nota 105.

In nomine Domini. Amen. Anno a Nativitate eiusdem millesimo trecentesimo vicesimo<sup>a</sup> quinto, pontificatus sanctissimi patris et domini nostri, domini Iohannis divina providentia pape XXII anno nono, ac die XVI m(en)sis Maii VIII ind(ictio)nis), apud monasterium Sancte Marie de Gripta infra diocesim Beneventanam constitutum, ad Romanam  $\parallel^2$  Ecclesiam nullo medio pertinens. Nos fr(atr)es Guill(el-

mu)s prior<sup>1</sup>, Petrus de Vitulano<sup>2</sup>, Symon, Iohannes, Nicolaus et Bartholomeus monachi et totus conventus prediti nostri monasterii ad hoc in capitulo ipsius monasterii more solito congregati atque presentes, per huius scripti seriem declaramus, notum facimus et testamur quod olim iam <sup>ll</sup><sup>3</sup> diu vertente inter nos nostrosque p(rede)cessores abbates, priores et conventum ipsius monasterii nomine silicet et pro parte eorum ac dicti monasterii et ipsum monasterium ex parte una, et ven(e-rabiles) ac religiosos viros abbates qui fuerint pro tempore atque conventum monasterii Sancte Marie de Gualdo similiter infra dictam diocesim Beneventanam constitutum <sup>ll</sup><sup>4</sup> et ipsum monasterium ex parte altera questione ac controversia coram diversis iudicibus ab apostolica Sede datis q(ua)n(do)q(ue) principalem ca(usa)m agendo q(ua)n(do)q(ue) appellationem ab alterutra parte factam super eo et de eo quod dicti abbas et conventus Sancte Marie de Gualdo dicebant et inde contendebamus, quod prefatum nostrum moasterium Sancte Marie <sup>ll</sup><sup>5</sup> de Gripta erat et esse debebat dicto eorum monasterio subiuntum, subpositum et unitum per quamdam unionem presertim a predicta Sede apostolica indultam, dicti nostri monasterii ut dicebatur exigente collapsu et ex aliis iustis causis et exinde per huiusmodi unionis privilegium sic obtentum dicebant dictum monasterium Sancte Marie de Gualdo esse et fore <sup>ll</sup><sup>6</sup> debere canonice in possessione vel quasi subiuntionis et unionis eiusdem q(uo)dq(ue) ad eos, seu ad abbatem que(m)cu(m)q(ue) ipsius monasterii pertinebat, in eodem nostro monasterio cum et quotiens vacare contingeret abbatem seu priorem preficere et confirmare ex superiori utpote pot(est)ate et quod de hiis et aliis eiusdem monasterii nostri negotiis <sup>ll</sup><sup>7</sup> sive causis ad monasterium Sancte Marie de Gualdo im(m)ediate plena iurisdictio competebat. Nos vero prior et conventus predicti monasterii Sancte Marie de Gripta et abbates et priores qui in eo fuerint

<sup>1</sup> *Guillelmus [de Virgilio]*, priore *de Crypta*, appare più volte menzionato nel libello di lite, da cui si evince che dopo l'unione del monastero al Gualdo, abbia sottomesso insieme ai confratelli la propria obbedienza all'abate Palermo e che dalle sue mani abbia ricevuto l'incarico di priore; BAV, *Ottob. lat.* 2516, 64 v., 71 v., 78 v-79 r, 80 r.; appare, inoltre, nominato nella *cartula concordiae* voluta dal delegato apostolico *Geraldus de Valle* nel 1325 (appendice, documento n. 9, pp. 371-383), mentre, nel mandato del papa Giovanni XXII, viene espressamente indicato come possibile abate del monastero *de Crypta*, a discrezione del predetto legato (appendice, documento n. 10, pp. 384-385). Questi lo conferma tale, delegando la benedizione abbaziale al vescovo di Volturara l'11 ottobre 1326 (appendice, documento n. 11, pp. 386-388). Appare ancora menzionato come abate in un mandato apostolico di Giovanni XXII del 2 dicembre del 1326, con il quale viene quietanzato al monastero il pagamento di 25 fiorini alla Camera Apostolica; *Le pergamene della Società Napoletana di Storia Patria* cit., I, n. 55, p. 118.

<sup>2</sup> Vitulano, in provincia di Benevento. *Petrus de Vitulano* viene menzionato anche nel corso del processo fra i due monasteri; BAV, *Ottob. lat.* 2516, 64 v., 74 v.

pro t(em)p(o)re et conventus eiusdem monasterii et hii qui nos ac nostrum monasterium defendebant vel nitebantur defendere in premissis predicta inficiebant ||<sup>8</sup> omnino im(m)o excipiebamus et allegabamus dicentes dictum monasterium Sancte Marie de Gripta im(m)ediate ad Romanam Ecclesiam et Sedem apostolicam pertinere et censuale esse eidem et ab ea institutionem seu confirmationem abbatis seu prioris eiusdem loci debere recipere et recipisse<sup>b</sup> semper usque nunc inclusi- ||<sup>9</sup> ve et ab eo t(em)p(o)re quidem continue, cuius in contrarium memoria non extabat. Nosque et dictum monasterium nostrum esse et fuisse semper in possessione vel quasi huiusmodi libertatis et si qua unio fuerit vel fuit de eodem monasterio ut dicebatur impetrata excipiebamus et allegabamus quod per falsi suggestionem et unitatis suppressionem obtenta ||<sup>10</sup> fuerat et proinde carere debebat protinus impetrate. Multa insuper alia de facto et iure a predictis partibus hinc inde ipsorum monasteriorum nomine allegabantur et allegantur, proponebantur et proponuntur adhuc in causa principali et appellationum iamdictis. Tandem super hiis et causa huiusmodi in parte computo per reverendum ||<sup>11</sup> virum bone memorie dominum Guill(eltu)m de Balaeto<sup>3</sup> nuntium et delegatum apostolice Sedis ad hec et alia in

<sup>3</sup> Successore di Ugone fra il 1316-1317, come rettore di Benevento, *Guillelmus de Balaeto*, arcidiacono di Fréjus, riceve da Giovanni XXII, nel 1321, delle lettere con le quali si raccomanda di trasferire le monache dal monastero di S. Maria di Porta Somma, per utilizzare quegli spazi per l'ampliamento e la fortificazione del palazzo dei rettori, ormai costretti a risiedere nel monastero di S. Sofia per maggior sicurezza. Stando alle notizie riportate dal Borgia, questo rettore sarebbe stato il primo a essere nominato contestualmente anche rettore della provincia pontificia di Campagna e Marittima. Inoltre, il titolo di *magister*, utilizzato nei suoi confronti nella documentazione pontificia, alluderebbe alla preparazione filosofica. Alla sua morte, avvenuta in Benevento nel 1323, vi fu una rivolta popolare motivata dal timore di ritrovarsi malgovernati, come durante il governo di alcuni immediati predecessori. Sembra, infatti, che Guglielmo abbia messo in atto una politica abbastanza accondiscendente nei confronti dei vassalli. La rivolta fu sedata grazie all'intervento di Carlo Duca di Calabria, figlio di re Roberto; S. Borgia, *Memorie storiche* cit., II, pp. 188-196; III, pp. 275-277. L'autore fa, inoltre, riferimento esplicito anche al libello di lite conservato nella Biblioteca Apostolica, inerente all'unione del monastero *de Crypta* a quello del Gualdo (*Ibid.*, III, p. 276), dal quale si evince che, purtroppo, non riesce a porre fine al dissidio (BAV, Ottob. lat. 2516, 61 r.-82 r.). Guglielmo appare documentato fra le lettere di Giovanni XXII dal 1316 al 1323: *Jean XXII* ..., n. 82, 1577, 1657, 2683, 3677, 3678, 4905-4909, 4933, 6118, 7029, 7334, 7890, 7979, 8175, 8231, 8232, 8283, 8284, 8293, 8298-8306, 8309-8311, 8314-8328, 8330-8337, 8360, 8373, 8887, 9125, 9219, 10104, 10147-10149, 10155, 10156, 10259, 10890, 10891, 11700, 11740, 12063, 12067, 12151-12165, 12195, 12222, 12272, 12275, 12276, 12536, 12562, 12771, 13188, 13285, 13376, 13939, 13943, 14075, 14200-14203, 14231, 14281, 14363, 14366, 14367, 14480, 14493, 15131, 16078, 16082, 16084, 16085, 16095-16097, 16108, 16125, 16146, 16160, 16166, 16186, 16214, 16223, 16503, 16506, 16683, 16792, 16868, 16869, 17150, 17939, 18179, 29630, 41571, 50624, 52525, 53924, 62963, 63163, 63168, 64242. Si vedano, inoltre, i documenti n. 9-10. Per il governo della

toto regno Sicilie citra Farum et eodem processu rescripto post eiusdem domini obitum in finibus quibus erat per reverendum dominum, dominum Geraldum de Valle<sup>4</sup> domini pape capellanum, Campanie Maritimeque ac civi- ||<sup>12</sup> tatis Beneventane rectorem ac dicti sedis nuntium seu delegatum in toto predicto regno, videlicet citra Farum successorem quidem predicti domini Guill(elm)i in omnibus officiis et com(m)issionibus a dicta Sede apostolica sibi factis, lata et promulgata fuit quedam sententia per eundem dominum Geraldum pro nobis et nostro monasterio in premissis ||<sup>13</sup> contra dictum monasterium Sancte Marie de Gualdo fac[tum] ut apparet inter alia continens qualiter eidem monasterio de Gualdo de premissis unione et aliis per eis allegatis perpetuum silentium imponebat, decernens dictum monasterium nostrum im(m)ediate ad Romanam Ecclesiam pertinere et qualiter dictum monasterium de Gualdo abbatem et conventum ||<sup>14</sup> ipsius ad omnia da(m)-pna fructus et expensas illicita eisdem et proinde perceptos ac per eos factos finaliter conde(m)pnabat taxatione et declaratione ipsorum sibi a predicto domino impostorum reservata a qua tamen s(entent)ia(m) infra iuris t(em)p(o)ra pro parte dicti monasterii Sancte Marie de Gualdo fuit ad predictam Sedem apostolicam appellatum ||<sup>15</sup> et petiti fuerunt appelli sepius et instante licet dictus dominus Geraldus eidem appellationi non duxerit ex certis causis eum moventibus deferendum. Quam appellationem abbas et conventus dicti monasterii Sancte Marie de Gualdo

provincia di Campagna e Marittima, si veda M.T. Caciorgna, *Scritture ed ufficiali pontifici nella Campagna e Marittima del primo Trecento*, in *Offices, écrits et papauté (XII<sup>e</sup>-XVII<sup>e</sup> siècles)*, cur. A. Jamme, O. Poncet, Rome 2007 (Collection de l'École française de Rome, 386), pp. 47-71.

<sup>4</sup> *Geraldus de Valle*, nunzio apostolico nel Regno di Napoli, succede a *Guillelmo de Balaeto* come rettore della città di Benevento, dopo un breve periodo durante il quale il rettorato viene affidato a *Arnaldus Regis*. La sua funzione è attestata dal 1325 al 1334, mentre, nel 1327, viene esonerato dall'ufficio di rettore di Campagna e Marittima, a motivo di una presenza alquanto saltuaria. Borgia cita un documento del 1327, nel quale il vicerettore, l'abate Arnaldo di S. Sofia, viene registrato dalla fonte nel pieno incarico di rettore, nonostante *Geraldus* dimorasse nella città di Benevento; S. Borgia, *Memorie istoriche* cit., II, p. 194; III, pp. 277-286. La data della sua morte viene attestata come avvenuta già prima del 6 dicembre 1341; D. Williman, *Records of the papal right spoil 1316-1412*, Paris 1974, n. 353, p. 74; Hilken, *Memory* cit., p. 33, nota 103; Caciorgna, *Scritture ed ufficiali* cit., pp. 47-71. Fra i documenti pontifici relativi a Giovanni XXII compare documentato dal 1321, quando ottiene il beneficio di S. Tommaso di Montpellier fino al 1334: *Jean XXII* cit., n. 14069, 18970, 20012, 21405, 21412, 23173, 23978, 24459, 24746, 25472, 26446, 26791, 26792, 2710827169, 27179, 27378, 27434, 27984, 28382, 28808, 29137, 29225, 29630, 29680, 29689, 29710, 30420, 40490, 41571, 42406, 42478, 42917, 44433, 44434, 44443, 44444, 44445, 45673, 45681, 46267, 46809, 46810, 53391, 53683, 54021, 54215, 54861, 55673, 58673, 58219, 60633, 60634, 63917, 64240. Compare, infine, citato anche nel libello di lite fra i due monasteri; BAV, *Ottob. lat.* 2516, 81 r. Si veda, inoltre, appendice, documenti n. 9-11, pp. 371-388.

eamdem prosequi intendentes infra t(em)p(us) iuris produxerunt seu produci fecerunt ad Sedem ¶<sup>16</sup> eamdem. Et sic tantis elapsis retroactis t(em)p(or)ib(us) predictum duravit et adhuc durat litigium sive c(aus)a et expensorum eius veraciter non est finis. Nuper vero dicta appellatione pendente seu introiecta licet ut predictum non admissa dum prefatus dominus Geraldus, apostolicus nuntius et delegatus abbatem et con- ¶<sup>17</sup> ventum dicti monasterii Sancte Marie de Gualdo citari fecisset ut coram eo certo eis termino statuto co(m)p(ar)ere(re)nt, audituri declarationem et taxationem predictorum da(m)pnor(um), fructuum et expensorum quam faciendam, ut prefertur, sibi imposterum reservarat dicti abbas et conventus eorum appellationi mictentes et ut dice- ¶<sup>18</sup> bant prosequi intendentes certas eorum protestationes et allegationes contra nos et declarationem seu taxationem eandem faciendam fecerunt et obtulerunt in scriptis. Et cum multorum proborum virorum suasionibus, inductionibus atque consiliis de transigendo et paciscendo invicem inter nos et dictam partem aliam tractatum pluries haberemus ¶<sup>19</sup> res que seu q(uomod)o ipsa ob dictam appellationem et c(aus)as alias plurimum dubia esset et multipliciter intricata habentes intra nos in co(mmun)i sepius tractatum exinde specialem et cum aliis sapientibus et peritis nec non amicis et benefactoribus nostris com(m)unicato consilio si foret utile vel expediebat pro utilitate ipsius ¶<sup>20</sup> monasterii nostri atque nostra transationem inde facere prout melius Dominus ministraret et pro et contra super hoc rationibus multis in nostra consideratione deductis visum est et deliberatum concorditer nullo nostrum penitus discrepante quod pax fiat in virtute Domini, qui pro h(er)editate ipsam eius discipulis dereliquit. Quapropter ad hoc intendentes ¶<sup>21</sup> et sperantes in Domino bonum pacis volentesque vitare rancores et hodia su(m)ptus pariter et labores in dubio dicte cause nos predictus prior cum voluntate et consensu fratrum et monachorum atque totius conventus prefati nostri monasterii Sancte Marie de Gripta et nos ipsi fr(atr)es atque totus conventus dicti monasterii cum voluntate ¶<sup>22</sup> et auctoritate predicti domini prioris una concordia simul confidentes de fide et discretione sapientis viri iudicis Angeli de Gregorio<sup>5</sup> de Benevento pro nobis et dicti monasterii nostri nomine ipsum absentem ta(m)-q(uam) presentem facimus, constituimus et ordinamus nostrum et eiusdem monasterium nostri procuratorem et nuntium specialem ad dictam pacem ¶<sup>23</sup> si Dominus dederit et pacta pacis ac transactionem faciendam cum adversa parte predicta et ad deliberandum, dimictendum seu remictendum et per pactum cedendum

<sup>5</sup> *Angelus de Gregorio* appare ancora in una *cartula concordiae* fra i due monasteri, del 17 maggio 1325 (appendice, documento n. 9, pp. 371-383), come procuratore di S. Maria de *Crypta*.

omne ius, seu officium iudicis et actionem realem, personalem et mistam, nobis et eidem monasterio nostro Sancte Marie de Gripta, abbatibus prioribus et successoribus nostris compe- <sup>ll24</sup> tentia vel (com)petitura contra dictum monasterium Sancte Marie de Gualdo, abbates presentes, preteritos vel futuros, et conventum ipsius, grangias, loca et singulares personas ipsorum ratione dictarum controversiarum, questionum seu litigiorum habitorum hinc inde ex c(aus)a seu causis predictis vel aliis quibuscumque da(m)pnor(um) illatorum nobis et eidem <sup>ll25</sup> monasterio nostro fructuum exinde perceptorum ab eodem monasterio Sancte Marie de Gualdo seu aliis quibuscumque pro eius parte et nomine et expensarum quar(um)cu(m)q(ue) fructuarum pro parte seu nomine dicti nostri monasterii et presertim competentia seu competitura eidem nostro monasterio seu eius parti ratione predictae sive in premissis late per dominum Geraldum prefatum <sup>ll26</sup> ac ad renuntiandum eisdem da(m)pnis, fructibus et expensis nomine et pro parte nostra et dicti monasterii nostri et successorum nostrorum gubernatorum ipsius et ipsi sive proinde late quatenus da(m)pnata, fructus et expense tanguntur et processibus proinde habitis vel habendis quietationem, refutationem et finem proinde faciendam et pactum de ulterius <sup>ll27</sup> non petendo, turbando vel molestando set de dictis omnibus et singulis faciendis, adimplendis et observandis per nos et quod curabimus et faciemus ad penam qua(m)cu(m)q(ue) quod abbates et priores eiusdem nostri monasterii qui pro t(em)p(or)e in eo erunt numquam contravenient vel facient set adimplebunt et observabunt omnia premissa et infrascripta et quod quam <sup>ll28</sup> cito abbas seu prior creabitur seu benedicetur in ipso monasterio nostro, ipse una nobiscum et nos cum eo faciemus et faciet aliam cautelam transationem et refutationem eidem monasterio Sancte Marie de Gualdo et parti eius ad omnem requisitionem abbatis seu prioris ipsius ad consilium sapientis eiusdem de da(m)pnis, fructibus et <sup>ll29</sup> expensis eisdem ad cavendum promictendum<sup>e</sup>, stipulandum fideiussores exinde requirendi et dandum bona ipsius nostri monasterii, obligandum et ypothecandum cum pena et sine pena semel et pluries com(m)ictenda, iusiurandum prestandum de observando predictam pacem et transactionem ac pacta proinde habita seu habenda in animabus nostris <sup>ll30</sup> pacisque osculum dandum et suscipiendum nec non ad audiendum, recipiendum et stipulandum pro nobis et dicto monasterio nostro nostroque et ipsius monasterii nomine renunciationem, liberationem, remissionem, quietationem et per pactum cessionem dicte unionis et privilegiorum et rescriptorum apostolicorum quor(um)cu(m)q(ue) impetratorum et impetrandorum pro <sup>ll31</sup> parte dicti monasterii Sancte Marie de Gualdo et appellationi pro parte dicti monasterii ut predicatur interiecte omniumque processuum habitorum in premissis ac refutationem et pactum de ulterius non petendo, turbando vel molestando nos et succes-

sores nostros vel dictum monasterium nostrum et pro hiis cautionem, promissionem et §<sup>32</sup> fideiussionem prestandum, obligationem et ypothecationem bonorum ipsius monasterii faciendum cum pena vel sine pena, iusiurandum prestandum de observando predictam pacem et transationem ac pacta proinde habita seu habenda in animabus nostris pacisque obscurum proinde dandum et suscipiendum et recipiendum et stipulan- §<sup>33</sup> dum et stipulandum<sup>d</sup> et alia qu(e)c(um)q(ue) pacta, transactiones, promissiones, iuramenta et obligationes ab altera parte facta seu facienda et ad petendum et suppliciter implorandum, obtinendum et audiendum auctoritatem et consensum et decretum sup(er) premissis a predicto domino Geraldo apostolico nuntio et delegato ad cautius §<sup>34</sup> robor omnium predictorum. Et ad omnia et facienda et singula procuranda atque gerenda iuxta consilium sapientis que in premissis et circa premissa utilia et oportuna fuerint et que ipsi procuratori nostro videbuntur atque placuerint plenam et generalem proinde concedentes eidem ac liberam potestatem etiam in aliquo §<sup>35</sup> mandatum exigent speciale promictentes et obligantes nos predicti prior et conventus pro nobis et successoribus nostris et dicto monasterio nostro sub ypotheca omnium bonorum nostrorum et dicti monasterii nostri ratum et firmum nos et eos habere perpetuo et totum [quic]quid in premissis et circa premissa per eundem procu- §<sup>36</sup> ratorem nostrum nomine nostro seu dicti monasterii nostri factum fuerit seu etiam procuratum, fideiubentes nichilominus pro eodem sub ypotheca predicta de iudicio sis[to] iudicato solvendo cum omnibus suis clausulis oportunis discreto viro notario Christiano de Fulgineo<sup>6</sup> publico apostolica et imperiali auc(torita)te notario §<sup>37</sup> ad hec a [nob(is)] habito et rogato sollempniter tamquam persona publica omnium et singulorum nomine quorum interest vel interesse poterit stipulante et recipiente a nobis sine vitio pravitatis ut autem hoc presens procurationis scriptum robor firmissimum obtineat firmitatis ad cautela(m) [.....] §<sup>38</sup> quorum int(er)erit ipsum scribi et publicari fecimus per notarium supradictum, presentibus testibus infrascriptis, videlicet do(m)pno Guill(elm)o Nicolai Bolocti de Anso<sup>7</sup>, Phylippo Henrici de Vitulano, Roberto Nicolai de Airola<sup>8</sup>, Guill(elm)o de Rigitio, Guill(elm)o iudicis Roberti, Henrico Iohannis Symonis §<sup>39</sup> de Folianese<sup>9</sup>, Henrico et Raone Roberti Iohannis Arpini de dicta terra Vitulani et pluribus aliis in dicto monasterio in eodem capi-

<sup>6</sup> Foligno, in provincia di Perugia.

<sup>7</sup> Probabilmente Anzi, in provincia di Potenza; *Catalogus Baronum* cit., n. 116-118.

<sup>8</sup> Airola, in provincia di Benevento; *Ibid.*, n. 824.

<sup>9</sup> Foglianise, in provincia di Benevento.

Una esperienza di rinnovamento monastico per il Regno di Sicilia dei secoli XII-XVI

tulo testibus ad predicta vocatis specialiter et rogatis et nichilominus sigillorum nostrorum appensione muniri.

¶<sup>40</sup> (S. T.)<sup>e</sup> Et ego predictus Christianus Iohannis Maffei de Fulgineo publicus apostolica et imperiali auc(torita)te notarius quia ab eisdem priore, monachis et conventu predicti monasterii Sancte Marie de Gripta premissis rogatus interfui et ab ipsis tamquam publica persona nomine omnium quorum interest ¶<sup>41</sup> et interesse poterit de rato iudicio sisti et iudicatum solvi stipulatus fui ut sup(ra) legitur presens ex hiis omnibus procurationis scriptum scripsi, feci et publicavi ac in presentem scripturam publicam seu publicum instrumentum redeggi ad cautelam omnium et singulorum quorum interest vel poterit interesse ¶<sup>42</sup> ipsumque meo consueto signo signavi. Quod superius rasum et emendatum est videlicet “prior et conventus nomine” manu propria scripsi et emendavi non vitio set errore item “intendentes” et “impetrandorum” similiter emendavi.

<sup>a</sup> Sic per *trecentesimo e vicesimo*.

<sup>b</sup> Sic per *recepisse*.

<sup>c</sup> Sic al posto di *permittendum*.

<sup>d</sup> Sic per *et stipulandum*.

<sup>e</sup> Come S.T. viene utilizzato un *signum crucis*.

CARTULA CONCORDIAE

1325 maggio 17, Benevento

*Geraldus de Valle* rettore beneventano e legato apostolico nel Regno di Sicilia, sulla base del processo celebrato dal suo predecessore *Guillelmus de Balaeto*, alla presenza dei procuratori *frater Vitus de Porticulo* per il monastero del Gualdo e il giudice *Angelus de Gregorio* per il monastero di S. Maria *de Cripta*, pone fine alla lite sorta per l'unione due monasteri. Il legato dichiara libero e indipendente il monastero *de Cripta* ritenendo non valida l'unione, in quanto non provenuta da scelta della Sede Apostolica, imponendo al monastero del Gualdo di restituire i beni e di considerare lo stato di ogni cosa così come era prima dell'unione e del processo, negando infine ogni possibilità di appello e di ritorno sulla questione.

*Originale*: Napoli, Archivio della Società Napoletana di Storia Patria, *Fondo Fusco*, *Pergamene di Santa Maria della Grotta* 3 AA V 20.

Pergamena (h. 704; l. 575). Stato di conservazione discreto, dato dalla presenza di alcuni fori e macchie di umidità. Scrittura gotica cursiva. Sul verso, in una scrittura di età moderna: *Giovanne XXII P.P. Gerardo de Valla, nunzio e legato apostolico assiste ad uno instrumento d'accomodo fra' il monasterio di Santa maria della Grotta ed il monasterio di Santa Maria del Gualdo, e fa decreto, di metter silenzio alle liti, sotto pena di 1000 docati d'oro, ecc.*

*Bibliografia*: Mazzoleni, *Il fondo pergamenaceo del monastero di S. Maria della Grotta* cit., p. 32; Hilken, *Memory* cit., p. 33, nota 105.

In nomine Domini. Anno Incarnationis eiusdem mill(esim)o trecentesimo vicesimo q(ui)nto et nono anno pontificatus domini nostri Iohannis vicesimi secundi sum(m)i pontificis, die decimo septimo mens(is) Madii octave ind(ictionis). Ad perpetuam r(ei) memoriam). Amen. Beatus Apostolus, dum ad instructionem nostram Philippensibus scribere <sup>ll</sup>2 ortabatur eos ut gauderent in Domino, ipsorumque notam modestiam facerent cum Dominus esset prope, non que haberent, ait, sollicitudinem, quasi diceret ad t(em)p(or)alia vel prophana, set quod, ut dixit, ipsorum petitiones orantium in(n)otescerent apud Deum obsecrabatur eos ad orationes vacare debere cum actionibus gr(ati)arum <sup>ll</sup>3 pro nobis insuper in dictorum gentibus orans preces, ut pax Dei que exsuperat omnem sensum custodiat corda

nostra<sup>1</sup>. Et alibi ad Epheseos scripsit idem Apostolus in hec verba: *cum humilitate et mansuetudine, cum patientia supportantis invicem in karitate sitis solliciti servare in vinculo pacis sp(iritu)s uni-* ¶<sup>4</sup> *tatem*<sup>2</sup>. Hec quidem decent religiosos potissime, ut dicatur illud Iudicum: Sit pax fr(atr)ibus nostris<sup>3</sup>. Cum sicut in decretis habetur ad licetram clamorosa et litigiosa offitia, religiosus non convenit ex(er)cere. Quin im(m)o esse non possunt cuiusque accepta opera, nisi in pace peragantur ut super Ysa- ¶<sup>5</sup> ia scripsisse legitur Origenes<sup>4</sup>. Actendentes [ipsa] infrascripta monasteria et eorum partes pacem Christi quam in mundum veniens docuit, dedit et reliquit in ultimis, ut eos vel eas sequatur gaudium iuxta Proverbiorum exemplum, pacis que subsequuntur federa innectunt<sup>5</sup>. Itaque dicto ¶<sup>6</sup> die apud civitatem Beneventanam, in presentia reverendi domini, domini Geraldii de Valle<sup>6</sup>, domini pape cappellani, Campanie Maritimeque ac dicte civitatis Beneventane rectoris, nuntii etiam seu legati apostolice Sedis in toto regno Sicilie citra Farum in omnibus et singulis officiis et com- ¶<sup>7</sup> missionibus datis et factis olim a predicta Sede apostolica bone memorie quondam domino Guill(elm)o de Balacto<sup>7</sup> archidiacono Foroiuliensi in predicto regno Sicilie citra Farum, nec non in mea Richardi Pantasia<sup>8</sup> civis Beneventani auc(toritate) apostolica tabellionis puplici et iudicis ubilibet ordinarii, et sub- ¶<sup>8</sup> scriptorum venerandorum patrum, nobilium dominorum et aliorum testium vocatorum et rogatorum ad hoc specialiter. Constituti religiosus vir frater Vitus de Porticulo<sup>9</sup> monachus et procurator ad hoc agenda et nuntius specialis monasterii Sancte Marie in Gualdo, siti infra diocesim Beneventanam, ad Roma-

<sup>1</sup> Citazione *ad sensum* di *Phil.* 4, 4-7.

<sup>2</sup> *Eph.* 4, 1-3.

<sup>3</sup> Si tratta, probabilmente, di una citazione *ad sensum* che tuttavia non si ritrova né nel libro dei Giudici e neppure negli altri libri storici con cui potrebbe esser confuso. Fra l'altro, anche la genericità dell'espressione non facilita l'accostamento a un preciso riferimento biblico.

<sup>4</sup> Non è stato possibile individuare questa citazione di Origene su Isaia, data l'assenza di concordanze relative alle opere dell'autore in lingua latina e l'abbondante uso di citazioni proprio del profeta Isaia. Si è, infatti, proceduto alla verifica per le opere dell'autore tradotte in latino, ma senza risultato: Commentario, Estratti vari, Omelie (*Clavis patrum graecorum*, n. 1435-1437).

<sup>5</sup> Citazione *ad sensum* dal libro dei Proverbi; *Prov.* 12, 20: "*Dolus in corde cogitantium mala; qui autem pacis ineunt consilia, sequitur eos gaudium*".

<sup>6</sup> Si vedano i documenti n. 8, 10-11, pp. 363-370; 384-388.

<sup>7</sup> Si vedano i documenti n. 8 e 10, pp. 363-370; 384-385.

<sup>8</sup> *Riccardus Pantasia* appare come giudice in un atto del 1336, pubblicato in Borgia, *Memorie storiche* cit., III, pp. 288-294.

<sup>9</sup> Porticchio, casale scomparso nei pressi di Serracapriola, in provincia di Foggia; *Catalogus Baronum* cit., n. 360, 1442.

nam ¶<sup>9</sup> Ecclesiam nullo medio pertinentis, nec non co(n)religiosorum virorum fr(a-  
 tr)is Nicolai, abbatis ac monachorum et conventus ipsius monasterii procuratorio  
 nomine et pro parte ipsorum monasterii, abbatis et conventus ex parte una, et no-  
 bilis et sapiens vir iudex Angelus de Gregorio civis Be- ¶<sup>10</sup> neventanus similiter ad  
 hoc agenda et perficienda specialiter constitutus per religiosos viros fratrem Guil-  
 l(eltu)m Virgilio priorem et, ut dicitur, abbatem electum, ac per conventum mo-  
 nasterii seu prioratus Sancte Marie de Cripta infra dictam similiter Beneventanam  
 diocesim existentis procuratorio ¶<sup>11</sup> nomine dictorum prioris, seu electi ut dicitur,  
 ac monachorum et conventus ipsius monasterii de Cripta et eiusdem monasterii ex  
 parte altera sicut de ipsorum procuratorum mandatis seu procurationibus speciali-  
 bus ad hoc m(ihi) et predictis dominis atque testibus constitit manifeste per duo  
 publica instrumenta. Asseruerunt pariter procuratorio nomine predictorum quod  
 ab olim ¶<sup>12</sup> iam diu multis t(em)p(or)ib(us) retrolapsis quedam questiones, q(ua)-  
 n(do)q(ue) principales, q(ua)n(do)q(ue) appellationum super hiisdem et in hiisdem  
 principalibus et quibusdam gravaminibus ad dictam Sedem apostolicam interposi-  
 tarum vicissim agitate sunt et agitantur inter predicta monasteria et eorum partes  
 ad invicem coram diversis iudicibus ¶<sup>13</sup> litigantes vel litigantia. Nec adhuc saltem  
 fine facta [resistentia] finale iudicium habuerunt. Super eo [dicto] et de eo, quod ...  
 parte predicti monasterii Sancte Marie in Gualdo consuevit dicere ac dicebat quod  
 predictum aliud monasterium Sancte Marie de Cripta prelatorum suorum et mo-  
 nachorum exigente col- ¶<sup>14</sup> lapsu, vita da(m)pnabili et conversatione [lascibili] ma-  
 nifeste fuerat et erat ipsi monasterio de Gualdo apostolica provisione suppositum et  
 [... comm]unitum dependebatque cum omnibus suis grangiis ab ipso monasterio  
 Sancte Marie in Gualdo, et prioris eius sic suppositi et uniti ut dicitur confirmatio  
 seu insti- ¶<sup>15</sup> tutio et causarum cognitio ad dictum monasterium in Gualdo seu  
 abbatem ipsius veluti superiorem proximum secundum iustitiam pertinebat. E  
 converso parte dicti monasterii Sancte Marie de Cripta hec omnia [i(n)ficiante] et  
 dicente se ab antiquo in exemptionis libertate fuisse ac esse ad presens, eiusque pro  
 ¶<sup>16</sup> inde possessione vel quasi et ipsum sicuti censuale pret(er) omne medium ad  
 Romanam Ecclesiam pertinere, et ab ea debere prelatorum suorum principaliter  
 confirmationem et institutionem ac benedictionem recipere et recepisse semper  
 cum et quotiens opus fuit. Ultra procedente in eius excusatione seu defensione ¶<sup>17</sup>  
 predicta, qua siqua unio ut preponitur facta fuit illa non processit ex motu proprio  
 dicte Sedis, set ad falsam suggestionem partis predicti monasterii Sancte Marie in  
 Gualdo hoc impetrantis, exstitisse dicitur, et per suppressionem etiam veritatis ta-  
 les iidem falsitatem pro[moventis], et veritatem tacentis in impe- ¶<sup>18</sup> tratione iam-  
 dicta quod eo tacito quod mendaciter fuit suggestum, vel expressa tunc ipsius rei

veritate quam tacuit, non concessisse [...] unionem exinde dicta Sedes. Quapropter excipiebatur et excipitur quod carere debebat et debet, sicut falsus impetrator, dictum monasterium <sup>19</sup> i(m)petrans impetratis. Cumque super hiis et de hiis ultimo post predictos coram predicto quondam domino Guill(elm)o utpote apostolico nuntio seu legato, ex [...] premissis officio inquirente ac etiam procedente predicta monasteria inter se ad invicem litigassent, et per eiusdem domini Guill(elm)i obitum ante finem pre- <sup>20</sup> dicte cause prefatus dominus Geraldus ad hoc et alia omnia officia et com(m)issiones ut prefertur predicti domini Guill(elm)i apostolicus nuntius per Sedem Ap[ostolicam] seu legatus, re(a)sumpsisset officium seu processum inter dictas partes habitum, exinde in finibus quibus erat [t]amdem per diffinitivam [eius] <sup>21</sup> s(e)n(tent)iam declaravit et similiter diffinuit quod dictum monasterium Sancte Marie de Cripta liberum et exemptum fuerat et erat, ac pertinens, censuale eidem [Roma]ne Ecclesie i(m)mediate et quod dicta concessa seu impetrata unio non valebat, eidem monasterio de Gualdo et eius parti super hiis perpetuum silen- <sup>22</sup> tium imponendo. Co(n)de(m)pnans nichilominus illud et partem suam prefato monasterio de Cripta et parti eius ad restitutionem et emendationem da(m)pnorum [...] eidem propterea illatorum. Nec non fructuum perceptorum ex bonis ipsius et expensarum factarum et incurzarum a parte sua, ex culpa et molestia dicte <sup>23</sup> partis prefati monasterii de Gualdo ab elapsis quibuscumque t(em)poribus usque modo. Ipsorum taxatione ac declaratione omnium [...] tunc i(m)postor(um) arbitri [...] reservata, sicut in eiusdem tenore s(e)n(tent)ie dicuntur hec omnia plenius contineri. Ab ea tamen s(e)n(tent)ia et co(n)de(m)pnatione predicti domini Geraldus sic data et <sup>24</sup> promulgata ut dicitur fuisse in scriptis de presenti i(m)mo et infra iuris t(em)p(or)a ad dictum dominum nostrum summum pontificem et Sedem apostolicam appellatum [...]llano licet per eundem dominum Geraldum pronunciantem ut predicatur ex certis causis et rationibus eum moventibus non fuisset admis- <sup>25</sup> sa nichilominus tamen dicta pars appellans appellationem ipsam ad Sedem produxit seu produci fecit iam dictam, prosecutura dispositura [...] et parata prosequi infra iuris statuta t(em)p(or)a ut tenetur. In hiis namque ut dicebant et pro hiis omnibus questionibus altercationibus [pu(n)ctis] <sup>26</sup> et dubiis vertentibus contingentibus atque [...]dentibus in eisdem [...]tendis, defendendis atque [...] et indebite prosequendis tam p[ro] [...]sse hinc i[...] partibus [fructus] [...] fore et da(m)pnata illata <sup>27</sup> plurima, quas seu que scribentis manum seriosa torperet descriptio, narrantis etiam linguam [ob...] faceret, ac q(ui)sq(ue) auditor in mei[...]nced[...] hec omnia prout supra legunt et amplius procuratorum ipsorum [...]pisitio [utraq(ue)] professio [...] <sup>28</sup> controversiis et questionibus adhuc inter ipsas partes manentibus dubiis et incertis utraque pars ipsarum sane ut dicebant est usa

et perducta [...]dium quererent sive querant, et quesitam seu inventam omni studio prosequantur. Itaque ut par<sup>a</sup> ipsorum procuratorum professio demon- ||<sup>29</sup> strabat, procedente inde tractatu publice in ipsorum capitulo speciali, cum habende ac prosequende pacis deliberatione concordi ultimo subsequunt[....] utraque dictarum partium in solidum de se ipsa, quod earum cuilibet potius expediebat de premissis transigere et per viam seu modum pacis pre- ||<sup>30</sup> dicta finire quam ulterius inde in tantis dubiis et incertis eventibus languire questiones ipsas et iurgia de facto in posterum vel de iure per multa quod presumitur t(em)p(or)a [...] ex ipsarum concordia partium, pax eis resultaret seu resultabat in domino laboribus etiam parcebant et su(m)ptib(us) odiaque inde concepta et ranchores ||<sup>31</sup> a mentibus exulabant que s(ecundu)m mandata Domini et co(mmun)is eorum statuit regula beati Benedicti pari voto tenebantur deponere quin im(m)o relinquere ac re[... ..] inf[...] pro salute. Et sic predictis omnibus et singulis ac aliis actentis [...]ibus plurimis ut dicebant, decernentes et censentes predicti procuratores ||<sup>32</sup> quo sup(ra) nomine de conscientia et voluntate predictorum abbatis et prioris atque conventuum monasteriorum ipsorum, ex huiusmodi co(m)positio(n)e pacifica manifestum [...] consequi et evidens comodum predictis monasteriis provenire auctorizante et consentiente predicto domino Geraldo apostolice Sedis nuntio seu legato ||<sup>33</sup> nomine et pro parte dicte sancte Romane Ecclesie ac apostolice Sedis in quantum predicta Romana Ecclesia tangitur sive Sedes, ad hanc transactionem co(m)positio(n)em pa[...] et concordiam de predictis omnibus et singulis questionibus, altercationibus, iurgiis et querelis hinc inde vertentibus et verti sperantibus et contra ipsa mo- ||<sup>34</sup> -nasteria vel partes eorum ad invicem sup(er) dictis et de dictis unione suppositione nec non da(m)pnis, fructibus et expensis ut superius [revo]cantur et circa ea vel pro eis co(m)petentibus et competituris proinde pariter et voluntarie devenerunt videlicet quod pro remissione dictorum seu quorumque da(m)pnor(um) illatorum predicto ||<sup>35</sup> monasterio de Cripta et parti eius fructuum et quoru(m)cu(m)q(ue) perceptorum ex bonis suis a parte predicti monasterii de Gualdo et expensorum factarum in prosecutionibus et defensionibus causarum dictarum per dictum monasterium de Cripta et partem eius et aliorum omnium quietatione ac liberatione finali ut infra seq(ui)t(ur). Prenominatus frater ||<sup>36</sup> Vitus de Porticulo monachus et procurator predicti monasterii Sancte Marie in Gualdo procuratorio nomine et pro parte predictorum abbatis, monachorum et conventus ipsius monasterii a presenti et in perpetuum ex causa transactionis sponte et libere ex certa scientia remisit predicto iudici Angelo procuratori dicti alterius mo- ||<sup>37</sup> nasterii Sancte Marie de Cripta recipienti et stipulanti procuratorio nomine ipsius monasterii de Cripta ac dictorum prioris seu electi abbatis, monachorum et conventus eiusdem et eisdem priori, con-

ventui et monasterio omne ius et actionem realem, personalem et mixtam co(m)-petent(em) et co(m)petitur(am) ipsi monasterio de Gualdo et parti eius occasione ll<sup>38</sup> vel causa predictae unionis et suppositionis allegatae et p(ro)p(ri)a(m) unionem et suppositionem predicti monasterii ut prefertur omnemque processum et sententiam<sup>b</sup> habitum et habendum, latam et proferendam pro ipso monasterio de Gualdo vel parte sua contra predictum monasterium de Cripta et partem eius. Nec non omnes et singulas possessiones, grangias, ecclesias ll<sup>39</sup> et alia quecu(m)q(ue) bona stabilia, mobilia ad[.....] detentas seu detenta quocu(m)q(ue) modo ex dictis causis vel occupata per se vel alium seu alios eius vel eorum nomine, de bonis predicti monasterii Sancte Marie de Cripta et specialiter ecclesias Sancti Pauli<sup>10</sup> sitam in t(er)ritorio civitatis Montiscorbini Beneventane provincie et Sante ll<sup>40</sup> Marie, sitam in t(er)ritorio Morconi<sup>11</sup> Beneventane diocesis quam ex[...] concessione seu titulo si concessio vel titulus dici potest tene(re) dicitur ab eodem monasterio de Gualdo, reverendus pater dominus Beneventus de Morcono episcopus Casertanus<sup>12</sup>, illamque predictus abbas ipsius monasterii de Gualdo, presens ad hoc dicto die coram nobis ex ll<sup>41</sup> nunc revocavit et revocaturum cum suo conventu sponndit quantum [iu]ris erat et de iure poterant vel ad eos et ipsorum monasterium pertinebat. Id iddem<sup>c</sup> dictus frater Vitus procurator eorum, procuratorio nomine, predicto alteri procuratori promictens, et pro predictis omnibus et singulis predictorum idem procurator renunciavit universis et sin- ll<sup>42</sup> gulis privilegiis et rescriptis apostolicis, regiis, et aliis quibuscumque i(m)petratis et i(m)petrandis, et specialiter de unione et suppositione predictis. Immo voluit prefatus frater Vitus procurator, procurato-

<sup>10</sup> La chiesa di S. Paolo, nel territorio di Montecorvino, viene concessa al monastero di S. Maria de *Crypta* dal vescovo Ramfrido, nel maggio del 1202, insieme al terreno sito nelle immediate vicinanze, in cambio del pagamento di un censo annuale di due libbre di incenso. *Elenco delle pergamene già appartenenti alla famiglia Fusco* cit., «ASPNS» 12 (1887), n. 38, p. 444; per l'edizione del documento, si veda *Le pergamene della Società Napoletana di Storia Patria* cit., I, n. 20, pp. 72-73. A questo priorato vengono elargite, nel tempo, diverse donazioni da parte degli abitanti di Montecorvino; *Elenco delle pergamene già appartenenti alla famiglia Fusco* cit., «ASPNS» 14 (1889), n. 116, pp. 120, 134-136, 173, 193-195; 15 (1890), n. 196-197; p. 18, n. 245. Infine, appare menzionato nel privilegio pontificio di conferma del possesso dei beni, presentato dai monaci di S. Maria de *Crypta* durante il processo con il Gualdo; BAV, *Ottob. lat.* 2516, 65 r.-66 r., in partic. 65 r.

<sup>11</sup> Morcone, in provincia di Benevento. Questa chiesa, dedicata a S. Maria, non compare fra i registri del fondo Fusco, né risulta citata espressamente nel privilegio indicato alla nota precedente, tuttavia, in quel contesto, vengono menzionati in modo generico i beni posseduti nella città di Morcone.

<sup>12</sup> *Beneventus*, attestato come vescovo di Caserta dal 1322, *doctor legum* e *notarius apostolicus*, muore nel 1345; Eubel, *Hierarchia Catholica* cit., I, p. 169.

rio nomine quo supra ex nunc in perpetuum salva subscripta protestatione in hiis omnibus si contra presentem transactionem §<sup>43</sup> atque contractum venirent ut infra sequitur, quod predicta unio et suppositio allegata nec non omnis processus et [...] quolibet et omnia et singula predicta privilegia et (rescri)pta, tam apostolica quam regia, et alia q(ue)cu(m)q(ue) impetrata et i(m)petranda fuit cassa et irrita et nullius roboris firmitatis. Promictens insuper §<sup>44</sup> eodem nomine quo supra predicta omnia et singula privilegia et re(scri)pta ipsius monasterii de Cripta q(ue)cu(m)-q(ue) dictum monasterium Sancte Marie de Gualdo de premissis habet et alia ad ipsum non pertinent, nec non cautelas instrumenta et ca(usat)io(n)es quascumque pro ipso monasterio Sancte Marie de Cripta solum et sim- §<sup>45</sup> pliciter facientes dicta acta, processus et s(e)n(tenti)as [actitata], fides, promulgatas pro ipso monasterio de Gualdo contra ipsum monasterium de Cripta quecumque apud ipsum monasterium de Gualdo vel alium vice eius sunt et esse quoquomodo contingerent, et que pro maiori parte vel omnia apud Avinionem esse §<sup>46</sup> dicebantur occasione proscriptionis dicte ultime appellationis in[...] et prefato domino Geraldo ut superius recitatur, resignare re ipsa, ac restitutio statim cum in ipsorum potestate pervenerint et restituendi habuerint sine ullo vitio facultatem ad [...] sub requisitione loco et t(em)p(or)e congruis p(ro)p(ter)ea faciendum §<sup>47</sup> dicta distantia locorum actenta per partem et pro parte dicti monasterii Sancte Marie de Cripta et cuiusque alterius vice sua. E contra modo qui supra et causa simili transigendi prefatus iudex Angelus procurator predicti monasterii Sancte Marie de Cripta ac dictorum prioris, monachorum et conventus ipsius procuratorio nomine §<sup>48</sup> eorumdem bona sua libera et spontanea volu(n)tate pro predictis remissione ac renuntiatione sibi facte ut supra omnium et singulorum dictorum, et alia pro quietatione ac liberatione subscriptis, remisit etiam ex certa sc(ienti)a, eidem fratri Vito monacho et procuratori dictorum monasterii Sancte Marie in Gual- §<sup>49</sup> do, abbatis, monachorum et conventus eiusdem recipienti et stipulanti procuratorio nomine eorumdem, et eisdem abbati, monachis et conventui ipsius monasterii Sancte Marie in Gualdo, omne ius et actionem realem, personalem et mixtam, co(m)petentem et co(m)petituram ipsi monasterio Sancte Marie de Cripta et parti eius occasi- §<sup>50</sup> one vel causa, presertim predictae late s(e)n(tent)ie per ipsum dominum Geraldum ut prefatur, et ipsam s(e)n(tent)ia(m) de predictis da(m)pnis expensis et fructibus promulgatam omnemque processum habitum et habendum in dictis et super dictis questionibus et querelis que pro ipso monasterio de Cripta seu eius parte faciant et facerent quo- §<sup>51</sup> quomodo, renuntians p(ro)p(ter)ea procuratorio nomine quo supra omnibus et singulis privilegiis et rescriptis tam apostolicis quam regiis et aliis quibuscumque i(m)petratis et i(m)petrandis et specialiter super dictis et de dictis da(m)pnis

fructibus et expensis. Immo voluit et consensit quod predicta s(e)n(tent)ia et omnis processus ha- ||<sup>52</sup> bitus et habendus propter ea omniaque privilegia et rescripta, instrumenta, cautele, et quecumque scripture que et quas habuerunt contra dictum monasterium de Gualdo, sint ex nunc et in perpetuum irrita et cassata, nullam habentes seu habentia roboris firmitatem, promictens modo simili prout ||<sup>53</sup> recepit predictam s(e)n(tent)ia(m) et processus ac alias scripturas, acta, privilegia et rescripta, quecumque dictum monasterium Sancte Marie de Cripta habet et habere posset contra dictum aliud monasterium de premissis, si alia ad ipsum monasterium Sancte Marie de Cripta non pertinent, re ipsa resignare et restituere ad ||<sup>54</sup> omnem requisitionem a parte vel pro parte ipsius monasterii de Gualdo in iudicio vel extra etiam min(us) sollempniter faciendum. Insuper promisit idem iudex Angelus procurator, procuratorio nomine quo supra, se seu predictos priorem, monachos et conventuum ipsius monasterii Sancte Marie de Cripta curaturum ||<sup>55</sup> et facturum, seu curaturos et facturos, quod prenominatus frater Guill(eltu)s specialiter et signanter quod eiusdem monasterii Sancte Marie de Cripta electus in abbatem dicitur ut prefertur, nu(m)q(uam) contra predicta aut subscripta, vel eorum predictorum scilicet ac subscriptorum aliquod, veniet, facit, allegabit, vel ||<sup>56</sup> temptabit aut contra aut de iure vel de facto in iudicio vel extra iudicium, per se vel alios publice vel occulte, immo statim quod idem fr(ater) Guill(eltu)s fuerit confirmatus et benedictus abbas predicti sui monasterii sicut sperat, si Dominus dederit, et habuerit plenam potestatem atque auctoritatem ||<sup>57</sup> abbacie predicti monasterii de Cripta, et baculum pastorale, aut alius proximus facturus abbas seu prelati una cum toto dicto conventu, et ipse conventus [...] ipso abbate, concorditer et sollempniter, ad sensum sapientis predicti monasterii de Gualdo vel partis eius predicta omnia et singula a parte ||<sup>58</sup> et nomine predicti monasterii de Cripta promissa atque conventa in presenti contractu, sicut superius et inferius continetur, acceptabunt ratificabunt, vel [...]per[...] et cautelam sollempniter facient iuxta predictum sensum seu consilium [sapientis]. Cum [...] scilicet co(n)ventionib(us) et sacra- ||<sup>59</sup> mento, prout cautius fuerit dicto monasterio de Gualdo et parti [eius] ad omnem requisitionem ipsius. Et statum de predictis omnibus et eorum quolibet specialiter et generaliter ambo predicti procuratores, quolibet eorum scilicet procuratorio [... ..] se ad invicem et predicta monasteria finaliter quie- ||<sup>60</sup> tarunt et liberarunt ac pactum s(ibi) fecerunt de ulterius non p[er]t[er]endo, non q(ue) turbando vel molestando aliquo modo in premissis, dictis iuribus eorum et dictorum monasteriorum renuntiantes expressim sollempniter et cedentes, utriusque alter alte[ri ...] procuratorem constituens seu constituentes de predictis ||<sup>61</sup> omnibus et singulis iuribus et rationibus in rem suam. Promictentes ambo ipsi procuratores, sibi ipsis ad invicem versa vice, per pactum

gratuitum in soll(em)pnem stipulationem deductum, procuratorio nomine predictorum, quorum procuratores [.....]stant, quam nullum rescriptum vel privilegium contra huiusmodi ||<sup>62</sup> transactionem et concordie contractum per se vel alium impetrabunt, nec impetrans utentur, nullamque exceptionem opponent in integrum restitutionem non petent q(uod) q(ue) non utentur cuiuscumque legis vel canonis aut statuti seu [consu]etudinis beneficio, quod vicie seu viciare vel infr- ||<sup>63</sup> mare valeat hunc contractum sive ex personis dictorum co(n)stituentium ipsos procuratores, vel ipsorum procuratorum sive ex aliqua forma vel soll(em)pnitare obmissa, sive etiam ex dictis rebus vel ex causis et questionibus de quibus inter eos compositum exstitit et transactum. Quod si predictarum ||<sup>64</sup> partium aliqua aut alius pro eadem faceret, vel in aliquo contra premissa aut aliquod premissorum veniret, ipso iure et facto, in penam subscriptam cadat et com(m)ictat. Et nichilominus da(m)pnas expensas et int(er)esse resentiatur, que vel quas proinde pars altera faceret vel etiam sustineret. ||<sup>65</sup> Inter hec autem predictus fr(ater) Vitus procurator, procuratorio nomine quo sup(ra) fuit ibidem in nostrum presentia una voce, soll(em)pnit(er) et dilucide protestatus q(uod) si a parte dicti monasterii de Cripta vel pro eo aliquotiens exciperetur vel allegaretur de iure presentem contractum et transactionem ||<sup>66</sup> seu concordiam non tenere, vel factum fore sine sollempnitate iuris, aut in eius preiudicium et iacturam ex ea ratione presertim quod dictum monasterium de Cripta est vel posset dici forsitan acephalum, et sine abbate ad presens, et quod proinde dictus conventus eius ad predicta se obligare, aut ||<sup>67</sup> procuratorem constituere nequivit vel nequit, et quod se non potuerunt vel non potuit obligare, cedere vel renunciare in eorum et dicti monasterii de Cripta preiudicium sic ut supra vel ex quacu(m)q(ue) alia ratione, vel aliquo iure, ingenio sive causa per quam allegationem vel exceptionem ||<sup>68</sup> presens contractus irritari deberet vel irritus declarari, aut in eius effectu aliquantulum claudicaret statim presens pacis et liberationis accessionis et remissionis contractus in nullo teneat vel valeat contra ipsum monasterium de Gualdo vel partem eius, set ipso iure et facto habeatur ||<sup>69</sup> pro nullo et pro irritato et cassato, im(m)o verius et penitus pro non facto et pro non celebrato et in suo iure predictae unionis et aliorum predictorum remaneat sicut prius, nec sibi labenda noceat alicuius prescriptio t(em)p(or)is vel tra(n)scursum, et pars predicti monasterii de Cripta et ipsum monasterium illico ||<sup>70</sup> ipsoque iure et facto teneantur restituere vel retro assignare quecu(m)q(ue) privilegia et r(es)cripta, bona stabilia et mobilia, acta, processus, s(en)tentias, et alia quolibet, que per presentem transactionem atque concordiam pars predicti monasterii de Gualdo, parti predicti monasterii de Cripta duxerit assignanda vel ||<sup>71</sup> restituenda ut superius est conventum. Quam protestationem et reservationem utpote validam efficacem et con-

gruam, predictus dominus Geraldus, predicte sedis nuntius seu legatus nomine dicte sancte Romane Ecclesie ac apostolice Sedis de voluntate et assensu dicti iudicis Angeli procuratoris<sup>d</sup>, procuratorio nomine quo supra, et ipse procurator nomine dicti monasterii de Cripta similiter approbarunt ac et(iam) acceptarunt. Pro quibus omnibus et singulis superius enarratis, nunc et semper adi(m)plendis ac inviolabiliter observandis, dicta quidem protestatione in suo casu et ro-<sup>ll73</sup> bora permanente ambo ipsi procuratores quilibet videlicet pro parte sua et procuratorio nomine quo supra sese ad invicem et omnia [dictorum] monasteriorum bona stabilia et mobilia sub pena mere co(n)ventionis unc(iarum) aur(i) mille ponderis generalis pro medietate applicanda parti observantia dictorum et pro alia medietate<sup>ll74</sup> cam(m)ere domini nostri<sup>e</sup> pape seu dicte sancte Romane Ecclesie in singulis et pro singulis predictis capitulis contractus huiusmodi in solidum promissa et [refortio(n)e] da(m)pnor(um) expensarum litis et extra quotiens contra factum aut ventum esset seu fuerit contra predicta vel aliq(ue) predictorum, me predicto Riccardo Pantasia auc(torita)te apo-<sup>ll75</sup> stolica notario et iudice ordinario ut supra, tamquam persona publica nomine et pro parte dicte sancte Romane Ecclesie et dicti domini nostri pape recipiente et stipulante sibi ipsis ad invicem et m(ihi) eidem ut sup(ra) per mutuam et soll(em)pnem stipulationem et guadiam coram nobis voluntarie et firmiter obligarunt. Constituentes se predicte<sup>ll76</sup> procuratores nomine quo supra et ipsa monasteria unum [salute] pro alio possidere<sup>f</sup> omnia bona ipsa donec de predicta medietate pene applicanda ut supra, nec non da(m)pnis, expensis et interesse omnibus parti eorum observanti predicta pro alia medietate predicte pene parti dicte sancte Romane Ecclesie et pro ipsa ecclesia fuerit per officium de-<sup>ll77</sup> bitum integre satisfactum cum et quotiens contra fecerint vel venerint aliquantulum in premissis vel aliquo premissorum. Pro dictis namque pena, da(m)pnis expensis et interesse futuris, liceat parti observanti ex eis de vici dicte sancte Romane Ecclesie partem alteram contravenientem et bo(na) ipsius quecumque<sup>ll78</sup> absque ordine legis, a divo pio Digesto de re iudiciaria sua p(ropri)a auc(torita)te ingredi pignora capere et distrahere ac in solutum retinere absque cuiuscumque iudicis vel curie requisitione licentia et mandato, sineque soll(em)pnitate qualibet et iure domini impetrando quousque predicta pena, da(m)pnata expense et i(n)t(er)esse<sup>ll79</sup> futura quelibet assignantur et resarciantur in totum. Quibus solutis et resarcitis vel non predicta omnia et singula cum predicte pene obligatione modo quo supra semper in suo robore perseverent. Et ad maiorem cautelam predicta omnia et singula iuraverunt predicti procuratores quilibet videlicet<sup>ll80</sup> eorum nomine et pro parte ac in animabus principalium predictorum et prefatus prior per se ipsum ut supra actendere et observare per se seu dictos principales et [.....] eorum corpo-

raliter prestitis ad sancta Dei evangelia iuramentis. Et comoniti [...] ipsis ad invicem et per me predictum iudicem sicut scivi <sup>81</sup> de exceptionibus, iuribus auxiliis et beneficiis infrascriptis, libere procuratorio nomine quo supra renuntiaverunt exceptionibus doli mali metus in factum et sine causa, omnibus privilegiis et re-scriptis ac licteris apostolicis, regiis et aliis quibuscumque impetratis et i(m)pe-trandis omnibus etiam <sup>82</sup> et singulis questionibus, petitionibus, supplicationibus et appellationibus proponendis et interponendis omnibusque molestiis inferendis, libellis porrigendis, feriis allegandis restitutionibus i(m)plorandis sive petendis, di-latoriis et peremptoriis ac anormalis proponendis vel opponendis, tam <sup>83</sup> (com)-petentib(us) quam co(m)petituris que non (com)petunt in presenti. Que si propo-sita fuerint, aut in iudicium deducta vel posita, nulli suffragium asserant nec sit partis alterius in aliquo notamentum. Et p(ro)p(ter)ea renuntiaverunt nomine quo supra universis iuribus ac iurium beneficiis et auxiliis <sup>84</sup> omnibus, et nominatim specialiter infrascriptis, videlicet legi *si de certa*<sup>13</sup> et l(egi) *age cum geminiano*<sup>14</sup> C(odici) *de transactionibus*<sup>15</sup> cu(m) simil(i)b(us) suis, legi *si convenerit* D(igesto) *de iur(is)d(i-ction)e*<sup>16</sup> et [in Decreto] II q. I *i(n) p(ri)mis*<sup>17</sup>, Extra *d(e) iud(ic[is])*, *at si cl(er)ici*<sup>18</sup>, II q. III *i(n) clericor(um)*<sup>19</sup>, D(igesto) *de acq(ui)renda h(a)ereditate*<sup>20</sup> [...] d(e) [...] si c(er)ta [...] sub condicio(n)e <sup>85</sup> Extra *de re. iud[icantibus]*, *abb[ates] san[cti]*<sup>21</sup>, *de eccl[esiis] de[terminatis] ad audientiam*<sup>22</sup>, XXII q. II *ne q(ui)s arbitretur*<sup>23</sup>, D(igesto) *q(uo)d vi aut clam*[...], et legi *si alius*<sup>24</sup>, D(igesto) *de postulando, quos p(ro)hibet*<sup>25</sup>, [...]Extra *de foro compet(enti)*, *si diligenti*<sup>26</sup>, C(odici) *de abolit(ionibus)*<sup>27</sup> l(egi)*Paulus*<sup>28</sup> [et l(egi) fi(nali)], D(igesto) *de*

<sup>13</sup> Cod. 2, 4, 31.

<sup>14</sup> Cod. 2, 4, 3.

<sup>15</sup> Cod. 2, 4.

<sup>16</sup> Dig. 2, 1, 18.

<sup>17</sup> Decret. Grat. II, causa II, q. I, 7.

<sup>18</sup> Decretal. Greg. IX, lib. II, I, 4.

<sup>19</sup> Decret. Grat. II, causa XI, q. I, 49.

<sup>20</sup> Dig. 29, 2 di seguito forse l. *Is qui* (29, 2, 13)<sup>2</sup>, *Eum qui duobus* (29, 2, 59)?

<sup>21</sup> forse Decretal. Greg. IX, lib. V, 40 (*de verborum significatione*), 25 (*Abbate Sancti Silvani*).

<sup>22</sup> forse Decretal. Greg. IX, lib. III, 48 (*de ecclesiis aedificandis*), 3 (*Ad audientiam*) oppure 5 (*Ad audientiam*).

<sup>23</sup> Decret. Grat. II, causa XXII q. II, 14.

<sup>24</sup> Dig. 43, 24, 7.

<sup>25</sup> Dig. 3, 1, 7.

<sup>26</sup> Decretal. Greg. IX, lib. II, II, 12.

<sup>27</sup> Cod. 9, 42.

<sup>28</sup> Non c'è alcuna lex *Paulus* nel Codice; potrebbe allora trattarsi di un errore dell'estensore.

*acq(ui)r(enda) b(e)r(e)d(itate)*<sup>29</sup>, *qui repudiantis*<sup>30</sup>, XII q. II *sine exceptio(n)e*<sup>31</sup>, ac non *licet pape* etc.<sup>32</sup>; [vale(t) o(mn)i(que)] *auctentica hoc ius porrectum q(ue)] est X q. II*<sup>33</sup>, *Extra de reb(us) eccl(esi)e no(n) al(ienandis)*<sup>34</sup> *et nulli* etc.<sup>35</sup>, *poss(essi)ones* etc.<sup>36</sup>, *ut sup(er)*<sup>37</sup> *et de iur(e) [... ..] cu(m) similib(us), et D(igesto) s[i qui]s caut[ionibus], sed et si quis § quesitum*<sup>38</sup>, di[centi] *generalem renuntiatione(m) non valere, et hiis que notant(ur) i(n) eis, insup(er) ||*<sup>87</sup> *et glose domini Hostiensis posite in Summa*<sup>39</sup> *t(itulo) de renuntiatione § que possunt, verbo quod ergo si q(ui)s renuntiat* etc., et ad quod ibi renuntiavit, glose etiam [... ..]toris posite [...] verbo *pone ergo* et verbo *quod si q(ui)s renuntiat* etc., et hiis que in dictis glosis pro contrariis allegantur. Quia sic predicta omnia et *||*<sup>88</sup> *singula inter dictas partes acta et conventa sunt specialiter et condita. Quibus omnibus sic peractis ut superius continentur prefatus dominus [Geraldus] apostolice Sedis nuntius seu legatus ut supra, nomine et pro parte dicte sancte Romane Ecclesie ac apostolice Sedis suam auc(torita)te(m) prebuit et assensum de-* *||*<sup>89</sup> *cretumque interposuit ad cautelam et robur omnium predictorum. Actum Beneventi, presentibus reverendis patribus domino Pandulfo Sancte [... ..], domino fr(atr)e Arnaldo*<sup>40</sup> *abbate monasterii Sancte Sophie Beneventani, domino Raymundo ...<sup>s</sup> thesaurario dicte sancte Romane Ecclesie in Benevento, abbate ||*<sup>90</sup> *Symone de Morcone vicario domini archiepiscopi Beneventani, abbate Riccardo archipresbitero Fresolonis*<sup>41</sup>, *iudice Nicolao Malanocte, magistro Iacob[o ...] iurista et notario Iohanne de Gregorio civibus Beneventanis ac pluribus aliis testibus ad hoc vocatis specialiter et rogatis ||*<sup>91</sup> *anno, mense, die ac indictione prescriptis, feliciter amen.*

<sup>29</sup> Dig. 29, 2.

<sup>30</sup> Una lex *Qui repudiantis* è in Dig. 5, 2, 17, e non nel tit. *De acquirenda hereditate* (Dig. 29, 2): altra confusione?

<sup>31</sup> Decret. Grat. II, XII, II, 52.

<sup>32</sup> Decret. Grat. II, XII, II, 20.

<sup>33</sup> Decret. Grat. II, X, II, 2 *et post* Cod. 1, 2, 14 (authentica).

<sup>34</sup> Decretal. Greg. IX, lib. III, XIII.

<sup>35</sup> Decretal. Greg. IX, lib. III, XIII, 5.

<sup>36</sup> Decretal. Greg. IX, lib. III, XIII, 10.

<sup>37</sup> Decretal. Greg. IX, lib. III, XIII, 8.

<sup>38</sup> Dig. 2, 11, 4, 4.

<sup>39</sup> *Henrici Hostiensis, Summa super titulis Decretalium.*

<sup>40</sup> Labate Arnaldo, come già riferito, appare anche come vicerettore della città di Benevento durante il rettorato di *Geraldus de Valle*; Borgia, *Memorie istoriche* cit., III, pp. 82, 285-286, 295. Risulta citato nelle lettere pontificie di Giovanni XXII fra gli anni 1323-1324; riceve la conferma dell'elezione in seguito alla morte dell'abate Bartolomeo, il 17 giugno 1323; *Jean XXII* cit., n. 17707, 17832, 19155.

<sup>41</sup> Frosolone, in provincia di Campobasso; *Catalogus Baronum* cit., n. 761, 798.

¶<sup>92</sup> + Et ego qui supra Richardus Pantasia de Benevento auc(torita)te apostolica talibio<sup>h</sup> puplicus et iudex ubilibet ordinarius, predicta omnia dictavi, scripsi et puplicavi ex hiis que confeci duo publica et consimilia instrumenta quorum presens est ad cautelam predicti monasterii de Cripta ¶<sup>93</sup> et partis eius et aliud ad cautelam dicti alterius monasterii Sancte Marie in Gualdo et partis sue ad ipsarum partium petitionem et perpetuam memoriam in futurum. Quia predictis omnibus una cum predictis dominis et testibus rogatis interfui et meo solito signo signavi. Quod antea ¶<sup>94</sup> superius in tenore presentis instrumenti rasum et emendatum est: “et veritatem”, “vel eorum”, et interlineatum est “et sententiam”, “nostri Sancte”, quod manu eadem mea cor(r)exi et emendavi non ex vitio set errore. (S.T.)

<sup>a</sup> *Sic per pars.*

<sup>b</sup> Aggiunto nell'interlinea.

<sup>c</sup> *Sic per idem.*

<sup>d</sup> *Sic per procuratoria.*

<sup>e</sup> Aggiunto nell'interlinea.

<sup>f</sup> *Sic per possidere.*

<sup>g</sup> Cancellato.

<sup>h</sup> *Sic per tabellio.*

MANDATUM PAPAE  
1326 maggio 25, Avignone

Il papa Giovanni XXII, in seguito all'inchiesta e al processo non completato per la sopraggiunta morte di Guglielmo *de Balacto*, nunzio apostolico nel regno di Sicilia, in base al quale era stato evidenziato che l'abate del Gualdo deteneva indebitamente il governo e l'amministrazione di S. Maria *de Cripta*, incarica *Geraldus de Valle*, canonico napoletano, *domini pape capellanus Campanie Maritimeque rector*, di revocare all'abate del Gualdo il dominio di Cripta e immettere nella carica abaziale il priore Guglielmo oppure qualsiasi altra persona che egli ritenga opportunamente degna, imponendo definitivamente il silenzio in tale questione per l'abbazia del Gualdo.

*Copia*: Napoli, Archivio della Società Napoletana di Storia Patria, *Fondo Fusco, Pergamene di Santa Maria della Grotta* 3 AA V 21 (inserto nella *cartula quietationis* dell'11 ottobre 1326, *infra* n. 11).

*Bibliografia*: *Jean XXII* cit., n. 25472.

Iohannes episcopus servus servorum Dei dilecto filio Geraldo de Valle<sup>1</sup> canonico Neapolitano Campanie Maritimeque rectori capellano nostro salutem et apostolicam <sup>ll</sup><sup>4</sup> benedictionem. Significarunt nobis dilecti filii conventus monasterii Sancte Marie de Cripta ad Romanam Ecclesiam nullo medio pertinentis ordinis sancti Benedicti Beneventane diocesis quod quondam Guill(emu)s de Balaeto<sup>2</sup> ar- <sup>ll</sup><sup>5</sup> chidiaconus Foroiuliensis tunc in regno Sicilie apostolice Sedis nuntius ex speciali com(m)issione seu mandato nostro de monasteriis et ecclesiis ad nos et Romanam Ecclesiam im(m)ediate spectantibus in regno constitutis eodem per <sup>ll</sup><sup>6</sup> quoscumque indebite occupatis exacta diligentia se informans invenit per informationem huiusmodi quod dilecti filii .. abbas et conventus monasterii Sancte Marie de Gualdo ordinis et diocesis predictorum, dictum monasterium de Cripta, abbatis <sup>ll</sup><sup>7</sup> regimine destitutum tenebant indebite occupatum, cuius occupationis pretextu

<sup>1</sup> Per l'identificazione, si veda il documento n. 8, pp. 363-370 e le citazioni nei documenti n. 9 e 11, pp. 371-380; 386-388.

<sup>2</sup> Per notizie circa questo rettore beneventano, si veda il documento n. 8, pp. 363-370 e le ricorrenze nel documento n. 9, pp. 371-380.

dictum monasterium de Cripta adeo gravia usque ad hec tempora sustinuit detrimenta quod fere collapsum existit, et ad magnam inopiam devolutum <sup>¶</sup>8 ex eo quod prefati conventus potentie dictorum abbatis et conventus eiusdem monasterii de Gualdo resistere non potuerant neque possunt, adiciendo premissis quod pro eo quod idem Guill(eltu)s multis occupationibus prepeditus et tandem <sup>¶</sup>9 morte preventus nequiverat huiusmodi negotium terminare. Tum similis com(m)issionis nostre auctoritate suffultus processum per eundem Guill(eltu)m super hiis habitum in statu in quo erat resumens, et de ipso cognoscens dictum monasterium <sup>¶</sup>10 de Cripta ad ius et proprietatem eiusdem Romanam Ecclesiam per diffinitivam s(en)tentiam, exigente iustitia, revocasti dictis abbati et conventui de Gualdo sup(er) hoc perpetuum silentium imponendo. A qua quidem sententia licet pro <sup>¶</sup>11 parte dictorum abbatis et conventus eiusdem monasterii de Gualdo fuisset ilico ad Sedem apostolicam appellatum, appellationem tamen huiusmodi prosequi non curarunt, set dictam sententiam voluntarie, sicut asseritur, ratificarunt, et etiam <sup>¶</sup>12 acceptarunt expresse omni privilegio et rescripto de unione quam de dicto monasterio de Cripta sibi et dicto monasterio de Gualdo factam fuisse dicebant, renuntiando libere et expresse. Quare pro parte dictorum conventus monasterii de Cripta nobis <sup>¶</sup>13 extitit humiliter supplicatum ut predicto monasterio sic vacanti dilectum filium Guill(eltu)m eiusdem monasterii de Cripta priorem, virum ut asserunt vite laudabilis et conversationis honeste, in abbatem preficere dignaremur. Quia igitur de facto <sup>¶</sup>14 huiusmodi et eius circu(m)stantiis notitiam non habemus, discretioni tue, de qua plenam in Domino fiduciam obtinemus, presentium auctoritate com(m)ittimus et mandamus q(ua)t(enus) si tibi constiterit de premissis de persona eiusdem Guill(eltu)m, si alias sit ydoneus <sup>¶</sup>15 ad regimen dicti monasterii de Cripta, alioquin de alia persona ydonea eidem monasterio auctoritate nostra studeas providere, eam quam dicto monasterio preficias in abbatem curam et administrationem ipsius sibi in spiritualibus et t(em)p(or)alib(us) com(m)ittendo sibi que <sup>¶</sup>16 facias per aliquem catholicum episcopum gr(ati)am et com(m)unione(m) apostolice Sedis habentem munus benedictionis impedit a suis subditis obedientiam et reverentiam debitam exhiberi, recepturus ab ea nostro et Ecclesie Romane nomine fidelitatis <sup>¶</sup>17 solite debitum iuramentum iuxta formam quam tibi sub bulla nostra mittimus interclusam, contradictores per censuram ecclesiasticam, appellatione postposita, (com)pescendo. Formam autem iuramenti quod ipse prestabit de verbo ad verbum nobis <sup>¶</sup>18 per eius patentes licteras suo sigillo signatas per proprium nuntium qua(n)to eius destinare procures. Datum Avinion(e) VIII K(a)l(endas) Iunii pontificatus nostri anno decimo.

CARTULA QUIETATIONIS

1326 ottobre 11, Napoli

*Geraldus de Valle*, canonico napoletano, *domini pape capellanus Campanie Maritimeque rector*, in seguito al mandato pontificio di Giovanni XXII conferma come abate di S. Maria *de Cripta* Guglielmo, che riceverà la benedizione abbaziale dal vescovo di Volturara.

*Originale*: Napoli, Archivio della Società Napoletana di Storia Patria, *Fondo Fusco*, *Pergamene di Santa Maria della Grotta* 3 AA V 21.

Pergamena (h. 382; l. 473). Stato di conservazione buono. Scrittura gotica corsiva. Sul verso, in una scrittura di età moderna: *Giovanne XXII. Quietanza fra il monastero di S. Maria della Grotta e il monastero di S. Maria del Gualdo*.

*Bibliografia*: Mazzoleni, *Il fondo pergameneo del monastero di S. Maria della Grotta* cit., p. 32; Hilken, *Memory* cit., p. 33, nota 105.

Geraldus de Valle<sup>1</sup> canonicus Neapolitanus domini pape capellanus Campanie Maritimeque rector venerabili et religioso viro fratri Guill(elm)o abbati monasterii Sancte Marie de Cripta ad Romanam Ecclesiam nullo medio pertinentis ||<sup>2</sup> ordinis sancti Benedicti Beneventane diocesis salutem et sinceram in Domino caritatem. Licteras sanctissimi patris et domini nostri domini Iohannis divina providente clementia pape vicesimi secundi vera bulla plumbea cum filo canapis ||<sup>3</sup> bullatas omni prorsus vitio et suspitione carentes recepimus in hac forma.

{*Supra*, n. 10}

Sanecum omnia prefato domino nostro pape per conventum dicti tui monasterii si- ||<sup>19</sup> gnificata in eisdem apostolicis licturis comprehensa nobis constitit vera fore et de ipsis omnibus veluti coram nobis olim agitatis et actis et recensitis nich(il)-omin(us) processibus habitis super illis plenam notitiam habeamus teque alias post

<sup>1</sup> Per notizie prosopografiche circa questo rettore beneventano, si veda il documento n. 8, pp. 363-370 e le citazioni nei documenti n. 9-10, pp. 371-385.

¶<sup>20</sup> diligentem examinationem ad regimen dicti monasterii ydoneum reputemus de persona tua eidem monasterio de Cripta auctoritate apostolica nobis in hac parte commissa providemus teque illi preficimus in abbatem, curam et administrationem ¶<sup>21</sup> ipsius in spiritualibus et temporalibus com(m)ittentes mandantes que venerabili in Christo patri domino .. Dei gratia episcopo Vulturariensi<sup>2</sup> ut tibi munus benedictionis impendat, iuxta formam Ecclesie consuetam a tuisque subditis obedientiam ¶<sup>22</sup> et reverentiam debitam vice nostra faciat exhiberi, contradictores per censuram ecclesiasticam compescendo. Recepto a te per nos nomine prefati domini nostri pape et Romane Ecclesie fidelitatis solite debito iuramento iuxta formam quam ¶<sup>23</sup> nobis prefatus dominus noster misit sub bulla sua in aliis licteris interclusam. In quorum omnium testimonium has licteras sigilli nostri munimine roboratas et subscriptione providi viri Nicolai Nivis de Frusinone<sup>3</sup> notarii publici ¶<sup>24</sup> ci communitas tibi duximus concedendas. Actum et datum in ecclesia Sancti Georgii Maioris<sup>4</sup> Neapolitana presentibus hiis testibus: venerabile et religioso viro domino Gui[z]ardo abbate monasterii Sancti Severini Neapolitani<sup>5</sup> venerabile viro domino ¶<sup>25</sup> Leopardo de Fulgineo<sup>6</sup> archipresbitero Beneventano, religioso viro domino Ray-

<sup>2</sup> Si tratta di Pietro, attestato come vescovo di Volturara fra il 1304 e il 1331; Eubel, *Hierarchia Catholica* cit., I, p. 536.

<sup>3</sup> Questo notaio appare come vergatore di un altro documento datato in Benevento, al 29 dicembre 1327; Borgia, *Memorie istoriche* cit., III, pp. 285-286.

<sup>4</sup> S. Giorgio Maggiore oppure *ad Forum*, è una delle quattro parrocchie più grandi di Napoli, talvolta impropriamente denominate cattedrali, la cui costruzione, per tradizione, viene fatta risalire all'imperatore Costantino. Il parroco, un canonico diacono, ha il privilegio di conferire il possesso al nuovo arcivescovo. S. D'Aloe, *Catalogo di tutti gli edifizii sacri della città di Napoli*, «ASPNS» 8 (1883), pp. 287-315, partic. 304-305.

<sup>5</sup> Per questo monastero di antichissime origini (dapprima basiliano, poi dall'inizio del secolo X benedettino) si conservano attestazioni documentarie risalenti al secolo VI; IP, VIII, pp. 457-459; Cottineau, *Répertoire des abbayes* cit., p. 2039; *L'antico inventario delle pergamene del monastero dei SS. Severino e Sossio*, ed. R. Pilone, 4 voll., Roma 1999 (Fonti per la storia dell'Italia medievale. Regesta chartarum, 48-51); Per *Guizardus* o *Guicciardinus*, abate dall'11 gennaio 1320 al 12 dicembre 1331, si veda *Ibid.*, p. 1919.

<sup>6</sup> L'archipresbitero beneventano *Leopardus Napoleonis de Fulgineo* compare fra la documentazione pontificia relativa a Giovanni XXII, per diversi incarichi legati alla riscossione di tasse ecclesiastiche, dal 1322 al 1329: *Jean XXII* cit., n. 15137, 16879, 18000, 21412, 27169, 47870. Grazie al suo intervento viene quietanzato al monastero *de Crypta* il pagamento di 25 fiorini alla Camera Apostolica, nel 1326: *Le pergamene della Società Napoletana di Storia Patria* cit., I, n. 55, p. 118.

mundo Cord[ur]<sup>7</sup> vicario monasterii Sancti Angeli in Formis<sup>8</sup>, domino Aymerico de Rastigolis, Lapino M[...] mercatore de Florentia, et pluribus aliis providis ll<sup>26</sup> viris ad predicta vocatis specialiter et rogatis sub anno domini millesimo trecentesimo vicesimo sexto indict(ione) decim(a) mens(e) Octubr(is), die undecim(o), pontificatus eiusdem domini pape anno duodecim(o).

Et ego Nicolaus Nivis de Frusinone, alme Urbis prefecti auctoritate notarius, predictis omnibus interfui et ea de mandato dicti domini rectoris scripsi et publicavi, meoque signo consueto signavi. (S.T.)

<sup>7</sup> Il 16 ottobre 1327, papa Giovanni XXII provvede, a motivo della sopravvenuta morte di *Raimundus*, ad affidare il suo incarico di collettore di offerte ad altra persona: *Jean XXII* cit., n. 30098.

<sup>8</sup> La chiesa di questo priorato benedettino, ricadente nei pressi di Capua, è attestata già prima del 994, mentre risulta legato all'archicenobio cassinese, per donazione, sin dal 1072. Cottineau, *Répertoire des abbayes* cit., p. 2591; IP, VIII, pp. 234-235.

## TAVOLA DELLE ABBREVIAZIONI

AA. SS.: *Acta Sanctorum*

ASP: Archivio storico pugliese

ASPN: Archivio Storico per le Provincie Napoletane

BAV: Biblioteca Apostolica Vaticana

BHL: Bibliotheca Hagiographica Latina

BHL Suppl.: Bibliotheca Hagiographica Latina Supplementum

BS: *Bibliotheca Sanctorum*

CDB: Codice diplomatico barese

CDP: Codice diplomatico pugliese

CDV: Codice diplomatico verginiano

CDT: Codice diplomatico del monastero benedettino di S. Maria di Tremiti

CSS: Chronicon Sanctae Sophiae

DBI: *Dizionario biografico degli italiani*

DDC: *Dictionnaire de droit canonique*

DHGE: *Dictionnaire d'histoire et de géographie ecclésiastiques*

DIP: *Dizionario degli istituti di perfezione*

EF: *Federico II. Enciclopedia fridericiana*

IP: Italia pontificia

MEFRM: *Mélanges de l'École française de Rome. Moyen Âge*

MGH: *Monumenta Germaniae Historica*

PL: *Patrologia Latina*

QFIAB: *Quellen und Forschungen aus italienischen Archiven und Bibliotheken*



## TAVOLA DELLE IMMAGINI

|  |     |
|--|-----|
| Carta geografica della Capitanata per la localizzazione delle principali località menzionate       | 235 |
| BAV, <i>Vat. lat.</i> 5949, f. 231 r.  | 248 |
| BAV, <i>Vat. lat.</i> 5949, f. 161 r.  | 258 |
| Carta geografica della Capitanata per la localizzazione dei casali in possesso della congregazione | 322 |



## BIBLIOGRAFIA

### FONTI MANOSCRITTE

Benevento, Biblioteca Capitolare, *cod. 4*.

Benevento, Museo del Sannio:

*Archivio di S. Sofia*, II, 7.

*Fondo dell'Annunziata* XIX, 16.

*Fondo di San Pietro* XXIX, 3.

Bruxelles, Bibliothèque Royale, *Collectanea Bollandiana*, *ms. 18895-900*, ff. 110-135.

Cava dei Tirreni, Abbazia della SS. Trinità, *cod. membr. n. 24*.

Città del Vaticano, Archivio della Congregazione per le Cause dei Santi, *Regestum servorum Dei, I ab anno 1592 ad annum 1634*.

Città del Vaticano, Biblioteca Apostolica Vaticana [BAV]:

*cod. Ottob. lat. 2516*.

*cod. Vat. lat. 4928*.

*cod. Vat. lat. 5949*.

*cod. Vat. lat. 10657*.

Napoli, Biblioteca Nazionale, *ms. IX. C. 33*, ff. 53-65.

Napoli, Archivio della Società Napoletana di Storia Patria:

*cod. XXI A 21*.

*Fondo Fusco, Pergamene di Santa Maria della Grotta*, 3 AA V 19; 3 AA V 20; 3 AA V 21;  
3 II 80.

Napoli, Archivio di Stato:

*Intestazioni feudali*, 110/1715.

*Monasteri soppressi*, 2900; 5359.

*Pandetta Negri*, 220, I, 279/3.

Una esperienza di rinnovamento monastico per il Regno di Sicilia dei secoli XII-XVI

Roma, Archivio dei Canonici Regolari di S. Pietro in Vincoli, *Fondo Benevento, S. Maria del Gualdo*, A 925.

Roma, Biblioteca Vallicelliana, *cod. H 20*, 534-578.

San Marco in Lamis (Fg), Convento di S. Matteo, Biblioteca "P. Antonio Fania", manoscritto: "*Vita e morte di S. Giovanni l'Eremita nativo di Tufara Valfortore tradotta da un manoscritto latino da Nicola Recchia*".

FONTI EDITE

I. *Grandi collezioni*

Acta Sanctorum [AA. SS.]:

- De S. Othone solitario ariani in Regno neapolitano*, in AA. SS., Mar. III, Parisiis - Romae 1865, pp. 463-468.
- De S. Alberto episcopo Montis-Corvini in Apulia*, in AA. SS., Apr. I, Parisiis - Romae 1866, pp. 432-435.
- Vita S. Joannis Matherensis*, in AA. SS., Iun. V, Parisiis - Romae 1867, pp. 33-50.
- Vita S. Bernerii eremitae*, in AA. SS., Oct. VII, II, Bruxellis 1845, pp. 1187-1189.

Acta Sanctorum ordinis S. Benedicti [ASOSB]:

- Vita S. Fidoli*, 16 in ASOSB, I, Lutetiae Parisiorum 1668, pp. 196-201.
- Vita S. Theuderii*, 12, in *Ibid.*, I, Lutetiae Parisiorum 1668, pp. 678-681.
- Vita S. Willibrordi*, 19, in *Ibid.*, III-1, Lutetiae Parisiorum 1672, pp. 601-630.
- Vita S. Odilonis*, II, 3, in *Ibid.*, VI-1, Lutetiae Parisiorum 1701, pp. 680-710.

Codice diplomatico barese [CDB]:

- 4 -*Le pergamene di S. Nicola di Bari*, ed. F. Nitti di Vito, Bari 1900.
- 7 -*Le carte di Molfetta (1076-1309)*, ed. F. Carabellese, Bari 1912.
- 10 -*Pergamene di Barletta del R. Archivio di Napoli (1075-1309)*, ed. R. Filangieri di Candida, Bari 1927.

Codice diplomatico pugliese [CDP]:

- 21 -*Les chartes de Troia. I (1024-1266)*, ed. J.-M. Martin, Bari 1976.
- 30 -*Le cartulaire de S. Matteo di Sculgola en Capitanate. Registro d'Istrumenti di S. Maria del Gualdo (1177-1239)*, ed. J.-M. Martin, Bari 1987.
- 31 -*Le carte del Monastero di S. Leonardo della Matina in Siponto (1090-1771)*, ed. J. Mazzoleni, Bari 1991.
- 32 -*Les actes de l'abbaye de Cava concernant le Gargano*, ed. J.-M. Martin, Bari 1994.
- 33 -*I più antichi documenti originali del comune di Lucera (1232-1496)*, ed. A. Petrucci, Bari 1994.

Codice diplomatico verginiano [CDV]:

- Codice diplomatico verginiano*, ed. P.M. Tropeano, 13 voll., Montevergine 1977-2000:
  - I (947-1102), Montevergine 1977.
  - II (1102-1132), Montevergine 1978.

Una esperienza di rinnovamento monastico per il Regno di Sicilia dei secoli XII-XVI

- III (1133-1151), Montevergine 1979.
- IV (1151-1160), Montevergine 1980.
- V (1161-1169), Montevergine 1981.
- VI (1169-1176), Montevergine 1982.
- VII (1176-1182), Montevergine 1983.
- VIII (1182-1188), Montevergine 1984.
- IX (1188-1193), Montevergine 1985.
- X (1193-1196), Montevergine 1986.
- XI (1196-1200), Montevergine 1998.
- XII (1200-1204), Montevergine 1999.
- XIII (1204-1210), Montevergine 2000.

Corpus scriptorum ecclesiasticorum latinorum [CSEL]:

- 16 -*De vita Sancti Martini episcopi libri VI*, in *Poetae cristiani minores*, ed. M. Petschenig, Vindobonae 1888, pp. 19-159.

Fonti per la storia d'Italia:

- 58-60- *Chronicon vulturense del monaco Giovanni*, ed. V. Federici, 3 voll., Roma 1940.
- 98- [CDT]: *Codice diplomatico del monastero benedettino di S. Maria di Tremiti (1005-1237)*, ed. A. Petrucci, Roma 1960.
- 101- *Catalogus Baronum*, cur. E. Jamison, Roma 1972.
- 101\*- *Catalogus Baronum. Commentario*, cur. E. Cuozzo, Roma 1984.

Fonti per la storia dell'Italia medievale. Antiquitates:

- 45- *Registrum Petri Diaconi*, edd. J.-M. Martin, P. Chastang, E. Cuozzo, L. Feller, G. Orofino, A. Thomas, M. Villani, 4 voll., Roma 2015.

Fonti per la storia dell'Italia medievale. Rerum Italicarum scriptores:

- 3- *Chronicon sanctae Sophiae (cod. Vat. Lat. 4939)*, ed. J.-M. Martin, con uno studio sull'apparato decorativo di Giulia Orofino, 2 voll., Roma 2000.
- 11- U. Falcando, *De rebus circa Regni Siciliae curiam gestis. Epistola ad Petrum de desolatione Siciliae*, ed. E. D'Angelo, Roma 2014.

Italia pontificia [IP]:

- VIII: Kehr P. F., *Regesta Pontificum Romanorum. Regnum Normannorum-Campania*, Berolini 1935.
- IX: Kehr P. F., *Regesta Pontificum Romanorum. Samnium-Apulia-Lucania*, cur. W. Holtzmann, Berolini 1962.

Monumenta Germaniae Historica [MGH]:

- XV, 2- *Brunonis Vita quinque fratrum*, ed. R. Kade, Hannover 1888, pp. 709-738.
- XXXIV- Leo Marsicanus, *Chronica monasterii Casinensis*, ed. H. Hoffmann, Hannover 1980.

## Bibliografia

Diplomata Regum et Imperatorum Germaniae XIV,1- *Die Urkunden Friedrichs II. 1198-1212*, ed. W. Koch, Hannover 2002.

Patrologia Latina [PL]:

- Maximus Taurinensis, *Homilia LXXVIII Eusebii episcopi Vercellensi*, in PL 57, pp. 417-422.
- *Vita Beati Antonii abbatis*, in PL 73, pp. 127-168.
- *Vita Sancti Onuphrii eremita*, in PL 73, pp. 211-222.
- *Vita Sanctae Thais meretricis*, in PL 73, pp. 661-664.
- *Vitae Patrum, sive Verba seniorum*, in PL 73, pp. 739-1066.
- *Exemplar epistolae scriptae ad Lausum praepositum, a Palladio episcopo Cappadociae*, in PL 73, pp. 1087-1092.
- *Vita Marciani*, in PL 74, pp. 29-36.
- *Guigonis Carthusiae Majoris proior quinti Consuetudines*, in PL 153, pp. 631-760.
- *S. Bernardi Vita Prima, Liber Secundus auctore Ernaldo abbate Bonaevallis*, in PL 185, pp. 267-302.
- *Alexandri III epistolae et privilegia*, in PL 200, pp. 1097-1098.

Regesta chartarum Italiae:

- 10- *Regesto di S. Leonardo di Siponto*, ed. F. Camobreo, Roma 1913.
- 33- *Le più antiche carte dell'abbazia di S. Modesto in Benevento (secoli VIII-XIII)*, ed. F. Bartoloni, Roma 1950.
- 48-51- *L'antico inventario delle pergamene del monastero dei SS. Severino e Sossio*, ed. R. Pilone, 4 voll., Roma 1999.
- 52- *Le più antiche carte del capitolo della cattedrale di Benevento (668-1200)*, edd. A. Ciaralli, V. De Donato, V. Matera, Roma 2002.

Regesti pontifici editi nella Bibliothèque des écoles françaises d'Athènes et de Rome:

- *Les registres de Grégoire IX. Recueil des bulles de ce Pape publiées et analysées d'après les manuscrits originaux du Vatican*, cur. L. Auvray, 4 voll., Paris 1896-1955 (Bibliothèque des écoles françaises d'Athènes et de Rome, 2e série, 9).
- *Les registres d'Innocent IV. Publiées ou analysées d'après les manuscrits originaux des archives du Vatican et de la Bibliothèque Nationale*, cur. E. Bérger, 4 voll., Paris 1884-1921 (Bibliothèque des écoles françaises d'Athènes et de Rome, 2e série).
- *Les registres de Grégoire X (1272-1276) et de Jean XXI (1276-1277). Recueil des bulles de ces Papes publiées ou analysées d'après les manuscrits originaux des Archives du Vatican*, cur. J. Guiraud, E. Cadier, Paris 1892-1960 (Bibliothèque des écoles françaises d'Athènes et de Rome, 2e série, 12).
- *Les registres de Boniface VIII. Recueil des bulles de ce pape publiées ou analysées d'après les manuscrits originaux des Archives du Vatican*, cur. G. Digard, 4 voll., Paris 1907-1939 (Bibliothèque des écoles françaises d'Athènes et de Rome, 2e série, 4).
- *Clément VI (1342-1352). Lettres closes, patentes et curiales se rapportant a la France publiées*

## Una esperienza di rinnovamento monastico per il Regno di Sicilia dei secoli XII-XVI

*ou analysées d'après les registres du Vatican*, cur. E. Déprez, Paris 1901 (Bibliothèque des écoles françaises d'Athènes et de Rome, 3e série, 3, 1).

- Clément VI (1342-1352). *Lettres closes, patentes et curiales intéressant les pays autres que la France publiées ou analysées d'après les registres du Vatican*, cur. E. Déprez, J. Glénisson, G. Mollat, Paris 1958-1961 (Bibliothèque des écoles françaises d'Athènes et de Rome, 3e série).
- Jean XXII (1316-1334), cur. G. Mollat, 16 voll., Paris 1921-1946 (Bibliothèque des écoles françaises d'Athènes et de Rome, 3e série).
- Urbain V (1362-1370). *Lettres communes analysées d'après les registres dits d'Avignon et du Vatican*, cur. M.H. Laurent, 12 voll., Paris 1954-1989 (Bibliothèque des écoles françaises d'Athènes et de Rome, 3e série, 5 bis).
- Lettres secrètes et curiales du pape Grégoire XI (1370-1378)*, cur. L. Mirot, H. Jassemin, Paris 1935-1957 (Bibliothèque des écoles françaises d'Athènes et de Rome, 3e série, 7).
- Lettres secrètes et curiales du pape Grégoire XI (1370-1378)*, cur. G. Mollat, Paris 1962-1965 (Bibliothèque des écoles françaises d'Athènes et de Rome, 3e série, 7 bis).

Rerum Italicarum scriptores:

-Muratori L. A., *Rerum Italicarum Scriptores*, VI, Mediolani 1725.

II serie:

II-*Riccardi de Sancto Germano Chronica*, ed. C.A. Garufi, Bologna 1937.

VI, 5- Hugo Venusinus, *Vitae quattuor priorum abbatum Cavensium Alferii, Leonis, Petri et Constabilis, autore Hugo abbas Venusino*, ed. L. Mattei-Cerasoli, Bologna 1941.

Sources Chrésiennes:

-109: Jean Cassien, *Institutions cénobitiques*, ed. J.-C. Guy, Paris 1965.

-133-135: Sulpice Sévère, *Vie de Saint Martin*, ed. J. Fontaine, 3 voll., Paris 1967-1969.

-181-186 bis: *La Règle de saint Benoît*, edd. A. De Vogüé, J. Neufville, 7 voll., Paris 1971-1977.

-251, 260, 265: Grégoire le Grand, *Dialogues*, edd. A. De Vogüé, P. Antin, 3 voll., Paris 1978-1980.

-400: Athanase d'Alexandrie, *La vie de Saint Antoine*, ed. G.J.M. Bartelink, Paris 2004.

## II. Altre fonti

*Abbazia di Montevergine. Regesto delle pergamene*, I (sec. X-XII), cur. G. Mongelli, Roma 1956; II (1200-1249), Roma 1957; III (1250-1299), Roma 1957; IV (sec. XIV), Roma 1958; V (sec. XV-XVI), Roma 1958; VI (sec. XVII-XX), Roma 1958; VII (Indice generale), Roma 1962, (Ministero dell'Interno. Pubblicazioni degli Archivi di Stato, 25, 27, 29, 32, 33, 34, 49).

*Archivio vescovile di Ravello – Atti diversi a. 1220-1753*, ed. B. Mazzoleni, Salerno 1976.

Borgia S., *Memorie storiche della pontificia città di Benevento dal secolo VIII al secolo XVIII*, 3 voll., Roma 1763-1769; ristampa anastatica Bologna 1968.

- Breviarium Romanum: editio princeps (1568)*, cur. M. Sodi, A.M. Triacca, Città del Vaticano 1999 (Monumenta liturgica Concilii Tridentini, 3).
- Bullarum, privilegiorum ac diplomatum romanorum pontificum amplissima collectio*, ed. C. Cocquelines, 14 voll., Romae 1739-1744.
- Cangiano A., *Gli Statuti di Benevento del secolo XIII*, Benevento 1918.
- Clementi D., *Calendar of the diplomas of the Hohenstaufen Emperor Henry VI concerning the Kingdom of Sicily*, «QFIAB» 35 (1955), pp. 86-225.
- Codex diplomaticus Regni Siciliae. Guillelmi I regis diplomata*, ed. H. Enzensberger, Köln - Wien 1996.
- Codice Diplomatico dei Saraceni di Lucera*, ed. P. Egidi, Napoli 1917.
- Conciliorum Oecumenicorum Decreta*, cur. G. Alberigo, Bologna 1991.
- De Ponte F., *Offitium. Vita et Miracula Beati Amati Episcopi Civitatis Nusci*, Neapoli 1543.
- De Troia G., *Foggia e la Capitanata nel Quaternus excadenciarum di Federico II di Svevia*, Foggia 1994.
- De Vipera M., *Chronologia episcoporum et archiepiscoporum metropolitanae Ecclesiae Beneventanae*, Neapoli 1636.
- Del Giudice G., *Codice diplomatico del Regno di Carlo I e II d'Angiò*, 3 voll., Napoli 1863-1902.
- Di Gioia M., *Monumenta ecclesiae Sanctae Mariae de Foggia*, Foggia 1961, (Archivium Fodianum, 1).
- (Les) «Ecclesiastica officia» cisterciens du XII<sup>me</sup> siècle. Texte latin selon les manuscrits édités de Trente 1171, Ljubljana 31 et Dijon 114, edd. D. Choisselet, P. Vernet, Reiningue 1989 (La documentation cistercienne, 22).
- Facchiano A., *Monasteri femminili e nobiltà a Napoli tra Medioevo ed Età moderna: il necrologio di S. Patrizia (secc. XII-XVI)*, Altavilla Silentina 1992 (Fonti per la storia del Mezzogiorno medievale, 11).
- Falco Beneventanus, *Chronicon Beneventanum. Città e feudi nell'Italia dei Normanni*, ed. E. D'Angelo, Firenze 1998 (Per verba, 9).
- Gattola E., *Historia abbatae Cassinensis per saeculorum seriem distributa*, 2 voll., Venetiis 1733.
- Gonzaga F., *De origine Seraphicae Religionis Franciscanae eiusque progressibus de Regularis Observantiae institutione, forma administrationis, admirabilique eius propagatione*, Romae 1587.
- Guillaume P., *Essai historique sur l'abbaye de Cava d'après des documents inédits*, Cava dei Tirreni 1877.
- Hilken C., *Memory and Community in Medieval Southern Italy. The History, Chapter Book, and Necrology of Santa Maria del Gualdo Mazzocca*, Toronto 2008 (Studies and Texts, 157. Monumenta Liturgica Beneventana, 4).
- Holtzmann W., *Papst-, Kaiser- und normannenurkunden aus Unteritalien*, «QFIAB» 35 (1955), pp. 46-85; 36 (1956), pp. 1-85; 42-43 (1963), pp. 56-103.
- Houben H., *Il "libro del capitolo" del monastero della SS. Trinità di Venosa (Cod. Casin. 334): una testimonianza del Mezzogiorno normanno*, Galatina 1984 (Università degli Studi di Lecce. Dipartimento di scienze storiche e sociali. Materiali e Documenti, 1).
- Huillard-Bréholles J.-L.-A., *Historia diplomatica Friderici secundi*, 12 voll., Parisiis 1859-1861.

- Ignoti monachi Cistercensis S. Mariae de Ferraria Chronica ab anno 771 ad annum 1228*, ed. A. Gaudenzi, Neapoli 1888 (Società Napoletana di Storia Patria. Monumenti storici, serie 1, Cronache).
- Kehr P., *Papsturkunden in Salerno, La Cava und Neapel*, «Nachrichten von der Königlichen Gesellschaft der Wissenschaften zu Göttingen», Göttingen 1900, pp. 198-269; oppure in: Id., *Papsturkunden in Italien. Reiseberichte zur Italia Pontificia*, Città del Vaticano 1977 (Acta Romanorum Pontificum, 2), II, pp. 381-452.
- , *Nachträge zu den Papsturkunden Italiens*, «Nachrichten von der Königlichen Gesellschaft der Wissenschaften zu Göttingen», Berlin 1912, pp. 321-383.
- Leccisotti T., *Le colonie cassinesi in Capitanata*, I, *Lesina (sec. VIII-IX)*, Montecassino 1937 (Miscellanea cassinese, 13); II, *Il Gargano*, Montecassino 1938 (Miscellanea cassinese, 15); III, *Ascoli Satriano*, Montecassino 1940 (Miscellanea cassinese, 19); IV, *Troia*, Montecassino 1957 (Miscellanea cassinese, 29).
- Legenda Sancti Guilielmi*, ed. G. Mongelli, Montevergine 1962.
- Liber Censuum*, edd. P. Fabre, L. Duchesne, 3 voll., Paris 1910-1952.
- Martyrologium Pulsanensis cenobii Sancte Cecilie de Fogia. Sec. XII*, ed. G. De Troia, Fasano 1987.
- Monachesimo e mondo dei laici nel Mezzogiorno medievale. Il necrologio di Montevergine*, ed. M. Villani, Altavilla Silentina 1990 (Fonti per la storia del Mezzogiorno medievale, 8).
- Mongelli G., *Legenda de vita et obitu S. Guglielmi confessoris et eremite. Introduzione e prolegomeni*, «Samnium» 33 (1960), pp. 144-176; *Studio storico*, 34 (1961), pp. 70-119; *Testo critico*, 34 (1961), pp. 144-172; 35 (1962), pp. 48-73.
- Morrone F., *La "Legenda" del beato Giovanni eremita da Tufara*, Napoli 1992 (Parva Hagiographica, 2).
- , *Il beato Giovanni da Tufara eremita. I tempi, i luoghi, il culto*, Napoli 1999.
- Mottola F., *Insedimenti rupestri nel Salernitano. I registi di S. Erasmo e S. Giacomo degli Eremiti*, Salerno 1982.
- Nova Vulgata Bibliorum Sacrorum editio. Sacros. Oecum. Concilii Vaticani II ratione habita iussu Pauli PP. VI recognita auctoritate Ioannis Pauli PP. II promulgata*, Città del Vaticano 1986.
- (*L'obituario di S. Spirito della Biblioteca capitolare di Benevento (sec. XII-XIV)*), ed. A. Zazo, Napoli 1963 (Università degli studi di Napoli, Istituto di paleografia e diplomatica, 4).
- Panarelli F., *Scrittura agiografica nel Mezzogiorno Normanno. La "Vita" di San Guglielmo da Vercelli*, Galatina [2004] (Università di Lecce. Fonti medievali e moderne, 6).
- Pennotto G., *Generalis totius sacri Ordinis Clericorum Canoniconum historia tripartita*, 3 voll., Romae 1624.
- (*Le pergamene dell'archivio capitolare di San Severo (secoli XII-XV)*), ed. P. Corsi, Bari 1974.
- (*Le pergamene della Curia e del Capitolo di Nardò*), ed. M. Pastore, Lecce 1964 (Centro di Studi Salentini. Monografie e contributi, 5).
- (*Le pergamene della Società Napoletana di Storia Patria*, 2 voll., Napoli 1966-1999).
- (*Le pergamene di Santa Cristina di Sepino (1143-1463)*), edd. E. Cuozzo, J.-M. Martin, Roma 1998 (Sources et documents d'histoire du Moyen Âge publiés par l'École française de Rome, 1).

## Bibliografia

- Pescatore L., *Le più antiche carte dell'Archivio Arcivescovile di Capua (1145-1250)*, «Campania Sacra» 2 (1971), pp. 22-98; 4 (1973), pp. 145-176.
- Pflugk-Harttung J.A.G., *Acta pontificum romanorum inedita*, 3 voll., Tübingen - Stuttgart 1881-1886.
- Potthast A., *Regesta pontificum Romanorum*, 2 voll., Graz 1957.
- Pressutti P., *Regesta Honorii papae III*, 2 voll., Romae 1888-1895.
- (II) *processo per la canonizzazione di S. Nicola da Tolentino*, cur. N. Occhioni, Roma 1984 (Collection de l'École française de Rome, 74).
- Quaternus de excadenciis et revocatis Capitinatae de mandato Imperialis Maiestatis Frederici Secundi nunc primum ex codice Casinensi cura et studio Monachorum Ordinis Sancti Benedicti Archicoenobii Montis Casini in lucem profertur Quaternus de excadenciis et revocatis Capitinatae de mandato imperialis maiestatis Friderici secundi*, ed. A. Amelli, Montecassino 1903.
- Rationes Decimarum Italiae nei secoli XIII e XIV. Apulia-Lucania-Calabria*, cur. D. Vendola, Città del Vaticano 1939 (Studi e testi, 84).
- Rationes Decimarum Italiae. Campania*, cur. M. Inguanez, L. Mattei-Cerasoli, P. Sella, Città del Vaticano 1942 (Studi e testi, 97).
- (I) *regesti delle pergamene dell'abbazia di S. Maria Nova di Calli (1098-1513)*, cur. C. Carlone, F. Mottola, Roma 1981 (Fonti e studi del corpus membranarum Italicarum. Serie 2, fonti medievali, 6).
- Regestum Clementis papae V*, 6 voll., Romae 1885-1892.
- Regii Neapolitani Archivi Monumenta edita ac illustrata*, 6 voll., Napoli 1845-1861.
- (I) *registri della Cancelleria Angioina*, cur. R. Filangieri, 50 voll. già pubblicati, Napoli 1950-2010 (Testi e documenti di storia napoletana pubblicati dall'Accademia Pontaniana).
- Renda F., *Vita, obitus et miracula Sancti Amati Episcopi Nuscani, Ordinis religionis Montis Virginis*, in Id., *Vita et obitus Sanctissimi Confessoris Guilielmi Vercellensis [...]*, Napoli 1581, pp. 24-27.
- Sacrorum Conciliorum nova, et amplissima collectio*, cur. J.D. Mansi, 53 voll., Florentiae - Venetiis 1759-1791.
- Schedario Baumgarten. Descrizione diplomatica di Bolle e Brevi originali da Innocenzo III a Pio IX. III: Clemente V - Martino V (an. 1305-1431)*, cur. S. Pagano, Città del Vaticano 1983.
- Synodicon Dioecesanum S. Beneventanae Ecclesiae*, 2 voll., Beneventi 1723.
- Ughelli F. - Coleti N., *Italia Sacra sive de episcopis Italiae*, 10 voll., Venetiis 1717-1722.
- Vendola D., *Documenti tratti dai registri vaticani* (da Innocenzo III a Nicola IV), I, Trani 1940 (Documenti vaticani relativi alla Puglia, 1).
- Villani M., *Il Necrologio e il libro del Capitolo di S. Cecilia di Foggia (erroneamente attribuiti a S. Lorenzo di Benevento)*, «La Specola. Annuario di bibliologia e bibliofilia» (1992-1993), pp. 9-84.
- Vita S. Iohannis a Mathera abbatis pulsanensis congregationis fundatoris, ex perantiquo ms. codice matherano cavensi monaco cura et studio edita*, ed. A. Pecci, Putineani 1938.
- Williman D., *Records of the papal right spoil 1316-1412*, Paris 1974.

LETTERATURA

I. *Repertori*

*Bibliografia statutaria italiana 1985-1995*, Roma 1998.

*Bibliotheca Hagiographica Latina* [BHL-BHL Suppl.]:

-*Bibliotheca Hagiographica Latina. Antiquae et Mediae Aetatis*, 2 voll., Bruxelles 1898-1911, (Subsidia hagiographica, 6).

-*Bibliotheca Hagiographica Latina. Antiquae et Mediae Aetatis. Novum Supplementum*, cur. H. Fros, Bruxelles 1986 (Subsidia hagiographica, 70).

*BMB: Bibliografia dei manoscritti in scrittura beneventana*, Roma 1993-.

Ceresa M., *Bibliografia dei fondi manoscritti della Biblioteca Vaticana, 1981-1985*, Città del Vaticano 1991 (Studi e Testi, 342).

———, *Bibliografia dei fondi manoscritti della Biblioteca Vaticana, 1986-1990*, Città del Vaticano 1998 (Studi e Testi, 379).

———, *Bibliografia dei fondi manoscritti della Biblioteca Vaticana, 1991-2000*, Città del Vaticano 2005 (Studi e Testi, 426).

Cottineau L.H., *Répertoire topo-bibliographique des abbayes et prieurés*, 3 voll., Mâcon 1935-1970.

De Vipera M., *Catalogus sanctorum, quos ecclesia beneventana duplici, ac semiduplici celebrat Ritu, et aliorum sanctorum Beneventanae civitatis Naturalium, quorum nulla certa, praestitative die festum colit*, Neapoli 1635.

*Elenco delle pergamene già appartenenti alla famiglia Fusco ed ora acquistate dalla Società Napoletana di Storia Patria*, «ASPN» 8 (1883), pp. 153-161; 332-338; 775-787; 12 (1887), pp. 156-164; 436-448; 705-709; 823-835; 13 (1888), pp. 161-172; 14 (1889), pp. 144-158; 353-373; 758-772; 15 (1890), pp. 654-661; 16 (1891), pp. 665-671; 18 (1893), pp. 538-555.

Eubel K., *Hierarchia Catholica medii aevi*, 3 voll., Monasterii 1913-1923.

Gams P.B., *Series Episcoporum Ecclesiae Catholicae quotquot innotuerunt a Beato Petro Apostolo*, 2 voll., Ratisbonae 1873-1875.

Kamp N., *Kirche und Monarchie im staufischen Königreich Sizilien*, München 1973-1982 (Münstersche Mittelalter-Schriften, 10/I,1-4 ).

Lepore C., *Monasticon Beneventanum*, «Studi Beneventani» 6 (1995), pp. 25-168.

Loew E.A., *The Beneventan Script. A History of the South Italian Minuscule*, Oxford 1914, riedizione in fac-simile, cur. V. Brown, 2 voll., Roma 1980 (Sussidi eruditi, 33-34).

———, *A new list of Beneventan manuscripts*, in *Collectanea Vaticana in honorem Anselmi M. card. Albareda*, II, Città del Vaticano 1962 (Studi e testi, 220), pp. 211-244.

Maleczek W., *Papst und Kardinalscolleg von 1191 bis 1216. Die Kardinäle unter Coelestin III.*

## Bibliografia

- und Innocenz III.*, Wien 1984, (Publikationen des historischen Instituts beim österreichischen Kulturinstitut in Rom, I, 6).
- Meomartini A., *I comuni della provincia di Benevento: storia-cronaca-illustrazione*, Benevento 1907.
- Monasticon Italiae:  
-III: *Puglia e Basilicata*, cur. G. Lunardi, H. Houben, G. Spinelli, Cesena 1986 (Pubblicazioni del Centro storico benedettino italiano, 3).
- Poncelet A., *Catalogus codicum hagiographicorum latinorum Bibliothecarum Romanarum praeter quam Vaticanarum*, Bruxelles 1909 (Subsidia Hagiographica, 9).
- , *Catalogus codicum hagiographicorum latinorum Capituli ecclesiae Cathedralis Beneventani*, «Analecta bollandiana» 51 (1933), pp. 337-377.
- Sarnelli P., *Memorie cronologiche de' vescovi, ed arcivescovi della S. Chiesa di Benevento*, Napoli 1691.
- Stein H., *Bibliographie générale des cartulaires français ou relatifs à l'histoire de France*, Paris 1907 (Manuels de bibliographie historique, 4).

## II. Dizionari e opere enciclopediche

[BS]:

*Bibliotheca Sanctorum*, 15 voll., Roma 1961-2000.

D'Ancona P. - Aeschilimann E., *Dictionnaire des miniaturistes du Moyen Âge*, Milano 1949.

*Dictionary of medieval latin from British sources*, London 1975-.

[DDC]:

*Dictionnaire de droit canonique*, cur. R. Naz, 7 voll., Paris 1935-1965.

[DHGE]:

*Dictionnaire d'histoire et de géographie ecclésiastiques*, cur. A. Baudrillart, A. Vogt, U. Rouziès, 30 voll., Paris 1912-2010.

[DBI]:

*Dizionario biografico degli italiani*, Roma 1960-.

[DIP]:

*Dizionario degli istituti di perfezione*, cur. G. Pelliccia, G. Rocca, 10 voll., Roma 1974-2003.

[EF]:

*Federico II. Enciclopedia fridericiana*, 2 voll., Roma 2005 (Orsa Maggiore).

Giustiniani L., *Dizionario geografico ragionato del Regno di Napoli*, 10 voll., Napoli 1797-1816.

*Glossarium Mediae et infimae latinitatis conditum a Carolo Dufresne domino Du Change*, 7 voll., Parisiis 1840-1850.

*Lexicon der Christlichen Ikonographie*, VII, *Ikonographie der Heiligen*, cur. W. Braunsfels, Freiburg 1990.

III. *Monografie e studi storiografici*

- Alberzoni M.P., *I certosini fra Consuetudines e Statuta: gli sviluppi istituzionali fino alla metà del XIII secolo*, in *Certose di montagna, certose di pianura. Contesti internazionali e sviluppo monastico*. Atti del Convegno internazionale per l'VIII Centenario della certosa di Monte Benedetto, cur. S. Chiaberto, Borgone Susa 2002, pp. 103-116.
- , *Immenzo III, il IV concilio lateranense e Vallombrosa*, in *Papato e monachesimo "esente"* cit., pp. 109-178.
- Aldimari B., *Historia genealogica della famiglia Carafa*, 3 voll., Napoli 1691.
- Alexandre M., *La construction d'un modèle de sainteté dans la Vie d'Antoine par Athanase d'Alexandrie*, in *Saint Antoine entre mythe* cit., pp. 63-93.
- Amorosa B.G., *Riccìa nella storia e nel folklore*, Casalbordino 1903.
- Andenna C., *Gli ordini "nuovi" come instrumenta regni. Linee di continuità e cambiamenti di una "politica monastica" nel Regnum Siciliae?*, in *Un regno nell'impero. I caratteri originari del regno normanno nell'età sveva: persistenze e differenze (1194-1250)*. Atti delle diciottesime giornate normanno-sveve (Bari - Barletta - Dubrovnik, 14-17 ottobre 2008), cur. P. Cordasco, F. Violante, Bari 2010 (Centro di studi normanno-svevi. Università degli studi di Bari. Atti, 18), pp. 195-268.
- Andenna G., *Guglielmo da Vercelli e Montevergine: note per l'interpretazione di una esperienza religiosa del XII secolo nell'Italia meridionale*, in *L'esperienza monastica* cit., I, pp. 87-118.
- , *Da domus Dei a spelunca latronum: fortuna e declino di una canonica regolare del Mezzogiorno*, in *San Leonardo di Siponto. Cella* cit., pp. 73-90.
- , *I priorati cluniacensi in Italia durante l'età comunale (secoli XIII)*, in *Papato e monachesimo "esente"* cit., pp. 7-39.
- Andreolli B., *Contratti agrari e trasformazione dell'ambiente*, in *Uomo e ambiente nel Mezzogiorno normanno-svevo*. Atti delle ottave giornate normanno-sveve (Bari, 20-23 ottobre 1987), Bari 1989 (Centro di studi normanno-svevi. Università degli Studi di Bari. Atti, 8), pp. 111-133.
- Araldi G., *Monachesimo e società, San Salvatore al Goleto*, in *Il monachesimo femminile tra Puglia e Basilicata* cit., pp. 78-96.
- , *Vita religiosa e dinamiche politico-sociali. Le congregazioni del clero a Benevento (secoli XII-XIV)*, Napoli 2016, (Società Napoletana di Storia Patria. Biblioteca storica meridionale, Saggi, 1).
- Arnoux M., *Ermîtes et ermitages en Normandie (XIe-XIIe siècles)*, in *Ermîtes de France* cit., pp. 115-135.
- Barbero A., *Un santo in famiglia. Vocazione religiosa e resistenze sociali nell'agiografia latina medievale*, Torino 1991 (Sacro/Santo, 6).
- Barthélemy D., *Économie monastique et société féodale: les cadeaux ou «charités» des moines aux chevaliers, en France de l'ouest au XIe siècle*, in *Richesse et croissance au Moyen Âge. Orient et Occident*, cur. D. Barthélemy, J.-M. Martin, Paris 2014 (Centre de recherche d'histoire et civilisation de Byzance. Monographies, 43), pp. 183-224.

## Bibliografia

- Battelli G., *Il lezionario di S. Sofia di Benevento*, in *Miscellanea Giovanni Mercati*, VI, Città del Vaticano 1946 (Biblioteca Apostolica Vaticana. Studi e testi, 126), pp. 289-291.
- Benvenuti A., *La civiltà urbana*, in *Storia della santità nel cristianesimo occidentale*, Roma 2005 (Sacro/santo. Nuova serie, 9), pp. 157-121.
- Berlière U., *La «familia» dans les monastères bénédictins du moyen âge*, Bruxelles 1931 (Mémoires de l'Académie royale de Belgique. Classe des lettres et sciences morales et politiques, s. II, t. XIX/2).
- Bernards M., *Nudus nudum Christum sequi*, «Wissenschaft und Weisheit» 14 (1951), pp. 148-151.
- Bertelli G., *Il monastero di S. Maria di Pulsano sul Gargano: nuovi dati sull'origine e sulle fasi insediative*, in *Pellegrinaggi, pellegrini e santuari sul Gargano*, cur. P. Corsi, S. Marco in Lamis 1999 (Biblioteca minima di Capitanata, 28), pp. 45-67.
- , *Labbazia di S. Maria*, in *L'Angelo, la Montagna, il Pellegrino. Monte Sant'Angelo e il Santuario di S. Michele del Gargano. Archeologia Arte Culto Devozione dalle origini ai nostri giorni*, Foggia 1999, pp. 118-122.
- , *S. Maria di Pulsano sul Gargano: una ipotesi di lettura delle sequenze insediative di età medievale*, in *I Longobardi dei ducati cit.*, II, pp. 1169-1185.
- Biblioteca Apostolica Vaticana. Liturgie und Andacht im Mittelalter*. Ausstellungskatalog 1992-93, Erzbischöfliches Diözesanmuseum Köln, Stuttgart 1992.
- Bloch H., *Monte Cassino in the Middle Ages*, 3 voll., Roma 1986.
- Boesch Gajano S., *Lavoro, povertà, santità fra nuove realtà sociali e luoghi comuni agiografici*, in *Cultura e società nell'Italia medievale. Studi per Paolo Brezzi*, Roma 1988, (Istituto storico italiano per il medio evo. Studi storici, 184), I, pp. 117-129.
- , *Gregorio Magno: alle origini del medioevo*, Roma 2004 (Sacro/Santo. Nuova serie, 8).
- , *La certificazione del miracolo nel medioevo: fonti e problemi*, in *Notai, miracoli e culto dei santi. Pubblicità e autenticazione del sacro tra XII e XV secolo*. Atti del Seminario internazionale (Roma, 5-7 dicembre 2002), cur. R. Michetti, Milano 2004 (Studi storici sul notariato italiano, 12), pp. 33-53.
- Bronzini G.B., *Dal mitico Gargan al praedives Garganus della leggenda micaelica*, in *Il tempo dei santi tra Oriente e Occidente. Liturgia e agiografia dal tardo antico al concilio di Trento*. Atti del VI Convegno di studio dell'Associazione italiana per lo studio della santità, dei culti e dell'agiografia (Firenze 26-28 ottobre 2000), cur. A. Benvenuti, M. Garzaniti, Roma 2005, pp. 387-395.
- Bultot R., *La Chartula et l'enseignement du mépris du monde dans les écoles et les universités médiévales*, «Studi medievali», s. III, 8 (1967), pp. 787-834.
- Caby C., *La papauté d'Avignon et le monachisme italien: camaldules et olivétains*, in *Il monachismo italiano nel secolo della grande crisi cit.*, pp. 23-41.
- Caciorgna M.T., *Scritture ed ufficiali pontifici nella Campagna e Marittima del primo Trecento*, in *Offices, écrits et papauté (XII<sup>e</sup>-XVII<sup>e</sup> siècles)*, cur. A. Jamme, O. Poncet, Rome 2007 (Collection de l'École française de Rome, 386), pp. 47-71.
- Calasso F., *La legislazione statutaria dell'Italia meridionale. Le basi storiche. Le libertà cittadine dalla fondazione del regno all'epoca degli statuti*, Roma 1929 (Biblioteca della rivista di storia del diritto italiano, 3).

- Calìo T. - Michetti R., *Un'agiografia per l'Italia. Santi e identità territoriali*, in *Europa sacra. Raccolte agiografiche e identità politiche in Europa fra Medioevo ed Età moderna*, cur. S. Boesch Gajano, R. Michetti, Roma 2002 (Università degli studi Roma Tre, Dipartimento di studi storici geografici antropologici. Studi e ricerche, 7), pp. 146-179.
- Calò Mariani M.S., *I "villages désertés" della Capitanata. Fiorentino e Montecorvino*, in Atti del XXVII convegno nazionale sulla preistoria-protostoria-storia della Daunia (San Severo, 25-26 novembre 2006), cur. A. Gravina, San Severo 2007, pp. 43-90.
- Calvanese G., *Memorie per la città di Foggia*, Foggia 1931.
- Capasso B., *Manoscritti e pergamene*, «ASPN» 7 (1882), pp. 802-804.
- , *Sui diurnali di Matteo da Giovenazzo*, Firenze 1895.
- Capitanata Medievale*, cur. M.S. Calò Mariani, Foggia 1998.
- Cardini F., *I pellegrinaggi*, in *Strumenti, tempi e luoghi di comunicazione* cit., pp. 275-299;
- Cariboni G., *La memoria dei vivi e dei morti presso i Cistercensi. Il codice Ambr. H 230 inf. dell'abbazia di Santa Maria di Lucedio*, in *Memoria. Ricordare* cit., pp. 347-388.
- , *Appello e divieto di appello alla Chiesa romana presso gli ordini religiosi nel XII secolo*, in *Il nostro ordine è la Carità. Cistercensi nei secoli XII e XIII*, Milano 2011 (Storia. Ricerche), pp. 169-186; oppure in: *Die Ordnung der Kommunikation und die Kommunikation der Ordnungen. Band 2. Zentralität: Papsttum und Orden im Europa des 12. und 13. Jahrhunderts*, cur. C. Andenna, G. Blennemann, K. Herbers, G. Melville, Stuttgart 2013, (Aurora – Schriften der Villa Vigoni, Bd. 1.2), pp. 261-275.
- , *Esenzione cistercense e formazione del Privilegium commune. Osservazioni a partire dai cenobi dell'Italia settentrionale*, in *Papato e monachesimo "esente"* cit., pp. 65-107, ma anche in Id., *Il nostro ordine è la Carità. Cistercensi nei secoli XII e XIII*, Milano 2011 (Storia. Ricerche), pp. 127-167.
- , *«Multa {sunt} tractanda ad statum vestri ordinis pertinebunt». I regolari al Concilio*, in *Il Lateranense IV. Le ragioni di un concilio*. Atti del LIII Convegno storico internazionale (Todi, 9-12 ottobre 2016), Spoleto 2017 (Atti dei convegni del Centro italiano di studi sul basso Medioevo, Accademia tudertina e del Centro di studi sulla spiritualità medievale. Nuova serie, 30), pp. 415-448.
- , *Monasteri e ordini religiosi nella struttura ecclesiastica. Osservazioni e problematiche circa la posizione giuridica e i rapporti istituzionali tra metà XI e metà XIII secolo*, in G. Melville – A. Müller (hrsg. von), *Mittelalterliche Orden und Klöster im Vergleich. Methodische Ansätze und Perspektiven*, Berlin 2007 (Vita regularis, Abhandlungen, 34), pp. 211-239, ma anche in G. Cariboni, *Il nostro ordine è la Carità. Cistercensi nei secoli XII e XIII*, Milano 2011 (Storia. Ricerche), pp. 33-58.
- Carocci S., *Giustizia signorile e potere regio nel regno normanno*, in *Puer Apuliae. Mélanges* cit., pp. 123-137.
- , *Signoria rurale, prelievo signorile e società contadina (sec. XI-XIII): la ricerca italiana*, in *Pour une anthropologie du prélèvement seigneurial dans les campagnes médiévales. Réalités et représentations paysannes*, cur. M. Bourin, P. Martinez Sopena, Paris 2004, pp. 63-82.
- , *Signorie di Mezzogiorno. Società rurali, poteri aristocratici e monarchia (XII-XIII secolo)*, Roma 2014 (La storia. Saggi, 6).

## Bibliografia

- Carozzi C., *Le voyage de l'âme dans l'Au-delà d'après la littérature latine (Ve-XIIIe siècle)*, Roma 1994 (Collection de l'École française de Rome, 189).
- Casamassa A., *Per una nota marginale del Cod. Vat. lat. 5949*, «Antonianum» 20 (1945), pp. 201-226.
- Casiglio A., *Insedimenti medievali scomparsi in Capitanata: Banzia o Vanzo e Sala*, «ASP» 32 (1979), pp. 271-283.
- , *Il territorio di Dragonara nel Cartolario di Sculgola*, «ASP» 44 (1991), pp. 81-107.
- Certosini e cistercensi in Italia (secoli XII-XV)*. Atti del Convegno (Cuneo - Chiusa Pesio - Rocca de' Baldi, 23-26 settembre 1999), cur. R. Comba, G.G. Merlo, Cuneo 2000 (Società per gli studi storici, archeologici ed artistici della provincia di Cuneo. Storia e storiografia, 26).
- Cerulli M., *Celenza Valfortore nella cronistoria*, Celenza Valfortore 1964.
- Chalandon F., *Histoire de la domination normande en Italie et en Sicile*, 2 voll., Paris 1907.
- Cherubini G., *I prodotti della terra: olio e vino*, in *Terra e uomini nel Mezzogiorno* cit., pp. 187-234.
- Ciarlanti G.V., *Memorie storiche del Sannio*, Isernia 1644.
- Cicarese M.P., *La genesi letteraria della visione dell'aldilà: Gregorio Magno e le sue fonti*, «Augustinianum» 29 (1989), pp. 435-449.
- Ciccopiedi C., *Vescovi e monaci tra i secoli X e XI: interventi conciliari*, in *La società monastica nei secoli VI-XII. Sentieri di ricerca*. Atelier jeunes chercheur sur le monachisme médiéval (Roma 12-13 giugno 2014), cur. M. Bottazzi, Roma 2016 (Collection de l'École française de Rome, 515), pp. 207-217.
- , *Governare le diocesi. Assistenti riformatori in Italia settentrionale fra linee guida conciliari e pratiche vescovili (secoli XI-XII)*, Spoleto 2016 (Fondazione Centro italiano di studi sull'alto Medioevo. Istituzioni e società, 21).
- Citarella A.O. - Willard H.M., *The role of the treasure in the history of Monte Cassino 883-1058*, Montecassino 1996 (Miscellanea cassinese, 74).
- Clemente A. - Clemente G., *La soppressione degli ordini monastici in Capitanata nel decennio francese (1806-1815)*, Bari 1993 (Società di storia patria per la Puglia. Studi e ricerche, 10).
- Condello E., *Scriptor est Eustasius ... Nuove osservazioni sull'origine del Codice Vaticano Latino 5949*, «Scrittura e civiltà» 18 (1994), pp. 53-73.
- Corsi P., *I monasteri benedettini della Capitanata settentrionale*, in *Insedimenti benedettini* cit., I, pp. 47-99.
- , *I cistercensi nella Puglia medioevale*, in *I cistercensi* cit., pp. 187-204.
- , *Appunti per la storia di una città: Foggia dalle origini all'età di Federico II*, in *Foggia medievale* cit., pp. 11-39.
- , *Benedettini ed Ordini monastico-cavallereschi in Capitanata durante il Medioevo*, in *Capitanata medievale* cit., pp. 99-109.
- Cortesi A., *Le Omelie sul Cantico dei Cantici di Gregorio di Nissa. Proposta di un itinerario di vita battesimale*, Roma 2000 (Studia Ephemeridis "Augustinianum", 70).
- Cuozzo E., *Amato di Montecassino e Amato di Nusco: una stessa persona?*, «Benedictina» 26 (1979), 323-348.

- , *Prosopografia di una famiglia feudale normanna: i Balvano*, «ASPN» 98, s. III, 19 (1980), pp. 61-87; oppure in Id., *Normanni. Feudi cit.*, pp. 415-447.
- , *Il formarsi della feudalità normanna nel Molise*, «ASPN», s. III, 20 (1981), pp. 105-127; poi in *Una grande abbazia altomedievale nel Molise: San Vincenzo al Volturno*. Atti del I convegno di studi sul medioevo meridionale (Venafro - S. Vincenzo al Volturno, 19-22 maggio 1982), cur. F. Avagliano, Montecassino 1985 (Miscellanea cassinese, 51), pp. 179-203; e in Id., *Normanni. Feudi cit.*, pp. 29-54.
- , «*Quei maledetti normanni*». *Cavalieri e organizzazione militare nel Mezzogiorno normanno*, Napoli 1989 (L'altra Europa, 4).
- , *I cistercensi nella campania medievale*, in *I cistercensi cit.*, pp. 243-284.
- , *Contee e castelli nella difesa del regno*, in Id., *Normanni. Feudi cit.*, pp. 141-156.
- , *Normanni. Feudi e feudatari*, Salerno 1996.
- D'Acunto N., *I documenti per la storia dell'esenzione monastica in area umbro marchigiana: aspetti istituzionali e osservazioni diplomatiche*, in *Papato e monachesimo "esente" nei secoli centrali del Medioevo*, cur. N. D'Acunto, Firenze 2003 (Reti Medievali. E-book, Reading, 2), [http://www.storia.unifi.it/\\_RM/ebook/titoli/esenzione.htm](http://www.storia.unifi.it/_RM/ebook/titoli/esenzione.htm), pp. 215-236.
- D'Aloe S., *Catalogo di tutti gli edifici sacri della città di Napoli*, «ASPN» 8 (1883), pp. 287-315.
- D'Amico D., *Le congregazioni monastiche dei secoli XI-XII in Italia meridionale: nuove ricerche*, «Rivista di storia della Chiesa in Italia» 70 (2016), pp. 147-175.
- , *La Chiesa troiana nelle dinamiche istituzionali dei secoli XI-XIII*, in *Troia nel primo millennio*, cur. J.-M. Martin, S. Russo, Foggia 2019, pp. 99-117.
- D'Angelo E., *Da cavaliere, a eremita, a profeta. Il dossier agiografico su sant'Ottone di Ariano (saec. XII in.)*, in *Il papato e i Normanni. Temporale e spirituale in età normanna*. Atti del Convegno di studi (Ariano Irpino, 6-7 dicembre 2007), cur. E. D'Angelo, C. Leonardi, Firenze 2011, pp. 75-105.
- D'Arcangelo P., *Montecassino, Cava, Montevegine (secc. IX-XIII)*, in *Riforma della Chiesa, esperienze cit.*, pp. 53-75.
- D'Arienzo M., *Il pellegrinaggio al Gargano tra XI e XVI secolo*, in *Culte et pèlerinages à Saint Michel en Occident. Les trois monts dédiés à l'archange*, cur. P. Bouet, G. Otranto, A. Vauchez, Rome 2003 (Collection de l'École française de Rome, 316), pp. 219-244.
- Dal Pino F., *Scelte di povertà all'origine dei nuovi ordini religiosi*, in *La conversione alla povertà nell'Italia dei secoli XII-XIV*. Atti del XXVII Convegno storico internazionale (Todi, 14-17 ottobre 1990), Spoleto 1991 (Atti dei convegni del Centro italiano di studi sul basso Medioevo, Accademia tudertina e del Centro di studi sulla spiritualità medievale. Nuova serie, 4), pp. 53-125.
- , *Il "propositum" di Giovanni de Matha e i suoi rapporti con altre regole comparse tra i concili Lateranense III e Lateranense IV (1179-1215)*, in *Tolleranza e convivenza tra cristianità e Islam: l'Ordine dei Trinitari (1198-1998)*. Atti del convegno di studi per gli ottocento anni di fondazione (Lecce, 30-31 gennaio 1998), cur. M. Forcina, P.N. Rocca, Galatina 1999, pp. 55-100.
- Dalarun J., *La mort des saints fondateurs. De Martin à François*, in *Les fonctions des saints cit.*, pp. 193-215.

- De Antonellis G., *Il diritto penale negli statuti di Benevento*, «Samnium» 62 (1989), pp. 194-224.
- De Francesco A., *Origini e sviluppo del Feudalesimo nel Molise fino alla caduta della dominazione Normanna*, «ASPN» 34 (1909), pp. 432-460, 640-671; 35 (1910), pp. 70-98, 273-307.
- Dell'Omo M., *Il registrum di Pietro Diacono (Montecassino, Archivio dell'Abbazia, Reg. 3). Commentario codicologico, paleografico, diplomatico*, Montecassino 2000 (Biblioteca della miscellanea cassinese, 1).
- Di Gioia M., *La diocesi di Foggia*, Foggia 1955.
- , *Foggia sacra, ieri e oggi*, Foggia 1984.
- Di Meo A., *Annali critico-diplomatici del Regno di Napoli della mezzana età*, 12 voll., Napoli 1795-1819.
- Dinamiche istituzionali delle reti monastiche e canonicali nell'Italia dei secoli X-XII*. Atti del XXVIII Convegno del Centro Studi Avellaniti (Fonte Avellana, 29-31 agosto 2006), cur. N. D'Acunto, Negarine 2007.
- Dove va la storiografia monastica in Europa? Temi e metodi di ricerca per lo studio della vita monastica e regolare in età medievale alle soglie del terzo millennio*. Atti del Convegno internazionale (Brescia - Rodengo, 23-25 marzo 2000), cur. G. Andenna, Milano 2001 (Storia. Ricerche).
- Dubois J., *Les ordres religieux au XIIe siècle selon la curie romaine*, «Revue Bénédictine» 78 (1968), pp. 283-309.
- Duval Y., *Sur la genèse des libelli miraculorum*, «Revue d'Études Augustiniennes et Patristiques» 52, 1 (2006), pp. 97-112.
- Efthymiadès S., *D'Orient en Occident mais étranger aux deux mondes. Messages et renseignements tirés de la Vie de Saint Nicolas le Pèlerin (BHL 6223)*, in *Puer Apuliae. Mélanges offerts à Jean-Marie Martin*, cur. E. Cuozzo, V. Déroche, A. Peters-Custot, V. Prigent, Paris 2008 (Collège de France-CNRS. Centre de recherche d'Histoire et civilisation de Byzance. Monographies, 30), I, pp. 207-223.
- Egidi P., *Carlo I d'Angiò e l'abbazia di S. Maria della Vittoria presso Scurcola*, «ASPN» 34 (1909), pp. 252-291; 732-767; 35 (1910) pp. 125-175.
- Epifanio V., *Sul preteso assedio di Benevento e sul concordato tra la Chiesa e lo Stato Normanno nel 1156*, «ASPN» 28 (1945), pp. 49-74.
- Ermites de France et d'Italie (XI-XV<sup>e</sup> siècle)*, cur. A. Vauchez, Rome 2003 (Collection de L'École française de Rome, 313).
- Études sur l'histoire de la pauvreté (Moyen Age-XVI<sup>e</sup> siècle)*, cur. M. Mollat, Paris 1974 (Publications de la Sorbonne. Série "Études", 8).
- Falkenstein L., *Monachisme et pouvoir hiérarchique à travers les textes pontificaux (Xe-XIIIe siècles)*, in *Moines et monastères dans la sociétés de rit grec et latin*, cur. J.-L. Lemaître, M. Dmitriev, P. Gonbeau, Genève 1996 (Hautes études médiévales et modernes, 76), pp. 389-418.
- , *La papauté et les abbayes françaises aux XIe et XIIe siècles. Exemption et protection apostolique*, Paris 1997 (Bibliothèque de l'École des hautes études. IVe section, Sciences historiques et philologiques, 336).

- Fanelli B., *Beato Stefano Corumano nella leggenda e nella storia*, Lagonegro 1924.
- Farina F., *San Bernardo e le abbazie cistercensi dell'Italia meridionale*, «Rivista cistercense» 7 (1990), pp. 91-104.
- Favia P. - Giuliani R., *La "sedia del diavolo". Analisi preliminare delle architetture del sito medievale di Montecorvino (Foggia) in Capitanata*, «Archeologia dell'Architettura» 12 (2007), pp. 133-159.
- Favia P. - Giuliani R. - Marchi M.-L., *Montecorvino: note per un progetto archeologico. Il sito, i resti architettonici, il territorio*, in Atti del XXVII convegno nazionale sulla preistoria-protostoria-storia della Daunia (San Severo, 25-26 novembre 2006), cur. A. Gravina, San Severo 2007, pp. 233-262.
- Federici V., *Ricerche per l'edizione del «Chronicon Vulturense» del monaco Giovanni, III. Gli abati*, «Bulettno dell'Istituto storico italiano per il medio evo» 61 (1949), pp. 67-123.
- Federico II e Fiorentino*. Atti del primo convegno di studi medioevali della Capitanata (Torremaggiore, 23-24 giugno 1984), cur. M.S. Calò Mariani, Galatina 1985 (Quaderni di Archeologia e Storia dell'Arte in Capitanata, 2).
- Federico II e Montevergine*. Atti del Convegno di Studi su Federico II organizzato dalla Biblioteca di Montevergine (Mercogliano (AV), Palazzo Abbaziale di Loreto 29 giugno-1 luglio 1995), cur. P.M. Tropeano, Roma 1998 (Atti di Convegni. Comitato nazionale per le celebrazioni dell'VIII centenario della nascita di Federico II, 1194-1994, 2).
- Federico II e i cavalieri teutonici in Capitanata. Recenti ricerche storiche e archeologiche*. Atti del Convegno internazionale (Foggia - Lucera - Pietra Montecorvino 10-13 giugno 2009), cur. P. Favia, H. Houben, K. Toomaspoeg, Galatina 2012 (Acta Theutonica, 7).
- Feine H.E., *Studien zum langobardisch-italianischen Eigenkirchenrecht, II*, «Zeitschrift der Savigny-Stiftung für Rechtsgeschichte 62, Kanonistische Abteilung» 31 (1942), pp. 1-105.
- Figliuolo B., *Il terremoto napoletano del 1456: il mito*, «Quaderni storici» 20 (1985), pp. 771-801.
- , *Il terremoto del 1456*, 2 voll., Altavilla Silentina 1988-1989.
- Filangieri R., *L'Archivio di stato di Napoli durante la seconda guerra mondiale*, cur. S. Palmieri, Napoli 1996.
- Finucane R.C., *Salma sacra, cadavere profano: idee sociali e riti funebri nel basso medioevo*, in *Un gallo ad Asclepio. Morte, morti e società tra antichità e prima età moderna*, cur. A.L. Trombetti Budriesi, Bologna 2013, pp. 253-276.
- Fiorentino. Campagne di scavo 1984-1985*, Galatina 1987 (Quaderni di Archeologia e Storia dell'Arte in Capitanata, 3).
- Fiorentino. Prospezioni sul territorio. Scavi (1982)*, cur. M.S. Calò Mariani, Galatina 1984 (Quaderni di Archeologia e Storia dell'Arte in Capitanata, 1).
- Fixot R., *Un ermite en société: Guillaume de Verceil à Montevergine et sa succession (v. 1118-1142)*, in *Vivre en société au Moyen Âge. Occident chrétien VI<sup>e</sup>-XV<sup>e</sup> siècle*, cur. C. Carozzi, D. Le Blévec, H. Taviani-Carozzi, Aix en Provence 2008 (Le temps de l'histoire), pp. 219-239.
- Foggia medievale*, cur. M.S. Calò Mariani, Foggia 1997.
- Fonseca C.D., *Il card. Giovanni Gaderisi e la canonica di san Pietro «ad Aram» in Napoli. Ri-*

## Bibliografia

- cerche sui Vittorini e il movimento canonice in Italia*, Milano 1962 (Pubblicazioni dell'Università cattolica del S. Cuore. Contributi, serie 3. Scienze storiche, 4).
- , *Particolarismo istituzionale e organizzazione ecclesiastica del Mezzogiorno medievale*, Galatina 1987 (Università degli Studi di Lecce. Istituto di Storia Medioevale e Moderna. Saggi e ricerche, 25).
- , *Per l'osservanza vittorina di S. Pietro ad Aram di Napoli: il ms. 139 dell'Archivio Segreto Vaticano*, «Annali della Facoltà di Lettere e Filosofia dell'Università di Napoli», Anni Accademici 1987-1989, Napoli 1990, pp. 151-158.
- , «Memoria» e «oblivio»: *orizzonte concettuale e riflessione storiografica*, in *Memoria. Ricordare* cit., pp. 11-20.
- , «*In cacumine supremo beati Arcangeli*»: *la via dell'Angelo*, in *Presenze longobarde in Italia meridionale. Il caso della Puglia*, cur. L. Sisini, Ravenna 2007 (Quaderni del S.A.G.E.O., II, 2), pp. 173-178.
- , *Tipologie delle reti monastiche e canonicali*, in *Dinamiche istituzionali delle reti monastiche e canonicali nell'Italia dei secoli X-XII*. Atti del XXVIII Convegno del Centro Studi Avellaniti (Fonte Avellana, 29-31 agosto 2006), cur. N. D'Acunto, Negarine 2007, pp. 15-32.
- Fornasari G., «*Pater rationabilium eremitarum*». *Tradizione agiografica e attualizzazione eremitica nella "Vita beati Romualdi"*, in *Fonte Avellana nel suo millenario, II: Idee, figure, luoghi*. Atti del VI Convegno del Centro di studi avellaniti (Fonte Avellana 1982), Fonte Avellana 1983, pp. 25-103.
- Foulon J.H., *Les ermites dans l'ouest de la France: les sources, bilan et perspectives*, in *Ermite de France* cit., pp. 81-113.
- Fra Roma e Gerusalemme nel Medioevo. Paesaggi umani ed ambientali del pellegrinaggio meridionale*. Atti del convegno organizzato dal Dipartimento di Latinità e Medioevo dell'Università degli Studi di Salerno (Salerno - Cava dei Tirreni - Ravello, 26-29 ottobre 2000), Salerno 2005 (Schola Salernitana. Studi e testi, 5).
- Fulloni S., *L'abbazia dimenticata: la Santissima Trinità sul Gargano tra Normanni e Svevi*, Napoli 2006 (Biblioteca. Nuovo Medioevo, 74).
- Galante M., *L'abbazia di Cava e l'esercizio della giustizia in età normanno-sveva*, in *Riforma della Chiesa, esperienze* cit., pp. 199-215.
- Galdi A., *Santi, territori, poteri e uomini nella Campania medievale (secc. XI-XII)*, Salerno 2004 (Università degli Studi di Salerno, Dipartimento di Latinità e Medioevo. Schola Salernitana. Studi e testi, 9).
- , *Le Vitae dei santi abati cavensi tra memoria e autorappresentazione*, in *Riforma della Chiesa, esperienze* cit., pp. 77-95.
- García y García A., *Las constitutiones del concilio IV Lateranense*, in *Innocenzo III urbs et orbis* cit., pp. 200-224.
- Gay J.-C., *La place du Contemptus mundi dans le monachisme ancien*, «Revue d'ascétique et de mystique» 41 (1965), pp. 237-249.
- Gli statuti dei comuni e delle corporazioni in Italia nei secoli XIII-XVI*, Roma 1995, (Biblioteca del Senato della Repubblica).

- Golinelli P., *Monachesimo e santità: i modelli di vita di Celestino V*, in *S. Pietro del Morrone cit.*, pp. 45-66.
- , *Il pubblico di santi: uno sconosciuto inconoscibile? Discorso di apertura*, in *Il pubblico dei santi. Forme e livelli di ricezione dei messaggi agiografici*. Atti del III Convegno di studio dell'Associazione italiana per lo studio della santità, dei culti e dell'agiografia (Verona, 22-24 ottobre 1998), cur. P. Golinelli, Roma 2000, pp. 7-22.
- Goodich M., *Reason or revelation? The criteria for the proof and credibility of miracles in the canonization processes*, in *Procès de canonisation au moyen âge cit.*, pp. 181-197.
- Gouillet M. - Philippart G., *Le miracle médiéval. Bilan d'un colloque*, in *Miracles, vies et réécritures dans l'occident médiéval*, cur. M. Gouillet, M. Heinzelmann, Ostfildern 2006, (Beifhefte der Francia, 65), pp. 9-20.
- Greco M., *Il portale di S. Matteo di Sculgota*, in *Mons Rotarius. Alle radici di un castellum longobardo*, cur. P. Dalena, Bari 2006, pp. 85-91.
- Grégoire R., *Saeculi actibus se facere alienum. Le «mépris du monde» dans la littérature monastique latine médiévale*, «Revue d'ascétique et de mystique» 41 (1965), pp. 251-287.
- , *La place de la pauvreté dans la conception et la pratique de la vie monastique médiévale latine*, in *Il monachesimo e la riforma cit.*, pp. 173-192.
- , *Ladage ascétique «Nudus nudum Christum sequi»*, in *Studi storici in onore di O. Bertolini*, Pisa 1972, I, pp. 395-409.
- , *La foresta come esperienza religiosa*, in *L'ambiente vegetale nell'alto medioevo*. Atti della XXXVII Settimana di studio del Centro italiano di studi sull'alto medioevo (Spoleto 30 marzo-5 aprile 1989), Spoleto 1990 (Settimane di studio del Centro italiano di studi sull'alto Medioevo, 37), II, pp. 663-707.
- , *Il diritto consuetudinario ecclesiastico e monastico*, in *Id., Contributi di storia del diritto monastico e istituzionale ecclesiastico*, Fabriano 2003 (Bibliotheca Montisfani, 27), pp. 53-72.
- Guidoboni E., *Il terremoto napoletano del 1456: la cartografia*, «Quaderni storici» 20 (1985), pp. 803-809.
- Guillaumont A., *La conception du désert chez les moines d'Égypte*, «Revue d'histoire des religions» 188 (1975), pp. 3-21.
- Guillemain B., *La cour pontificale d'Avignon (1309-1376). Étude d'une société*, Paris 1962 (Bibliothèque des Écoles françaises d'Athènes de Rome, 201).
- Gutierrez J.L., *Studi sulle cause di canonizzazione*, Milano 2005 (Monografie giuridiche, 27).
- Heinzelmann M., *Avant-propos*, in *La réécriture hagiographique dans l'Occident médiéval. Transformation formelles et idéologiques*, cur. M. Gouillet, M. Heinzelmann, Ostfildern 2003, (Beifhefte der Francia, 58), pp. 7-14.
- Hiestand R., *S. Michele in Orsara. Un capitolo dei rapporti pugliesi-iberici nei secoli XII-XIII*, «ASP» 44 (1991), pp. 67-79.
- Holtzmann W., *Aus der Geschichte von Nardò in der normannischen und staufischen Zeit*, «Nachrichten der Akademie der Wissenschaften in Göttingen, Philologisch-Historische Klasse» 1961, pp. 35-82.
- Houben H., *La realtà sociale nello specchio delle fonti commemorative*, «Quaderni medievali» 13 (1982), pp. 82-97.

- , *Roberto il Guiscardo e il monachesimo*, «Benedictina» 32 (1985), pp. 495-520; oppure in Id., *Medioevo monastico* cit., pp. 109-127.
- , *L'autore delle «Vitae quatuor priorum abbatum Cavensium»*, «Studi medievali», s. III, 26 (1986), pp. 871-879; ristampato in Id., *Medioevo monastico* cit., pp. 167-175.
- , *Medioevo monastico meridionale*, Napoli 1987 (Nuovo Medioevo, 32).
- , *Malfattori e benefattori, protettori e sfruttatori: i Normanni e Montecassino*, «Benedictina» 35 (1988), pp. 343-371.
- , *Il monachesimo cluniacense e i monasteri normanni dell'Italia meridionale*, «Benedictina» 39 (1992), pp. 341-361; oppure in Id., *Mezzogiorno normanno-svevo* cit., pp. 7-22.
- , *Le istituzioni monastiche del Mezzogiorno all'epoca di Bernardo di Clairvaux*, in *I cistercensi* cit., pp. 73-89; oppure in Id., *Mezzogiorno normanno-svevo* cit., pp. 47-63.
- , *Die Abtei Venosa und das Mönchtum im normannisch-staufischen Südditalien*, Tübingen 1995 (Bibliothek des Deutschen Historischen Instituts in Rom, 80).
- , *La predicazione*, in *Strumenti, tempi e luoghi di comunicazione* cit., pp. 253-273.
- , *Mezzogiorno normanno-svevo. Monasteri e castelli, ebrei e musulmani*, Napoli 1996 (Nuovo Medioevo, 52).
- , *Monachesimo e monarchia nel Mezzogiorno normanno-svevo*, in *Dove va la storiografia* cit., pp. 283-296.
- , «*Iuxta stratam peregrinorum*»: *la canonica di S. Leonardo di Siponto (1127-1260)*, «Rivista di storia della Chiesa in Italia» 56 (2002), pp. 323-348.
- I cistercensi nel Mezzogiorno medioevale*. Atti del Convegno internazionale di studio in occasione del IX centenario della nascita di Bernardo di Clairvaux (Martano - Latiano - Lecce, 25-27 febbraio 1991), cur. H. Houben, B. Vetere, Galatina 1994 (Università degli studi di Lecce. Pubblicazioni del Dipartimento di studi storici dal Medioevo all'età contemporanea, 28. Università degli studi di Lecce. Pubblicazioni del Dipartimento di studi storici dal Medioevo all'età contemporanea. Saggi e ricerche, 24).
- I Longobardi dei ducati di Spoleto e Benevento*. Atti del XVI Congresso internazionale di studi sull'alto Medioevo (Spoleto, 20-23 ottobre 2002, Benevento, 24-27 ottobre 2002), 2 voll., Spoleto 2003 (Centro italiano di studi sull'Alto Medioevo, Spoleto. Atti dei congressi, 16).
- Iatalese A., *S. Giovanni Eremita da Tufara*, Pompei 1947.
- Il monachesimo e la riforma ecclesiastica (1049-1122)*. Atti della quarta Settimana internazionale di studio (Mendola, 23-29 agosto 1968), Milano 1971 (Pubblicazioni dell'Università cattolica del Sacro Cuore. Miscellanea del Centro di Studi medioevali, 6).
- Il monachesimo femminile tra Puglia e Basilicata*. Atti del Convegno di studi promosso dall'Abbazia benedettina barese di Santa Scolastica (Bari, 3-5 dicembre 2005), cur. C.D. Fonsica, Bari 2008 (Per la storia della Chiesa di Bari. Studi e materiali, 25).
- Il monachesimo italiano nel secolo della grande crisi*. Atti del V Convegno di studi storici sull'Italia benedettina (Abbazia di Monte Oliveto Maggiore, Siena, 2-5 settembre 1998), cur. G. Picasso, M. Tagliabue, Cesena, Badia di Santa Maria del Monte, 2004 (Italia benedettina, 21).
- Il papato duecentesco e gli ordini mendicanti*. Atti del XXV Convegno internazionale (Assisi,

Una esperienza di rinnovamento monastico per il Regno di Sicilia dei secoli XII-XVI

- 13-14 febbraio 1998), Spoleto 1998 (Atti dei Convegni della Società internazionale di studi francescani e del Centro interuniversitario di studi francescani, 8).
- Il passaggio dal dominio bizantino allo Stato normanno nell'Italia meridionale*. Atti del secondo Convegno internazionale di studi (Taranto - Mottola, 31 ottobre-4 novembre 1973), cur. C.D. Fonseca, Taranto 1977 (Convegno di studi sulla civiltà rupestre medioevale nel mezzogiorno d'Italia, 2).
- Infante R., *I cammini dell'angelo nella Daunia tardoantica e medioevale*, Bari 2009 (Bibliotheca michaelica, 4).
- Innocenzo III urbs et orbis*. Atti del Congresso Internazionale (Roma 9-15 settembre 1998), cur. A. Sommerlechner, Roma 2003 (Istituto storico italiano per il Medioevo. Nuovi studi storici, 55; Miscellanea della Società romana di storia patria, 44).
- Insedimenti benedettini in Puglia: per una storia dell'arte dall'XI al XVIII secolo*. Catalogo della mostra (Bari, castello Svevo, novembre 1980-gennaio 1981), cur. M.S. Calò Mariani, Galatina, vol. I Bari 1980, vol. II/1 Bari 1981, vol. II/2 Bari 1985 (Documenti. Università degli Studi di Bari, Istituto di Storia dell'Arte. Università degli Studi di Lecce, Istituto di Storia Medioevale e Moderna 1-3).
- Intini M., *I familiares dell'Ordine Teutonico in Capitanata*, in *Federico II e i cavalieri teutonici* cit., pp. 215-239.
- , «*Offero me et mea*». *Oblazioni e associazioni all'ordine teutonico nel baliato di Puglia fra XIII e XV secolo*, Galatina 2013 (Acta teutonica, 8).
- Iorio R., *Olio e olivo in Terra di Bari in età normanno-sveva*, «*Quaderni medievali*» 20 (1985), pp. 67-102.
- Istituzioni monastiche e istituzioni canonicali in Occidente (1123-1215)*. Atti della settima Settimana internazionale di studio (Mendola, 28 agosto-3 settembre 1977), cur. M. Ronzani, Milano 1980 (Pubblicazioni dell'Università cattolica del Sacro Cuore. Miscellanea del Centro di Studi medioevali, 9).
- Jamison E., *The Administration of the County of Molise in the Twelfth and Thirteenth Centuries*, «*The English Historical Review*» 44 (1929), pp. 529-559; 45 (1930), pp. 1-34.
- , *I conti di Molise e di Marsia nei secoli XII e XIII*, in *Convegno Storico Abruzzese-Molisano* 1931. Atti e Memorie, I, Casalbordino 1933, pp. 73-178.
- , *Notes on Santa Maria della Strada at Matrice, its History and Sculpture*, «*Papers of the British School at Rome*» 14 (1938), pp. 32-97.
- Kehr P., *Papst Gregor VIII. als Ordengründer*, in *Miscellanea Francesco Ehrle*, II, Roma 1924, pp. 248-276.
- Kleineberg A., *Canonization without a canon*, in *Procès de canonisation au moyen âge* cit., pp. 7-18.
- L'eremitismo in Occidente nei secoli XI e XII*. Atti della seconda Settimana internazionale di studio (Mendola, 30 agosto-6 settembre 1962), Milano 1965 (Pubblicazioni dell'Università cattolica del Sacro Cuore. Miscellanea del Centro di Studi medioevali, 4).
- L'esperienza monastica benedettina e la Puglia*. Atti del Convegno di studio organizzato in occasione del XV centenario della nascita di San Benedetto (Bari - Noci - Picciano, 6-10 ottobre 1980), cur. C.D. Fonseca, 2 voll., Galatina 1983-1984 (Università degli Studi di Lecce. Istituto di Storia Medioevale e Moderna. Saggi e ricerche, 8-9).

- La concezione della povertà nel Medioevo*, cur. O. Capitani, Bologna 1981 (Mondo medievale. Sezione di storia delle istituzioni, della spiritualità e delle idee, 1).
- La morte e i suoi riti in Italia tra medioevo e prima età moderna*, cur. F. Salvestrini, G.M. Varanini, A. Zangarini, Firenze 2007.
- La sostanza dell'effimero. Gli abiti degli Ordini religiosi in Occidente*. Catalogo della mostra al Museo Nazionale di Castel Sant'Angelo (18 gennaio-31 marzo 2000), cur. G. Rocca, Roma [2000].
- La storia dei comuni italiani nella biblioteca del Senato. Statuti e libri antichi di storia locale dal XIII al XIX secolo*, Roma 2004.
- La Tradizione commemorativa nel Mezzogiorno medievale: ricerche e problemi*. Atti del Seminario internazionale di Studio (Lecce, 31 marzo 1982), cur. C.D. Fonseca, Galatina 1984 (Università degli studi di Lecce. Dipartimento di scienze storiche e sociali. Saggi e ricerche, 12).
- La vita comune del clero nei secoli XI e XII*. Atti della settimana internazionale di studio (Mendola settembre 1959), 2 voll., Milano 1962 (Pubblicazioni della Università cattolica del Sacro Cuore. Serie 3, Scienze storiche, 2-3; Miscellanea del Centro di studi medioevali, 3).
- Lambertini P., *De Servorum Dei Beatificatione et Beatorum Canonizatione*, Roma 1750.
- Landau P., *Ius patronatus. Studien zur Entwicklung des Patronats im Dekretalenrecht und Kanonistik des 12. und 13. Jahrhunderts*, Köln - Wien 1975 (Forschungen zur kirchlichen Rechtsgeschichte und zum Kirchenrecht, 12).
- Lauwers M., *La mort et le corps des saints. La scène de la mort dans les Vitae du haut Moyen Age*, «Le Moyen Age» 94 (1988), pp. 21-51.
- Le Goff J., *Il deserto foresta nell'Occidente medievale*, in *Il meraviglioso e il quotidiano nell'Occidente medievale*, cur. F. Maiello, Roma - Bari 2003 (Economica Laterza, 166), pp. 27-44.
- Le Cause dei Santi. Sussidio per lo Studium*, cur. V. Criscuolo, D. Ols, R.J. Sarno, Città del Vaticano 2011.
- Le istituzioni ecclesiastiche della «Societas christiana» dei secoli XI-XII. Diocesi, Pievi e Parrocchie*. Atti della sesta Settimana internazionale di studio (Milano, 1-7 settembre 1974), Milano 1977 (Miscellanea del Centro di Studi medioevali, 8).
- Leccisotti T., *Il "monasterium Terrae Maioris"*, Montecassino 1942 (riedito a Torremaggiore 1983).
- , *Le relazioni fra Montecassino e Tremiti e i possedimenti cassinesi a Foggia e a Lucera*, «Benedictina» 3 (1949), pp. 203-215.
- , *Gli oblati benedettini in Italia*, «Benedictina» 7 (1953), pp. 153-160.
- , *Alcuni documenti sugli oblati cassinesi al secolo XV*, «Benedictina» 7 (1953), pp. 219-224.
- , *Scrittori monastici nelle terre di Puglia*, «ASP» 11 (1958), pp. 44-56.
- Leclercq J., *S. Antoine dans la tradition monastique médiévale*, in *Antonius magnus eremita (356-1956). Studia ad antiquum monachismum spectantia*, cur. B. Steidle, Roma 1956 (Studia Anselmiana, 38), pp. 229-247.
- , *Le cloître est-il un paradis?*, in *Le message des moines à notre temps*, cur. F. Biondi, Paris 1958, pp. 141-159.

- , *Aux sources de la spiritualité occidentale. Etapes et constantes*, Paris 1964 (Tradition et spiritualité, 4).
- Lemaître J.-L., *Liber Capituli. Le livre du chapitre, des origines au XVI<sup>e</sup> siècle. L'exemple français*, in *Memoria. Der geschichtliche Zeugniswert des liturgischen Gedenkens im Mittelalter*, cur. K. Schmid, J. Wollasch, Munich 1984 (Münstersche Mittelalter-Schriften, 48), pp. 625-648.
- , *Libri dei vivi e libri dei morti*, in *Lo spazio letterario del medioevo, III: La ricezione del testo*, cur. G. Cavallo, C. Leonardi, E. Menestò, Roma 1995, pp. 633-659.
- , *Nécrologes et obituaires. Une source privilégiée pour l'histoire des institutions ecclésiastiques et de la société au Moyen Âge*, in *Memoria. Ricordare cit.*, pp. 201-217.
- Lentini A., *Note sull'oblazione dei fanciulli nella Regola di s. Benedetto*, in *Studia Benedictina in memoriam gloriosi ante saecula XIV transitus S. P. Benedicti*, Città del Vaticano 1947 (Studia Anselmiana, 18-19), pp. 195-225.
- Les cartulaires*. Actes de la table ronde organisée par l'École nationale des Chartes et le G.D.R. 121 du C.N.R.S. (Paris 5-7 décembre 1991), cur. O. Guyotjeannin, L. Morelle, M. Parisse, Paris 1993 (Mémoires et documents de l'École des Chartes, 39).
- Les fonctions des saints dans le monde occidental (III<sup>e</sup>-XIII<sup>e</sup> siècle)*. Actes du colloque organisé par l'École française de Rome avec le concours de l'Université de Rome «La Sapienza» (Rome, 27-29 octobre 1988), Rome 1991 (Collection de l'École française de Rome, 149).
- Les mouvances laïques des ordres religieux*. Actes du troisième colloque international du C.E.R.C.O.R. (Tournus 17-20 juin 1992), Saint-Étienne 1996 (Centre européen de recherches sur les congrégations et ordres religieux. Travaux et recherches, 8).
- Limone O., *Vita eremitica e monachesimo riformato nel XII secolo: la "Legenda de vita et obitu sancti Guilielmi confessoris et heremitae"*, in *Note di civiltà medievale*, Bari 1979, pp. 75-97.
- , *Santi monaci e santi eremiti. Alla ricerca di un modello di perfezione nella letteratura agiografica dell'Apulia normanna*, Galatina 1988 (Università degli Studi di Lecce. Istituto di Storia Medioevale e Moderna. Saggi e ricerche. Serie seconda, 2).
- , *Spiritualità e agiografia nel Mezzogiorno normanno*, in *Il papato e i Normanni. Temporale e spirituale in età normanna*. Atti del Convegno di studi (Ariano Irpino, 6-7 dicembre 2007), cur. E. D'Angelo, C. Leonardi, Firenze 2011, pp. 261-267.
- Longobardia e longobardi nell'Italia meridionale. Le istituzioni ecclesiastiche*. Atti del II Convegno internazionale di studi promosso dal Centro di Cultura dell'Università Cattolica del Sacro Cuore (Benevento, 29-31 maggio 1992), cur. G. Andenna, G. Picasso, Milano 1996 (Bibliotheca erudita, 11).
- Loré V., *Signorie locali e mondo rurale*, in *Nascita di un regno cit.*, pp. 207-237.
- , *Monasteri, principi, aristocrazie. La Trinità di Cava nei secoli XI e XII*, Spoleto 2008 (Fondazione Centro italiano di studi sull'alto Medioevo. Istituzioni e società, 10).
- , *Poteri locali e congregazioni monastiche. Cava e Montecassino a confronto*, in *Riforma della Chiesa, esperienze cit.*, pp. 119-134.
- Lunardi G., *L'ideale monastico e l'organizzazione interna dei monasteri*, in *L'esperienza monastica cit.*, I, pp. 137-168.

- Luongo G., *Itinerari dei santi italo-greci*, in *Pellegrinaggi e itinerari dei santi nel Mezzogiorno medievale*, cur. G. Vitolo, Napoli 1999 (Europa mediterranea. Quaderni, 14), pp. 39-56.
- Maccarrone M., *I papi del secolo XII e la vita comune e regolare del clero*, in *La vita comune del clero* cit., I, pp. 349-398; oppure in Id., *Romana Ecclesia* cit., II, pp. 757-819.
- , *Studi su Innocenzo III*, Padova 1972 (Italia Sacra. Studi e documenti di Storia ecclesiastica, 17).
- , *La teologia del primato romano del secolo XI*, in *Le istituzioni ecclesiastiche della «Societas christiana»* cit., pp. 21-122; oppure Id., *Romana Ecclesia* cit., I, pp. 541-670.
- , *Primato romano e monasteri dal principio del sec. XII ad Innocenzo III*, in *Istituzioni monastiche e istituzioni canonicali* cit., pp. 49-132; oppure in Id., *Romana Ecclesia* cit., II, pp. 821-927.
- , *Romana Ecclesia - Cathedra Petri*, cur. P. Zerbi, R. Volpini, A. Galluzzi, 2 voll., Roma 1991 (Italia Sacra. Studi e documenti di Storia Ecclesiastica, 47-48).
- , *Le costituzioni del IV concilio lateranense sui religiosi*, in *Nuovi studi su Innocenzo III*, cur. R. Lambertini, Roma 1995 (Nuovi studi storici, 25), pp. 1-45.
- “Magisterium et exemplum”: *Celestino V e le sue fonti più antiche*. Atti del V convegno storico internazionale (L'Aquila, 31 agosto-1 settembre 1990), cur. W. Capezzali, L'Aquila 1991 (Convegna celestiniani, 5).
- Magistrale F., *Le più antiche pergamene dell'Archivio del Capitolo Cattedrale di Lucera: note per la storia della città*, in *Lucera tra tardoantico e altomedioevo*. Atti del XVIII Convegno sulla storia del Cristianesimo in Puglia (Lucera, 26 maggio 1984), Lucera 1987, pp. 111-116.
- Magliano A., *Considerazioni storiche sulla città di Larino*, Campobasso 1895.
- Maleczek W., *Petrus Capuanus. Kardinal, Legat am vierten Kreuzzug, Theologe († 1214)*, Wien 1988 (Publikationen des Historischen Instituts beim Österreichischen Kulturinstitut in Rom, I/8).
- , *Da Innocenzo II a Innocenzo IV. Il papato del XII e XIII secolo tra “Urbs” e “Orbis”*, in *Il Papato e l'Europa*, cur. G. De Rosa, G. Cracco, Soveria Mannelli 2001, pp. 141-157.
- Mallardo D., *L'incubazione nella cristianità medievale napoletana*, «Analecta bollandiana» 67 (1949), pp. 465-498.
- Mallet J. - Thibaut A., *Les manuscrits en écriture Bénéventaine de la Bibliothèque Capitulaire de Bénévent*, I, *Manuscrits 1-18*, Paris 1984 (Institut de recherche et d'histoire des textes. Documents, études et répertoires).
- Marantonio Sguerzo E., *Evoluzione storico-giuridica dell'istituto della sepoltura ecclesiastica*, Milano 1976.
- Marchal J., *Le «droit d'oblat». Essai sur une variété de pensionnés monastiques*, Ligugé 1995 (Archives de la France monastique).
- Marini A., *Pietro del Morrone monaco negli Atti del Processo di canonizzazione*, in *S. Pietro del Morrone* cit., pp. 67-95.
- Martin J.-M., *Étude sur le Registro d'istrumenti di S. Maria del Galdo suivie d'un catalogue des actes*, «MEFRM» 10 (1980), pp. 441-510.
- , *L'organisation administrative et militaire du territoire*, in *Potere, società e popolo nell'età sveva (1210-1266)*. Atti delle Seste giornate normanno-sveve (Bari - Castel del Monte -

- Melfi, 17-20 ottobre 1983), Bari 1985 (Università degli Studi di Bari. Centro di studi normanno-svevi. Atti, 6), pp. 71-121.
- , *Le travail agricole: rythmes, corvées, outillage*, in *Terra e uomini nel Mezzogiorno* cit., pp. 113-157.
- , *Lignage et piété a la fin du XII<sup>e</sup> siècle: l'église de San Valentino de Bitonto*, in *Horizon marins itinéraires spirituels (V – XVIII<sup>e</sup> siècles). I, Mentalités et sociétés*, cur. H. Dubois, J.-C. Hocquet, A. Vauchez, Paris 1987 (Publications de la Sorbonne. Histoire ancienne et médiévale, 20), pp. 201-211.
- , *La Colonie sarrasine de Lucera et son environnement: quelques réflexions*, in *Mediterraneo medievale*. Scritti in onore di Francesco Giunta, Soveria Mannelli 1989 (Biblioteca di storia e cultura meridionale, 2), II, pp. 797-811.
- , *Le Goletto et Montevegine en Pouille et en Basilicate*, in *La società meridionale nelle pergamene di Montevegine (1161-1196). I Normanni chiamano gli Svevi* cit., pp. 101-128.
- , *La Pouille du VI<sup>e</sup> au XII<sup>e</sup> siècle*, Rome 1993 (Collection de l'École française de Rome, 179).
- , *Italiens normandes (XI<sup>e</sup>-XII<sup>e</sup> siècles)*, Paris 1994 (La vie quotidienne. Civilisations et sociétés).
- , *L'évolution démographique de l'Italie méridionale du VI<sup>e</sup> au XIV<sup>e</sup> siècle*, in *Demografia e società nell'Italia medievale (secoli IX-XIV)*. Atti del Convegno internazionale tenuto nel 1994, cur. R. Comba, I. Naso, Cuneo 1994 (Da Cuneo all'Europa, 4), pp. 351-362.
- , *Le culte de saint Michel en Italie méridionale d'après les actes de la pratique (VI-XII<sup>e</sup> siècles)*, in *Culto e insediamenti micaelici nell'Italia meridionale fra tarda antichità e medioevo*. Atti del Convegno Internazionale (Monte Sant'Angelo 18-21 novembre 1992), cur. C. Carletti, G. Otranto, Bari 1994 (Dipartimento di studi classici e cristiani. Università degli Studi di Bari. Scavi e ricerche, 7), pp. 375-404.
- , *L'administration du Royaume entre Normands et Souabes*, in *Die Staufer im Süden. Sizilien und das Reich*, cur. T. Kölzer, Sigmaringen 1996, pp. 113-140.
- , *Foggia nel Medioevo*, Galatina 1998.
- , *L'érémisme grec et latin en Italie méridionale*, in *Ermite de France* cit., pp. 175-198.
- , *Les Normands et le culte de saint Michel en Italie du Sud*, in *Culte et pèlerinages à Saint Michel en Occident. Les trois Monts dédiés à l'archange*, cur. P. Bouet, G. Otranto, A. Vauchez, Rome 2003 (Collection de l'École Française de Rome, 316), pp. 341-364.
- , *Les seigneuries monastiques*, in *Nascita di un regno* cit., pp. 177-205.
- , *Federico II e la Capitanata*, in *Federico II e i cavalieri teutonici* cit., pp. 31-44.
- , *Gahagium. Le mot, les réalités et les institutions (VII<sup>e</sup> – VIII<sup>e</sup> siècle)*, in *I Longobardi a Venezia. Scritti per Stefano Gasparri*, cur. I. Barbiera, F. Borri, A. Paziienza, Turnhout 2020 (Collection Haut Moyen Âge, 40), pp. 111-120.
- , *Tracce di presenza amalfitana nei documenti pugliesi (sec. XI-XIII)*, in *Gli Amalfitani nella Puglia medievale. Insediamenti, fondaci, vie e rotte commerciali, relazioni artistiche e culturali*. Atti del Convegno di studi (Amalfi 15-16 dicembre 2017), Amalfi 2020 (Centro di cultura e storia amalfitana. Atti, 17), pp. 15-26.
- Martin J.-M. - Noyé G., *La cité de Montecorvino en Capitanate et sa cathédrale*, «MEFRM» 94

- (1982), pp. 513-549; traduzione in italiano: Eid., *Montecorvino di Capitanata: la città e la cattedrale*, in Eid., *La Capitanata nella storia del Mezzogiorno* cit., pp. 201-230.
- , *La Capitanata nella storia del Mezzogiorno medievale*, Bari 1991 (Società di storia patria per la Puglia, Studi e ricerche, 9).
- Mazzoleni J., *Il fondo pergamenaceo del monastero di S. Maria della Grotta ed osservazioni sulle minuscole pre-gotiche dell'Italia meridionale*, in *Le pergamene della Società Napoletana di Storia Patria* cit., 2 voll., Napoli 1966, I, pp. 1-43.
- Meiffret L., *Saint Antoine ermite en Italie (1340-1540). Programmes picturaux et dévotion*, Roma 2004 (Collection de l'École française de Rome, 329).
- Melville G., «*Diversa sunt monasteria et diversa habent institutiones*». *Aspetti delle molteplici forme organizzative dei religiosi nel Medioevo*, in *Chiesa e società in Sicilia. I secoli XII-XVI. Atti del secondo Convegno internazionale organizzato dall'arcidiocesi di Catania (25-27 novembre 1993)*, cur. G. Zito, Torino 1995, pp. 323-345.
- , *Alcune osservazioni sui processi di istituzionalizzazione della vita religiosa nei secoli XII e XIII*, «*Benedictina*» 48 (2001), pp. 371-394.
- , *Vita religiosa e regole al tempo di Francesco d'Assisi*, in *La Regola dei frati Minori. Atti del XXXVII Convegno internazionale (Assisi, 8-10 ottobre 2009)*, Spoleto 2010, (Atti dei Convegni della Società internazionale di studi francescani e del Centro interuniversitario di studi francescani. Nuova serie, 20), pp. 5-30.
- Memoria. Ricordare e dimenticare nella cultura del medioevo*, cur. M. Borgolte, C.D. Fonseca, H. Houben, Bologna - Berlino 2005 (Annali dell'Istituto storico italo-germanico in Trento. Contributi, 15).
- Ménager L.-R., *Les fondations monastiques de Robert Guiscard, duc de Pouille et de Calabre*, in «*QFIAB*» 39 (1959), pp. 1-116.
- , *Pesanteur et étiologie de la colonisation normande d'Italie. Inventaire des familles normandes et franques émigrées en Italie méridionale et en Sicile (XI-XII<sup>e</sup> siècles)*, in *Roberto il Guiscardo e il suo tempo* cit., pp. 189-214; 260-390; ristampa anastatica in: Id., *Hommes et institutions* cit.
- Merati P., «*Secundum Deum et Beati Benedicti regulam atque institutionem Carthusiensium fratrum*»: *le peculiarità dell'esperienza certosina nei documenti pontifici*, in *Certosini e cistercensi* cit., pp. 93-114.
- Mercaldi F., *Castelnuovo della Daunia (Fg): San Matteo di Sculcula*, «*La Scala*» 35 (1981), pp. 221-224.
- Merlo G.G., *Esperienze religiose e opere assistenziali nei secoli XII e XIII*, Torino 1987.
- Minieri Riccio C., *Alcuni fatti riguardanti Carlo I d'Angiò dal 6 agosto 1252 al 30 dicembre 1270*, Napoli 1874.
- Miramón Ch. de, *Les «donnés» au Moyen Âge. Une forme de vie religieuse laïque v. 1180 – v. 1500*, Paris 1999.
- Misztal H., *Le cause di canonizzazione. Storia e procedura*, Città del Vaticano 2005 (Sussidi per lo studio delle cause dei santi, 8).
- Mollat G., *La collation des bénéfices ecclésiastiques sous les papes d'Avignon (1305-1378)*, Paris 1921 (Université de Strasbourg, Bibliothèque de l'Institut de droit canonique, 1).

- Mollat M., *Les moines et les pauvres XIe-XIIe siècles*, in *Il monachesimo e la riforma* cit., pp. 193-227.
- Mongelli G., *Lo spirito di povertà in S. Guglielmo da Vercelli (1085-1142) e nei suoi discepoli*, in *Povertà e ricchezza nella spiritualità dei secoli XI-XII* cit., pp. 245-270.
- Montanari M., *La foresta come spazio economico e culturale*, in *Uomo e spazio nell'alto medioevo* cit., I, pp. 301-340.
- Morini E., *Monachesimo greco in Calabria*, Bologna 1999 (Collana medievistica. Quaderni della Rivista di bizantinistica, 15).
- Morrone F., *S. Bartolomeo in Galdo. Immunità franchigie libertà statuti*, Ceppaloni 1995.
- , *Monastero di Sancta Maria de Gualdo Mazzocca. Badia-baronia di S. Bartolomeo in Galdo*, Napoli 1998.
- Moulin L., *Sanior et maior pars. Note sur l'évolution des techniques électorales dans les Ordres religieux du VIe au XIIIe siècle*, «Revue historique de droit français et étranger», 4ème série, 36 (1958), pp. 368-397; 491-529.
- Muller J.P., *Les élections abbatiales chez les bénédictins sous Clement V (1305-1314)*, in *Studia Benedictina in memoriam gloriosi ante saecula XIV transitus S. P. Benedicti*, Roma 1947 (Studia Anselmiana, 18-19), pp. 341-365.
- Munich O., *Les démons d' Antoine dans la Vie d'Antoine*, in *Saint Antoine entre mythe* cit., pp. 95-110.
- Nascita di un regno. Poteri signorili, istituzioni feudali e strutture sociali nel Mezzogiorno (1130-1194)*. Atti delle diciassettesime giornate normanno-sveve (Bari 10-13 ottobre 2006), cur. R. Licinio, F. Violante, Bari 2008 (Centro di studi normanno-svevi. Università degli Studi di Bari. Atti, 17).
- Nazzaro A.V., *La parafrasi agiografica nella tarda antichità*, in *Scrivere di santi*. Atti del II Convegno di studio dell'Associazione italiana per lo studio della santità, dei culti e dell'agiografia (Napoli 22-25 ottobre 1997), cur. G. Luongo, Roma 1998, pp. 69-106.
- Newton F., *Beneventan Scribes and Subscriptions*, «The Bookmark» 43 (1973), pp. 1-43.
- Pace V., *Eremiti in scena nell'Italia meridionale Medievale (e altrove)*, in *San Bruno di Colonia: un eremita tra Oriente e Occidente* cit., pp. 253-290.
- Pace V. - Condello E., *Il Martirologio di Santa Maria di Gualdo, cod. Vat. lat. 5949: una testimonianza di cultura e storia di area beneventana verso la fine del XII secolo*, «Ricerche di storia dell'arte» 50 (1993), pp. 77-88.
- Paciocco R., *Canonizzazioni e culto dei santi nella christianitas (1198-1302)*, Assisi 2006 (Medioevo Francese. Saggi, 11).
- , *I monasteri cistercensi in Abruzzo: le linee generali di uno sviluppo (fine sec. XII- inizi sec. XIV)*, in *I cistercensi* cit., pp. 205-242.
- , «*Sublimia negotia*». *Le canonizzazioni dei santi nella curia papale e il nuovo ordine dei frati minori*, Padova 1996 (Centro studi antoniani, 22).
- Palumbo P.F., *Contributi alla storia dell'età di Manfredi*, Roma 1959 (Biblioteca storica, 4).
- , *Manfredi Maletta gran camerario del Regno di Sicilia*, «Rivista storica del Mezzogiorno», 13 (1978), pp. 5-170.

- Panarelli F., *San Giovanni da Matera e le origini della congregazione pulsanese*, «Archivio storico per la Calabria e la Lucania» 57 (1990), pp. 5-105.
- , *Il monachesimo pulsanese e il modello cistercense: tra affinità e assimilazione*, in *I cistercensi cit.*, pp. 373-395.
- , *Dal Gargano alla Toscana: il monachesimo riformato latino dei pulsanesi (secoli XII-XIV)*, Roma 1997 (Istituto storico italiano per il Medio Evo. Nuovi studi storici, 38).
- , *Eremitismo e pellegrinaggio nel monachesimo pulsanese*, in *Le vie europee dei monaci: Civiltà monastiche tra Occidente e Oriente*. Atti del V Convegno del Centro di Studi Farfensi (Santa Vittoria in Matenano, 15-18 settembre 1994), Verona 1999 (Scuola di memoria storica, 5), pp. 127-146.
- , *Il monachesimo nella Puglia di Federico II*, in *Federico II “Puer Apuliae”. Storia arte cultura*. Atti del Convegno Internazionale di studio in occasione dell’VIII Centenario della nascita di Federico II (Lucera, 29 marzo-2 aprile 1995), cur. H. Houben, O. Limone, Galatina 2001 (Dipartimento di studi storici dal Medioevo all’età contemporanea, 45), pp. 57-80
- , *Verginiani e pulsanesi*, in *Dove va la storiografia cit.*, pp. 403-418.
- , *Le grandi abbazie dell’Italia meridionale nel tardo medioevo*, in *Il monachesimo italiano nel secolo della grande crisi cit.*, pp. 265-289.
- , *La geografia monastica dell’area garganica nel medioevo*, in *San Leonardo di Siponto. Cella cit.*, pp. 33-49.
- , *Tre documenti sugli esordi della comunità di S. Salvatore al Goletto*, in *Mediterraneo, Mezzogiorno, Europa. Studi in onore di Cosimo Damiano Fonseca*, cur. G. Andenna, H. Houben, Bari 2004, pp. 799-815.
- , *Quia religio monasterii non requirebat habere dignitatem abbatie: l’osservanza benedettina a Montevergine e Pulsano*, in *Regulae – Consuetudines – Statuta. Studi sulle fonti normative degli ordini religiosi nei secoli centrali del Medioevo*. Atti del I e del II Seminario internazionale di studio del Centro italo-tedesco di storia comparata degli ordini religiosi (Bari - Noci - Lecce, 26-27 ottobre 2002/ Castiglione delle Stiviere, 23-24 maggio 2003), cur. C. Andenna, G. Melville, Münster 2005, pp. 169-178.
- , *Prima degli agostiniani: una esperienza canonica eremitica nel Mezzogiorno del XII secolo*, in *Omnia religione movetur. Culti, carismi ed istituzioni ecclesiastiche*. Studi in onore di Cosimo Damiano Fonseca, cur. P. Piatti, R. Tortorelli, Galatina 2006, pp. 131-140.
- , *Reti monastiche in Italia meridionale tra X e XII secolo*, in *Dinamiche istituzionali cit.*, pp. 337-355.
- , *L’ordine pulsanese e i santuari*, in *Ordini religiosi e santuari in età medievale e moderna*, cur. L.M.M. Olivieri, Bari 2013 (Associazione Internazionale per le Ricerche sui Santuari, 1), pp. 141-148.
- Paoli E., *Tradizioni agiografiche dei ducati di Spoleto e Benevento*, in *I Longobardi dei ducati cit.*, I, pp. 289-315.
- Paoli U., *L’aggregazione dei laici ai monasteri: il caso dei silvestrini*, in *Il monachesimo italiano nel secolo della grande crisi cit.*, pp. 351-376.
- Papato e monachesimo “esente” nei secoli centrali del Medioevo*, cur. N. D’Acunto, Firenze 2003

(Reti Medievali. E-book, Reading, 2), [http://www.storia.unifi.it/\\_RM/ebook/titoli/esenzione.htm](http://www.storia.unifi.it/_RM/ebook/titoli/esenzione.htm).

Parente P., *Il padre Antonio Casamassa*, Roma 1955.

Pellegrini L., «*Che sono queste novità ?*» *Le religiones novae in Italia meridionale (secoli XIII e XIV)*, Napoli 1999 (Mezzogiorno medievale e moderno, 1).

Penco G., *S. Giovanni Battista nel ricordo del monachesimo medievale*, «*Studia monastica*» 3 (1961), pp. 7-32.

———, *Il ricordo dell'ascetismo orientale nella tradizione monastica del medio evo europeo*, «*Studi medievali*», s. III, 4 (1963), pp. 571-587.

———, *L'amicizia con gli animali*, «*Vita monastica*» 17 (1963), pp. 3-10.

———, *Il simbolismo animalesco nella letteratura monastica*, «*Studia monastica*» 6 (1964), pp. 7-38.

———, *Limitazione di Cristo nell'agiografia monastica*, «*Collectanea Cistercensia*» 28 (1966), pp. 17-34.

———, *Significato e funzione dei prologhi nell'agiografia benedettina*, «*Aevum*» 40 (1966), pp. 468-476.

———, *Christus-Orpheus. Echi di un tema letterario negli scrittori monastici*, «*Aevum*» 41 (1967), pp. 516-517.

———, *Il tema dell'Esodo nella spiritualità monastica*, in C. Vagaggini, *Bibbia e spiritualità*, Roma 1967 (Biblioteca di cultura religiosa. Serie II, 79), pp. 333-377.

———, *Le figure bibliche del vir Dei nell'agiografia monastica*, «*Benedictina*» 15 (1968), pp. 1-13.

———, *Il senso della natura nell'agiografia monastica occidentale*, «*Studia monastica*» 11 (1969), pp. 327-334.

———, *Sopravvivenze della demonologia antica nel monachesimo medievale*, «*Studia monastica*» 13 (1971), pp. 31-36.

———, *Storia del monachesimo in Italia. Dalle origini alla fine del Medioevo*. Complementi alla Storia della Chiesa diretta da H. Jedin, Milano 1983 (Già e non ancora, 286).

———, *L'eremitismo irregolare in Italia nei secoli XI-XII*, «*Benedictina*» 32 (1985), pp. 201-221.

———, *Le correnti monastiche dei secoli XI-XII di fronte alla Regola di San Benedetto*, in Id., *Cîteaux e il monachesimo del suo tempo*, Milano 1994 (Già e non ancora, 262), pp. 17-39.

———, *Santità e vita monastica tra basso medioevo ed età moderna*, «*Studia monastica*» 37 (1995), pp. 405-418.

Peters-Custot A., *Les Grecs de l'Italie méridionale post-byzantine (IX<sup>e</sup>-XIV<sup>e</sup> siècle). Une acculturation en douceur*, Roma 2009 (Collection de l'École Française de Rome, 420).

———, *Bruno en Calabre. Histoire d'une fondation monastique dans l'Italie normande: S. Maria de Turri et S. Stefano del Bosco*, Rome 2014, (Collection de l'École française de Rome, 489).

———, *La Vita di san Nicola da Trani, o la sintesi della santità nell'XI secolo*, in *Bizantini, Longobardi e Arabi in Puglia nell'alto Medioevo*. Atti del XX Congresso internazionale di studio sull'alto Medioevo (Savellettri di Fasano, 3-6 novembre 2011), Spoleto 2012 (Centro italiano di studi sull'Alto Medioevo, Spoleto. Atti dei congressi, 20), pp. 433-453.

- Petrella E.D., *Il martirologio gualdense*, «Samnium» 14 (1941), pp. 1-24, 113-134.  
 ———, *Formulari dei notai gualdensesi*, «Samnium» 15 (1942), pp. 1-10.  
 ———, *Località scomparse del Regesto gualdense*, «Samnium» 19 (1946), pp. 129-158.  
 ———, *La proprietà della Badia di S. Maria del Gualdo*, «Samnium» 20 (1947), pp. 20-27, 146-161; 21 (1948), pp. 15-26; 22 (1949), pp. 1-27.
- Petrucci A., *Scrittura e cultura nella Puglia altomedievale*, Foggia 1968 (Quaderni di “La Capitanata”, 8).
- Pfaff V., *Die päpstlichen Klosterexemtionen in Italien bis zum Ende des zwölften Jahrhunderts*, «Zeitschrift der Savigny – Stiftung für Rechtsgeschichte. Kanon. Abt.» 72 (1986), pp. 76-114.
- Picasso G., *Montecassino e la Puglia in L'esperienza monastica cit.*, I, pp. 37-53.  
 ———, *Fondazioni e riforme monastiche di San Bernardo in Italia*, in *San Bernardo e l'Italia*, Atti del convegno di studi (Milano, 24-26 maggio 1990), cur. P. Zerbi, Milano 1993 (Bibliotheca erudita, 8), pp. 147-163.
- Povertà e ricchezza nella spiritualità dei secoli XI-XII*. Atti del Convegno del Centro di studi sulla spiritualità medievale (Todi, 15-18 ottobre 1967), Todi 1969 (Convegni del Centro di studi sulla spiritualità medievale, 8).
- Pratesi A., *Una questione di metodo: l'edizione delle fonti documentarie*, «Rassegna degli Archivi di Stato» 17 (1957), pp. 312-333.  
 ———, *Norme per la pubblicazione delle fonti documentarie nel “Codice Diplomatico Barese”*, «Archivio storico pugliese» 17 (1964), pp. 3-16.
- Procès de canonisation au moyen âge. Aspects juridiques et religieux*, cur. G. Klaniczay, Rome 2004 (Collection de l'Ecole française de Rome, 340).
- Punzi R., *I possedimenti pugliesi dell'abbazia della SS. Trinità di Venosa (sec. XI-XIII)*, in *L'esperienza monastica cit.*, II, pp. 229-240.
- Quacquarelli A., *Il leone e il drago nella simbolica dell'età patristica*, Bari 1975 (Quaderni di Vetera Christianorum, 11).
- Racinet P., *Familiers et convers, l'entourage des prieurés bénédictins au Moyen Âge*, in *Les mouvances laïques cit.*, pp. 19-34.
- Ramseyer V., *Vescovi e monasteri nei secoli XI-XII*, in *Riforma della Chiesa, esperienze cit.*, pp. 35-52.
- Regio P., *Libro primo delle vite de i Santi [...] che ò son conservate le lor reliquie, ò son protettori, ò son nati a diverse città, terre et luoghi del Regno di Napoli*, Vico Equense 1586.
- Regulae – Consuetudines – Statuta. Studi sulle fonti normative degli ordini religiosi nei secoli centrali del Medioevo*. Atti del I e II Seminario internazionale di studio del Centro italo-tedesco di storia comparata degli ordini religiosi (Bari - Noci - Lecce, 26-27 ottobre 2002, Castiglione delle Stiviere, 23-24 maggio 2003), cur. C. Andenna, G. Melville, Münster 2005 (*Vita regularis. Ordnungen und Deutungen religiosen Lebens im Mittelalter*, 25).
- Riforma della Chiesa, esperienze monastiche e poteri locali. La Badia di Cava nei secoli XI-XII*. Atti del Convegno internazionale di studi (Badia di Cava, 15-17 settembre 2011), cur. M. Galante, G. Vitolo, G.Z. Zanichelli, Firenze 2014.
- Rivera C., *Per la storia dei Borrello conti di Sangro*, «ASPN» 44, n. s. 5, (1919), pp. 48-92.

- Roberto il Guiscardo e il suo tempo*, Relazioni e comunicazioni nelle prime giornate normanno-sveve (Bari, maggio 1973), Roma 1975 (Fonti e studi del Corpus membranarum italicarum, 11).
- Ruggiero B., *Principi, nobiltà e Chiesa nel Mezzogiorno longobardo. L'esempio di S. Massimo di Salerno*, Napoli 1973 (Università di Napoli, Istituto di Storia medioevale e moderna, Ricerche e documenti, 2).
- , *Per una storia della pieve rurale nel Mezzogiorno medioevale*, «Studi medioevali», s. III, 16 (1975), pp. 583-626.
- , *Potere, istituzioni, chiese locali: aspetti e motivi del Mezzogiorno medioevale dai Longobardi agli Angioini*, Spoleto 1991.
- S. Pietro del Morrone. *Celestino V nel Medioevo monastico*. Atti del convegno storico internazionale (L'Aquila, 26-27 agosto 1988), cur. W. Capezzali, L'Aquila 1989 (Centro celestiniano. Convegni celestiniani, 3).
- Sagmüller H.B., *Die Entstehung und Bedeutung der Formel 'Salva sedis apostolicae auctoritate' in den päpstlichen Privilegien um die Mitte des 12. Jahrhunderts. Eine Studie zur Geschichte der Entwicklung des päpstlichen Gesetzgebungsrechtes*, in *Acta congressus iuridici internationalis. VII saeculo a Decretalibus Gregorii IX et XIV a codice Iustiniano promulgatis Romae 12-17 novembris 1934*, III, Romae 1936, pp. 155-171.
- Saint Antoine entre mythe et légende*. Communications présentées lors du colloque de Saint-Antoine l'Abbaye les 9 et 10 avril 1994, organisées par l'association «Médiévales» de Saint-Antoine, cur. P. Walter, Grenoble 1996 (Moyen âge européen).
- Salvemini A., *Saggio storico sulla città di Molfetta*, 2 voll., Napoli 1878.
- Salvestrini F., *Ut in vera unitate cum vinculo perfectionis. La definizione della rete monastica vallombrosana dalle origini al Capitulum domini Benigni abbatis del 1216*, in *Dinamiche istituzionali* cit., pp. 238-312.
- Samarelli F., *Chiese e cappelle di Molfetta, ora scomparse*, Molfetta 1941.
- San Bruno di Colonia: un eremita tra Oriente e Occidente*. Atti del Secondo Convegno Internazionale del Comitato Nazionale Celebrazioni IX Centenario della Morte di San Bruno di Colonia (Serra San Bruno, 2-5 ottobre 2002), cur. P. De Leo, Soveria Mannelli 2004.
- San Leonardo di Siponto. Cella monastica, canonica, domus Theutonicorum*. Atti del Convegno internazionale (Manfredonia, 18-19 marzo 2005), cur. H. Houben, Galatina 2006 (Acta Teutonica, 3; Università degli Studi di Lecce. Dipartimento dei beni delle arti e della storia. Saggi e testi, 28).
- Sansterre J.-M., *Recherches sur les ermites du Mont-Cassin et l'érémitisme dans l'hagiographie cassinienne*, «Hagiographica» 2 (1995), pp. 57-92.
- , *Saint Nil de Rossano et le monachisme latin*, in *Miscellanea di studi in onore di P. Marco Petta*, cur. A. Acconcia Longo, S. Lucà, L. Perria, Grottaferrata 1991-1997, II, pp. 339-386.
- Santoro V., *S. Maria di Tremiti e i cistercensi di Casanova. Una "riforma" duecentesca*, in *Episcopati e monasteri a Penne e in Abruzzo (sec. XII-XIV). Esperienze storiografiche e storiche a confronto*, cur. M. Del Monte, Napoli 2007 (Biblioteca di studi medioevali e moderni, 4), pp. 201-275.

- Schlichte A., *Chiesa e feudalesimo*, in *Nascita di un regno* cit., pp. 143-176.
- , *Der "gute" König. Wilhelm II. von Sizilien (1166-1189)*, Tübingen 2005 (Bibliothek des Deutschen Historischen Instituts in Rom, 110).
- Schreiber G., *Kurie und Kloster im 12. Jahrhundert. Studien zur Privilegierung, Verfassung und besonders zum Eigenkirchenwesen der vorfranziskanischen Orden vornehmlich auf Grund der Papsturkunden von Paschalis II. bis auf Lucius III.* (1099-1181), Stuttgart 1910.
- Scorza Barcellona F., *Dalla Chiesa dei santi ai santi della Chiesa*, in *Storia della santità nel cristianesimo occidentale*, cur. A. Benvenuti, Roma 2004 (Sacrosanto. Nuova serie, 9), pp. 43-49.
- Séroux d'Angicourt J.-B., *Histoire de l'art par les monuments depuis sa décadence au IV<sup>e</sup> siècle jusqu'à son renouvellement au XVI<sup>e</sup>*, 7 voll., Paris 1823 (riedizione Torino 2005).
- Sigal P.A., *Pauvreté et charité aux XI<sup>e</sup> et XII<sup>e</sup> siècles d'après quelques textes hagiographiques*, in *Études sur l'histoire de la pauvreté*, cur. M. Mollat, Paris 1974 (Publications de la Sorbonne. Série «Études», 8), pp. 141-162.
- , *L'homme et le miracle dans la France médiévale (XI<sup>e</sup>-XII<sup>e</sup> siècle)*, Paris 1985.
- Sivo V., *Temi "gregoriani" nell'agiografia dell'età normanna*, in *Il papato e i Normanni. Temporale e spirituale in età normanna*. Atti del Convegno di studi, (Ariano Irpino, 6-7 dicembre 2007), cur. E. D'Angelo, C. Leonardi, Firenze 2011, pp. 107-139.
- Sonntag J., *Tempus fugit? La circolarità monastica del tempo e il suo potenziale di rappresentazione simbolica*, in *Religiosità e civiltà. Le comunicazioni simboliche (secoli IX-XIII)*. Atti del Convegno Internazionale (Domodossola - Sacro Monte - Castello di Mattarella, 20-23 settembre 2007), cur. G. Andenna, Milano 2009 (Storia. Ricerche), pp. 221-242.
- Spinelli G., *Alle origini della commenda: qualche esempio italiano (sec. XIII-XIV)*, in *Il monachesimo italiano nel secolo della grande crisi* cit., pp. 43-60.
- Stopani R., *Guida ai percorsi della via Francigena nell'Italia meridionale*, Firenze 2005.
- Strumenti, tempi e luoghi di comunicazione nel Mezzogiorno normanno-svevo*. Atti delle undecime giornate normanno-sveve (Bari 26-29 ottobre 1993), cur. G. Musca, V. Sivo, Bari 1995 (Centro di studi normanno-svevi. Università degli Studi di Bari. Atti, 11).
- Studi su S. Bernardo di Chiaravalle nell'ottavo centenario della canonizzazione*. Convegno internazionale (Certosa di Firenze, 6-9 novembre 1974), Roma 1975 (Bibliotheca Cisterciensis, 6).
- Tallarico M.A., *Montevergine e la Puglia (XII-XVI sec.)*, in *L'esperienza monastica* cit., I, pp. 55-85.
- Tamburrino G., *La commenda nella storia e nel diritto canonico*, in *Il millennio composito di San Michele della Chiusa. Documenti e studi interdisciplinari per la conoscenza della vita monastica chiusina*, 7 voll., Borgone Susa 1995-2009, III, pp. 123-133.
- Taviani-Carozzi H., *La Badia di Cava nella riforma della Chiesa e nella spiritualità dei secoli XI-XII*, in *Riforma della Chiesa, esperienze* cit., pp. 13-33.
- Terra e uomini nel Mezzogiorno normanno-svevo*, Atti delle settime giornate normanno-sveve (Bari, 15-17 ottobre 1985), cur. G. Musca, Bari 1987 (Centro di studi normanno-svevi. Università degli studi di Bari. Atti, 7).
- Thieme U. - Becker F., *Allgemeines Lexicon der bildenden Künstler von der Antike bis zur Gegenwart*, XXXI, Leipzig 1937.

- Tomea P., *Agiografia come pastorale e pastorale nell'agiografia*, in *La pastorale della Chiesa in Occidente dall'età ottoniana al Concilio Lateranense IV*. Atti della quindicesima Settimana internazionale di studio (Mendola, 27-31 agosto 2001), Milano 2004, (Storia. Ricerche), pp. 363-425.
- Touati F.-O., *Les groupes de laïcs dans les hôpitaux et les léproseries au Moyen Âge*, in *Les muovances laïques* cit., pp. 137-162.
- Toubert P., *Les structures du Latium médiéval. Le Latium méridional et la Sabine du IXe siècle à la fin du XIIe siècle*, 2 voll., Rome 1973 (Bibliothèque des écoles françaises d'Athènes et de Rome, 221).
- Tria G.A., *Memorie storiche civili, ed ecclesiastiche della città, e diocesi di Larino*, Roma 1744 (ristampa Isernia 1989).
- Una grande abbazia altomedievale nel Molise: San Vincenzo al Volturno*. Atti del I convegno di studi sul medioevo meridionale (Venafro - S. Vincenzo al Volturno, 19-22 maggio 1982), cur. F. Avagliano, Montecassino 1985 (Miscellanea cassinese, 51).
- Ungarelli P., *L'eremitismo nell'iconografia del XIII secolo*, in "Magisterium et exemplum" cit., pp. 77-118.
- Uomo e spazio nell'alto medioevo*. Atti della I Settimana del Centro italiano di studi sull'alto Medioevo (Spoleto 4-8 aprile 2002), 2 voll., Spoleto 2003 (Settimane di studio del Centro italiano di studi sull'alto Medioevo, 50).
- Varanini G.M., *Viti e ulivi nei grandi patrimoni monastici*, in *Olio e vino nell'Alto medioevo* (Spoleto 20-26 aprile 2006), Spoleto 2007 (Settimane di studio della Fondazione Centro italiano di studi sull'alto Medioevo, 54), pp. 359-404.
- Vauchez A., *La sainteté en Occident aux derniers siècles du Moyen Âge d'après les procès de canonisation et les documents hagiographiques*, Rome 1981 (Bibliothèque des Écoles Françaises d'Athènes et de Rome, 241).
- , *Esperienze religiose nel Medioevo*, Roma 2003 (Sacro, santo. Nuova serie, 7).
- , *Innocent III, Sicard de Crémone et la canonisation de saint Homebon (†1197)*, in *Innocenzo III urbs et orbis* cit., pp. 435-455.
- , *L'érémisme dans les sources hagiographiques médiévales (France et Italie)*, in *Ermite de France* cit., pp. 373-388.
- Vecchio S., *Precetti e consigli nella teologia del XIII secolo*, in *Consilium. Teorie e pratiche del consigliare nella cultura medievale*, cur. C. Casagrande, C. Crisciani, S. Vecchio, Firenze 2004 (Micrologus' Library 10), pp. 33-56.
- Venditti D., *Vita del B. Giovanni da Tufara*, Napoli 1900.
- , *Maria SS. Della Vittoria, Protettrice de Gambatesa*, (Napoli 1907).
- Verger J., *Le università del medioevo*, Bologna 1982 (Universale paperbacks. Il Mulino, 148).
- , *Culture, enseignement et société en Occident aux XII<sup>e</sup> et XIII<sup>e</sup> siècles*, Rennes 1999 (Presses universitaires de Rennes. Histoire).
- Vetere B., *Il filone monastico-eremitico e l'Ordine Pulsanese*, in *L'esperienza monastica* cit., I, pp. 197-244.
- , *Giovanni da Matera monaco eremita*, in *Ermite de France* cit., pp. 211-240.
- Villani M., *Cultura religiosa e patrimonio librario nella provincia francescana di S. Angelo prima e dopo il Concilio di Trento*, «ASP» 40 (1987), pp. 25-57.

- Vincitorio L., *Alma Provincia di Sant'Angelo in Puglia*, Foggia 1927.
- Violante C., *Il monachesimo cluniacense di fronte al mondo politico ed ecclesiastico (secoli X e XI)*, in *Spiritualità cluniacense*. Atti del II convegno del Centro di studi sulla spiritualità medioevale (Todi, 12-15 ottobre 1958), Todi 1960 (Convegni del Centro di studi sulla spiritualità medioevale. Università degli Studi di Perugia, 2), pp. 155-242.
- Vitolo G., *Cava e Cluny*, in A. Leone - G. Vitolo, *Minima Cavensia* cit., pp. 19-44.
- , *Eremitismo, cenobitismo e religiosità laicale nel Mezzogiorno medioevale. A proposito di alcune recenti pubblicazioni*, «Benedictina» 30 (1983), pp. 531-540.
- , *L'espansione cavense in Puglia*, in *L'esperienza monastica* cit., II, pp. 7-166.
- , «Vecchio» e «nuovo» monachesimo nel Regno svevo di Sicilia, in *Friedrich II. Tagung des Deutschen Historischen Instituts in Rom im Gedenkjahr 1994*, cur. A. Esch, N. Kamp, Tübingen 1996 (Bibliothek des Deutschen Historischen Instituts in Rom, 85), pp. 182-200.
- , *Religiosità delle opere e monachesimo verginiano nell'età di Federico II*, in *Federico II e Montevergine* cit., pp. 77-93; oppure in «Benedictina» 43 (1996), pp. 135-150.
- , *Il monachesimo benedettino nel Mezzogiorno angioino: tra crisi e nuove esperienze religiose, in L'État angevin. Pouvoir, culture et société entre XIII<sup>e</sup> et XIV<sup>e</sup> siècle*. Actes du Colloque international organisé par l'American Academy in Rome, l'École française de Rome, l'Istituto storico italiano per il medio evo, l'U.M.R. Telemme et l'Université de Provence, l'Università degli Studi di Napoli «Federico II» (Rome - Naples, 7-11 novembre 1995), Roma 1998 (Collection de l'École française de Rome, 245; Nuovi studi storici, 45), pp. 205-220.
- , *Comunità monastiche e pellegrini nel Mezzogiorno medioevale: l'abbazia spagnola di Sant'Angelo di Orsara (Fg)*, «ASPN» 118 (2000), pp. 1-12.
- , *Forme di eremitismo indipendente nel Mezzogiorno medioevale*, «Benedictina» 48 (2001), pp. 309-323.
- , *Le ricerche in ambito meridionale*, in *Dove va la storiografia* cit., pp. 259-282.
- , *Tipologia e funzioni dei santuari nell'Italia meridionale*, in *I santuari cristiani d'Italia. Bilancio del censimento e proposte interpretative*, cur. A. Vauchez, Rome 2007 (Collection de l'École Française de Rome, 387), pp. 131-143.
- Vuolo A., *Il chartularium del monastero di S. Maria del Gualdo e di S. Matteo di Sculcula (1177-1239)*, «Benedictina» 25 (1978), pp. 327-364.
- , *Tre manoscritti poco noti della Biblioteca Nazionale di Napoli*, «Annali della Facoltà di Lettere e Filosofia dell'Università di Napoli» 28, n. s. 16 (1985-1986), pp. 97-128.
- , *Monachesimo riformato e predicazione: la "Vita" di San Giovanni da Matera (sec. XII)*, «Studi medievali», s. III, 27 (1986), pp. 69-121.
- , *Una testimonianza agiografica napoletana: il 'Libellus miraculorum s. Agnelli' (sec. X)*, Napoli 1987 (Pubblicazioni dell'Università degli studi di Salerno. Sezione di studi storici, 4).
- , *Agiografia beneventana*, in *Longobardia e longobardi* cit., pp. 199-237.
- , *I «libelli miraculorum» tra religiosità e politica (Napoli, secc. IX-XII)*, Napoli 1990 (Parva hagiographica, 1).

Una esperienza di rinnovamento monastico per il Regno di Sicilia dei secoli XII-XVI

- , *Un santo eremita/abate dimenticato nel Sannio beneventano medievale (la «Vita» e l' «Officium» di Giovanni da Spoleto: secc. XI-XIV)*, «Benedictina» 45 (1998), pp. 5-45.
- , *Agiografia d'autore in area beneventana. Le «Vitae» di Giovanni da Spoleto, Leone IX e Giovanni Crisostomo (secc. XI-XII)*, Firenze 2010 (Quaderni di «Hagiographica», 8).
- Yarza Luaces J., *La geografia dell'aldilà*, in *Uomo e spazio nell'alto medioevo* cit., I, pp. 193-235.
- Zazo A., *L'Abate Giovanni IV "alter conditor" del Chiostro di S. Sofia di Benevento in una lite per il possesso di beni appartenenti alla badia sofiana*, «Samnium» 10 (1937), pp. 238-239.
- , *Chiese, feudi e possessi della Badia Benedettina di S. Sofia di Benevento nel sec. XIV*, «Samnium» 37 (1964), pp. 1-67.
- , *La convenzione che pose fine all'Ordine Benedettino nel Monastero di S. Sofia di Benevento*, «Samnium» 32 (1959), pp. 225-228.

## INDICE DEI NOMI<sup>1</sup>

- Absalon*, priore S. Onofrio 32, 339, 340, 341.  
Accarino, vesc. Molfetta 157, 226, 227, 230.  
*Actus*, obl. S. Egidio in Pantano 279.  
*Adam*, priore S. Onofrio 31, 340.  
*Adelardus*, archipr. 268.  
Adriana Carafa, duchessa di Torremaggiore 207.  
Adriano IV, papa 42, 92, 94, 125, 126, 127, 128, 133, 134, 137, 138, 142, 143, 151, 173, 192, 197, 260, 267, 335, 348.  
Adriano *Beniamin*, milite 226.  
Adriano, nipote di Roberto *de Molfetta* 228.  
Agnone 197.  
Agostino, s. 58.  
Agostino Zelote della Mirandola, priore canonici del SS. Salvatore 21, 124.  
Airola 369.  
Alberico Carafa, duca di Ariano 261, 266.  
Alberona 266, 267.  
Alberotta, prima moglie di Giovanni *Ambrusii* 291.  
Alberto da Montecorvino, s. 82, 100, 310, 357.  
Alberto de Morra, card. 132, 163, 174 (v. Gregorio VIII).  
Alberto, preposito Montevergine 29.  
Alberto, sacrista S. Sofia 340.  
Alberto *Vigilia in Nocte* 291.  
*Alelmus*, marito di Salome 286.  
Alessandro II, papa 218.  
Alessandro III, papa 87, 110, 112, 136, 144, 151, 166, 204, 241.  
Alessandro Gerardino, vesc. Volturara 82.  
Alfano di Salerno, m. e arciv. Salerno 53.  
Alferio, ab. S. Maria di Melanico 290, 301.  
Alferio, ab. Cava e s. 24, 118.  
Alferio di Fiorentino, notaio 210.  
Alferio, signore di Monte Saraceno e Casalbore 95, 97.  
Alfonso Carafa, ab. Gualdo 196, 206, 247, 261, 266, 320, 328, 329, 330.  
Alfonso D'Aragona 207.  
*Altruda*, obl. capitolo cattedrale di Troia 277.  
*Altruda*, madre di Guglielmo presb. 282.  
Amabile, giudice 207.  
Amalfi 23, 25, 26.  
Amato di Montecassino 82.  
Amato di Nusco, s. 81, 82.  
*Ameney de Bidos*, marito di *Costantia de Marzano* 266.  
*Americo de Rastigolis* 388.

<sup>1</sup> In questo indice generale dei nomi e dei luoghi non sono inseriti "Giovanni da Tufara", "S. Maria del Gualdo". Abbreviazioni usate: ab. = abate; archipr. = archipresbitero; arcidiac = arcidiacono; arciv. = arcivescovo; card. = cardinale; diac = diacono; *eccl.* = *ecclesia*; f. = figlio/a; imp. = imperatore; m. = monaco; mon. = monastero; obl. = oblato/a; presb. = presbitero; s. = santo; v. = vedi; vesc. = vescovo.

- Andrea di Fiorentino, obl. Gualdo 202, 278.  
Anfuso, f. del conte Roberto *de Medania* 84, 91.  
Anfuso, f. del milite Urso 229.  
Angelo da Gambatesa, ab. Gualdo 171, 172, 193, 326, 351.  
Angelo *de Gregorio*, giudice 309, 363, 367, 371, 373, 376, 380.  
Angelo, f. di Benedetto giudice 283, 289.  
Angelo, obl. S. Croce di Sepino 279.  
Angelo Pigullo 217.  
Angelo *Saracenus de Urbe*, vesc. Molfetta 158, 231, 232.  
Anseniore di Forlì, frate 207.  
Antiochia, moglie di Giovanni Salarolo 286.  
Antonino Castaldo, notaio 180.  
Antonio ab., s. 59, 76, 255.  
Antonio Carafa, card. Bibliotecario 247.  
Antonio *de Gambatesa*, obl. Sculgola 221, 281.  
Antonio *de Lucerie*, m. del Gualdo 270.  
Antonio *de Sancto Severo*, obl. Sculgola 281.  
Antonio Griffo, notaio 206.  
Anacleto II, antipapa 26, 32.  
Anzi 369.  
Apricena 304, 306.  
Ariano (Irpino) 31, 42, 53, 59, 65, 79, 83, 86, 88, 89, 90, 93, 104, 119, 120, 261, 266, 269, 316, 342, 346.  
-vesc. 168, 307.  
Arnaldo de l'Aumône, ab. Gualdo 171, 193, 324, 326.  
Arnaldo *Regis*, ab. S. Sofia 366, 383.  
Arpaia 281.  
*Astorchus de Manso* 348, 349.  
Atanasio IV, papa 348.  
Atanasio, s. 77.  
Aumône, abbazia 171, 324.  
Aurogemma, oblata Sculgola 285, 290.  
Avellino 38, 81, 95, 342, 343, 347, 352.  
-vesc. 172.  
Avignone 133, 169, 170, 384, 385.  
*Ayfridus de diacono Ioanne*, obl. S. Pietro di Torremaggiore 300.  
Azo, vesc. eletto Volturara 268.  
Baiano 286.  
Baldovino di Cluny, ab. Montecassino 24.  
*Balentiis*, f. di *Churileonis* 229, 230.  
*Bantia* o Banzi, casale (San Severo) 137, 209, 210, 287.  
*Barachias* di *Bantia*, obl. Gualdo 209, 210, 240, 287.  
Barbara, s. 270.  
Bari 53, 73, 159, 225, 233, 276, 304, 319, 343.  
Barletta 359, 362.  
barone *de Fortorio* 270.  
Bartolomeo, ab. S. Maria di Melanico 162, 301, 302.  
Bartolomeo, ab. S. Sofia 383.  
Bartolomeo *de Busca*, nipote di Bartolomeo *de Capua* 316.  
Bartolomeo *de Capua* 316.  
Bartolomeo *de Cercia*, m. Gualdo 270.  
Bartolomeo *de Laurentio*, obl. Sculgola 202, 289.  
Bartolomeo *de Monteviridi*, m. Gualdo 343.  
Bartolomeo *de Ripa*, preposito S. Marco di Foggia 216.  
Bartolomeo *magistri Martini de Alberona* 266.  
Bartolomeo, m. S. Maria *de Crypta* 364.  
Bartolomeo, notaio 215.  
Bartolomeo, priore del Gualdo 193.  
Bartolomeo, s. 53, 256.  
Baselice 47, 48, 49, 95, 100, 160, 220, 266, 297, 311, 317, 318, 355.  
Basilio, s. 38, 71, 157.  
Benedetto XIII, papa 113, 221.  
Benedetto XIV, papa 115.  
Benedetto, ab. S. Nicola di Foggia 203, 216.

- Benedetto da Benevento, s. 27.  
 Benedetto da Norcia, s. 18, 32, 38, 58, 59, 60, 62, 66, 68, 70, 72, 92, 105, 106, 116, 118, 200, 255.  
 Benedetto, f. di *Beniamin* 228.  
 Benedetto, fratello di Giovanni da Tufara 60, 62.  
 Benedetto, giudice e obl. Sculgola 283, 289.  
 Benedetto, m. Gualdo 227.  
 Benedetto, m. Sculgola 228.  
 Benedetto, *nauclerius* 226.  
 Benedetto, nono priore Gualdo 166, 192.  
 Bennedetto, preposito S. Matteo di Sculgola 200.  
 Benedetto, quarto priore Gualdo 54, 103, 110, 111, 166, 177, 192, 229, 301.  
 Benedetto, vesc. Biccari 218, 219.  
 Benedetto, vicepriore Gualdo 229.  
 Benevento 23, 25, 32, 37, 38, 43, 47, 48, 53, 78, 83, 87, 93, 95, 111, 112, 119, 120, 127, 128, 152, 155, 168, 193, 220, 239, 240, 246, 250, 264, 265, 268, 269, 282, 283, 286, 301, 308, 311, 319, 326, 329, 339, 340, 342, 343, 344, 346, 347, 348, 351, 352, 355, 361, 364, 365, 366, 367, 369, 370, 371, 376, 383, 387.  
 -arciv. 31, 109, 112, 113, 161, 165, 170, 211, 221, 267, 301.  
 Benevento, ab. e archipr. *Cercie* 268.  
 Benevento *de Morcono*, vesc. Caserta 376.  
*Beniabin*, f. di Benedetto *nauclerius* 226.  
*Beniamin*, signore di *Sanctus Petrus Veteranus* 160.  
 Benincasa, obl. Sculgola 284.  
 Bernardino Carafa, vesc. Chieti 261, 268.  
 Bernardino da Siena, s. 254.  
 Berardo *de Loratino (de Ratino)*, m. Gualdo 193, 343, 344, 351, 352.  
 Berardo Gentile, capitano e giustiziere di Puglia e Terra di Lavoro 205, 230, 313.  
 Berardo, priore S. Fortunato 112.  
 Berardo, priore S. Maria di Faeto 214, 215.  
 Bernardo, ab. S. Sofia di Benevento 31.  
 Bernardo Capogalli 330.  
 Bernardo di Chiaravalle, s. 26, 56, 112.  
 Bernardo, milite 99, 100.  
 Bernardo, obl. S. Leonardo di Siponto 291.  
 Bernerio di Eboli, s. 58, 59, 70, 89, 119.  
*Biamundus*, milite 266.  
 Biccari 33, 34, 164, 207, 217, 218, 219, 220, 221, 223, 305, 329.  
 -vesc. 218, 219.  
 Binetto 80.  
 Boemondo, conte di Manoppello 87.  
 Boiano 38, 86, 201, 308, 311, 320, 343.  
 -vesc. 36, 320.  
 Bologna 189, 220, 329.  
*Bonbomus*, f. di Giacomo *de Foce* 314.  
 Bonifacio VIII, papa 168, 169, 192, 219, 299, 307, 308, 309.  
 Bonifacio IX, papa 172, 241, 327.  
*Bonomus*, giudice 300.  
*Bonus de Cavallis* 354.  
 Brindisi 93, 240.  
 Bruno da Querfurt, s. 18, 27, 38, 70.  
 Bruno di Colonia, s. 27, 28.  
 Bruxelles 45, 48, 51.  
 Buonalbergo 65, 83, 84, 90, 91, 239.  
*Burrellus* IV, padre di Guglielmo Borrello 197.  
*Butius de Lanzano*, ab. Gualdo 327.  
 Calcedonia 149.  
 Callisto II, papa 32.  
 Calore, fiume 82  
 Campobasso 59, 62, 211, 212, 220, 342, 343, 347, 352, 383.  
 Campochiaro 352.  
 Campodipietra 36.  
 Campolieto 281, 290.  
 Candelaro, fiume 209, 210, 239.  
 Cantigliano, v. Plantiliano.  
 Capua 23, 24, 265, 388.

- Carbonara, valle 239.  
 Carlantino 47, 48.  
 Carlo I d'Angiò 179, 180, 220, 265, 306.  
 Carlo II d'Angiò 180, 306, 316, 317.  
 Carlo d'Angiò, duca di Calabria 365.  
 Carlo di Valois (Senza Terra) 179.  
 Carlo, *magister* e canonico di Troia 301.  
 Carrosio, milite f. di Ursone 228.  
 Casalbore 95, 119, 318, 352.  
*Casale Novum*, casale (San Severo) 209, 280, 291, 304.  
 Casalnuovo Monterotaro 153, 198, 209, 223.  
 Cassiano, s. 72.  
 Cassiodoro 58.  
 Castel del Giudice 197.  
 Castelfranco in Miscano 239.  
 Castelmagno, casale (San Bartolomeo in Galdo) 178, 224, 318, 319, 328.  
 Castelnuovo della Daunia 48, 198, 239.  
 Castelpagano 101, 211, 224, 343.  
 Castelvetero in Valfortore 95, 160.  
 Castiglione, casale (Foggia) 306.  
 Celenza Valfortore 44, 45, 48, 205, 270.  
 Celestino II, papa 136.  
 Celestino III, papa 136, 142, 143, 152, 155, 173, 292.  
 Celestino V, papa 114, 115.  
*Cella, castrum* (Celle di San Vito?) 188, 223, 281.  
 Celone 240.  
 Cencio Savelli 151, 160, v. Onorio III, papa.  
 Cerreto Sannita 36.  
 Cervinara 281.  
*Cervus* di Fiorentino, giudice 202.  
 Chieti 261, 348.  
 Chiusano 97, 211.  
*Churleonis* 229.  
 Circello 78, 89.  
 Citeaux 24, 171, 324.  
 Civitate 78, 177, 178, 181, 190, 208, 211, 280, 311, 313.  
 -vesc. 211.  
 Clemente III, papa 34, 137, 141, 142, 143, 152, 155, 216, 292.  
 Clemente IV, papa 219, 240.  
 Clemente V papa 174.  
 Clemente VI papa 154, 169, 170.  
 Clemente VII, papa 46.  
 Cluny 23, 24, 140.  
 Colantonio Gizarello 207.  
 Colle Sannita 315, 352.  
 Colonia 247.  
*Comitissa*, casale (Troia) 240.  
 Constabile, ab. Cava e s. 57.  
*Constantia*, contessa 266.  
*Constantia de Marzano* 266, 272, 274.  
 Conversano 229, 230, 231, 232.  
 Conza 343.  
 Corrado IV di Svevia, re 167, 179, 306, 315, 321.  
 Corrado di Grabana, signore di Montefusco 106.  
 Costanza d'Altavilla, imperatrice 265, 320.  
 Crisostoma, moglie di Ildeprando *de Cioffo* 195.  
 Cristiano *Iohannis Maffei*, notaio 369, 370.  
 Cristoforo, priore S. Margherita di Molfetta 231.  
 Cuneato, monte 92.  
 Dalione, m. del Gualdo 267.  
 Damiano, m. del Gualdo 229.  
 Dauferio, giudice 340, 341.  
 Decorata 210, 315, 352.  
 Deliceto/ Liceto (Decorata?) 167, 179, 306, 315.  
 Desiderio, ab. Montecassino 53, 217.  
*Deusdatus Iohannis*, giudice 342.  
 Dogana delle pecore 207, 329.  
 Domenico, ab. Montecassino 127.  
 Domenico *de Lagonissa*, ab. Gualdo e arciv. Rossano 193, 194, 267, 268, 270, 320, 328.  
 Domitella, moglie di Matteo 261, 266, 271.

- Domitio*, marchese 224.  
 Donnacita, moglie di Guglielmo *Thomasii* 291.  
 Donnetta, obl. Sculgola 314.  
 Donnino di Fidenza, s. 204.  
 Dragonara 106, 137, 143, 155, 159, 180, 181, 187, 188, 189, 190, 191, 197, 198, 199, 201, 202, 205, 206, 207, 225, 239, 240, 278, 280, 281, 283, 284, 285, 286, 289, 290, 294, 300, 301, 310, 311, 313, 314, 316, 337, 356.  
 -vesc. 111, 112, 216, 303, 310.  
 Duanello *de Letterio* 228.  
*Dulcimagna* 206.  
 Durando di Huesca 160.
- Eboli 37, 279, 347.  
 Elisario (Elizario), ab. Gualdo, arciv. Taranto 172, 192, 193, 212, 326, 327.  
*Elyottus de Castanea* 347.  
 Emanuele, f. di Giovanni 228.  
*Eneas*, obl. S. Angelo di Orsara 287.  
 Enrico VI, imp. 101, 182, 240, 265, 285.  
 Enrico, arciv. Benevento 268.  
 Enrico, barone di *Cella* 281.  
 Enrico Collivaccini, arcid. 361, 362.  
 Enrico, conte di Monte Sant'Angelo 217, 237.  
 Enrico *de Petrapulcina*, m. Gualdo 343, 352.  
 Enrico d'Hungtingdon 61.  
 Enrico di Civitate, conte 177, 208, 311.  
 Enrico di Navarra 210.  
 Enrico di Siponto, giudice 286.  
 Enrico *Iobannis Simonis* 370.  
 Enrico, milite f. di Giordano 201.  
 Enrico *Roberti Iobannis Arpini* 370.  
 Eustasio *de Ricia*, m. Gualdo 193.  
 Eustasio, presb. Dragonara, obl. Gualdo 278.  
 Eustasio, *scriptor* 50, 249, 250.
- Fabrica*, casale (Foggia) 306.  
 Fabrizio Romano 207.  
 Falcone Beneventano 90, 340.  
*Fajardus*, signore di S. Angelo in Vico 212.  
*Farnulfus*, vesc. Cisterna in Apulia 69.  
 Fasano, obl. S. Margherita di Molfetta 288.  
 Federico II, imp. 113, 164, 165, 178, 179, 180, 181, 206, 215, 216, 229, 265, 285, 301, 303, 304, 306, 307, 312, 313, 321, 324.  
 Felicita, s. 256.  
 Filippa, moglie di Antonio *de Gambatesa* 221, 281.  
 Filippo *de Cava (dictus Miralla)* 347.  
 Filippo *de Ebulo*, notaio 347.  
 Filippo *de Fuiano*, ab. S. Modesto Benevento 269.  
 Filippo *de Iamvilla*, barone di Pietracatella 317.  
 Filippo *Henrici* 369.  
 Filippo, preposito Sculgola 200.  
 Filippo, priore S. Michele di Miliarina 208.  
 Filippo, signore di Civitate 211.  
 Fiorentino 139, 155, 156, 159, 178, 187, 188, 189, 190, 191, 198, 199, 202, 203, 204, 205, 206, 208, 209, 210, 239, 240, 278, 280, 281, 283, 284, 285, 288, 289, 290, 291, 293, 294, 301, 306, 310, 313, 314, 328, 337.  
 -vesc. 156, 201, 203, 208, 209, 293, 294, 301, 306, 314.  
 Flora, obl. Sculgola 281.  
 Foggia 65, 162, 168, 188, 204, 207, 214, 215, 216, 217, 219, 240, 246, 262, 266, 299, 311, 315, 343, 348, 352, 372.  
 Foglianise 370.  
 Foiano Valfortore 30, 47, 64, 91, 92, 130, 131, 137, 160, 167, 179, 191, 196, 261, 263, 266, 272, 274, 297, 306, 311, 315, 316, 317, 319, 329, 342, 343.  
 Foligno 369.  
 Forcellata (Castelpagano) 210, 211.  
 Fornonovo (Pietrelcina) 161.

- Fortore, fiume 105, 153, 164, 189, 205, 225, 297, 300.
- Francavilla 161.
- Francesco d'Assisi, s. 45, 160,
- Francesco Attendolo Sforza 267.
- Francisco Quiñones, card. 46.
- Frosolone 383.
- Fulvio Orsini 247.
- Gabriele Fiore, frate minore 45, 48, 49, 51, 99.
- Gaeta 23.
- Galgana, moglie di Giovanni *de Rocca* 202, 223, 280.
- Galgano, s. 51.
- Galiana, moglie di Pietro *de Raynaldo* 202.
- Gambatesa 220, 221, 222, 223, 281, 318, 326, 330, 351.
- Gargano 38, 45, 61, 62, 98, 120, 217, 238, 279, 287, 336.
- Gaydonus*, signore di Fiorentino 314.
- Gemma, moglie di Giovanni di Montesarchio 282.
- Gemma, moglie di *Pasca* notaio 228.
- Gentile, settimo priore Gualdo 103, 112, 162, 163, 165, 192, 199, 314.
- Geraldo *de Valle*, nunzio apostolico 308, 309, 364, 366, 367, 368, 369, 371, 372, 374, 375, 377, 380, 382, 383, 384, 386.
- Gerolamo Calvanese 214.
- Gervasio *de Mastralibus*, signore di Baselice 317.
- Gervasio di Benevento, f. di Giovanni e m. S. Lupo 286.
- Giacinto *de Aduocato*, rettore Benevento 361, 362.
- Giacomo, ab. e arcidiac. Trivento 206.
- Giacomo *Beccus de Caprese*, subcollettore 352.
- Giacomo *de Castellovetere* 315.
- Giacomo *de Cellis*, priore Gualdo 193.
- Giacomo *de Foce*, signore di Dragonara 314.
- Giacomo *de Leonardo* 355.
- Giacomo *de Ripa*, milite 224.
- Giacomo *de Sancto Andrea*, m. Gualdo 352.
- Giacomo *de Turris*, vesc. Volturara 328.
- Giacomo, f. di Leone conte di Conversano 231.
- Giacomo, f. di Rita *de Baselece* 324.
- Giacomo *Iobannis de Renucio* 346.
- Giacomo, m. e agiografo di Giovanni da Tufara 49, 51, 54, 110.
- Giacomo, m. Goletto e agiografo di Guglielmo da Vercelli 52.
- Giacomo, *magister* 383.
- Giacomo, nipote di Leone Maraldizio 276.
- Giacomo, successore di Guglielmo a Montevergine 52.
- Gilberto, conte del *castrum Sancti Severi* 42, 87, 92, 93, 128, 131, 192, 260, 335.
- Gilberto, conte di Gravina 87.
- Gilia*, moglie del milite Riccardo 290.
- Ginosa 62, 72.
- Gioannetto *de Letterio* 228.
- Gioia Sannitica 36.
- Giordano, ab. Pulsano 108.
- Giordano *Buzardi* 281, 290.
- Giordano, conte di Ariano 31, 65.
- Giordano, *dominus* e obl. Sculgola 281.
- Giovanna II, regina 266, 267.
- Giovanni XIX, papa 149.
- Giovanni XXII, papa 170, 171, 309, 363, 364, 365, 366, 371, 383, 384, 386, 387, 388.
- Giovanni, ab. Ariano 268.
- Giovanni, ab. Montevergine 276.
- Giovanni, ab. S. Pietro in Vulgano 218.
- Giovanni, ab. S. Sofia 32, 339, 340.
- Giovanni *Ambrosii* 201, 282, 291.
- Giovanni Andrea de Rosa, notaio 207.
- Giovanni Angelo Casaburo 207.
- Giovanni, archipr. Morcone 268.
- Giovanni *Bernardi*, m. S. Sofia 340.
- Giovanni *Buccerius, homo* S. Leonardo di Siproonto 292.

- Giovanni, cantore e canonico di Troia 301.  
 Giovanni Crisostomo, s. 53, 120.  
 Giovanni da Matera, s. 28, 29, 38, 39, 43, 52, 58, 59, 60, 62, 64, 67, 69, 72, 73, 76, 79, 85, 89, 92, 98, 105, 108, 109, 118, 238, 283.  
 Giovanni da Montemarano, s. 81.  
 Giovanni da Nusco, m. Montevegine 28, 29.  
 Giovanni da Porcara, terzo priore Gualdo 20, 49, 50, 53, 54, 92, 117, 143, 155, 192, 208, 212, 249, 250, 253, 269  
 Giovanni D'Aragona, card. 124.  
 Giovanni da Ruvo, priore domenicano di Trani 158, 232.  
 Giovanni da Spoleto, s. 53, 119.  
 Giovanni *de Allo* 195.  
 Giovanni *de Ariano*, giudice 346.  
 Giovanni *de Bibona*, obl. Gualdo 260, 310.  
 Giovanni *de Buto*, m. S. Sofia 340.  
 Giovanni, decano S. Sofia 340.  
 Giovanni *de Colupna* 266.  
 Giovanni *de Crescentio*, obl. Sculgola 289.  
 Giovanni *de Gregorio*, notaio 383.  
 Giovanni *de Guilielmo* 102.  
 Giovanni *de Ionatha*, m. S. Croce di Sepino 279.  
 Giovanni *de Matba*, s. 78, 160.  
 Giovanni *de Mortullano* 346.  
 Giovanni *de Plantilianum*, obl. Gualdo 260.  
 Giovanni *de Rocca*, signore di Monterotaro 196, 197, 202, 203, 222, 280.  
 Giovanni *de Spina*, obl. Sculgola 289, 290.  
 Giovanni *de Tolomeo*, obl. Gualdo 280.  
 Giovanni *de Ursaria*, m. Gualdo 343.  
 Giovanni *de Urso* 214.  
 Giovanni *de Zurico (de Kurico)*, giudice 202, 205, 282, 289.  
 Giovanni, diac. (S. Onofrio?) 74, 131.  
 Giovanni di Ariano 83.  
 Giovanni di Capua 117.  
 Giovanni di Diano, m. Cava 108.  
 Giovanni di Montesarchio, obl. S. Modesto di Benevento 282.  
 Giovanni, f. del notaio *Pasca* 230.  
 Giovanni Francesco Brancia 224.  
 Giovanni Gaderisi, card. 173.  
 Giovanni Giacomo Casole 224.  
 Giovanni Gualberto, s. 56.  
 Giovanni, marito di *Mabilia* e obl. Sculgola 284.  
 Giovanni, m. Fossanova, 26.  
 Giovanni, m. Goleto 28.  
 Giovanni, m. S. Lupo 286.  
 Giovanni, m. S. Maria *de Crypta* 364.  
 Giovanni, *naulerius* e f. di Sassone di Fasanò 228.  
 Giovanni, obl. S. Angelo di Rodingo 279.  
 Giovanni, obl. Sculgola 281.  
 Giovanni, padre di Angelo obl. S. Croce di Sepino 279.  
 Giovanni, padre di Pietro sesto priore Gualdo 92, 104.  
 Giovanni *Panaclerii*, canonico beneventano 351, 354.  
 Giovanni Pannacloni, canonico beneventano 326.  
 Giovanni, preposito Sculgola 200.  
 Giovanni, presb. Biccari 33.  
 Giovanni, presb. Spalato 282.  
 Giovanni, priore S. Croce di Sepino 35.  
 Giovanni, priore Gualdo 346.  
 Giovanni, priore S. Leonardo di Biccari 34.  
 Giovanni, priore S. Maria *de Ferraria* 195.  
 Giovanni Salarolo 286.  
 Giovanni, vesc. Dragonara 155.  
*Giroldus de Fay*, signore di Ielsi (*Gebizza*) 210, 211.  
 Gisulfo, principe di Salerno 78.  
 Giuditta, moglie del conte Roberto *de Medania* 84.  
 Giuseppe, presb. S. Silvestro 68, 130.  
 Giuliana, moglie di *Salvus* 284.  
 Giulio II, papa 261, 329.

- Giulio, priore S. Margherita di Molfetta 207, 329.
- Goffredo, conte di Lesina 106, 177, 210, 311.
- Goffredo *de Medania*, signore di Sessola e Acerra 84.
- Goffredo di Dragonara 202.
- Goffredo, fratello di *Barachias* di *Bantia* 209.
- Goffredo, fratello di Giovanni *de Crescentio* 289.
- Goffredo, priore S. Onofrio 65, 263.
- Grande Chartreuse, mon. (Grenoble) 27.
- Gregorio VIII, papa 163, 164, 174.
- Gregorio IX, papa 110, 151, 154, 156, 164, 165, 171, 197, 204, 252, 293, 303, 304, 306.
- Gregorio X, papa 126, 138, 166, 167, 192, 315.
- Gregorio XI, papa 171, 204, 352, 353.
- Gregorio XII, papa 329.
- Gregorio, ab. SS. Trinità di Monte Sacro 304.
- Gregorio da Montelucio, beato 271.
- Gregorio di Nissa, s. 73.
- Gregorio Magno, s. 58, 66, 72, 75, 85, 105, 108, 118.
- Grimoaldo *de Molfetta* 228.
- Guaimario, principe di Salerno 84.
- Gualtiero, ab. S. Pietro di Torremaggiore 300.
- Gualtiero, archipr. Varano e obl. S. Egidio in Pantano 282.
- Gualtiero, f. di Giovanni e obl. Sculgola 284.
- Gualtiero *de Monte Alto* 268.
- Gualtiero *de Ursaria*, m. e procuratore Gualdo 342, 344, 345, 347, 348, 349.
- Gualtiero di Palearia, vesc. Troia e cancelliere del Regno 177, 182, 240, 307.
- Gualtiero, presb. e obl. Sculgola 282, 294.
- Gualtiero, presb. Molfetta 227.
- Gualtiero, priore S. Fortunato 112.
- Guglielmo I, re 87, 93, 106, 127, 264.
- Guglielmo II, re 95, 101, 106, 127, 177, 188, 197, 264, 265, 285, 308, 311.
- Guglielmo II, vesc. Troia 240.
- Guglielmo, ab. Montecassino 170.
- Guglielmo Aquitanico, ab. Gualdo 169, 170, 171, 193, 325, 326.
- Guglielmo, archipr. Fiorentino 282.
- Guglielmo Borrello, signore di Agnone 197.
- Guglielmo, conte di Loritello 100, 280.
- Guglielmo d'Altavilla, signore di Biccari 33, 34.
- Guglielmo da Vercelli, s. 28, 29, 38, 39, 43, 52, 58, 59, 60, 62, 64, 69, 72, 75, 80, 82, 86, 89, 91, 92, 118, 147, 283, 333.
- Guglielmo *de Balacto (de Balaeto)*, nunzio apostolico 308, 365, 366, 371, 372, 374, 384.
- Guglielmo *de Campobasso*, m. Gualdo 343.
- Guglielmo *de Castro Pagano*, m. Gualdo 193, 270, 343.
- Guglielmo *de Dominico*, 355.
- Guglielmo *de Gambatesa*, conte di Campobasso 212.
- Guglielmo *de Rigitio* 369.
- Guglielmo *de Strivalis*, vicerettore di Benevento 170.
- Guglielmo (*de Virgilio*), ab. S. Maria *de Crypta* 309, 363, 364, 373, 378, 384, 385, 386.
- Guglielmo, f. di Benedetto *naulerius* 226.
- Guglielmo *iudicis Roberti* 369.
- Guglielmo, m. S. Onofrio 33.
- Guglielmo, *naulerius* 157.
- Guglielmo *Nicolai Bolocci* 369.
- Guglielmo, presb. Benevento 282.
- Guglielmo, priore S. Onofrio 33.
- Guglielmo, signore di Ripa 266.
- Guglielmo *Thomasi* 291.

- Guido *de Palma*, ab. 347  
*Guidonus*, obl. Sculgola 281.  
*Guinardus*, m. Gualdo 263.  
*Guizardus*, ab. S. Severino di Napoli 387.  
 Gurrello Orilia, conte 324.
- Herbius*, obl. S. Angelo di Rodingo 279.  
*hospitium* di Siponto (SS. Trinità di Venosa) 237.
- Iaconus Sarani*, obl. S. Marco di Foggia 281.  
 Idrana 228.  
 Ielsi (*Gebizza*) 211.  
 Ilaria, moglie di Filippo *de Iamwilla* 314, 317.  
 Ilarione, s. 255.  
 Ildeprando *de Cioffo* 195.  
*Innicus de Avalos*, card. 308.  
 Innocenzo II, papa 129, 162, 173, 341.  
 Innocenzo III, papa 14, 50, 51, 104, 111, 159, 219, 240, 251, 252.  
 Innocenzo IV, papa 166, 306.  
 Innocenzo VI, papa 347.  
*Ioannela de Molisio*, moglie Alberico Carafa 261, 266.  
 Isabella *de Molina* 202, 280.  
 Isacco, eremita da Spoleto 85.  
 Ischitella 313.  
 Isolda *Molinarie* 266.  
*Iterius de Homoforte* 346.
- Karatenuta*, moglie di Ruggiero *Florardus* 291.
- Laceno, monte/lago 29, 92.  
*Laciosus* 286.  
 Ladislao I, re 172, 181, 266, 324.  
 Lando, m. Gualdo 267.  
 Lando, presb. Benevento 348.  
 Lando di Siponto, obl. S. Egidio in Pantano 279.  
 Landolfo, arciv. Benevento 31.  
 Landolfo, principe di Benevento 301.  
 Lapino M. 388.  
 Larino 156, 162, 300, 301.  
 Latino Orsini, card. 320.  
 Lauretta, moglie di Giovanni *de Tolomeo* 280.  
*Legatia* 228.  
 Lelio, f. di *Beniamin* 228.  
 Lemarco, arciv. Benevento 100.  
 Leo, diac. e obl. Sculgola 281.  
 Leonardo *de Foiano* 346.  
 Leonardo *de Molina*, milite 280.  
 Leonardo, obl. Cava 291.  
 Leone III, papa 292.  
 Leone IX, papa 53, 119, 120.  
 Leone X, papa 331.  
 Leone, ab. Cava e s. 57, 78, 85.  
 Leone, f. di Ruggiero conte Conversano 231.  
 Leone Maraldizio, obl. Montevergine 276.  
 Leone Marsicano 217.  
 Leone, presb. 228.  
 Leone, signore di Baselice 212.  
 Leopardo *Napoleonis de Fulgineo*, archipr. Benevento 387.  
 Lérida 353.  
 Lesina 26, 106, 177, 178, 200, 203, 205, 210, 265, 276, 282, 298, 304, 311, 313, 335.  
 Liceto, v. Deliceto.  
 Lombardo, arciv. Benevento 267, 268.  
*Loyse* Giordano, notaio 224.  
*Loyse* Granata, notaio 330.  
 Lorenzo da Subiaco (Loricato), s. 69.  
 Loritello (Rotello) 33, 87, 93, 100, 106, 160, 164, 188, 197, 199, 202, 211, 265, 266, 280, 285.  
 Luca, chierico e f. di Grimoaldo *de Molfetta* 228.  
 Lucera 111, 173, 180, 190, 206, 207, 213, 221, 223, 239, 265, 270, 271, 306, 307, 310, 311, 315, 329, 352.

- saraceni 173, 180, 213, 265, 270, 271, 306, 310, 315.
- vesc. 111, 223, 271, 303, 315, 329.
- Lucia *de Sancto Severo*, obl. Sculgola 281.
- Lucio III, papa 32, 125, 137, 138, 142, 152, 183, 197, 209, 241.
- Mabilia*, obl. Sculgola 284.
- Macchia Valfortore 153.
- Maffeo (*de*) *Fulco*, priore Gualdo 193, 261.
- Maffittissa*, f. del mastro Pietro 229.
- Magalda di Biccari 217.
- Magalda, f. di Giovanni *de Rocca* 202, 280.
- Magno, m. Gualdo 360.
- Maiolo ab. Cluny, s. 108.
- Manfredi di Svevia, re 166, 179, 220, 265, 306.
- Manfredi Maletta, conte 179, 180, 265, 306.
- Manfredonia 214.
- Marciano, eremita 70.
- Marco Antonio Piccolo, procuratore 180.
- Marco, sacrista 200, 201, 288.
- Margarita, moglie di Pietro Greco 202, 285
- Margherita di Durazzo, regina 319.
- Margherita di Navarra 87.
- Margherita di Savoia 298.
- Maria Cita, moglie di Angelo Pigullo 217.
- Maria *de Guarino*, obl. capitolo cattedrale di Troia 277.
- Maria di Fiorentino 285.
- Maria di Montefusco 286, 287.
- Maria, moglie di Albero *Vigilia in Nocte* 291.
- Maria, moglie di Giovanni *de Bibona* 260.
- Maria, moglie di Giovanni *de Guilielmo* 102.
- Maria, moglie di Riccardo Sarlatto 286.
- Maria, moglie di Roberto *de Molina* 280, 281.
- Marigliano 84.
- Mayenne 84.
- Maraldo *de Machidonia* 287.
- Marsilio, giudice 230.
- Marta, moglie di Rossemanno milite 229.
- Martino, abate Gualdo 193.
- Martino *de Saxo*, diac. 294.
- Martino, diac. e obl. Sculgola 281.
- Martino di Tours, s. 59, 63
- Martino, eremita 75.
- Martino, eremita del Monte Massico 76.
- Martino, f. di Simone 229.
- Martino, *magister* di Alberona 266.
- Martino, m. Benevento 53.
- Maruzza, obl. capitolo cattedrale di Troia 277.
- Massimo di Torino, s. 254.
- Massimo, presb. 268.
- Matera 43.
- Matese, monte 35.
- Matrice 211.
- Matteo, ab. S. Marco di Foggia 218.
- Matteo Gentile, conte di Lesina 177, 178, 182, 200, 203, 205, 206, 265, 276, 291, 313, 314, 321, 335.
- Matteo *Iusto* di Ravello 227.
- Matteo, m. 185.
- Matteo, marito di *Domitella* 261, 266, 272.
- Matteo, m. Gualdo 227.
- Matteo, m. S. Maria *de Crypta* 161
- Matteo, ottavo priore Gualdo 103, 192, 216.
- Matteo, vesc. Boiano 308.
- Mattia *de Melficta*, m. Gualdo 343.
- Mattinata 304.
- Mayorana*, moglie di Giovanni *de Urso* 214.
- Melfi 28, 89.
- Messina 87.
- Milina*, feudataria 266.
- Milina*, moglie di *Richardus Draco* signore di Foiano 266.
- Milone di Troia, *milite* 74, 90, 94, 131.
- Modesto, notaio 215.

- Molfetta 139, 157, 159, 200, 207, 221, 225, 227, 228, 229, 231, 232, 233, 288, 310, 311, 324, 329, 336, 343.  
-vesc. 157, 229, 231, 232.
- Molinara 83, 315, 342.
- Montecassino 21, 24, 27, 53, 82, 127, 140, 147, 165, 172, 204, 217, 233, 299, 306, 312, 321.
- Montecorvino 100, 156, 159, 170, 190, 191, 199, 202, 203, 209, 212, 213, 222, 271, 280, 297, 305, 307, 309, 310, 311, 313, 338, 357, 359, 361, 376.  
-vesc. 82, 112, 156, 203, 212, 223, 271, 280, 308, 309, 310, 314, 319, 356, 357, 358, 361, 362.
- Montefalcone di Valfortore 32, 46, 64, 343.
- Montefalcone nel Sannio 343.
- Monteforte 197.
- Montefusco 106, 107, 282, 286, 287.
- Montella 347.
- Montelucio 271.
- Monterotaro, casale (Casalnuovo Monterotaro) 153, 196, 197, 199, 202, 203, 222, 223, 280, 311.
- Monte Sambuco (Pietra Montecorvino) 224.
- Monte Saraceno, casale (Baselice) 95, 97, 317, 318.
- Montesarchio 282.
- Monteverde 343.
- Montevergine, v. S. Maria di Montevergine.
- Montorio nei Frentani 342.
- Montoro Superiore 342.
- Morcone 307, 319, 376.
- Muzio Attendolo Sforza 267.
- Muzio *de Monteviride*, m. Gualdo 352.
- Muzio *de Pesco*, m. Gualdo 352.
- Napoli 21, 23, 45, 46, 66, 124, 127, 160, 167, 185, 186, 189, 195, 206, 211, 214, 220, 225, 226, 265, 267, 309, 324, 331, 353, 356, 358, 361, 363, 366, 371, 384, 386, 387.
- Nardello *de Morcone* 324.
- Nathan, secondo priore Gualdo 20, 32, 49, 74, 107, 125, 137, 143, 177, 192, 194, 209, 243, 253, 269.
- Nathan 263.
- Nattaneo*, f. di Giovanni *de Spina* 290.
- Nicola II, papa 218.
- Nicola V, papa 308.
- Nicola, ab. S. Maria *de Puteo fetido* 282.
- Nicola, ab. S. Maria di Melanico 269.
- Nicola da Cerce, ab. Gualdo 171, 193, 270, 271, 318, 319, 342, 343, 347, 348.
- Nicola da Ferrazzano, ab. Gualdo 193, 224, 261, 318, 373.
- Nicola da Tolentino, s. 114, 115.
- Nicola *de Alatio*, cappellano del vesc. Montecorvino 319.
- Nicola *de Campoclaro*, m. Gualdo 352.
- Nicola *de Casaltona* 347.
- Nicola *de Lucania* 310.
- Nicola *de Montella*, giudice 347, 350.
- Nicola *de Padulo*, notaio 180, 316.
- Nicola *de Padulo*, priore Gualdo 193.
- Nicola *de Petrillo* 355.
- Nicola *de Ratino*, priore Gualdo 343.
- Nicola *de Tofaria*, m. Gualdo 352.
- Nicola di Mira, s. 236.
- Nicola Draco, signore di Foiano 266.
- Nicola, f. di *Symina* contessa 266.
- Nicola *Malanocte*, giudice 383.
- Nicola *Manacuzio* 117.
- Nicola *Mathei de Zappellano*, notaio 355.
- Nicola, m. Gualdo 267.
- Nicola, m. S. Maria *de Crypta* 364.
- Nicola, m. S. Maria di Pulsano 303.
- Nicola *Nivis*, notaio 387, 388.
- Nicola Pellegrino, s. 120, 121.
- Nicola, preposito S. Margherita 230.
- Nicomede *de Letterio* 228.
- Nilo da Rossano, s. 27, 70.
- Nola 21, 116.
- Normandia, seconda moglie di *Iohannes Ambrosii* 282, 291.

- Notre-Dame (Parigi) 60.  
Nusco 81, 82.
- Oderisio Borello, fratello di Guglielmo 197.  
Oddone, m. Pulsano 108  
Oddone, ab. Cluny, s. 108.  
Odilone ab. Cluny, s. 108.  
Odoaldo Draco, m. 266.  
Odoaldo Draco, signore di Foiano 91, 131, 263.  
Odone *de Odonibus de Toffia*, vesc. Boiano 320.  
Odorisia di Casalbore 318.  
Omobono di Verona, s. 51.  
Onofrio, s. 255.  
Onorato, m. 75.  
Onorio III, papa 83, 99, 104, 109, 111, 113, 119, 145, 152, 160, 161, 162, 163, 194, 195, 200, 205, 214, 215, 216, 301, 303, 304, 305, 310, 356, 358, 361.  
Onorio IV, papa 158, 232.  
Oratino 343.  
Orfeo 75.  
Orsara di Puglia 343, 348.  
Ottaviano, notaio 359.  
Ottone di Ariano, s. 53, 59, 89, 119, 120.  
Ottone IV, imp. 285.  
Ozianzo Santuette 224.
- Paduli 224, 311, 343.  
Pafnuzio di Tebe, s. 31.  
Palamide, ab. Montevergine 327.  
Palermo 106, 240, 265.  
Palermo, ab. Gualdo 168, 180, 192, 193, 240, 316, 317, 364.  
Palladio, vesc. Cappadocia 70.  
Pallottino di Fiorentino, giudice 202, 203.  
Palo del Colle 276.  
Pandulfo 382.  
Pandulfo, principe di Benevento 301.  
Paolino da Nola, s. 116.  
Paolino di Périgueux 116.  
Paolo III, papa 221.  
Paolo Diacono 116.  
Paolo di Dragonara, notaio 205.  
Paolo di Sangro 207.  
Paolo, eremita 76.  
Parigi 30, 50, 60, 62, 132.  
Partenio, monte 28, 240.  
*Pasca*, notaio di Molfetta 226, 228, 230, 232.  
Pellegrina, obl. S. Croce di Sepino 279.  
*Perrellus de Sancto Martino* 347.  
*Perronus de Ofena*, signore di Montecorvino 202, 213, 280.  
Persia, obl. Sculgola 281.  
Perugia 369.  
Pescara, fiume 267.  
Pesco delle Vigne 352.  
Pesco Sannita 352.  
*Petrillus de Casaltono* 355.  
*Petrillus de Montella* 354.  
*Petrillus* Russo, ab. 355.  
*Petrinus de Foiano* 346.  
Piacenza 147.  
Pier Damiani, s. 38, 70.  
Pietra Montecorvino 165, 213, 224, 311, 330.  
Pietrelcina 224, 343, 352.  
Pietro, ab. S. Giovanni Battista (Vieste) 282.  
Pietro *Alferii*, giudice 361, 362.  
Pietro, arcidiac. Larino 156.  
Pietro arciv. Benevento 170, 348.  
Pietro Capuano, card. 26, 155.  
Pietro, card. di S. Maria in via Lata 155.  
Pietro *de Ametista* 202.  
Pietro *de Boiano*, m. Gualdo 343.  
Pietro, decano Gualdo 229.  
Pietro, decano Sculgola 201, 227.  
Pietro *de Casale Novum*, obl. 291.  
Pietro *de Catellis*, obl. Gualdo 314.  
Pietro *de Luceria*, m. Gualdo 352.

- Pietro *de magistri Bartholomei de Alberona* 267  
 Pietro *de Maynardo* 346.  
 Pietro *de Raynaldo* 202.  
 Pietro *de Roseto*, m. Gualdo 343.  
 Pietro *de Sancto Georgio, magister* 181, 316.  
 Pietro *de Vitulano*, m. S. Maria *de Crypta* 364.  
 Pietro, diac. S. Andrea di Benevento 105.  
 Pietro di Boiano, sacrista Sculgola 201.  
 Pietro (Divinacello), ab. Cava 57, 85, 117, 118, 119.  
 Pietro, f. di Leone conte di Conversano 231.  
 Pietro Greco, obl. Sculgola 202, 285.  
 Pietro *Iacobi*, notaio 342.  
 Pietro Lombardo 214.  
 Pietro, m. Gualdo 227, 229.  
 Pietro, m. S. Onofrio 33.  
 Pietro (Pappacarbone) ab. Cava, s. 57, 68, 69, 70, 108, 146.  
 Pietro, preposito Sculgola 200.  
 Pietro, presb. 268.  
 Pietro, priore S. Onofrio (+ 25 gennaio) 33.  
 Pietro, priore S. Onofrio (+ 13 giugno) 33.  
 Pietro, quinto priore Gualdo 103, 111, 192.  
 Pietro *Rutii*, notaio 347.  
 Pietro, sesto priore Gualdo 92, 102, 103, 104, 105, 107, 108, 112, 117, 121, 192, 300, 305, 356, 358, 359, 360, 361.  
 Pietro Silvestri 211.  
 Pietro, suddiacono e nipote di Carrosio 228.  
 Pietro, vesc. Volturara 318, 364, 386, 387.  
 Pio V, papa 46.  
 Pio XII, papa 115.  
 Pippo Caracciolo, procuratore Gualdo 124.  
 Placido, s. 255.  
 Placido, priore S. Maria *de Crypta* 361, 362.  
 Plantiliano/Cantigliano, casale (Dragonara) 155, 188, 199, 310.  
 Poggio Imperiale 304.  
 Porcara, *castrum* (Castelpagano) 49, 317, 318.  
 Porticchio/Verticchio, casale (Serracapriola) 167, 180, 181, 206, 307, 311, 316, 323, 329, 330, 372.  
 Potenza 369.  
 Prisco Aldobrandini 206.  
 Prospero Lambertini 115, v. Benedetto XIV.  
 Pulsano, v. S. Maria di Pulsano.  
*Pusana*, moglie di Enrico di Siponto 286.  
 Raimondo Cordura, vicario S. Angelo in Formis 388.  
 Raimondo, tesoriere beneventano 383.  
 Rainaldo *Bukimucio* 201, 288.  
 Rainaldo *de Goriano* 314.  
 Rainaldo Grossi 346.  
 Rainolfo, conte di Alife e duca di Puglia 90.  
*Rao*, ab. S. Maria *de Rocca* 214, 215, 222, 302.  
*Rao de Rocca* 196.  
*Rao* di Biccari 217.  
*Rao*, m. S. Margherita 229.  
*Rao*, m. S. Michele di Miliarina 208.  
*Rao*, presb. 228.  
*Rao*, preposito S. Margherita di Molfetta 229.  
*Rao*, priore S. Margherita di Molfetta 228, 230.  
*Rao Roberti Iobannis Arpini* 370.  
*Rao*, vesc. Ariano 308.  
*Rao*, vesc. Montecorvino 157, 223, 314.  
 Rainolfo, arcidiac. Benevento 268.  
 Rainolfo, conte di Alife e duca di Puglia 90.  
 Ramfredo, vesc. Fiorentino 156, 203, 208, 209, 293, 301, 314.  
 Ramfredo, vesc. Montecorvino 213, 309, 376.  
 Ravello 170, 227.  
 Reggio Calabria 28.  
 Regina, moglie di Enrico barone di *Cella* 281.

- Riccardo, archipr. Frosolone 383.  
 Riccardo *de Alatio*, fratello del vesc. Montecorvino 319.  
 Riccardo *de Alatio*, vesc. Montecorvino 319.  
 Riccardo *de Andrea* 355.  
 Riccardo *de Casalbatia*, priore Gualdo 193, 351, 352.  
 Riccardo *de Fay* 210, 211, 290.  
 Riccardo *de Guasto* 49.  
 Riccardo *de Mandra*, conte 86, 87, 97, 135, 195.  
 Riccardo *de Ofena*, signore di Montecorvino 202, 213, 280.  
 Riccardo di Fiorentino 210.  
 Riccardo di Gambatesa 318.  
 Riccardo di Sangro, conte 26.  
 Riccardo (Draco), signore di Foiano 266, 272, 274.  
 Riccardo *Drudevallis*, signore di Biccari 217, 218.  
 Riccardo, m. Sculgola 230.  
 Riccardo, milite 290.  
 Riccardo *Pantasia*, giudice 372, 380, 383.  
 Riccardo, sacrista Sculgola 291.  
 Riccardo Sarlatto 286.  
 Riccia 62.  
 Rieti 85, 215.  
 Rignano Garganico 313, 343.  
 Rinaldo Lombardo 286, 287.  
 Ripa *de Alterno*, casale (San Bartolomeo in Galdo) 225, 318, 319, 328.  
*Risandus* (Grisano), vesc. Molfetta 157, 158, 230, 231.  
 Rita di Baselice 324.  
 Roberto I, conte di Civitate 211.  
 Roberto II, conte di Loritello 33, 106.  
 Roberto III, conte di Loritello (o di Basunvilla) 33, 87, 93, 106, 164, 197, 265, 266.  
 Roberto, ab. S. Pietro in Vulgano 218.  
 Roberto, archipr. S. Nicola di *Casale Novum* 209, 304.  
 Roberro, barone di *Cella* 281.  
 Roberto, conte di Caserta 87.  
 Roberto d'Angiò (il Saggio), re 224, 265.  
 Roberto *de Casalbatia*, suppiore Gualdo 264, 351, 352.  
 Roberto *de Episcopo*, obl. Sculgola 283, 290.  
 Roberto *de Medania*, conte di Buonalbergo 79, 84, 86, 90, 91, 128.  
 Roberto *de Malgerio*, m. S. Croce di Sepino 279.  
 Roberto *de Molfetta* 228.  
 Roberto *de Molina*, barone 280, 281.  
 Roberto *de Montefalcone*, m. Gualdo 343.  
 Roberto *de Monteviride*, m. Gualdo 343.  
 Roberto, diac. 281.  
 Roberto, diac. e f. di Guglielmo archipr. 282.  
 Roberto, diac. e obl. Sculgola 281.  
 Roberto di Decorata, diac. 210.  
 Roberto di San Salvo 307, 316.  
 Roberto, f. di Domenico *de Lagonissa* 194, 267.  
 Roberto, f. di Ugo *de Molisio* 279.  
 Roberto il Guiscardo 25.  
 Roberto, m. Gualdo 229.  
 Roberto *Nicolai* 369.  
 Roberto, vesc. Fiorentino 155, 156, 293.  
 Rodi Garganico 221, 330.  
 Roffredo *Mei de Fiorentino* 208.  
 Roma 25, 47, 50, 58, 60, 87, 104, 111, 112, 189, 195, 216, 284, 319, 324, 329, 330.  
 Romano, ab. Montevegine 169.  
 Romano, m. 68.  
 Romualdo di Ravenna, s. 18, 27, 38, 70.  
 Roseto Valfortore 239, 343.  
 Rossano 27, 70, 194, 328.  
 Rossemanno, milite 229.  
 Rotello, v. Loritello.  
*Rubens*, giudice di Fiorentino 208, 210.  
*Ructardus* di Fiorentino 208  
 Ruggero II, re di Sicilia 26, 86, 90, 91, 127, 146, 264, 301.

- Ruggiero, arciv. Siponto 164, 165.  
 Ruggiero *Brancaleonis* 291.  
 Ruggiero, conte di Andria 101.  
 Ruggiero, conte di Ariano 90.  
 Ruggiero, conte di Conversano 229, 231, 232.  
 Ruggiero, decano della Sculgola 305, 356, 358, 360, 361.  
 Ruggiero *de Piscina*, nipote di Berardo *Genitilis* 229.  
 Ruggiero (*de Sancto Severino*), arciv. Benevento 109, 112, 267.  
 Ruggiero di Summonte 286.  
 Ruggiero Draco, m. 266.  
 Ruggiero Draco, signore di Foiano 266.  
 Ruggiero, f. di Roberto *de Episcopo* 283, 290.  
 Ruggiero, f. di Roberto *de Medania* 84, 90.  
 Ruggiero, f. di Roberto *de Molina* 281.  
 Ruggiero *Florardus* 290, 291.  
 Ruggiero *Marcotia* 355.  
 Ruggiero, priore S. Croce di Sepino 36, 269.  
 Ruggiero Sanseverino 84.  
 Ruggiero vesc. Fiorentino 156.
- S. Agnello, eccl. (Benevento) 282.  
 S. Agnello, mon. (Napoli) 195, 214, 331.  
 S. Agostino, convento (Roma) 47.  
 Saint Denis, canonica (Reims) 131  
 Salerno 23, 25, 38, 82, 347.  
 Salome, obl. S. Egidio in Pantano 279, 286.  
 Salpi 287, 298.  
*Salvus*, marito di Giuliana 284.  
 San Bartolomeo in Galdo 44, 45, 125, 195, 211, 222, 224, 297, 311, 318, 320, 323, 329, 346, 351.  
*Sanctus Petrus Veteranus*, casale (Castelpagano) 160.  
 San Donnino, (isola di Tremiti) 205.  
 S. Andrea *di Bantia*, eccl. e *hospitium* 209, 239, 287, 313,  
 S. Andrea, canonica (Benevento) 132, 174.  
 S. Angelo di Orsara, mon. 237, 240, 287  
 S. Angelo di Rodingo, mon. (Troia) 279.  
 S. Angelo, eccl. (S. Croce di Sepino) 35.  
 S. Angelo in Ariano, mon. 269.  
 S. Angelo *in Formis*, mon. 388.  
 S. Angelo in Vico, mon. (San Bartolomeo in Galdo) 210, 211, 239, 290.  
 San Giorgio La Molara 315, 352.  
 San Giovanni in Galdo 218.  
 San Giuliano di Puglia 225.  
 Sangro, fiume 197.  
 San Lorenzo *de Rivo Mortuo*, casale (Montecorvino) 157, 223, 271, 314.  
 San Marco dei Cavoti 65,  
 San Marco in Lamis 47, 239  
 San Martino di Valle Caudina 347.  
 San Martino in Pensilis 347.  
 San Martino sulla Marrucina 348.  
 San Severo, *castrum* (Ariano) 42, 65, 92, 93, 94, 128, 137, 192, 260.  
 San Severo 137, 190, 191, 209, 239.  
 San Simeone, casale (Lucera) 223.  
 Sant'Andrea, casale (Benevento) 265, 307, 315, 352  
 Sant'Angelo *de Radicinoso*, casale (Castelpagano) 101, 281.  
 Sant'Angelo in Vico, casale (San Bartolomeo in Galdo) 97, 211, 212, 297, 311, 317, 319, 328.  
 Sant'Egidio in Pantano, casale (San Giovanni Rotondo) 239.  
 Sant'Erasmo, casale (Lucera) 223.  
 Santiago de Compostela 238  
 Santora, moglie di Leone Maraldizio 276.  
 Sassone di Fasano 228.  
 S. Bartolomeo, congregazione del clero (Benevento) 132.  
 S. Bartolomeo di Carpineto, mon. 185.  
 S. Bartolomeo, eccl. (Castelmagno) 224, 225, 318.  
 S. Bartolomeo, eccl. (Gambatesa) 221.

- S. Basilio, eccl. (Molfetta) 157, 226, 232, 233.  
*Scambius*, obl. Sculgola 284, 285.  
 S. Cecilia di Foggia, mon. 204, 246, 262, 283.  
 S. Ciriaco, eccl. (Molfetta) 229, 232, 233.  
 S. Clemente a Casauria, mon. 185.  
 S. Croce di Sepino, mon. 35, 36, 222, 269, 279.  
 S. Croce *ad Portam Summam*, eccl. (Benevento) 37.  
 S. Donato, eccl. (S. Pietro in Vulgano) 220.  
 S. Donnino, eccl. (Celenza Valfortore) 205.  
 S. Donnino, eccl. (Fiorentino) 204.  
 S. Donnino, eccl. (Telese) 205.  
 S. Egidio in Pantano, mon. (San Giovanni Rotondo) 240, 279, 282, 286.  
 S. Elena *in Pantasia* oppure *in Tona*, mon. (San Giuliano di Puglia) 225, 301.  
 S. Eleuterio, eccl. (*Cellae*) 223.  
*Semundus*, obl. Sculgola 281.  
 S. Erasmo di Eboli, eccl. 37.  
 Serracapriola 180, 188, 199, 221, 285, 291, 311, 329, 330, 372.  
*Servatius*, milite di Ariano 120.  
 S. Eufemia, congregazione del clero (Benevento) 132.  
 S. Eufemia, mon. (Lamezia Terme) 25.  
 S. Eustasio *in Pantasia*, mon. (San Giuliano di Puglia) 225.  
 S. Eustasio in Vipera, mon. 223.  
 S. Firmiano, eccl. (Foiano) 90, 91, 92, 94, 104, 131, 263.  
 S. Fortunato, mon. (Benevento) 111, 112, 222.  
 S. Francesco, convento (Celenza Valfortore) 45.  
 S. Geneviève, mon. (Parigi) 60.  
 S. Giacomo di Eboli, eccl. 37.  
 S. Giorgio, eccl. (Montefusco) 282.  
 S. Giorgio Maggiore, eccl. (Napoli) 387.  
 S. Giovanni Battista, eccl. (S. Michele di Miliarina?) 225.  
 S. Giovanni Battista, mon. (Vieste) 282.  
 S. Giovanni, eccl. (S. Croce di Sepino) 35.  
 S. Giovanni *in Lamis*, mon. (San Marco in Lamis) 299, 303, 306.  
 S. Giovanni *in Plano*, mon. (Lucera) 304, 306.  
 Sichelgarda, f. del principe Guaimario di Salerno 84.  
*Silelgoita*, moglie di Pietro 196.  
*Silentius*, m. del Gualdo 263.  
*Simeon*, giudice 266.  
*Similia* di Dragonara 197.  
*Simina*, contessa 266.  
 Simone, cancelliere S. Maria *de Ferraria* 195.  
 Simone di Sora, signore di Palo del Colle 276.  
 Simone *de Morcone*, vicario dell'arciv. di Benevento 383.  
 Simone, m. S. Maria *de Crypta* 364.  
 Simone, preposito Sculgola 200.  
*Sipontinus*, miniatore 50, 249, 250.  
 Siponto 29, 67, 85, 164, 165, 173, 214, 216, 237, 239, 279, 286, 298, 304.  
 S. Leonardo di Biccari, mon. 33, 34.  
 S. Leonardo di Siponto, canonica 173, 216, 237, 240, 250, 291.  
 S. Lorenzo *de Rivo Mortuo*, eccl. (Montecorvino) 157, 223, 271.  
 S. Lorenzo *de Silvaroli*, eccl. (Montecorvino) 222.  
 S. Lorenzo di Apice, mon. 120.  
 S. Lorenzo di Aversa, mon. 84.  
 S. Lucia, *hospitium* (Dragonara) 201, 239.  
 S. Lupo, mon. (Benevento) 286.  
 S. Marcello, eccl. (S. Pietro in Vulgano) 220.  
 S. Marco *de Castro Pagano*, eccl. 223, 224.  
 S. Marco di Foggia, mon. 144, 145, 152, 153, 154, 162, 170, 175, 214, 215, 216, 217, 239, 240, 304, 329,  
 S. Marco di Montecorvino, eccl. 213, 305, 310, 356, 357, 358, 359.

- S. Marco di Mantova, congregazione ospedaliera 160.
- S. Marco di Troia, eccl. e *hospitium* 240, 361.
- S. Margherita di Molfetta, mon. 139, 141, 157, 158, 200, 202, 225, 226, 227, 228, 229, 230, 231, 232, 233, 234, 288, 329, 336.
- S. Maria d'Arabona, mon. (Manoppello) 26.
- S. Maria *de Crypta*, mon. (Vitulano) 22, 125, 161, 168, 175, 183, 213, 297, 298, 299, 307, 308, 309, 337, 356, 357, 364, 361, 362, 363, 365, 367, 371, 373, 374, 375, 376, 377, 378, 379, 380, 383, 384, 385, 386, 387.
- S. Maria *de Decorata*, eccl. 223.
- S. Maria *de Ferraria*, mon. (Teano) 26, 92, 94, 128, 131, 194, 200.
- S. Maria *de Furno Novo*, eccl. (Pietrelcina) 223, 224.
- S. Maria della Carità, mon. (Ripalta sul Fortore) 26, 164, 304, 304.
- S. Maria dell'Annunziata, eccl. (S. Bartolomeo in Galdo) 222.
- S. Maria della Sambucina, mon. (Luzzi) 26.
- S. Maria della Strada, mon. (Matrice) 211.
- S. Maria della Torre, mon. (Serra San Bruno) 27.
- S. Maria della Vittoria di Real Valle (Scalfati) 220.
- S. Maria della Vittoria (Gambatesa) 139, 220, 221, 330.
- S. Maria della Vittoria (Scurcola) 220.
- S. Maria del Galeso, mon. (Taranto) 26.
- S. Maria *de Puteo fetido*, mon. (Lesina) 282.
- S. Maria *de Rocca*, mon. (Monterotaro) 152, 196, 214, 222, 223, 302.
- S. Maria di Calena, mon. (Peschici) 303, 304.
- S. Maria di Cappella, eccl. (Napoli) 189, 195, 353.
- S. Maria di Casamari, mon. 163, 166, 194, 200, 306.
- S. Maria di Casanova, mon. 26, 163, 185, 194, 200, 303, 424.
- S. Maria di Colonna (o S. Stefano), mon. (Trani) 217.
- S. Maria di Faeto, mon. 33, 34, 152, 153, 214.
- S. Maria di Fossanova, mon. 26.
- S. Maria di Grottaferrata, mon. 27.
- S. Maria di Melanico, mon. (Larino) 162, 269, 290, 299, 300, 301, 302.
- S. Maria di Montevergine, mon. 17, 28, 29, 42, 43, 52, 86, 93, 136, 139, 140, 147, 175, 194, 195, 269, 276, 281, 282, 286, 299, 321, 338.
- S. Maria di Morcone, eccl. 309, 376.
- S. Maria di Pulsano, mon. 17, 29, 43, 139, 140, 175, 216, 298, 302, 303, 338.
- S. Maria di Serra Cognata, mon. 28.
- S. Maria di Tremiti, mon. 26, 185, 205, 217, 282, 298, 303, 329.
- S. Maria Incoronata di Foggia, mon. 147, 148.
- S. Maria *in Porta Summa*, mon. (Benevento) 95, 365
- S. Maria Maddalena, convento (Castenuovo della Daunia) 48, 198.
- S. Maria Nova di Calli 37, 279.
- S. Maria Nova presso il fiume Calore 82.
- S. Martino di Marmoutier, mon. 353.
- S. Martino di Torre Forcata, mon. (Molfetta) 225.
- S. Matteo, convento (San Marco in Lamis) 47.
- S. Matteo di Salpi, mon. 287.
- S. Matteo di Sculgola, mon. e *hospitium* 21, 32, 48, 103, 106, 107, 123, 137, 139, 140, 141, 142, 143, 147, 155, 156, 160, 162, 163, 164, 177, 178, 180, 181, 183, 184, 185, 186, 188, 192, 194, 196, 197, 198, 199, 200, 201, 203, 204, 205, 207,

- 208, 210, 213, 216, 222, 227, 228, 230, 234, 236, 239, 243, 244, 265, 267, 269, 274, 275, 276, 278, 280, 281, 284, 285, 288, 289, 290, 291, 293, 294, 298, 299, 301, 302, 305, 310, 311, 314, 329, 356, 358, 361.
- S. Mauro, eccl. (Benevento) 348.
- S. Michele al Gargano 30, 61, 67, 173, 236, 239.
- S. Michele degli Scalzi, mon. (Orticaria) 303.
- S. Michele di Miliarina, mon. (Fiorentino) 139, 155, 203, 208, 209, 225, 239, 293.
- S. Michele, eccl. (Dragonara) 225.
- S. Michele, eccl. (S. Sofia di Benevento) 31.
- S. Modesto di Benevento, mon. 246, 282, 361.
- S. Nicandro e Marciano, mon. (Troia) 282.
- S. Nicola della Cicogna, mon. (Montecasino) 262.
- S. Nicola *de Piccionis*, mon. (Montecorvino) 157, 203, 212, 213, 280, 356.
- S. Nicola *de Profica*, eccl. (Lesina) 304.
- S. Nicola di *Casale Novum*, eccl. 209, 304.
- S. Nicola di Dragonara, eccl. 225.
- S. Nicola di Foggia, mon. 203, 204, 216, 302.
- S. Nicola, eccl. (S. Pietro in Vulgano) 217, 220.
- S. Nicola in carcere Tuliano (Roma) 327.
- S. Nicola in Pantano, mon. (San Giovanni Rotondo) 240, 291.
- Solinda, moglie di Ruggiero *Brancaleonis* 291.
- S. Onofrio *de lo Pozzano* oppure *de Sabuculo*, eccl. (Pietra Montecorvino ?) 224.
- S. Onofrio *de Mazzocca*, mon. (bosco Mazzocca) 18, 30, 31, 32, 33, 64, 65, 67, 94, 134, 137, 263, 269, 339, 340, 341.
- S. Panfilo, eccl. (Biccari), 33, 34.
- S. Paolo, eccl. (Montecorvino) 213, 297, 308, 309, 362, 376.
- S. Paolo, eccl. (S. Pietro in Vulgano) 202.
- S. Paolo fuori le Mura, mon. (Roma) 303.
- S. Patrizia, mon. (Napoli) 246.
- S. Pietro *ad Aram*, canonica (Napoli) 173, 174.
- S. Pietro di Amalfi, canonica 26
- S. Pietro di Satiano, mon. (Lucera) 304.
- S. Pietro di Torremaggiore, mon. 204, 285, 299, 300.
- S. Pietro, *hospitium* (Dragonara) 201, 239.
- S. Pietro *in Insula Maris*, mon. (Taranto) 29, 64.
- S. Pietro in Vincoli, mon. 189, 195, 319, 329,
- S. Pietro in Vulgano, mon. (Biccari) 164, 168, 175, 217, 218, 219, 220, 223, 297, 305, 329.
- Spizardus*, diac. 202.
- Spoletto 85, 197, 271.
- S. *Psalvinus* (Fiorentino), eccl. 205.
- S. Rufo, canonica (Avignone) 133.
- S. Severino, mon. (Napoli) 387.
- SS. Filippo e Giacomo, eccl. (Benevento) 286.
- S. Silvestro, eccl. (*castrum S. Severi*) 65, 68, 94, 130.
- S. Silvestro, eccl. (isola di Busi) 282.
- S. Simeone, eccl. (Boiano?) 308.
- S. Sofia di Benevento, mon. 20, 21, 31, 32, 33, 53, 65, 124, 140, 211, 243, 250, 251, 252, 255, 269, 272, 327, 339, 340, 365, 366.
- SS. Pietro e Andrea Isola Piccola, mon. (Taranto) 64
- SS. Pietro e Paolo, eccl. (Tufara) 59.
- S. Spirito congregazione del clero (Benevento) 132, 267.
- S. Spirito, mon. (S. Maria *de Crypta*) 308.
- SS. Salvatore, congregazione canonici regolari 21, 123, 124, 189, 195, 206, 207, 247, 329, 330.
- SS. Salvatore del Goleto, mon. 28, 29, 43, 52, 147, 283.

- S. Stefano del Bosco, mon. (Serra San Bruno) 27.
- S. Stefano di Colonna (o S. Maria), mon. (Trani) 217.
- SS. Trinità di Cava, mon. 57, 119, 140, 147, 165, 232, 226, 291, 299, 232, 306, 321.
- SS. Trinità di Monte Sacro, mon. (Mattinata) 304.
- SS. Trinità di Venosa, mon. 25, 57, 119, 237, 246, 269, 299.
- Stefano II, vesc. Troia 218.
- Stefano, ab. Rieti 85.
- Stefano, ab. S. Giovanni in Lamis 303.
- Stefano, ab. S. Maria di Pulsano 303.
- Stefano Corumano da Riccia, s. 62.
- Stefano del Perche 87.
- Stefano di Muret, s. 56.
- Stefano Harding, s. 324.
- Stignano 239.
- S. Tommaso di Montpellier 336.
- S. Tommaso, eccl. (Molfetta) 157, 226, 233.
- Subiaco 68, 252.
- Summonte, *castellum* 286.
- Susanna, moglie di Ruggiero di Summonte 286.
- S. Valentino, eccl. (Bitonto) 226.
- S. Vincenzo al Volturno, mon. 21, 140, 172, 233, 282, 321, 327.
- S. Vittore di Parigi, mon. 60.
- S. Vittorino, mon. (Benevento) 37.
- Tadeus*, ab. S. Maria de Ferraria 195.
- Tadeus*, priore Sculgola 199.
- Tagliacozzo 220.
- Tammaro, fiume 65.
- Tancredi d'Altavilla, re 101, 102, 210, 265, 285.
- Taormina 87.
- Tappino, torrente 105.
- Taranto 26, 64, 172, 181, 192, 327.
- Teano 24, 26.
- Teodoreto, vesc. Ciro 70.
- Terlizzi 230.
- Terosio *Beniamin*, f. del milite Adriano 157, 226, 228, 229.
- Terra Santa 25, 173, 236, 277.
- Tertiveri 100, 239.
- Tessalonica 95.
- Todi 352.
- Tommaso Becket, s. 267.
- Tommaso da Capua, card. 304.
- Tommaso Gentile, conte di Lesina 205, 210.
- Tommaso, preposito S. Margherita 231.
- Tona, torrente 225, 316.
- Toro 105.
- Torremaggiore 204, 207, 285, 299, 300, 310.
- Tosco 106.
- Trani 121, 158, 159, 232, 319.
- Transus (Trasemundus)*, notaio 340, 341.
- Traselgardo 231.
- Trento 46, 292.
- Treselone/Trisulone, casale (Ariano Irpino) 181, 307, 316.
- Tribunus de Carapelle* 282.
- Tricarico 28.
- Trifone, m. Gualdo 229, 230.
- Trigno, fiume 197.
- Trisulone, v. Treselone.
- Troia 34, 74, 87, 149, 162, 164, 168, 196, 214, 218, 219, 240, 277, 279, 282, 301, 305, 310, 356, 357, 359, 361.
- vesc. 164, 165, 168, 204, 218, 219, 240, 306.
- Trotto de Ambrosio, obl. Sculgola 281.
- Tufara 44, 46, 47, 48, 59, 110, 113, 212, 352.
- Ugo II de Molisio 35, 86, 87, 279.
- Ugo de Maccla, signore di Bantia 209, 210.
- Ugo de Forcellata 210, 211.
- Ugo de Fresca, vesc. Troia 218.
- Ugo di Venosa, ab. 57.

- Ugo *Guitardi*, arciv. Benevento 353.  
Ugo, vesc. Volturara 156.  
*Ugolinus de Comite*, arciv. Benevento 109.  
Ugone *Drudevallis* 217.  
Ugone, rettore di Benevento 365.  
Urbano II papa 27.  
Urbano III papa 174.  
Urbano IV papa 173.  
Urbano V papa 171, 173, 270, 324, 352.  
Urbano VI papa 271, 327, 353.  
Urso, vesc. Montecorvino 156, 157, 212, 213, 310, 356, 357, 358.  
Usuardo 94, 243, 254, 255.  
  
Vaccarizza 218, 240.  
Valentino *de Pistitio*, archipr. Baselice 355.  
Valleluce, mon. 27.  
Varano, lago 167, 177, 179, 180, 199, 265, 282, 289, 306, 311, 313, 324, 329.  
  
Verticchio v. Porticchio.  
Villafranca 347.  
Villa Montesano (Nola) 21, 225.  
Vincenzo Orsini, arciv. Benevento 301 (v. Benedetto XIII).  
Vipera, casale (Gambatesa) 220, 221, 223.  
*Viscorradus*, obl. Sculgola 281.  
Vitale Mirandola, priore Gualdo 207.  
Vito *de Porticulo*, m. Gualdo 206, 371, 372, 375, 377, 379  
Vitulano 297, 308, 309, 363, 364, 369, 370.  
Volturara (Appula) 50, 211, 212, 225, 239, 268, 338, 387.  
-vesc. 50, 82, 112, 113, 156, 168, 211, 212, 219, 225, 268, 309, 318, 320, 364, 386, 387.

Università degli Studi di Napoli Federico II

## Regna

Testi e studi su istituzioni, cultura e memoria del Mezzogiorno medievale

- 1 Mirko Vagnoni, *Dei gratia rex Sicilie. Scene d'incoronazione divina nell'iconografia regia normanna*
- 2 Giuliana Capriolo, *Paternas literas confirmamus. Il libro dei privilegi e delle facoltà del mastro portolano di Terra di Lavoro (secc. XV-XVII)*
- 3 *Linguaggi e ideologie del Rinascimento monarchico aragonese (1442-1503). Forme della legittimazione e sistemi di governo*, a cura di Fulvio Delle Donne e Antonietta Iacono
- 4 Elisabetta Scarton, Francesco Senatore, *Parlamenti generali a Napoli in età aragonese*
- 5 Monica Santangelo, *La nobiltà di Seggio napoletana e il riuso politico dell'Antico tra Quattro e Cinquecento. Il Libro terczo de regimento de l'Opera de li homini jllustri sopra de le medaglie*, di Pietro Jacopo de Jennaro
- 6 Alessio Russo, *Federico d'Aragona (1451-1504). Politica e ideologia nella dinastia aragonese di Napoli*
- 7 Victor Rivera Magos, *Milites Baroli: Signori e poteri a Barletta tra XII e XIII secolo*
- 8 Donato D'Amico, *Una esperienza di rinnovamento monastico per il Regno di Sicilia dei secoli XII-XVI. Giovanni da Tufara e la congregazione di S. Maria del Gualdo*

Tutti i testi sono sottoposti a *peer review* secondo la modalità del doppio cieco (*double blind*)



La storiografia degli ultimi decenni, sulla base dell'edizione di numerose fonti, ha provveduto a revisionare il tema della diffusione della riforma monastica nell'Italia Meridionale. A fronte del marginale influsso di movimenti più largamente affermatosi in Europa, si registra invece la nascita di una pluralità di esperienze alla ricerca di un modello autoctono di stampo eremitico e pastorale. Fra queste, a pieno titolo, va iscritta anche la congregazione di Santa Maria del Gualdo.

Attraverso l'analisi di un eterogeneo complesso di fonti superstiti questo lavoro si prefigge di ricostruire la genesi del carisma fondazionale e la storia della famiglia religiosa. Muovendo dalle diverse proposte agiografiche prodotte per il fondatore, Giovanni da Tufara, verranno sondate le dinamiche relative al processo di istituzionalizzazione. L'appoggio della Sede Apostolica faciliterà, intanto, l'equilibrio dei rapporti con i vescovi locali per l'organizzazione e l'espansione religiosa, mentre le autorità monarchiche e le aristocrazie locali contribuiranno alla stabilizzazione economica e patrimoniale, fino al tentativo di assurgere a signoria monastica.

Il modello religioso proposto, oltre a rispondere alle esigenze di ideali propri della seconda rinascita dell'eremitismo, si struttura in un sensibile coinvolgimento nell'azione pastorale, contribuendo persino alla scomparsa del fenomeno delle chiese private. L'anelito da parte dei laici di partecipare al modello di vita monastica troverà espressione nella forma giuridica della oblazione di sé, nella prassi commemorativa, nella sepoltura presso il monastero, nonché nell'attività di ospizi legati alla rete monastica e disseminati lungo le vie di pellegrinaggio al santuario dell'Arcangelo.

Per una serie di concause legate a fenomeni naturali (pestilenze, terremoti), a crisi interne di carattere religioso e infine al radicale mutamento del sistema economico di età aragonese la congregazione non riuscirà a rimodulare la propria organizzazione, avviandosi così verso il completo dissolvimento che sopraggiungerà all'inizio della modernità.

Donato D'Amico, attualmente Vicario Generale della diocesi di Lucera-Troia, ha insegnato in diversi Istituti di Scienze Religiose e attualmente insegna Storia della Chiesa Antica e Medievale presso la Facoltà Teologica Pugliese, Istituto "Regina Apuliae" di Molfetta. Ha conseguito il Baccellierato in Teologia a Napoli, presso la Pontificia Facoltà Teologica dell'Italia Meridionale, sezione San Luigi e la Licenza e il Dottorato di ricerca in Storia della Chiesa e Beni Culturali a Roma presso la Pontificia Università Gregoriana. Nelle sue pubblicazioni e attività culturali e accademiche coltiva interessi per la storia delle istituzioni ecclesiastiche medievali e contemporanee.

ISBN 978-88-6887-127-7

DOI 10.6093/978-88-6887-127-7

ISSN 2532-9898

ISBN 978-88-6887-127-7



9 788868 871277