

sacro / santo

(nuova serie)

19

Collana diretta da Sofia Boesch Gajano, Philippe Boutry,
Simon Ditchfield, Roberto Rusconi
Francesco Scorza Barcellona

Umberto Longo

Come angeli in terra

Pier Damiani, la santità e la riforma del secolo XI

viella

Copyright © 2012 - Viella s.r.l.
Tutti i diritti riservati
Prima edizione: novembre 2012
ISBN 978-88-8334-998-0



viella

libreria editrice

via delle Alpi, 32

I-00198 ROMA

tel. 06 84 17 758

fax 06 85 35 39 60

www.viella.it

A Elsa Miriam, semplicemente

Templum ergo tui pectoris nunc per silentium crescat, virtutum spiritalium tamquam celestium lapidum in te structura consurgat

Pier Damiani, ep. 124

Indice

Introduzione. Scrittura agiografica e riforma	13
1. Motivi e finalità (p. 13). 2. La produzione agiografica nel contesto dell'opera damiana (p. 17). 3. Struttura e temi della ricerca (p. 19). Note (p. 21).	
1. Il manifesto programmatico: la <i>Vita Romualdi</i>	23
1. Luoghi e tempi della composizione (p. 23). 2. Fonti e testimoni (p. 26). 3. La struttura (p. 33). 4. Una conversione emblematica (p. 38). 5. La proposta eremitica (p. 45). 6. Il santo e la sua comunità (p. 53). 7. Il rapporto della <i>Vita Romualdi</i> con le opere normative di Pier Damiani: la dialettica agiografo/santo (p. 58). Note (p. 63).	
2. Il mestiere di agiografo: la <i>Vita Mauri</i>	81
1. Datazione e motivi della composizione (p. 81). 2. Struttura e fonti del testo (p. 83). 3. Le caratteristiche della santità di Mauro (p. 85). Note (p. 90).	
3. L'incontro con Cluny: la <i>Vita Odilonis</i>	95
1. La tradizione manoscritta (p. 95). 2. Il clima culturale e ideologico cluniacense alla metà dell'XI secolo (p. 98). 3. La <i>Vita Odilonis</i> di Jotsald (p. 99). 4. La riscrittura della <i>Vita Odilonis</i> : i rapporti tra Pier Damiani e Cluny (p. 103). 5. Il racconto del <i>transitus</i> di Odilone (p. 107). 6. La scrittura agiografica e la promozione della festa di tutti i defunti (p. 112). 7. La proposta al monachesimo (p. 125). Note (p. 135).	
4. Il testamento: le <i>Vitae</i> di Rodolfo e Domenico Loricato	149
1. La trasmissione del testo contenente la <i>Vita Rodulphi</i> e la <i>Vita Dominici</i> (p. 149). 2. Struttura e identità di un testo composito (p. 151). 3. Problemi di datazione (p. 154). 4. Un eremita vescovo: la <i>Vita</i> di Rodolfo (p. 162). 5. Un	

eremita martire: la <i>Vita</i> di Domenico Loricato come testamento spirituale di Pier Damiani (p. 166). 6. L'agiografia e il dettato normativo (p. 168). 7. Antropologia eremitica (p. 177). 8. Identità e confini della scrittura agiografica (p. 183). 9. «Nobiscum»: la <i>novitas</i> della perfezione ascetica avellanita (p. 195). Note (p. 220).	
5. La coerenza della tensione: l'eredità damiana	235
1. Carisma, norma, istituzione (p. 235). 2. La dialettica agiografo/santo in Giovanni da Lodi (p. 236). Note (p. 251).	
Conclusioni	253
1. Le caratteristiche della scrittura agiografica damiana (p. 253). 2. Agiografia e autobiografia (p. 257). 3. Lontano da Roma. La proposta ultima e la riforma monastica (p. 259). 4. <i>Angelitus vivere</i> (p. 263). Note (p. 265).	
Appendice. Riflessioni storiografiche	267
1. Le prime edizioni e gli studi (p. 269). 2. La nuova stagione di studi su Pier Damiani (p. 273). 3. Le edizioni critiche recenti (p. 275). 4. Il corpus delle opere agiografiche. Questioni metodologiche e problemi di identità del testo (p. 276). 5. Le traduzioni (p. 283). Note (p. 284).	
Bibliografia	289
Indice dei nomi e dei luoghi	335

Ringraziamenti

Habent sua fata libelli

La storia di un libro parte sempre da un luogo. Nel mio caso un pensiero va ai locali e all'atmosfera della biblioteca dell'École française de Rome che ospita da qualche lustro i miei rimuginamenti su angeli, santi e monaci, e non solamente. Similmente l'Istituto storico italiano per il medioevo che ha ospitato le mie prime ricerche e molte proficue discussioni. Oltre ai luoghi la storia di un libro deve tenere conto dell'apporto sostanziale che alla ricerca dell'autore è stato offerto dalle persone; dagli studiosi che l'hanno nutrito con il loro magistero o i loro consigli o ancora e assolutamente mediante il confronto quotidiano e continuato.

Un pensiero di profonda riconoscenza va allora a Sofia Boesch Gajano e André Vauchez che mi hanno seguito sin dagli inizi delle mie ricerche. Prima ancora Giulia Barone mi ha introdotto nell'universo del medioevo e dei suoi santi. Roberto Rusconi e Francesco Scorza Barcellona mi sono stati sempre accanto nel percorso dei miei studi. Senza la lezione e l'ausilio costante di Glauco M. Cantarella questo libro, come molti altri miei studi, non avrebbe visto la luce. Un sentimento di riconoscenza va a Nicolangelo D'Acunto, "antico damianista", che mi ha sempre incoraggiato e con cui ho condiviso tante giornate e alcune notti a ragionare sul "nostro" avellanita. Carla Frova è stata ed è per me un punto di riferimento costante e imprescindibile. Un ringraziamento speciale va a Michele Luzzati. Raimondo Michetti è stato sempre presente nei momenti importanti. Come Tommaso di Carpegna. Con lui mi sono recato per la prima volta nel settembre del 1997 a Fonte Avellana e Camaldoli per conoscerli de visu prima di iniziare a studiare coloro che li hanno animati. Vorrei ringraziare i padri camaldolesi, e in particolare Alessandro Barban, Roberto Fornaciari, Ugo Fossa, Guido Innocenzo Gargano, Gianni Giacomelli e il caro Lorenzo Saraceno per la feconda ospitalità con cui hanno seguito lo sviluppo degli studi damianei negli ultimi tre lustri e per il sostegno paziente e generoso con cui hanno sostenuto l'evolversi dei miei studi su Pier Damiani.

Grazie ai colleghi del Dipartimento di Storia dell'Università di Pisa e di quello di Storia, culture, religioni dell'Università La Sapienza di Roma che hanno contribuito allo sviluppo e all'arricchimento di questa ricerca.

Un ringraziamento particolare va a Cecilia Palombelli e a Graziana Forlani della casa editrice Viella. Grazie a Paolo Delogu per le sue domande, stimolo costante alla riflessione. Grazie a Raffaele Romanelli che mi ha offerto la possibilità di allargare le prospettive.

Ricordando Wanda, Umberto, Antonio, Carla, Vito e Rino, grazie a Enrico e Gioia, con Federico e Mariella, con Mara, per Eloise, a Elsa Miriam.

& Giotto.

Introduzione. Scrittura agiografica e riforma

1. *Motivi e finalità*

Adversus. Con questa parola che esprime una netta presa di posizione, cominciava il prologo della *Vita Romualdi*, prima opera agiografica di Pier Damiani; allo stesso modo, traendo ispirazione dalla *vis* dell'avellanita – e sicuramente anche dalla sua retorica – alle radici di questo volume si potrebbe individuare la volontà di riconsiderare e riscattare la produzione agiografica di Pier Damiani da un giudizio spesso troppo severo dato dalla storiografia. Le narrazioni agiografiche di Pier Damiani così come le funzioni da lui connesse alla scrittura agiografica non possiedono, infatti, solo un alto valore nel quadro della produzione agiografica medioevale, ma recano anche un valido contributo per lo studio del pensiero e dell'opera di uno dei principali animatori del movimento di riforma della Chiesa della seconda metà dell'undicesimo secolo.

La figura di Pier Damiani e la sua opera imponente di scrittore sono state al centro di una mole davvero considerevole di studi e di edizioni, ma la sua produzione agiografica non ha goduto di altrettanta considerazione. Specificamente concentrato sull'opera agiografica di Pier Damiani è stato solo lo studio di A. Calamoneri, che nel 1947 discusse una tesi di laurea in teologia alla Pontificia Università Lateranense dal titolo: *San Pier Damiani agiografo*. A esclusione della tesi di Calamoneri, rimasta inedita per più di un trentennio e pubblicata poi solo in parte come contributo al convegno organizzato nel 1972 in occasione del IX centenario della morte di Pier Damiani, le sue opere agiografiche non sono state oggetto di uno studio globale, di insieme, e sono state anzi collocate in un posizione certo non di rilievo nell'insieme delle opere damianee, avendo anche sofferto

dei pregiudizi storiografici e delle riserve implicite nei confronti della disciplina e delle fonti agiografiche, valutate sovente solo dal punto di vista devozionale, o concentrando l'attenzione solo sulla veridicità del racconto agiografico circa i fatti e l'identità del santo protagonista, e dunque non sviluppando le potenzialità che l'approccio agiografico permette nella valutazione di uno scrittore e di un ambiente.

Pier Damiani fu uno scrittore poliedrico, raffinato e con una forte coscienza di sé e delle sue opere, e, nell'ambito della sua diuturna e abbondante attività di autore scrisse molto sulla santità. Fu inoltre un riformatore e un tenace propugnatore dei suoi ideali di perfezione, che sostenne con numerosissimi scritti e con la sua stessa esistenza, di cui fu riconosciuta la santità all'indomani della morte. Tali circostanze convergenti rendono interessante prendere in esame la sua scrittura sulla santità che, assumendo il titolo di un celebre saggio di Giovanni Tabacco, fluttuò «tra edonismo letterario e violenza ascetica».¹

Dare conto anche sinteticamente del percorso biografico di Pier Damiani non è impresa agevole. Pier Damiani, come è noto, è stato uno degli esponenti di spicco della riforma nel periodo precedente il pontificato di Gregorio VII, in continuo e diretto contatto con i personaggi più importanti della sua epoca, consigliere dei pontefici e in stretti rapporti con re, regine e imperatori e con alcuni abati dei più potenti monasteri, come Cluny e Montecassino. A buon diritto Jean Leclercq ha intitolato un suo studio su Pier Damiani: *Saint Pierre Damien ermite et homme d'église*, a sottolineare la caratteristica saliente della sua esistenza, divisa tra *quies* e *labor*, tra la necessità e la responsabilità della predicazione, del servizio pastorale, dell'azione e il desiderio, l'urgenza del *desertum*, del *silentium*, dell'eremo.² Nato a Ravenna intorno al 1007, dopo aver studiato con profitto le arti liberali a Faenza prima e a Parma poi, intorno ai 28 anni scelse la via dell'eremo, recandosi a Fonte Avellana, nel *desertum* del monte Catria, che da allora divenne il punto di riferimento costante della sua esistenza. Da Fonte Avellana, dove ben presto divenne priore e poi capo della comunità eremitica al ritorno da alcune esperienze di vita cenobitica nei monasteri di Pomposa e di S. Vincenzo del Furlo, egli esplicò un'intensa attività di fondatore di eremi e cenobi e di riformatore. Nei decenni centrali del secolo svolse numerose e assai importanti missioni a favore dei vari pontefici che si succedettero e nel 1057 fu creato da Stefano IX cardinale di Ostia, ma dopo qualche anno rinunciò al cardinalato per ritornare all'eremo e morì a Faenza nel 1072.

Alla sua multiforme attività fa da contrappunto la mole imponente degli scritti, che abbracciano vari generi, dalle epistole, ai trattati teologici e morali, *Vitae* dei santi, sermoni, poesie, inni e preghiere. Attraverso le opere emerge la complessa personalità di Pier Damiani, che non può essere ricondotta a un'unica chiave interpretativa, e rispetto alla quale si può parlare di «contraddittoria multilateralità». In Pier Damiani, accanto all'anima di asceta e di riformatore è ben presente e fortemente cosciente l'anima di scrittore, la *vis* di retore. Egli inoltre è, tra gli scrittori dell'XI secolo, quello che più ha parlato di sé. La sua consapevolezza di autore rende forse ancora più interessante l'analisi del suo scrivere di agiografia, del suo praticare il mestiere di agiografo.

Pier Damiani, è scrittore raffinato e colto, e nel valutarlo come agiografo devono essere messi in evidenza tre aspetti importanti del suo atteggiamento di fronte alla scrittura: l'autocoscienza come autore, la consapevolezza del carattere pubblico dei suoi scritti e la dimensione autobiografica.

Pier Damiani con difficoltà riesce ad anteporre al suo bagaglio culturale, alla sua maestria retorica, alla *scientia inflans*, tante volte esecrata, la *sancta simplicitas* predicata dal suo primo maestro spirituale Romualdo. La cella eremitica da lui descritta e sentita come *paradisus deliciarum* è però anche il luogo dove emerge la sua vocazione di scrittore, la sua *libido scribendi*. È lui stesso ad ammetterlo, in una lettera a due suoi amici e discepoli, i vescovi Teodosio di Senigallia e Rodolfo di Gubbio, ai quali affida il compito di revisori dei propri scritti. Pier Damiani confida riguardo alla sua attività di scrittore, che è solito comporre «quaedam opuscula» per vincere l'*acedia* e i *taedia* derivanti dall'ozio inerte della cella solitaria: «inertis ocii et remotioris cellulae tedia non perferrem». È una confessione rivelatrice dell'intima necessità di scrivere, ed è anche una affermazione autobiografica della professione di scrittore.

Il richiamo alla necessità di Pier Damiani di avere dei revisori delle proprie opere conduce al secondo aspetto del suo rapporto con il testo: la consapevolezza del carattere pubblico e della portata universale dei suoi scritti. Numerosi esempi sono offerti in tal senso, particolarmente dalle epistole, nelle quali emergono continuamente inviti ai lettori affinché comprendano il senso di quel che egli ha detto («Cohibeo spiritum, et consequentiae relinquo lectoribus intellectum»), o prestino maggior attenzione a un passaggio del testo («prudens hic lector attendat»). Una indicazione importante a questo proposito viene offerta proprio da un'opera agiografica, il prologo della *Vita Rodulphi* che egli indirizza insieme alla *Vita Dominici*

Loricati al pontefice Alessandro II in forma di epistola.³ Pier Damiani pone all'esordio del suo scritto il ricordo che il papa gli ha prescritto di non inviare mai lettere dal contenuto *frivolus*, prive di interesse, passibili di essere dimenticate dai lettori, e afferma che il pontefice vuole che egli scriva pagine che servano all'edificazione del lettore e che meritino di essere conservate tra le scritture autentiche. Egli prosegue con un ringraziamento al Padre che ha acceso nel cuore del pontefice il desiderio di indurre a scrivere coloro che egli vede esserne capaci. Inserita nel contesto retorico dell'inizio della narrazione, si tratta di un'affermazione delle proprie capacità di scrittore – agiografo in questo caso – e di un'affermazione dell'importanza di quello che egli ha scritto: una narrazione agiografica, destinata a essere ricordata e conservata tra le «scripturas autenticas».⁴

L'insistenza sull'autocoscienza di Pier Damiani come autore e sul carattere pubblico, definitivo che egli attribuisce ai suoi scritti trova riscontro proprio nella produzione agiografica adoperata da un autore avvertito e consapevole per esprimere i propri ideali sulla santità ed esemplificare la propria concezione della perfetta esperienza di vita cristiana.

Si è ritenuto quindi necessario concentrarsi in prima istanza sul rapporto tra Pier Damiani e l'agiografia, studiando la scrittura agiografica in una prospettiva d'insieme, e non episodicamente in relazione a temi presenti in altri scritti dell'avellanita. Al contrario, partendo dall'analisi dei testi agiografici, oltre che valutare l'apporto di Pier Damiani alla tradizione agiografica, è possibile portare un contributo allo studio del resto della sua produzione e soprattutto alla comprensione della sua posizione nell'ambito del processo di riforma della Chiesa cui prese coscientemente e risolutamente parte tra gli anni Quaranta e i primi anni Settanta del secolo undecimo.

La poliedrica personalità di un personaggio come Pier Damiani non è certamente riconducibile a una singola attività o a un'unica qualifica. Allo stesso modo gli scritti damianei riflettono la complessità dell'autore e puntellano le tappe essenziali della sua azione e della sua esperienza esistenziale. In un autore della rilevanza culturale di Pier Damiani, nessuno scritto è casuale; tantomeno lo sono la riflessione sulla santità e le proposte agiografiche, che al contrario sono frutto di selezioni meditate e filtrate attraverso il confronto tra i modelli biblici e agiografici, gli ideali e l'esperienza esistenziale dell'autore e l'identità storica, la vicenda biografica del santo oggetto della narrazione. Giustamente il Leclercq osservava, in conclusione della sua biografia dedicata a Pier Damiani, come: «on ne peut pas

juger un tel homme sans le comparer à lui-même. Chacun des témoignages qu'il a portés sur lui s'éclaire à la lumière de tous les autres». ⁵

Le opere agiografiche puntellano i passaggi cruciali della sua esperienza esistenziale, dal fervore giovanile contraddistinto dall'auspicio di «convertire tutto il mondo in un eremo» al suo testamento spirituale con l'indicazione di un modello di perfezione cui conformarsi offerto ai suoi eremiti, rivolto agli eremiti e non più al mondo, con l'esempio del suo discepolo prediletto Domenico, che non a caso alla fine della vita di Pier Damiani prende il posto di Romualdo negli esempi di perfezione di cui l'avellanita dissemina i propri scritti.

2. La produzione agiografica nel contesto dell'opera damianea

Quando ho iniziato le mie ricerche sull'opera agiografica di Pier Damiani, l'agiografia di Pier Damiani si risolveva, per così dire, nella *Vita Romualdi*, e la sua proposta di santità era quella di Romualdo. Nel senso che il valore anche letterario dell'opera, lo spessore della coppia agiografo/santo e la rinomanza del santo agiografato avevano monopolizzato l'interesse della riflessione storiografica. A questa situazione concorreva senza dubbio anche la pregnante interpretazione del Romualdo di Giovanni Tabacco. Poco o nulla si registrava sui testi agiografici composti successivamente da Pier Damiani, che pure rappresentano una testimonianza altrettanto probante delle concezioni dell'autore, nel quadro dello sviluppo della sua esperienza esistenziale e di riforma. ⁶ Con l'eccezione della *Vita Romualdi* le *Vitae* composte da Pier Damiani erano considerate o semplici esercizi agiografici da considerare prove minori nel quadro della produzione di un autore del calibro di Pier Damiani, come ad esempio la *Vita Mauri*, con qualche spunto di interesse per il culto locale; oppure incidenti quasi involontari: come la *Vita Dominici*, dove l'estremismo ascetico propugnato da Pier Damiani, che tendeva la proposta di santità del suo discepolo ai limiti della *indiscretio*, creava imbarazzo e andava stemperata, in qualche modo "normalizzata". Ancora, le altre *Vitae* potevano essere ritenute soltanto banali riscritture, opere scritte su commissione che il cardinale eremita aveva dovuto comporre nel quadro della sua attività di "uomo di Chiesa": come, tra queste, la *Vita Odilonis*.

Valutando nel suo insieme la produzione agiografica damianea e inserendola nel contesto globale dei suoi scritti e in una prospettiva crono-

logica, ci si può rendere conto che le cose non stanno in questi termini e si può provare a compiere un'analisi approfondita che tenga conto dello sviluppo del pensiero e dell'esperienza di vita di Pier Damiani. Infatti si può – e si deve – inserire pienamente la produzione e, di più, il discorso agiografico nel quadro degli strumenti utilizzati da Pier Damiani per affermare i propri ideali.

In questo senso, tenendo conto delle potenzialità offerte dall'agiografia come fonte storica e dell'evoluzione della metodologia agiografica,⁷ si può tentare di tracciare un quadro diverso, coerente, che rifletta ed evidenzi l'esperienza esistenziale e il pensiero di Pier Damiani del quale l'agiografia costituisca una sorta di filo rosso.

Un'attenzione specifica deve essere data a una valutazione d'insieme dei testi agiografici e alla loro contestualizzazione rispetto alla cronologia della vita e delle opere di Pier Damiani. Le *Vitae* scritte da Pier Damiani accompagnano infatti il suo percorso biografico e puntellano le varie fasi della sua attività di riformatore. La sua prima opera agiografica, la *Vita Romualdi*, è una delle sue prime opere in assoluto ed è stata composta agli inizi della sua esperienza eremitica nel 1042, quando il giovane priore di Fonte Avellana si confronta con quello che ha scelto come suo maestro ideale. Attraverso la scrittura agiografica, egli traccia allora un paradigma programmatico, in un testo che è anche una specie di concentrato delle sue tensioni e contraddizioni.⁸ Non di molto posteriore è la redazione della vita del vescovo Mauro di Cesena, composta nell'ambito dell'impegno concreto di Pier Damiani per l'attuazione della riforma della Chiesa in un contesto ancora regionale, nei territori dell'Italia centrale.⁹ La *Vita Odilonis* si situa invece nel quadro di un impegno di Pier Damiani, ormai non più vescovo ma ancora richiamato in rappresentanza della sede romana a livello internazionale, e costituisce uno dei primi e più evidenti frutti dell'incontro dell'avellanita con la spiritualità e la cultura cluniacensi.¹⁰ Gli ultimi due scritti agiografici, le *Vitae* di Rodolfo e Domenico Loricato, appartengono anch'essi all'ultima stagione di Pier Damiani quando, abbandonato il cardinalato, egli fa ritorno al sospirato eremo, e per mezzo della scrittura agiografica su due dei suoi discepoli più stretti compie una sorta di testamento spirituale e al contempo esprime una precisa affermazione dei propri ideali e della propria concezione riguardante la via alla perfezione cristiana.

Proprio con riguardo a queste ultime due opere, la considerazione del rapporto fra testi agiografici e pensiero di Pier Damiani è sempre stata troppo scarsa. Qui non si tratta solamente del ricordo commosso dei propri

discepoli, che Pier Damiani affida a una lettera al pontefice Alessandro II, ma vi è molto di più: attraverso la rappresentazione della *conversatio* dei due eremiti Pier Damiani espone la sua concezione della santità, come una sorta di bilancio.¹¹ Tra la redazione della *Vita Romualdi* e quella delle due *Vitae* dei discepoli, contenute nell'ep.109, vi è lo spazio dell'intera esperienza di vita e di riforma di Pier Damiani e vi è soprattutto il cammino che corse tra l'affermazione di un programma di intenti attraverso la ricostruzione della vicenda del *padre* – che è anche l'interpretazione data da Pier Damiani – e il bilancio e la riflessione conclusiva sull'esperienza spirituale e religiosa della corrente eremitica animata e organizzata da Pier Damiani, quale si era concretamente realizzata e affermata e della quale attraverso la ricostruzione, interpretazione e rappresentazione agiografica Pier Damiani rendeva allora una testimonianza profondamente innervata dalla dimensione autobiografica.¹²

3. *Struttura e temi della ricerca*

Oggetto principale di studio del presente volume sono le cinque *Vitae* composte da Pier Damiani, esaminate con un'analisi puntuale e specifica e con il confronto contestuale con il resto della sua produzione. Le *Vitae* sono dedicate tutte a *sancti novi*, praticamente contemporanei all'agiografo, con la sola eccezione del vescovo Mauro di Cesena, vissuto nel X secolo. All'analisi di ogni *Vita* corrisponde un capitolo ordinato secondo la successione cronologica dei testi in maniera che attraverso la produzione agiografica sia possibile ricostruire il delinearsi della vicenda esistenziale di Pier Damiani e l'agiografia si riveli un *pendant* efficace per cogliere l'evoluzione del suo pensiero. Sono presi in esame la struttura e i temi portanti dell'agiografia damiana e viene analizzato da vicino quello che ho definito il “mestiere di agiografo”, cioè il rapporto tra committenza e produzione agiografica, i motivi alla base della scrittura e le funzioni connesse all'opera agiografica, la dimensione autobiografica nella scrittura agiografica, i rapporti tra agiografia e riforma, quindi la funzione dei testi agiografici nel quadro della produzione scrittoria dell'avellanita e dell'affermazione dei suoi ideali. Un'attenzione particolare è stata connessa al meccanismo della produzione, diffusione e fruizione – insieme letteraria e ideologica – che l'analisi del testo agiografico può illuminare. Nella costruzione dei testi agiografici c'è da parte di Pier Damiani una dialettica

continua, tra il racconto di fatti, l'adeguamento e il confronto con i modelli della codificazione letteraria, le istanze spirituali – e anche ideologiche nel suo caso di impegnato riformatore – e, insieme a queste componenti, un confronto e una riflessione con la propria esperienza esistenziale e la propria concezione della santità. Anche se l'analisi si è concentrata sull'agiografia narrativa, sono state dedicate alcune riflessioni sulle problematiche connesse alla labilità dei confini tra generi letterari, cercando di indagare il versante agiografico all'interno della mappa degli scritti di Pier Damiani.

L'identità della scrittura agiografica sposta l'analisi sui problemi legati alle funzioni, gli usi e il ruolo della scrittura agiografica nel quadro più ampio della scrittura di Pier Damiani. Nel caso dell'avellanita, ma non solo nel suo, il voler inquadrare uno scritto in un rigido schema di classificazione rischia di comprometterne la comprensione e di sottovalutarne le potenzialità pregiudicandone la stessa fruibilità. Si possono individuare nell'ambito dell'attività scrittoria di Pier Damiani l'uso di veri e propri inserti agiografici in opere di altro contesto e una utilizzazione funzionale dell'agiografia come strumento espressivo e esemplificativo efficace per l'affermazione degli assunti ideologici e polemici. In questa prospettiva si è considerato fondamentale contestualizzare le opere esaminate rispetto alla cronologia della vita e delle opere di Pier Damiani.

Come si è avuto modo di osservare, tra la redazione della *Vita Romualdi* e quella delle due *Vitae* dei discepoli, contenute nell'ep.109, si situa lo spazio dell'esperienza di vita e di riforma di Pier Damiani. L'avellanita ricorda a proposito di Domenico che non riusciva mai a condividere le lacrime con lui, ma insieme a lui, che era il suo vicino di cella nell'eremo, aveva intensamente ricercato quell'esperienza. Con Domenico condivideva il *vinculum charitatis* e la ricerca della perfetta compunzione del cuore. In questo senso, pur senza svalutare l'importanza della *Vita Romualdi*, non deve essere trascurata quella della *Vita* di Rodolfo e soprattutto di Domenico, che sono la rappresentazione della santità espressa nei luoghi fondati e animati da Pier Damiani. Il fatto che in seguito la *Vita Romualdi* abbia conosciuto una fortuna e una diffusione ben maggiori, dovuta anche al rigoglioso sviluppo di Camaldoli, mentre le due *Vitae* dei discepoli di Pier Damiani siano state meno incisive nella storia spirituale e religiosa, non sminuisce la loro caratteristica di essere state espressione e testimonianza di una forma di spiritualità e di proposta di vita. Per la caratteristica di rappresentare un polo estremo in seno al movimento di riforma del monacismo e della società cristiana della seconda metà del secolo XI, la corrente

eremitica animata da Pier Damiani e gli esempi di santità radicale proposti non hanno conosciuto una larga diffusione, e tuttavia costituiscono la fedele testimonianza del sentire di un autore e del suo ambiente sulla santità e i modi per raggiungerla in un mondo rispetto al quale si pongono in posizione fortemente dialettica. La scrittura agiografica è un sensibile strumento per l'affermazione dei suoi ideali spirituali e ideologici e non solo registra, ma viene utilizzata per affermare gli sviluppi delle sue concezioni.

In questo senso la testimonianza da parte di Pier Damiani del durissimo regime di disciplina cui si sottoponevano i suoi due discepoli Rodolfo e Domenico e l'insistenza eccezionale nel narrare i loro esercizi ascetici e penitenziali sono state talvolta giudicate come eccentrica rappresentazione agiografica, o sono state oggetto di tentativi di mitigazione ed edulcorazione, mentre possono essere interpretate come una consapevole e meditata affermazione, anche in chiave polemica e teologica, degli ideali spirituali alla base dell'esperienza dell'agiografo e del suo ambiente.

Note

1. Tabacco, *Pier Damiani tra edonismo letterario*, pp. 249-266.

2. Leclercq, *Saint Pierre Damien*.

3. Si tratta dell'epistola 109 dell'edizione di K. Reindel, cfr. *infra*, cap. 4, pp. 149-162.

4. Cfr. sull'argomento: Longo, *Inter scripturas mereretur*, pp. 97-112.

5. Leclercq, *Saint Pierre Damien*, p. 258.

6. Sulla scarsa considerazione per le altre opere agiografiche aveva gravato, forse, anche un tradizionale clima di pregiudizio verso le fonti agiografiche in generale, troppo spesso valutate *sui generis* e relegate in una posizione subordinata nella gerarchia delle fonti. Per una riflessione su questo tipo di problemi mi sia consentito rinviare al *Panorama storiografico* in Longo, *La santità medievale*.

7. Cfr. a riguardo le pregnanti osservazioni di Boesch Gajano, *L'agiografia*, pp. 800-817.

8. Le contraddizioni derivano dal dilemma di Pier Damiani diviso tra l'anelito alla vita contemplativa e eremitica e i doveri connessi all'operosità apostolica. Cfr. Longo, *La conversione di Romualdo di Ravenna*, pp. 215-236.

9. Longo, *Esiste una santità della riforma*, pp. 51-69.

10. Cfr. Longo, *Riti e agiografia*, pp. 163-200; Id., *Tra Odilone e Ugo*, pp. 107-131; Id., *Pier Damiani e la proposta di perfezione*, pp. 413-428.

11. Sulle caratteristiche anche strutturali del testo cfr. Longo, «*Inter scripturas*», pp. 97-112.

12. Cfr. Longo, *L'Attesa della fine dei tempi*, pp. 43-62; Id., *La mediazione agiografica*, pp. 51-65; Id., *La proposta cristiana di Pier Damiani*, pp. 89-104.

1. Il manifesto programmatico: la *Vita Romualdi*

1. *Luoghi e tempi della composizione*

La *Vita* di Romualdo è un testo agiografico giustamente celebre, in cui l'agiografo, l'ispirato e giovane Pier Damiani – ma nella pienezza della maturità giovanile – intesse un interessantissimo gioco di specchi con quello che ha scelto come modello, fonte di ispirazione e punto di riferimento per la sua azione di riformatore. Quest'opera ben presto considerata un classico della letteratura agiografica dell'undicesimo secolo si pone agli esordi letterari di Pier Damiani, che l'ha composta tra 1041 e 1042 iniziandone la stesura nel monastero di S. Vincenzo di Petra Pertusa presso il Furlo nel territorio urbinato.¹ Pier Damiani, poco prima della *Vita Romualdi*, avrebbe composto solo i tre sermoni dedicati a san Marco secondo Lucchesi e molto probabilmente l'epistola 1, l'*Antilogus contra Iudaeos*.² Lo stesso Pier Damiani offre in più passi elementi validi per la datazione topica e cronologica dell'opera. Nel cap. 57 egli cita come padre dell'abate di «questo monastero» il padre dell'abate di S. Vincenzo di Petra Pertusa: «Alius frater, Gaudentius nomine, abbatis videlicet huius monasterii sancti Vincentii pater», lasciando intendere che si tratta del monastero dove egli sta redigendo lo scritto o comunque per il quale lo ha composto.³ In un altro passo Pier Damiani parla del monastero di S. Vincenzo senza alcuna particolare specificazione, circostanza che ha fatto supporre che la *Vita Romualdi* non sia stata interamente composta in quel luogo.⁴

Pier Damiani divenne eremita a Fonte Avellana con ogni probabilità nel 1035, poiché nella epistola all'imperatrice Agnese (ep. 149) redatta nel 1067, egli dichiara che erano passati trentadue anni da quando aveva indossato la cocolla.⁵ Dopo qualche anno di permanenza a Fonte Avellana,

dove fu ordinato sacerdote intorno al 1037, Pier Damiani soggiornò per un biennio, tra 1040 e 1041, nel monastero di Pomposa su invito dell'abate Guido.⁶ La permanenza nel monastero di S. Maria di Pomposa costituì sicuramente un'occasione importante per il giovane eremita Pier Damiani, che poté avere a disposizione una biblioteca ricca di testi monastici e dove poteva vivere in un clima di riforma che certamente ebbe un influsso sulla sua formazione culturale alla vigilia della composizione della *Vita Romualdi*.⁷ Dopo essere ritornato per un breve lasso di tempo a Fonte Avellana, egli si trattenne nel monastero di S. Vincenzo, dove secondo la sua stessa testimonianza, si adoperò per riformare la vita religiosa dei monaci: «in monasterio beati Vincentii quod non procul a monte qui dicitur Petra Pertusa cernitur constitutum, hoc tanquam regulare constitueramus edictum, ut sub districti censura rigoris quadragesimale celebraretur initium».⁸

Sul suo soggiorno a S. Vincenzo, oltre alle testimonianze dello stesso Pier Damiani, anche il suo agiografo Giovanni da Lodi fornisce notizie ricordando al capitolo 6 della *Vita beati Petri Damiani* che l'avellanita era stato inviato dai suoi superiori in quel monastero per regolarne la disciplina.⁹ L'annotazione di Giovanni collima con il passo dell'ep. 142 sopra citato e conferma che Pier Damiani si era dedicato a riformare il monastero. Secondo Lucchesi, invece, sembra essere diversa la versione fornita da Pier Damiani rispetto a quella del suo agiografo sui motivi che lo condussero a fermarsi a S. Vincenzo. Nell'epistola 8 Pier Damiani ricorda che, essendosi recato nella «provincia urbinata» per predicare in occasione della celebrazione di una festa, fu accolto con tanto entusiasmo dai fedeli e dai monaci che vi si dovette trattenere per qualche tempo. Pier Damiani descrive con vividezza e maestria retorica la scena dell'accoglienza a lui riservata e del tentativo di trattenerlo. Quanto egli racconta a proposito di se stesso presenta evidenti analogie con numerosi episodi da lui raccontati nella *Vita* di Romualdo, nella quale i tentativi di trattenere a ogni costo il santo ricorrono più volte, divenendo quasi una topica costante nella narrazione.¹⁰ Pier Damiani viene circondato dal sopraggiungere di una tale marea di fratelli, monaci e secolari, che non può volgere le vele verso l'insenatura del suo sicurissimo porto, ma come se si fosse trovato sulla superficie del mare, si formò intorno a lui quasi un banco di sabbia, mentre l'inopportuna carità di tanti fratelli lo scongiurava di non proseguire per altra destinazione.¹¹ Lucchesi a proposito del racconto di questo episodio ha dedotto che il posto dove Pier Damiani si trattenne fu il monastero di S. Vincenzo di Pietra Pertusa, anche se non sembra che dal passo si possa evincere con sicurezza tale circostanza.¹²

Sia che il soggiorno a S. Vincenzo sia stato frutto di una disposizione dei suoi confratelli o di una scelta di Pier Damiani, fu in quel monastero che egli incominciò a scrivere la *Vita Romualdi*, la cui redazione probabilmente non fu estranea, ma intimamente collegata alla sua decisione di fare ritorno all'eremo di Fonte Avellana, dove ben presto fu eletto priore, nel 1043, e poté avviare la sua attività di riformatore, istitutore e propugnatore della *conversatio* eremitica.

Non va assolutamente sottaciuta la formazione culturale e retorica di primo piano di Pier Damiani.

Nel momento in cui Pier Damiani decide di entrare nell'eremo è provvisto di un corredo culturale di primissimo ordine, acquisito a Faenza prima e a Parma poi, dove ancor giovane già insegnava a sua volta intorno ai venticinque anni. La sua formazione culturale era, dunque, eccellente, maturata in sedi dove si formavano le *élites* ecclesiastiche del così detto *Reichskirchensystem*. Inoltre la provenienza di Pier Damiani e di Romualdo, il fatto che siano conterranei, venendo entrambi dalla medesima città, Ravenna, e dal medesimo contesto culturale, politico e religioso, l'Esarcato di area del regno, è un elemento su cui vale la pena di riflettere, soprattutto alla luce dell'importanza che la città di Ravenna, i suoi monasteri a cominciare da S. Apollinare in Classe e soprattutto il patrono Apollinare – rivestono nella prima parte della *Vita Romualdi*.¹³

Nel Prologo della *Vita Romualdi* Pier Damiani afferma che egli scrive tre lustri dopo la morte del santo: «Ecce enim tria iam fere lustra transacta sunt ex quo beatus Romualdus deposito carnis onere ad etheria regna migravit».¹⁴ Nel capitolo finale della *Vita Romualdi* Pier Damiani riporta la notizia che il santo morì il giorno 19 giugno, ma non specifica di quale anno. L'unica altra indicazione cronologica che viene offerta circa la morte del santo riguarda la notizia che cinque anni dopo la morte di Romualdo la «apostolica sede» aveva dato ai monaci la «licentia» di erigere un altare sul suo corpo.¹⁵ Tale annotazione di Pier Damiani è di grande importanza perché costituisce, agli albori del processo che condurrà alla canonizzazione papale, una delle prime testimonianze dell'intervento della sede romana per conferire maggiore solennità ed efficacia a un culto e alla sua promulgazione; purtroppo però essa non offre alcuna specificazione per la determinazione della data di morte di Romualdo e di conseguenza della data di redazione della sua *Vita*.¹⁶ La notizia ricordata da Pier Damiani testimonia anche che il culto di Romualdo aveva preso avvio assai presto e con notevole successo suffragato dai continui pellegrinaggi alla sua tomba.

Non esiste allo stato attuale della documentazione la possibilità di determinare con certezza assoluta l'anno della morte di Romualdo, che la tradizione camaldolese ha fissato al 1027. Da un celebre documento di donazione del vescovo di Arezzo Tedaldo, documento che attesta la donazione della chiesa di S. Salvatore di Camaldoli da parte del vescovo a un gruppo di eremiti «ob amorem pie recordationis spiritalis patris nostri domni Romualdi clarissimi heremite», si sa che la morte di Romualdo era avvenuta sicuramente prima dell'agosto del 1027. La chiesa era stata consacrata in precedenza da Tedaldo su richiesta dello stesso Romualdo. Essendo stato creato vescovo Tedaldo nel 1023, si possono determinare l'anno *post quem* e quello *ante quem* della sua morte avvenuta tra 1023 e 1027. Secondo la ricostruzione di Giovanni Tabacco Romualdo morì:

il 19 giugno di un anno non anteriore al 1023 e non posteriore al 1027: e forse, se la donazione avvenne quando più viva fu la commozione per la scomparsa di Romualdo, morì proprio nel 1027, come poi volle, per suggestione appunto del documento di donazione, la tradizione storiografica camaldolese.¹⁷

Pier Damiani, dunque, compose una buona parte della *Vita Romualdi* – terminata presumibilmente a Fonte Avellana – a S. Vincenzo del Furlo, dove poté avere a disposizione degli amanuensi come egli stesso ricorda nell'epistola 142.¹⁸ Il monastero aveva degli stretti legami con Romualdo, che vi aveva soggiornato, formato dei discepoli e vi aveva, come il suo agiografo, avviato una riforma della disciplina monastica.¹⁹

2. Fonti e testimoni

I motivi immediati alla base della composizione dell'opera sono legati a un contesto di riforma in un luogo pregno della presenza spirituale di Romualdo, dove non si erano spenti gli echi della memoria romualdina.²⁰ Pier Damiani non conobbe personalmente Romualdo, anch'egli nacque e visse per un periodo a Ravenna, come si è già posto in evidenza. Egli, però, compose la *Vita Romualdi* in luoghi dove vivevano ancora discepoli di Romualdo, che in alcuni casi avevano preso parte agli avvenimenti che Pier Damiani inserì nell'opera. Lo stesso Pier Damiani nel Prologo dell'opera specifica: «quod de predicto mirabili viro ab egregiis suis discipulis didici aggrediar Deo auctore describere».²¹ In un'altro passo ricorda espressamente di aver appreso di un viaggio di Romualdo a Roma dalla

diretta testimonianza di un vecchio monaco: «Retulit mihi quidam senex monachus».²²

Le fonti dirette, immediate di cui dispone l'agiografo sono orali, Pier Damiani non cita fonti scritte di cui abbia potuto avvalersi. Ricorda, però, in due occasioni scritti composti da Romualdo, uno sulla lotta al demone e l'altro costituito da un commento ai salmi, ma non li indica come fonti per la sua narrazione e non sembra averli conosciuti direttamente.²³ Nell'Introduzione è stato evocato il contributo fondamentale allo studio e all'interpretazione della *Vita Romualdi* fornito dagli studi di Tabacco, che a proposito delle fonti di Pier Damiani, accenna alla possibilità che oltre a quelle orali fornitegli dai monaci, Pier Damiani possa aver avuto a disposizione fonti scritte, in particolare, a proposito della rievocazione di Bruno di Querfurt.²⁴ È stato, inoltre, ritenuto che Pier Damiani possa aver conosciuto alcune fonti scritte riguardanti l'epoca e i luoghi in cui visse Romualdo, la cronaca veneziana del diacono Giovanni e la *Vita Petri Urseoli* di un monaco anonimo del monastero di Cuxa, che riportano entrambe, come la *Vita Romualdi*, episodi riguardanti alcuni compagni e discepoli di Romualdo: il doge Pietro Orseolo, Giovanni Gradenigo, l'abate Guarino di Cuxa.²⁵ A questo riguardo non sembra di poter scorgere un rapporto di dipendenza sicuro e provabile da parte di Pier Damiani.²⁶ Se dai confronti testuali non sembra possibile un rapporto diretto tra il racconto di Pier Damiani e queste due fonti, la consonanza nel riportare gli stessi episodi induce a ipotizzare fonti, nel caso di Pier Damiani, orali e di tradizione monastica, comuni.²⁷

Di Giovanni Gradenigo e Pietro Orseolo dà notizia anche una terza fonte, la *Vita quinque fratrum* composta da Bruno di Querfurt nel 1008, quando Romualdo era ancora in vita.²⁸ L'opera è dedicata al racconto della missione e del martirio di Benedetto e Giovanni discepoli di Romualdo e compagni di vita religiosa dell'autore, Bruno/Bonifacio, che dopo poco tempo seguì il loro esempio e trovò il martirio al confine attuale tra la Polonia e la Lituania. Sebbene l'opera non sia dedicata a Romualdo e di lui si parli solo all'inizio e alla fine, egli in qualche modo rappresenta il protagonista silenzioso della trama e il testo di Bruno possiede un grande valore testimoniale riguardo a Romualdo, definito dall'agiografo «pater rationabilium eremitarum», non solo come conferma dei fatti narrati anche da Pier Damiani, ma anche come testimonianza diretta, indipendente e pregnante.²⁹ Giunto in Italia al seguito dell'imperatore Ottone III, Bruno, dopo essersi fatto monaco, divenne discepolo di Romualdo in un eremo nei pressi di Roma, da dove poi seguì il

maestro al Pereo agli inizi del 1001 vivendo con Romualdo fino alla fine dell'anno.³⁰ Sia la *Vita quinque fratrum* che la *Vita Romualdi* presentano episodi simili con «singolare consonanza».³¹ Riguardo all'esperienza di Romualdo al Pereo, che nonostante si sia risolta in uno scacco, rappresenta un'importante testimonianza di quello che il Tabacco ha definito «lo schema ideale che meglio sembra rappresentare l'attività di Romualdo», le due *Vitae*, pur con una completa indipendenza narrativa, sono assai spesso consonanti nella presentazione dei fatti.³² Da un confronto testuale diretto tra le due opere sembra però evidente che Pier Damiani non abbia conosciuto l'opera di Bruno. Questa circostanza risalta dal confronto sinottico dei testi.

Nel capitolo 28 della *Vita Romualdi* Pier Damiani si sofferma a narrare le vicende di Benedetto e Giovanni, due discepoli di Romualdo, che trovarono il martirio in Polonia, per mano di ladri che non esitarono a massacrare gli eremiti, credendo che essi avessero con se del denaro affidato loro dal re dei polacchi Boleslao. Pier Damiani racconta la storia di Benedetto e Giovanni separatamente e dopo quella di Bruno, ma in realtà le vicende dei due missionari sono strettamente intrecciate con quelle di Bruno che, peraltro, dedicò la *Vita quinque fratrum* al racconto della loro storia e del loro martirio insieme a quello di due eremiti polacchi, Isacco e Matteo e di un servo, Cristino.³³ Il racconto di Pier Damiani presenta alcune differenze rispetto a quello offerto dal testo composto da Bruno di Quedlinburg, che sembrano confermare che l'avellanita non conoscesse l'opera di Bruno composta intorno al 1008. Il racconto di quest'ultimo è più preciso e circostanziato, mentre quello di Pier Damiani è molto più sintetico, ma non è un riassunto di quello. Vi sono dei particolari che non collimano, tra i quali il più evidente è costituito dal fatto che Pier Damiani riferisce che i due compagni di martirio di Benedetto e Giovanni erano due loro servitori, mentre nel racconto di Bruno essi sono ricordati come due eremiti slavi.³⁴ Il racconto dei prodigi che avvengono intorno al martirio dei compagni da parte di Pier Damiani è altrettanto istruttivo sul fatto che egli non lesse il testo di Bruno. Pier Damiani afferma che sul luogo in cui giacevano i corpi dei santi, brillò fino al mattino una luce intensa e risuonò un canto angelico dolcissimo. L'indomani giunse all'eremo il re Boleslao con un grosso seguito, circondò il bosco dove si erano rifugiati i ladri assassini che non riuscivano a uscire e li scovò, riconoscendo immediatamente la loro colpevolezza a causa della punizione divina che li aveva colpiti facendo sì che le loro spade restassero attaccate alle mani. Il re decise di non far uccidere gli assassini, ma di destinarli, incatenati, al sepolcro dei martiri dove sa-

rebbero vissuti miseramente a meno che i santi martiri avessero deciso di liberarli. Non appena, per ordine del re, gli assassini furono trascinati alla tomba dei santi, subito «ineffabili divinitatis omnipotentia», i legami si spezzarono lasciandoli liberi. Pier Damiani conclude il racconto ricordando che sul corpo dei santi fu edificata una basilica, dove «non solum tunc sed et nunc ibi fiunt ex divina virtute prodigia».³⁵

Il racconto di Pier Damiani sul martirio dei missionari non coincide nella successione cronologica dei fatti, nelle modalità dei prodigi e nell'azione dei protagonisti con la versione più puntuale e particolareggiata della *Vita quinque fratrum*, ma i vari elementi che lo compongono non sono totalmente estranei al racconto dell'episodio nell'opera di Bruno e sembrano derivare da un sostrato comune. Pier Damiani afferma che sul luogo del martirio non cessò di brillare una luce intensa e di risuonare una canto dolce e soave di angeli. Nella *Vita quinque fratrum* viene ricordato che gli assassini dopo il misfatto udirono quella che sembrava una dolce melodia provenire dall'interno dell'eremo e, rientrati, si accorsero che era avvenuto un fatto prodigioso riguardante Benedetto che, dopo la morte, come san Dionigi si mosse. L'eremita, infatti, grazie alla potenza di Dio poté girarsi sul lato e coprirsi il capo, secondo la regola monastica, con il cappuccio rosso di sangue.³⁶ Nessun accenno alla luce viene fatto nell'episodio del martirio, ma in tre passi successivi si narra di episodi miracolosi e visioni riguardanti la luce in connessione alla santità dei martiri.³⁷

L'episodio narrato da Pier Damiani della prodigiosa cattura dei carnefici da parte del re Boleslao non è riportato nel testo della *Vita quinque fratrum*, ma della loro liberazione dai ceppi e del dedicarsi degli assassini al servizio del santuario si parla anche se non come di cosa avvenuta, ma come volontà degli eremiti uccisi espressa in una visione. Al monaco Andrea, entrato in monastero dopo la morte dei martiri, appaiono in visione notturna Giovanni e Benedetto e quest'ultimo gli affida un messaggio da recapitare al re Boleslao, nel quale si lamenta che il re non vuole credere ai santi, nonostante essi siano apparsi già diverse volte anche ai laici con molti prodigi. Benedetto prosegue ricordando come con la potenza e la misericordia di Dio essi abbiano già liberato molti uomini, spezzando le catene e i ceppi, e facendoli miracolosamente uscire dalla prigione con le catene intatte. Il martire articola ulteriormente la sua lamentela che Andrea deve riferire al re:

Sin dai primi segni avresti dovuto liberare i prigionieri, compresi quelli che per motivi non buoni ci hanno dato questo gran bene, uccidendoci. Costoro non devono soffrire alcun danno; né le loro mogli, né i figli né le loro sostanze

devono essere disperse. Si dia loro la possibilità di pentirsi e di cambiar vita, affinché si dedichino al servizio perpetuo di Dio nel santuario [...] fai finalmente quello che ti diciamo: concedi la grazia ai nostri assassini e mandali in libertà. Se vuoi costruire chiese in altri posti, fai pure, sei il padrone. Noi ti chiediamo di obbedire a questo ordine: si faccia costruire una chiesa sul luogo dove si celebrava la messa ogni domenica, accanto alla nostra cella.³⁸

Sebbene riportata con caratteristiche diverse da Pier Damiani, in quanto è inserita nel contesto di una visione, la liberazione dei prigionieri è riportata, come si vede, anche nella *Vita quinque fratrum*, così come il fatto della costruzione della basilica e del proliferare di prodigi, alcuni dei quali vengono anche riferiti. Pur differendo nei particolari, si può cogliere una certa consonanza tra i due testi. Un'ulteriore conferma di questo fatto si può riscontrare nel capitolo successivo della *Vita Romualdi*, il capitolo 29, nel quale Pier Damiani continua il suo medaglione agiografico sui discepoli missionari di Romualdo riferendo un altro episodio connesso con la missione in Polonia. Egli racconta della liberazione miracolosa di un eremita discepolo di Benedetto e Giovanni da parte di un angelo. Pier Damiani si dimostra al corrente dei dissidi tra l'imperatore Enrico II e il re polacco Boleslao. Nel capitolo precedente aveva ricordato che Benedetto e Giovanni avevano inviato a Roma un fratello per chiedere al pontefice la licenza di predicare, in quell'occasione il re Boleslao aveva pregato con insistenza i santi di farsi tramite per la sua richiesta al pontefice della corona, ma essi avevano rifiutato con decisione. Nel capitolo 29 Pier Damiani si ricollega a questa vicenda e racconta che l'imperatore Enrico II aveva fatto sorvegliare le strade per poter catturare eventuali inviati di Boleslao a Roma. Perciò il monaco mandato poco tempo prima dai santi viene catturato e messo in carcere.³⁹ Durante la notte, però, un angelo inviato da Dio visita il monaco in prigione, lo informa del martirio subito dai suoi mandanti e subito dopo, apertosi per potenza divina il carcere, il monaco può fuggire.

Nella *Vita quinque fratrum* viene narrato un episodio che sebbene presenti delle varianti è, però, nella sostanza molto simile e si può accostare al racconto damiano. Bruno racconta che mentre Giovanni e Benedetto erano ancora in vita inviarono un fratello alla sede apostolica. Questo monaco, che una tradizione posteriore ha chiamato Barnaba,⁴⁰ tornò da Roma con la licenza papale quando il martirio dei due eremiti si era già compiuto. L'agiografo, inserendo nel racconto un'annotazione autobiografica, ricorda che Barnaba si diresse nuovamente verso Roma per cercare notizie proprio di Bruno e per informare la santa sede del martirio dei missionari. Barnaba

con il vescovo Ungero affrontò il viaggio, anche se era consapevole del rischio che correva, perché aveva saputo che l'imperatore aveva mosso guerra al re di Polonia. Enrico II, infatti, temendo che potessero arrecargli qualche danno politico fece arrestare Barnaba e il suo compagno e li fece rinchiudere sotto guardia armata presso un monastero a Magdeburgo. Durante la prigionia, una notte Giovanni e Benedetto apparvero in visione a Barnaba e gli intimarono di fuggire dopo averlo informato che i chierici che aveva lasciato come custodi dell'eremo durante la sua assenza avevano intenzione di abbandonare il luogo. Confidando nell'aiuto celeste il monaco obbedì all'ordine dei santi e, approfittando del silenzio notturno, riuscì a passare in mezzo alle truppe e a tornare a casa sano e salvo, secondo la promessa dell'arcangelo Raffaele. «Ego eum ducam et reducam sanum» (*Tobia*, 5, 16).⁴¹

Nel passo della *Vita quinque fratrum* si parla di una visione che informa Barnaba della situazione all'eremo e lo ispira a fuggire e non si fa accenno a un intervento diretto di un angelo per la liberazione del monaco. Il fatto che venga citata la promessa dell'arcangelo Raffaele, come commento alla fiducia del monaco nell'aiuto celeste per la sua fuga, fa sì che si possa mettere in relazione con il racconto di Pier Damiani che è meno articolato di quello di Bruno, poiché è frutto di più mediazioni, mentre quello era assai più circostanziato in quanto Bruno era molto più vicino ai fatti e alle testimonianze dell'ambiente che aveva raccolto e trasmesso le informazioni. Nella *Vita Romualdi* la visione notturna dei due martiri avuta da Barnaba e la citazione dell'arcangelo Raffaele per spiegare la fuga del monaco si fondono nel racconto di un intervento angelico diretto: «Nocte vero illum angelus Domini in carcere visitavit et consummatos esse eos quorum legatione fungebatur innotuit».⁴² Il confronto tra le due versioni permette altre due osservazioni. Il racconto di Pier Damiani presenta un particolare che non si riscontra nella *Vita quinque fratrum*: infatti, l'avellanita a proposito dell'apparizione dell'angelo aggiunge: «statimque aperto divinitus carcere preparatum sibi esse navigium in fluvio quem transiturus erat asseruit».⁴³ Del particolare dell'imbarcazione che attendeva il monaco nel fiume per trarlo in salvo non viene fatta alcuna menzione nel testo della *Vita quinque fratrum* che riporta con queste parole l'accaduto: «arrepta fuga, captans nocturna silencia, inter medium densorum hostium, sine querela domum sanus venit, secundum illud de Raphaele: "Ego eum ducam et reducam sanum"».⁴⁴ Di queste ultime parole riguardanti la promessa di Raffaele si trova traccia nell'ultima frase con cui Pier Damiani termina il racconto dell'episodio: «Quo festinans mo-

nachus angelice promissionis fidem veram esse probavit». Quella che nella *Vita quinque fratrum* è una citazione scritturale riguardante una promessa dell'arcangelo Raffaele, diviene nel testo damiano il compimento e la conferma della promessa concreta di trovare un mezzo di fuga che un angelo aveva fatto a Barnaba in carcere.

Se, dunque, non si possono individuare precise corrispondenze o dipendenze testuali e i due racconti, di Pier Damiani e di Bruno, differiscono nei particolari e nella costruzione narrativa, tuttavia non si discostano troppo e sembrano provenire da una comune tradizione, sia per ciò che riportano, che per le finalità della narrazione.

Pier Damiani traccia la biografia di Romualdo basandosi su un sostrato di racconti e episodi intorno ai quali costruisce la sua proposta agiografica. Nella narrazione è possibile individuare i vari livelli che si intrecciano, costituiti dal racconto di fatti riguardanti Romualdo, dall'utilizzazione di formule e stilemi tratti dalla tradizione agiografica in occasione di racconti simili, e anche dall'inserzione di commenti e ricostruzioni che provengono dalla riflessione personale dell'agiografo.

È evidente e, direi, davvero significativa l'autocoscienza che traspare dalla redazione dell'opera da parte del giovane Pier Damiani. La *Vita Romualdi* si inserisce – con consapevolezza notevole – nel solco di una tradizione agiografica e di santità di grande autorevolezza, sono ben presenti all'agiografo modelli quali Antonio e altri celebri asceti tardoantichi. Per quanto riguarda l'utilizzazione della codificazione letteraria si possono individuare esplicite corrispondenze con la *Vita Antonii*;⁴⁵ la *Vita Hilariensis* di Girolamo e con i *Verba seniorum*.⁴⁶ Inoltre è possibile riscontrare costantemente la presenza dell'opera e del pensiero di Cassiano.⁴⁷

In particolare, però, risalta il riferimento al secondo libro dei *Dialogi* di Gregorio Magno;⁴⁸ spicca la dialettica tra agiografo e santo sul modello di una delle più celebri coppie di biografo e biografato della tradizione agiografica occidentale, cioè Gregorio Magno/Benedetto da Norcia. L'aderenza al modello e gioco forza il confronto è particolarmente evidente e non si limita solo alla ripresa di stilemi, temi e *topoi*, ma è in qualche misura esplicitata. Anche da questo emerge la consapevolezza e l'ambizione dell'agiografo, riformatore in erba, agli inizi della sua carriera.

Davvero eccezionali, per quantità e qualità, i richiami al secondo libro dei *Dialogi*, vero e proprio punto di riferimento sin dal prologo, con l'affermazione relativa alla qualità della condotta superiore ai miracoli. Se il fatto straordinario di Romualdo è la sua stessa condotta di vita, questo non

significa che il santo non abbia operato miracoli, ma riuscì a nascondere sotto una densa cappa di «humilitas» le sue azioni scrive Pier Damiani avendo bene in mente i *Dialogi*.⁴⁹ Anche nel racconto relativo agli eventi successivi alla conversione, l'intransigente condotta di Romualdo, più attento – scrive Pier Damiani – a rivolgere gli occhi al cielo e a obbedire in tutto a Dio e incurante di dispiacere agli uomini, non manca di causare assai presto scompiglio e scontento tra i monaci del suo monastero, che prima si scambiano accuse a vicenda per averlo chiesto come abate e poi passano a diffamarlo con denigrazioni e scandali. Anche Romualdo trova opposizioni tra i suoi stessi confratelli come nel caso di Benedetto, ma il parallelismo con i *Dialogi* non inficia il carattere testimoniale della narrazione di Pier Damiani.⁵⁰

In questo come nella costante opposizione ai potenti che lo temono e lo blandiscono Romualdo assomiglia e ricalca le orme di Benedetto. A mio avviso, però, non si può parlare semplicemente di *topos*, sarebbe una banalizzazione che impoverirebbe la possibilità di comprendere e apprezzare la profondità e le peculiarità della scrittura agiografica.

L'agiografo Pier Damiani perfettamente padrone delle regole del genere agiografico e consapevole delle potenzialità che questo offre, per spiegare ed evidenziare il carattere radicalmente nuovo della proposta di Romualdo, lo associa all'*homo novus* Benedetto. Un accostamento del genere, con il padre del monachesimo occidentale, conferisce una *auctoritas* eccezionale agli atteggiamenti e all'azione di Romualdo – e del suo agiografo – ponendolo nel solco di una tradizione della portata di quella della coppia Benedetto/Gregorio Magno.

L'accostamento simbolico di Romualdo con Benedetto non contraddice il carattere di concreta testimonianza della scrittura di Pier Damiani che continuamente riporta episodi di contrasto e non “agiografizza”, per così dire, non edulcora la sua narrazione.

3. *La struttura*

Il Prologo costituisce un esempio chiaro e significativo della concezione e del modo di affrontare il mestiere di agiografo da parte dell'autore che, pur essendo all'esordio, si dimostra perfettamente in grado di organizzare il materiale e la struttura e si rivela consapevole delle finalità e direi anche dei mezzi espressivi che il genere agiografico permette.⁵¹

L'opera si apre in modo indicativo e programmatico con la celebre esclamazione iniziale con gioco di parole in parechesi: «Adversum te prorsus, immunde munde, conquerimur». Giustamente chiosa Leclercq: «la phrase est dense et toutes celles qui suivent le sont».⁵² La testimonianza agiografica su un monaco che con la sua azione e i suoi ideali di riforma ha meritato la santità si apre con una contrapposizione netta, radicale che inserisce subito l'esperienza esistenziale del santo monaco in un contesto di lotta, di conflitto rifacendosi a una tradizione retorica antica quanto il monachesimo. Si tratta di una dichiarazione che riecheggia delle parole e delle azioni dei padri del deserto, di Antonio, di Ilarione che si pongono fuori della società mondana, che edificano una città nel deserto. Il santo protagonista e l'agiografo, lo scrittore della sua biografia spirituale, sono monaci impegnati nella riforma del monachesimo e più in generale della società cristiana; riforma cioè ritorno alla primitiva forma, all'origine apostolica della Chiesa e agli esordi del movimento monastico. È un procedere caratteristico questo dei riformatori monastici: la riforma con i suoi immancabili esiti innovativi si concepisce e si presenta come una rincorsa ai modelli autoritativi antichi, una corsa in avanti con lo sguardo a ritroso.⁵³

Pier Damiani si dichiara contro il mondo immondo, la vana eloquenza e i falsi sapienti che lo abitano. È l'occasione per il giovane eremita, che ha abbandonato il mondo e che aveva ben conosciuto e frequentato la falsa sapienza e i suoi tedofori, per rigettare il proprio passato. Immediatamente dall'*incipit* la narrazione è calata nel clima spirituale eremitico e viene energicamente instradata sul solco di una tradizione precisa all'interno della quale nel complesso gioco di rimandi autobiografici e spirituali con il protagonista verrà tracciato da Pier Damiani il suo programma di riforma.

Segue una prima giustificazione dell'opera che è al contempo un'affermazione della propria autoconsapevolezza di agiografo dotato: il mondo pullula di «intollerabili e arroganti stolti sapienti», di «avvocati» esperti e agguerriti nelle cause secolari, ma non c'è nessuno «in sancta ecclesia» in grado di illustrare per iscritto, «descrivere», le virtù e le gloriose azioni di un solo santo.⁵⁴ Si tratta di una *accusatio/manifestatio* nella quale vengono messi in evidenza ruoli, motivi e funzioni in seguito ancora meglio esplicitati. L'eccezionalità del santo comporta l'urgenza della narrazione e la capacità dello scrittore come agiografo.

Sono già passati quindici anni da quando Romualdo ha abbandonato il peso della carne e non c'è ancora stato tra tanti sapienti, «nemo adhuc ex huiusmodi sapientibus extitit», chi abbia voluto e allo stesso tempo,

implicitamente, chi sia stato in grado di scrivere di lui. Vengono, quindi, posti in evidenza i motivi e le funzioni dell'opera. Nessuno, dice Pier Damiani, ha narrato almeno alcune delle molte glorie della vita ammirabile di Romualdo «historico stylo», venendo così incontro con questa operazione alla devozione dei fedeli e consegnando alla santa Chiesa dei testi da proclamare nell'ufficiatura per l'utilità di tutti.⁵⁵ Il passo informa che esisteva precocemente una devozione per Romualdo e che si rendeva necessario un testo per l'ufficiatura.

Dopo una prima dichiarazione dei motivi e delle funzioni che hanno presieduto all'opera, accompagnata dall'implicita affermazione della propria capacità come agiografo, segue una *excusatio*, una professione di umiltà funzionale all'affermazione della propria identità di eremita, che mette subito in contatto il santo protagonista e l'agiografo accomunati dal medesimo universo spirituale. Molto più utile, afferma Pier Damiani, sarebbe stato per lui mantenere il proprio proposito, la propria scelta di rimanere «in angusto cellule angulo» a considerare i propri peccati, piuttosto che «aliene virtutis hystoriam texere». Assai più giusto sarebbe stato piangere sui propri errori anziché «splendida sanctitatis insignia imperitis sermonibus offuscare». Ma subito le motivazioni che lo hanno condotto a scrivere sono suffragate da un argomento di maggiore evidenza che, contemporaneamente, mette in risalto ancora maggiormente la santità di Romualdo. Pier Damiani informa, infatti, che da ogni parte giungono folle di fedeli al sepolcro del santo, non solo in occasione della sua festa, ma in ogni periodo dell'anno i fedeli assistono ai miracoli che per mezzo di Romualdo sono compiuti da Dio.⁵⁶ La turba di devoti vuole ascoltare la vita di questo santo, ma non può farlo perché non c'è una «vite eius hystoria».⁵⁷ Così l'agiografo spiega gli urgenti motivi che lo hanno spinto a scrivere; egli non senza ragione, «non inrationabiliter», si è preoccupato che la «celeberrima fama» di Romualdo, in quel momento molto popolare, potesse rischiare con il volgere degli anni di essere obliata dalla memoria degli uomini.⁵⁸

Dopo aver illustrato le funzioni e i motivi che hanno presieduto alla stesura dell'opera, vengono elencati con chiarezza committenti, testimoni, criteri compositivi seguiti da una serie di dichiarazioni di metodo agiografico. Pier Damiani dichiara di scrivere in seguito alla richiesta di molti fratelli, con molta probabilità del monastero di S. Vincenzo: «multorum fratrum precibus et germana karitate devinctus».⁵⁹ Vengono, quindi, citate le fonti: egli metterà per iscritto quello che è venuto a sapere sul santo

«ab egregiis eius discipulis». L'agiografo passa quindi a esporre i criteri compositivi. Saranno descritti l'inizio, il corso e la fine della vita di Romualdo, ma non sarà composta una storia: Pier Damiani dichiara con una modestia tutta retorica di non essere all'altezza di farlo, piuttosto egli intende comporre un «breve commonitorium», quali che siano i dettagli di forma letteraria con cui tenterà di scrivere.⁶⁰ Il richiamo alla brevità è una costante necessità di Pier Damiani: al di là dell'enunciazione retorica essa appare provenire anche da una sorta di intimo controllo della propria *libido scribendi* e di compromesso tra la *vis* del retore e l'ansia dell'eremita.⁶¹ Nel prologo la parola *hystoria* viene ripetuta ben cinque volte, anche se Pier Damiani dichiara di non volere comporre una storia, ma un breve ammonimento, nel quale «egli non dirà tutto, ma tutto quello che dirà sarà vero».⁶²

A questo punto del prologo Pier Damiani avvia una serie di considerazioni di carattere metodologico e di critica agiografica. Egli afferma che è sua intenzione dedicare poco spazio ai miracoli «in hac descriptiuncula», poiché egli intende concentrare la narrazione su quanto può «omnimodis» servire all'edificazione, ossia riportare il genere di vita condotta da Romualdo: «conversationis eius ordinem referre contendam»;⁶³ oggetto dichiarato della narrazione agiografica vuole essere l'*ordinem conversationis*, la sua scelta eremitica. Pier Damiani tornerà sull'inutilità dei miracoli anche a proposito delle *Vitae* di Rodolfo e di Domenico insistendo sul fatto che la scelta eremitica è fonte di santità e di per se miracolosa, se vissuta nella sua pienezza.

Questo atteggiamento non è esclusivo di Pier Damiani, ma conosce una lunga tradizione tra gli agiografi e, più in generale, ricorre di frequente nel pensiero cristiano. Di evidenza immediata è il richiamo a dichiarazioni simili contenute nella *Vita Antonii*, o nel secondo libro dei *Dialogi* di Gregorio Magno a proposito di Benedetto.⁶⁴ L'avellanita, tuttavia, nonostante questa dichiarazione preliminare, impiega in modo massiccio i racconti di episodi miracolosi nella costruzione agiografica di Romualdo, infatti, nei settantadue capitoli della *Vita Romualdi* si possono individuare cinquanta episodi miracolosi. Il ricorso al racconto di miracoli, inoltre, non è limitato da Pier Damiani solo alle opere agiografiche, ma viene utilizzato anche in altri contesti.⁶⁵

Qui basti mettere in evidenza il fatto che la dichiarazione di intenti dell'agiografo – abbondantemente smentita dal seguito della narrazione costellata dal racconto di numerosi episodi miracolosi – serve a mettere an-

cora più in risalto, per contrasto retorico, l'eccezionalità del personaggio: «Que tamen miracula etiam si minime fecisset, mirabilem vitam ducens minori veneratione dignus non esset».⁶⁶ Anche se non si esime dal racconto di miracoli, nel prologo per Pier Damiani è essenziale sottolineare ai suoi destinatari l'esemplarità della sua proposta agiografica, che diviene eccezionale e conduce alla santità del protagonista attraverso la capacità perfetta di questi di aderire al proprio ideale di *conversatio*.

Se il fatto eccezionale nel caso di Romualdo è la sua stessa condotta di vita, questo non significa che il santo non abbia operato miracoli, dissimulati mediante il costante ricorso alla pratica dell'umiltà.⁶⁷ Per coronare il suo ragionamento con un esempio/paragone della massima autorità, Pier Damiani cita il caso di Giovanni Battista, del quale pur essendo stato il «precursor Domini» non si leggono miracoli.⁶⁸

L'argomentazione sul miracolo offre il destro all'agiografo per denunciare un pericoloso «malcostume agiografico». Vi sono alcuni agiografi che credono di ossequiare Dio, inventando menzogne per ingigantire le virtù dei santi. Alla denuncia segue una dichiarazione di principio sul metodo agiografico: è necessario per gli agiografi riferire la «simplicem veritatem» che è stata loro trasmessa, invece che arrabattarsi a raccontare cose che essi stessi non conoscono:

Qui enim ultro oblatam simplicem veritatem referre facile poterant, in componendis que nesciunt, casso labore desudant, et quo se pro Deo stare quasi adiutores autumant, eo ut revera falsi testes contra Deum pertinaciter pugnant.⁶⁹

L'ammonimento a rifuggire il «relinquere veritatem» e il «mendacium» si ripeterà sempre nei prologhi delle opere agiografiche successive di Pier Damiani, accompagnato dalla necessità di citare i «testes» e di raccontare la verità: «Iesu teste, non mentior» scriverà nella sua ultima opera agiografica a proposito di Domenico Loricato.⁷⁰

A ben vedere nel prologo della *Vita Romualdi* sono già contenute le contraddizioni che accompagneranno Pier Damiani durante tutto il corso della sua vita e del suo operato. Egli afferma che dovrebbe restare in un angolo della sua cella a curare la sua salvezza personale, piangendo sui suoi peccati, ma visto che non vi è alcuno che, per il bene della Chiesa, scriva *hystorico stilo* la *Vita* di un santo come Romualdo, utile all'edificazione dei fedeli, egli si trova costretto a entrare in azione: «Sed quia necessitate ad scribendum coacti, velut commoti ista premisimus». Così egli chiude il

prologo e così comincia a scrivere, e la veste della retorica ammanta l'affermazione di un disegno preciso e meditato da parte di Pier Damiani, che non compone la *Vita Romualdi* con fini meramente parenetici quanto, piuttosto, per proclamare, attraverso la figura di Romualdo, che rappresenta il «momento creativo e dinamico», la nuova esperienza di cui l'agiografo intende farsi interprete, continuatore e propagatore.⁷¹

L'ordine della narrazione è ben delineato da Pier Damiani nel prologo: egli intende illustrare i fatti memorabili che sono stati compiuti da Romualdo nei numerosi luoghi che ha visitato. Non tutti gli avvenimenti della vita di Romualdo sono, dunque, riportati; l'agiografo ha operato selezioni e spesso interpreta i fatti. Per quanto riguarda la struttura dell'opera, la narrazione tenta di seguire un ordine cronologico, ma i dati non sono sempre perfettamente ordinati, a volte Pier Damiani raggruppa attorno a un determinato fatto altri che sono simili o sono avvenuti nel medesimo luogo. Di norma egli è preciso e cerca di ricostruire i fatti a partire dalle testimonianze orali dei discepoli di Romualdo, ma non di rado, ad esempio nel caso dei fatti avvenuti a Cuxa e rispetto all'indicazione dell'età di Romualdo, gli errori di Pier Damiani sono evidenti.⁷²

Dopo un capitolo in cui viene narrata la nascita del santo e la vita prima della conversione, un primo blocco di capitoli è dedicato alla formazione di Romualdo alla vita monastica ed eremitica (II-XV), anche se non sempre è rispettato l'ordine cronologico (il capitolo IX sposta la narrazione in avanti di una quindicina di anni rispetto al capitolo precedente). La parte più voluminosa della *Vita* è dedicata all'opera di riforma svolta da Romualdo (XVI-LXVIII). Gli ultimi quattro capitoli sono consacrati al racconto della morte del santo, ai miracoli posteriori a essa e al culto (LXIX-LXXII).⁷³

4. *Una conversione emblematica*

La contrapposizione netta con il mondo e la società laica che apre con forza il prologo, prosegue ed è affermata subito dopo nel primo capitolo. Romualdo esce dal mondo, si converte in modo traumatico, in seguito a uno choc, quindi con il conseguente rifiuto della logica laica, mondana, che il padre incarna. Come i suoi antesignani padri del deserto il santo rifugge la società del suo tempo e la sua logica; Dio è altrove, gli stessi boschi dove i laici praticano la caccia, sono agli occhi *diversi* di Romualdo i luoghi

di elezione per la solitudine eremitica.⁷⁴ Adottando un procedimento frequente delle narrazioni agiografiche, Pier Damiani inserisce all'inizio del racconto un *exemplum* tipico per mezzo del quale viene tracciato subito il carattere spirituale di Romualdo e si prefigura la sua futura azione. Se qualche volta capitava all'adolescente Romualdo di dedicarsi alla caccia, non appena scorgeva un ameno angolo di bosco subito l'animo gli si accendeva ardente del desiderio dell'eremo e diceva tra sé:

O quam bene poterant heremite in his nemorum recessibus habitare, quam congrue possent hic ab omni secularis strepitus perturbatione quiescere!

Così – prosegue l'agiografo – ispirata dal cielo, la sua mente presagiva, «iam divinabatur», con amore ciò che un giorno avrebbe messo in opera.⁷⁵ Il giovane Romualdo non prova alcun interesse per la caccia, la dimensione del bosco gli suggerisce, anzi, una visione completamente in opposizione con l'attività venatoria. Il disgusto per la caccia e il *secularis exercitium* è un tema che conosce già una tradizione consolidata nell'agiografia. Prendendo in esame la produzione agiografica cluniacense del X secolo, nella *Vita* di Odone di Cluny così come in quella scritta dal medesimo Odone su Geraldo d'Aurillac, che riguardano santi dello stesso periodo e della stessa condizione sociale di Romualdo, il tema della repulsione per la caccia era stato già affrontato, permettendo di fare luce sulle prassi dell'educazione secolare dei giovani laici di condizione elevata.⁷⁶ Sebbene non sia riscontrabile una dipendenza tra le tre fonti è interessante però mettere a confronto come di fronte a identiche situazioni, quali il disgusto per la formazione mondana, l'opposizione dei santi ai voleri paterni e il racconto della loro conversione, nell'ambito di un monachesimo riformato, gli agiografi, attraverso la rappresentazione agiografica, affermino posizioni e priorità differenti.⁷⁷

Nelle due *Vitae* cluniacensi composte in un clima ancora informato dalla sensibilità culturale e spirituale carolingia, la contrapposizione è tra l'educazione secolare concentrata soprattutto sui «militaribus exercitiis» tra i quali la caccia costituisce una delle principali attività e l'educazione ecclesiastica dedicata all'apprendimento delle sacre scritture e ai «litterarum studiis». Gli adolescenti Odone e Geraldo non hanno, come Romualdo, alcuna attitudine per l'attività consona a giovani del loro rango, la loro sensibilità è quella di giovani chierici o monaci; l'attrito riguarda la loro vocazione per una *militia* differente da quella per loro stabilita dalle famiglie. Sia Geraldo che Odone rifuggono gli esercizi fisici, ma sono prontis-

simi e zelanti nell'attività intellettuale alla quale anelano e nel cui ambito si esplicherà la loro santità.

Nella *Vita Romualdi* il tema della caccia è inserito per fornire sin dalle prime battute il contesto del presagio della futura vita eremitica del santo che, come la caccia, si svolge nei recessi dei boschi, ma si tratta di una attività ben differente. Nessun accenno è dedicato agli studi e alla formazione, nel caso di Romualdo non viene fatta alcuna allusione a un suo interesse per la cultura ecclesiastica; egli anela l'eremo che è fuori, lontano «ab omni secularis strepitus perturbatione».

Dopo una permanenza di tre anni in monastero, quando Romualdo finalmente si può dedicare alla vita eremitica con Marino, Pier Damiani informa che il santo faceva fatica a leggere il salterio, egli, infatti, «seculum idiota reliquerat». ⁷⁸ Il passo relativo alla lettura del salterio da parte di Romualdo non ha alcun legame con la sua formazione intellettuale che, per il fine dell'agiografo, non possiede rilevanza, ma serve unicamente a mettere in evidenza le grandi virtù di pazienza e di obbedienza del giovane Romualdo, che pur percosso violentemente quanto ingiustamente dal suo maestro e compagno Marino sopporta con umiltà eccezionale. ⁷⁹

L'episodio della caccia costituisce il prodromo della conversione che avviene in conseguenza dello scontro tra l'attitudine del padre di Romualdo, «mundo vehementer intentus et omnino secularibus negotiis implicatus», e l'indole del santo che con questa è inconciliabile, al punto che il genitore in un'altra e più grave occasione gli rinfaccia la sua diversità: «videns filium suum *in contentione mollescere* crimenque fratricidi *medullitus formidare*, minari cepit exheredem facere, si in eadem diutius sententia permaneret». ⁸⁰ La scarsa attitudine e il disinteresse per la caccia da parte del giovane Romualdo, messi in evidenza da Pier Damiani, trovano in questo caso una ulteriore e più grave conferma: il santo è tacciato di debolezza e di infingardia nel difendere gli interessi familiari, colpe gravissime nel suo contesto sociale.

Il comportamento e gli atteggiamenti di Romualdo sono, però, scandalosi e riprovevoli solo se misurati attraverso i parametri della logica mondana, solo se chi li giudica è «mundo vehementer intentus». Il santo – vuole far capire l'agiografo – è inetto, «molle» solo di fronte a tenzoni sbagliate, riguardanti una dimensione dalla quale Romualdo prende radicali distanze, in quanto diverse dalla sua prospettiva, anzi diametralmente opposte. Il coraggio di Romualdo, la sua capacità di *miles* si misureranno su campi completamente diversi da quelli del *mundus*, egli è un *miles Christi*, pronto

a battaglie ben più dure contro il demonio (cap. 7, 16, 17, 58, 60, 61, 62, 63, 70) o contro i potenti che commettono ingiustizie e sopprusi sui poveri (cap. 8, 10, 11, 12, 25, 30, 40, 65, 71).

La cultura nella quale Romualdo è nato ed è stato allevato non viene meno nella sua santità, le sue capacità così come la sua attitudine al comando e alla guida e in certi casi la sua *prudens* scaltrezza, si esercitano in un'altra e superiore direzione e si misurano in prove assai più ardue. Nessun cedimento, ma una durezza e un'autorità quasi feroci dimostra Romualdo proprio nei confronti del padre, quando questi, convertito alla vita monastica con una forse troppo tiepida adesione nella *mens*, vacilla e desidera «tornare indietro nel secolo», «retrograda voluntate». Romualdo non esita ad adottare metodi secolari, probabilmente i soli che il padre comprendesse, e «in ligno pedes eius fortiter strinxit, gravibus eum vinculis alligavit, verberibus duris afflixit, et tamdiu corpus eius pia severitate perdomuit, donec eius mentem ad salutis statum».⁸¹

In questo atteggiamento di Romualdo si possono scorgere elementi contraddittori che sembrano affiorare e animare spesso anche l'azione e il pensiero di Pier Damiani. Come Romualdo per seguire e affermare il proprio ideale spirituale eremitico ricorre a mezzi che disprezza sul piano dei principi, allo stesso modo l'avellanita sovente indulge nell'uso – a volte pure compiaciuto – della retorica per affermare e propagandare gli ideali della *simplicitas* eremitica che propone come assolutamente estranea e antitetica ai contorti artifici del secolo.⁸² Tali atteggiamenti contrastanti e contraddittori trovano una composizione se letti alla luce dell'ansioso imperativo che l'agiografo Pier Damiani dichiara esplicitamente animare l'azione di Romualdo. Il santo, infatti, all'urgenza della propria salvezza personale che si può realizzare solo nella vita solitaria, mediante una profonda spiritualità penitenziale che comporta un'ascesi tesa all'assimilazione al Cristo sofferente, unisce l'esigenza della predicazione pastorale, la necessità dell'impegno apostolico.⁸³ In Romualdo si assiste al contrasto che anima lo stesso Pier Damiani, allo stesso tempo eremita e profeta, che si riconosce e al contempo si afferma nel programma romualdino. La somma aspirazione alla vita eremitica non esclude per il giovane Pier Damiani l'impegno a convertire il mondo. Il dilemma tra le istanze della vita contemplativa ed eremitica e il dovere dell'evangelizzazione si risolve nella prima stagione della vita di Pier Damiani nell'intenzione che egli attribuisce come guida dell'attività di Romualdo: «adeo ut putaretur totum mundum in heremum velle convertere et monachico ordini omnem popu-

li multitudinem sotiare. Multos denique illic de seculo abstulit, quos per plura sacra loca divisit». ⁸⁴

Verso la fine della sua vita, Pier Damiani dopo l'esperienza episcopale assumerà un atteggiamento diverso, di scarsa fiducia nella possibilità di conversione del secolo, atteggiamento testimoniato fedelmente, come si vedrà in seguito, dalla sua scrittura agiografica.

Nel corso della narrazione della *Vita Romualdi* numerose volte sarà messa in luce la forza e la volontà ferrea del santo, capace di “*exploits* ascetici” e di atteggiamenti durissimi, ma – e questa può e deve essere valutata come una peculiarità dell'opera – nella descrizione della spiritualità romualdina è presente anche una marcata attenzione alla povertà e all'umiltà, in cui si possono scorgere germi di «tempi nuovi». ⁸⁵ L'ideale ascetico di Romualdo non è certamente scevro da elementi provenienti dal contesto socio-culturale dell'“epoca feudale”. In alcuni dei tratti che Pier Damiani propone della *conversatio eremitica* di Romualdo, così come di quella del suo discepolo Domenico Loricato – e della sua propria – si possono ravvisare consonanze con l'ideale della vita cristiana dell'epoca: «uno stile di vita eroica caratterizzata da un susseguirsi di prodigiosi sforzi e una ricerca del record, secondo l'immagine del cavaliere che deve superarsi senza tregua compiendo nuove prove». ⁸⁶ I quadri mentali della società signorile informano la rappresentazione della santità di Romualdo.

A proposito degli *exploits* ascetici dei santi protagonisti/alter ego dell'agiografia di Pier Damiani, valgono e vanno poste in rilievo, le fini osservazioni di André Vauchez, riguardo la tendenza a un estremismo ascetico nella santità del periodo. Lo studioso ha messo in evidenza come questa tendenza però, come numerosi fenomeni spirituali, sia profondamente ambigua, esprimendosi e convergendo in essa allo stesso tempo l'ossessione angosciata della salvezza e il desiderio di aderire al Cristo sofferente imitandone i tormenti, fatto questo che costituisce una delle prime manifestazioni del risveglio evangelico. ⁸⁷

Pur essendo “figlia” della propria epoca e affondando le sue radici nel solco della tradizione del paleomonachesimo, la rappresentazione della santità di Romualdo presenta anche delle peculiarità nei riguardi della povertà e nei confronti del problema cristologico. In questo senso è marcato il distacco dall'agiografia carolingia, nella concezione del Cristo, più che la maestà e la gloria della Risurrezione, si scorge l'umanità sofferente. In occasione della promessa di monacazione fatta a Romualdo dall'imperatore Ottone III, Pier Damiani usa l'espressione «*Christus pauperculus*». ⁸⁸ A

proposito della contemplazione divina di Romualdo, viene detto che egli si rivolgeva a Cristo con queste esclamazioni: «Care Iesu, care, mel meum dulce, desiderium ineffabile, dulcedo sanctorum, suavitas angelorum».⁸⁹

Il racconto della conversione di Romualdo è articolato. La sua conversione non si compie con l'entrata in monastero, anzi. Dopo i prodromi costituiti dalla descrizione dell'estraneità del santo alla logica mondana, per esaltare l'assolutezza definitiva della scelta di Romualdo Pier Damiani si sofferma sul fatto che il santo non si converte di slancio, ma esita e ha bisogno della reiterazione di una visione miracolosa prima di promettere di abbandonare il mondo.

Subito dopo il luttuoso scontro familiare nel corso del quale il padre aveva ucciso un parente, Romualdo, pur non avendo inflitto ferite si accolla la penitenza di quel grave delitto e si reca nel monastero di S. Apollinare in Classe per restare in penitenza quaranta giorni come era la prassi indicata dai penitenziali per un omicida.⁹⁰ Nel monastero Romualdo, mentre si mortifica nella più rigorosa penitenza, comincia ad avere colloqui con un «converso» che impartendogli «bone conversationis consilium» insiste con frequenza perché egli abbandoni al più presto la vita secolare e si converta. Romualdo non si lascia convincere, ma oppone resistenza alle ripetute esortazioni fino a che un giorno si impegna ad abbandonare il secolo «firma et inviolabili obligatione», qualora avesse visto il beato Apollinare nel suo aspetto corporeo. Recatosi nottetempo nella chiesa del monastero con il converso, dopo essersi assorto in profonda preghiera Romualdo assiste alla miracolosa apparizione di sant'Apollinare. Subito dopo il converso ricomincia ad assillare Romualdo come un duro «esattore» perché egli adempia alla promessa, ma il santo continua a rimanere restio e dichiara di voler osservare ancora una volta la santa apparizione. Dopo aver assistito alla seconda visione Romualdo, scrive Pier Damiani, ogni qual volta sorgeva una discussione sulla reale presenza del corpo del martire in quella chiesa offrì sempre la sua testimonianza: «quamdiu vir sanctus vixit, hoc proferre testimonium non cessavit».⁹¹

Nessun accenno viene dedicato al ruolo di queste visioni nella effettiva conversione di Romualdo. Il santo non si converte in seguito a esse, come dovrebbe accadere secondo quanto affermato in precedenza da Pier Damiani. Oltre a evidenziare un ruolo delle visioni di Apollinare nella conversione di Romualdo, l'inserzione e la conclusione dell'episodio sembra essere funzionale a un'altra preoccupazione dell'agiografo, che inserisce in un contesto importante della narrazione quale il racconto della conversione di Romualdo, il peso della testimonianza del santo sulla «quaestio» riguar-

dante il luogo di sepoltura del vescovo Apollinare, al centro di una dibattuta controversia tra i monaci del monastero di S. Apollinare in Classe e quelli di S. Apollinare Nuovo.⁹² Tale circostanza spiega anche l'attenzione minuziosa usata da Pier Damiani nel descrivere il luogo da cui uscì il corpo del martire: «sotto lo sguardo dei due il beato Apollinare esce da sotto l'altare dedicato alla beata vergine Maria che è al centro della chiesa ed è visto uscire dalla parte orientale, dove si trova la lastra di porfido rosso».⁹³

Per tre volte, due delle quali nel capitolo 2 e una nel cap 19, appare a Romualdo il vescovo di Ravenna Apollinare. Le apparizioni di Apollinare sono legate sempre ai rapporti tra Romualdo e il monastero di Classe, e attraverso il legame tra sant'Apollinare e il monastero omonimo classense Pier Damiani sembra voler mettere in evidenza che il santo vescovo si trovava sepolto in quel luogo, prendendo posizione attraverso il racconto agiografico in una disputa religiosa locale. A questo riguardo va notato che in generale la dimensione civica, il contesto ravennate, è saldamente presente nella prima parte della *Vita* di Romualdo, la presenza del patrono Apollinare è imponente e messa in relazione con la decisione di conversione del santo. Tale cospicua presenza, peraltro, non è solamente scandita e affermata dalle visioni e dalle apparizioni, ma è corroborata e avvalorata anche dai richiami ai dettagli architettonici e liturgici. Lo sfarzo dei marmi, lo sfavillio degli arredi liturgici, la magnificenza del mosaico absidale con le sue rutilanti e trionfali rappresentazioni sembrano avere un peso e giocare un ruolo di primissimo piano nelle decisioni, nelle scelte e nelle concezioni del santo protagonista – e del suo concittadino agiografo che pure aveva perfettamente e indelebilmente impresso nella mente il catino absidale di S. Apollinare in Classe con le allegorie mistiche che suggeriva.⁹⁴

La conversione effettiva del santo non è collegata alle visioni, ma è legata alle sue preghiere. Romualdo aveva preso, infatti, la consuetudine di sostare spesso in orazione davanti all'altare maggiore della chiesa – cioè di fronte al maestoso mosaico dell'abside con al centro Apollinare nel suo trionfo – e lì, in solitudine: «postquam fratres abscederent», pregava Dio con molti gemiti.⁹⁵ Alcuni giorni dopo la visione avviene che Romualdo, pregando con assoluta concentrazione davanti a Dio: «riesce a ottenere il dono dello Spirito Santo, che tanto infiamma il suo cuore con il fuoco dell'amore divino che di colpo egli prorompe in pianto e non riesce a frenare le sue lacrime abbondanti».

A questo punto Romualdo non ha alcuna esitazione, ma anzi con «inenarrabili desiderio» si prostra ai piedi dei monaci chiedendo l'abito monasti-

co.⁹⁶ I monaci, però, non osano accettare la sua conversione, poiché temono la «durtiam», del padre di Romualdo; solo l'intervento dell'arcivescovo di Ravenna riesce a rincuorare i monaci titubanti che sembrano venir rappresentati da Pier Damiani come troppo sensibili ai criteri del secolo.

La prova dell'avvenuta *conversio morum*, inoltre, è testimoniata esteriormente dal prorompere del pianto e dalle abbondanti lacrime, che rimarranno un tema centrale della manifestazione della santità nell'agiografia di Pier Damiani.

Assai finemente in uno studio in corso di pubblicazione Arturo Calzona ha recentemente richiamato l'attenzione sulla centralità della trasfigurazione del mosaico di S. Apollinare e sul suo possibile influsso sulle opzioni teologiche e liturgiche di Romualdo/Pier Damiani, proponendo una relazione tra la simbolica innescata dalla rappresentazione figurativa del catino absidale che sovrastava e avvolgeva nel suo fulgore l'orante Romualdo/Pier Damiani e le loro opzioni spirituali.⁹⁷ L'enorme croce gemmata che campeggia nella parte superiore del mosaico, l'evocazione della trasfigurazione sul monte Tabor, la natura rigogliosa e incontaminata che circonda la figura solenne di Apollinare orante per il gregge a lui commesso sono elementi assolutamente non estranei, ma al contrario centrali negli ideali vagheggiati da Pier Damiani e possono assolutamente essere considerati simboli preminenti del programma del giovane eremita che, con il santo di cui scriveva la vita, voleva convertire il mondo in eremo. In questo senso la verifica di quanto poi questi elementi siano stati rievocati nella concezione dello spazio e nell'architettura religiosa delle fondazioni damianee potrebbe rivelarsi davvero proficuo. Nel suo studio Calzona acutamente osserva come la scelta della forma a croce per i luoghi di culto fatti costruire dall'avellanita, a cominciare dalla cripta dell'eremo di Fonte Avellana, potrebbe essere messa in relazione con il mosaico di Classe che avrebbe potuto determinare lo schema ideale di edificio di culto di Pier Damiani.⁹⁸ In questa prospettiva anche il monte Catria e la scelta del territorio in cui insediarsi e costruire le fondazioni potrebbe costituire un richiamo al Tabor della trasfigurazione di sant'Apollinare.⁹⁹

5. *La proposta eremitica*

Nella conversione ci sono *in nuce* tutti gli elementi che caratterizzano l'ascesi e la santità di Romualdo successivamente proposte e illustrate. Lo

spirito santo si dona al santo non quando è con gli altri monaci, ma quando prega in solitudine, cioè la pienezza dello spirito si realizza nella preghiera solitaria fulcro della vita eremitica. Sono, quindi, posti in rilievo la dedizione totale alla preghiera e il dono delle lacrime, manifestazione della grazia di Dio e dello Spirito Santo, che nutre chi riesce a distruggere ogni presunzione umana.¹⁰⁰

Pier Damiani illustra attraverso la conversione di Romualdo i passaggi che conducono alla perfetta vita cristiana. Non è sufficiente «saecularem vitam omnino postponere et ad sanctae conversationis ordinem festinare».¹⁰¹ È necessario che il santo in solitudine, quando i confratelli si ritirano, preghi Dio con molti gemiti, solo allora può avvenire la compunzione del cuore che porta al cambiamento profondo che a sua volta può avere come unico sbocco la vita eremitica. A questo proposito si confronti quanto Pier Damiani scrive nella prima regola per i suoi eremiti di Fonte Avellana, composta nel medesimo periodo della *Vita Romualdi*:

Quid ergo mirum, si defluente iam ex maxima parte monachico ordine quosdam servos suos omnipotens Deus in perferendo diversarum temptationum labore corroborat, qui et quae vult in arboribus folia caeteris decidentibus ligat?¹⁰²

In monastero avviene solo l'inizio della conversione, non è quello il luogo in cui si può realizzare compiutamente la santità di Romualdo, lo *status* della vita cenobitica è solo il primo grado nel cammino della perfezione. La permanenza in monastero è anzi motivo di grave pericolo per l'ansioso zelo con cui Romualdo segue l'anelito di perfezione che la conversione gli ha innescato. A mio avviso i capitoli terzo e quarto della *Vita Romualdi* offrono una testimonianza assai significativa per comprendere l'atteggiamento di Pier Damiani nei confronti dei rapporti tra vita cenobitica e vita eremitica, rapporti che sono stati oggetto di analisi approfondite e animate discussioni tra gli studiosi.¹⁰³

L'esame della narrazione sembra suggerire una neanche troppo implicita denuncia da parte del giovane eremita Pier Damiani dello stato di crisi in cui versava l'istituzione monastica intorno alla metà dell'XI secolo e costituisce una delle primissime e significative attestazioni dell'«ideale eremitico damiano come [...] elemento spia della crisi del monachesimo: di quello italiano per lo meno».¹⁰⁴ Seguiamo l'argomentazione di Pier Damiani: Romualdo ha trascorso quasi tre anni a S. Apollinare in Classe, ma si rende conto che nel monastero si conduce una *conversatio* troppo

lacunosa perché egli possa lì compiere il percorso di perfezione, che la conversione gli dettava:

In monasterio triennium fere transegit. Sed cum ibi cerneret nonnullos per lata gradientes remissius vivere, sibi autem arduam perfectionis semitam, quam mens dictabat arripere non licere.¹⁰⁵

A questo punto il santo sente che deve sbloccare la situazione. Non può far ricorso ai monaci, deve cercare in se stesso: «quod sibi agendum esset, sollicite in semetipso cepit inquirere, multisque cogebatur cogitationum fluctibus estuare».¹⁰⁶ Romualdo riflette profondamente e tenta delle soluzioni: «Presumebat autem leviter conversantium vitam dure corripere et sepe ad eorum confusionem precepta regulae in testimonium convocare».

Il santo «presumeva» di cambiare la situazione da dentro, ma non è possibile sradicare un malcostume ormai saldamente radicato. Il richiamo al dettato della regola, l'invocazione della testimonianza dei precetti normativi, cadono nel vuoto, così come i tentativi «veementi» di disciplinare la vita monastica all'interno della comunità. Romualdo esperisce ogni tentativo: «Cumque redarguendis eorum vitiis vehementer insisteret, illi autem iunioris et novitii verba pro nichilo deputarent, tandem hoc obproprium non ferentes, dum propriam emendare vitam despiciunt, de corripientis morte tractare ceperunt».¹⁰⁷

I monaci, però, sono sordi alla *novitas*, alla possibilità di rigenerazione offerta da un giovane novizio. Addirittura arrivano a concepire secondo il più brutale istinto del secolo l'eliminazione fisica di chi tenta di proporre una riforma della loro vita spirituale. Nella narrazione di questo episodio si può scorgere una ripresa dalla vita di Benedetto da Norcia nel secondo libro dei *Dialogi* di Gregorio Magno. Anche Benedetto, come più tardi Romualdo, nel proporre la sua nuova *conversatio* corre pericolo di vita poiché i monaci che egli vuole correggere arrivano a tramare l'assassinio, poiché, commenta Gregorio: «durumque esset quod in mente veteri cogebantur nova meditari». A mio avviso, però, come ho già avuto modo di dire in precedenza, non si può parlare semplicemente di *topos*, sarebbe una banalizzazione che impoverirebbe la possibilità di comprendere e apprezzare la profondità e le peculiarità della scrittura agiografica.

L'agiografo Pier Damiani pone il suo santo nella salda tradizione rappresentata dalla figura esemplare dell'*homo novus* conferendogli – e conferendosi – una straordinaria *auctoritas*. In questo capitolo non è solo e non è tanto l'irruenza del giovane santo la nota dominante della narrazione. Il

racconto è invece incentrato sulla dimostrazione che la profonda esigenza spirituale che è alla base dell'esperienza esistenziale di Romualdo non aveva potuto trovare possibilità di affermazione all'interno delle forme monastiche tradizionali, che versavano in una situazione di crisi. Sicuramente l'agiografo ha voluto anche mettere in evidenza che l'attitudine del Romualdo maturo di predicare più con l'esempio che con la parola, «tacente lingua et predicante vita» e di pregare con la bocca chiusa hanno un motivo nella lezione imparata a causa del suo avventato zelo giovanile.¹⁰⁸

Nella citazione della regola si può intravedere che la denuncia dell'insufficienza della disciplina nel monastero non si estende a tutta la vita monastica, se i monaci avessero seguito i precetti della Regola, si sarebbero corretti. Il problema, dunque, non è la Regola, non è il fondamento, l'essenza della *conversatio* monastica a essere messo in discussione, ma il fatto che nei monasteri non la si segua più; il problema è costituito dai vizi di chi viveva nel chiostro con leggerezza, la non aderenza ai principi della vita monastica, la rilassatezza dei costumi. Né la denuncia è un fatto episodico, legato solo alla realtà del monastero ravennate. Romualdo, infatti, non decide di cambiare monastero; il problema non è limitato a una singola comunità, ma è una insufficienza diffusa e congenita del monachesimo a cogliere una nuova necessità spirituale che deve trovare altre forme di esplicazione.

Il «nuovo» Romualdo non trova terreno fertile nel monastero, le porte di questo rimangono chiuse alla *novitas* costituita dalla sostanza della sua conversione: «Monachi vero [...] conversioni illius aditum pandere non presumunt», afferma Pier Damiani.¹⁰⁹ Egli narra poi che Romualdo era solito alzarsi la notte prima degli altri monaci e ritirarsi a pregare nell'oratorio, se trovava la porta chiusa, all'interno dello stesso dormitorio situato al piano superiore del monastero. I monaci, «hoc obproprium non ferentes», escogitano il piano di buttare giù dalla finestra Romualdo non appena questi si fosse alzato, ma uno di essi, pentito, porta a conoscenza del disegno criminale il santo, che «de cetero intra cordis cubiculum, clauso oris ostio, orans Patrem suum, imminens periculum devitavit».¹¹⁰

Pier Damiani chiosa la fine del racconto affermando che la permanenza in monastero si sarebbe risolta per il santo in un «precipitium corporis» e la descrizione sembra prestarsi anche a una interpretazione simbolica. Romualdo non può dimorarvi fisicamente, non è quella la sede materiale, lo spazio fisico all'interno del quale si può estrinsecare l'«amor perfectio- nis» del santo, sembra sottintendere l'agiografo. A questo proposito, una chiara esemplificazione della concezione di Pier Damiani è offerta dal ca-

pitolo 17 della sua prima regola eremitica, la lettera 18, composta a Fonte Avellana nello stesso periodo della *Vita Romualdi*:

Non igitur vos per spatiosae viae latitudinem delectet incedere, qui iubemini per angustam portam, quae ad vitam ducit, intrare. Stricta namque via est, quae ducit ad caelum, ampla autem est, quae mergit in tartarum. Non itaque ad monasterialem laxitudinem ab heremitica vos libeat discriptione descendere et relicta lege spiritus carnalis illecebrae lenociniis consentire. Et quidem bona sunt illa, sed ista meliora. Et quid est aliud a melioribus ad bona descendere, nisi ab excelsis ad humilia declinare, a recto cursu post tergum redire, ab ardore spiritus in teporem noxium defervere atque sic paulatim a sublimibus in praecipitium ruere?¹¹¹

Poiché in Romualdo l'amore per la perfezione si dilatava di giorno in giorno la sua *mens* non riusciva a trovare pace. Non il monastero, dunque, e non la città. Nell'ambiente cittadino in cui si è svolto fino a questo momento il racconto non è possibile intraprendere un proficuo percorso di perfezione. Venuto a conoscenza che dalle parti di Venezia dimorava un «vir spiritualis», di nome Marino che conduceva la «vitam heremiticam», ricevuto «nimirum facillime» il consenso dall'abate si recò da quell'uomo venerabile e «instituit» di sottoporsi «sub illius regimine» con «humillima devotione» della *mens*.¹¹²

Nel primo testo agiografico-programmatico di Pier Damiani mediante la condotta di Romualdo viene già esemplificato quello che in seguito verrà esplicitato negli scritti successivi e, in particolare, verrà sanzionato nei testi normativi. Nella celebre epistola 50, la regola composta da Pier Damiani per i suoi eremiti di Fonte Avellana nel 1057, quando egli dovette lasciarli per adempiere al suo incarico episcopale, vi è un passo che contiene le disposizioni relative all'ammissione delle vocazioni provenienti direttamente dal secolo:

Si quando de saeculari habitu quis ad heremum converti voluerit, noli, iuxta priorum normam, rudimenta monasterii suadere, sed si devotio vera ac sincera patuerit, in heremo quam flagitat conversionis aditum praebe.¹¹³

Il passo riguarda una questione fondamentale per comprendere la posizione di Pier Damiani nei confronti dei rapporti eremo cenobio ed è stato giustamente al centro del dibattito degli studiosi per la sua interpretazione.¹¹⁴ Secondo la condivisibile interpretazione proposta da Capitani la frase è da intendersi: «non voler tu, o priore, secondo quanto hanno contrariamente a ciò stabilito gli altri legislatori precedenti, consigliare i ru-

dimenti del monastero ai novizi». ¹¹⁵ Secondo Capitani le *normae priorum* non sono da intendersi quelle dei priori degli eremi quanto le disposizioni delle regole monastiche e conciliari precedenti. In questo modo si potrebbe spiegare anche «il motivo addotto da Pier Damiani, della decadenza dei monasteri che potrebbero rendere il novizio peggiore di come era al momento dell'uscita del secolo». ¹¹⁶ A questo proposito Pier Damiani racconta che Romualdo, appena abbracciata la vita eremitica con Marino, non era in grado di leggere correttamente il salterio, poiché «*seculum idiota reliquerat*». Anche non interpretando l'uscita dal secolo come l'abbandono del monastero, ma ritenendo che Pier Damiani si riferisse all'uscita dal secolo che aveva portato Romualdo all'entrata in monastero, non emerge comunque certamente un giudizio positivo delle possibilità di progresso spirituale nella vita in monastero, se in tre anni di permanenza il santo non aveva appreso, anche senza comprenderne del tutto il senso, le letture dell'ufficio divino, al punto di stentare a sillabare i versetti che gli toccavano in lettura. Di questa quasi esplicita constatazione della *immobilitas* della vita all'interno del monastero si trova conferma nello spirito che permea un testo posteriore, la lettera a Cerebroso. ¹¹⁷ Nell'epistola 50, la Regola eremitica, Pier Damiani dopo aver affermato che la permanenza in monastero non è necessaria per i novizi, si spinge anche più in là nella sua argomentazione considerando la permanenza in monastero come una costruzione da demolire per dar luogo al nuovo edificio: «*ut dum [...] fabrica consuetae vitae destruitur, praelatae solitudinis aedificium construatur, et ad standum se de caetero constanter accingat, qui se hactenus iacuisse considerat*». ¹¹⁸

Nella *Vita Romualdi* Pier Damiani aveva narrato che il santo aveva edificato il monastero di S. Michele a Verghereto, fissando non lontano la sua dimora in una cella. I monaci, però, ben presto si infuriarono contro di lui, «*beluino adversus eum furore commoti sunt*», sia perché non destinava tutte a loro le offerte che riceveva, sia perché: «*pravis eorum moribus contrarius iam in multis extiterat*». Essi alla fine scacciano via Romualdo dopo averlo percosso duramente, ma la punizione per questo tipo di vita monastica non tarda a colpire e di notte, mentre «*omnes ex more quiescerent*» – secondo il loro costume rilassato e non secondo l'uso monastico regolare – un'abbondante nevicata: «*repente tota communis edificii super eos fabrica corrui*t». Per i monaci che non intendono vivere la loro *conversatio* secondo una profonda disciplina ascetica e spirituale la sorte è segnata.

Anche nel capitolo 19, Apollinare appare a Romualdo in stretta connessione con il monastero classense. Mentre Romualdo si trovava nei pres-

si del monte Catria, Apollinare gli appare per comandargli «ex maxima auctoritate» di fare ritorno al monastero di Classe e di abitarvi. I rapporti tra Romualdo e il monastero di S. Apollinare sono più volte ricordati nella narrazione di Pier Damiani. Nel capitolo 22 si narra che su sollecitazione pressante di Ottone III Romualdo fu chiamato a riformare il monastero. Romualdo è riluttante ad accettare l'incarico abbaziale e l'imperatore, conoscendo la ritrosia del santo a venire presso la «regiam aulam», si reca fino alla sua piccola cella per supplicarlo. Romualdo rifiuta strenuamente, ma l'imperatore dopo le preghiere passa alle maniere forti e arriva al punto di minacciare di farlo scomunicare da tutti i vescovi, gli arcivescovi e dall'intero concilio sinodale.¹¹⁹ Di fronte all'inevitabile, Romualdo si arrese e «acceptit regimen animarum», ma Pier Damiani aggiunge che il santo riferiva, «referebat», che tutto ciò non era per lui una novità, poiché gli era stato rivelato «divinitus» già da cinque anni.¹²⁰ Accettato l'incarico, Romualdo governa i monaci di S. Apollinare «sub districta regule disciplina» e non permetteva ad alcuno, nobile o letterato che fosse di «deviare a recte conversationis rectitudine». L'intransigente condotta di Romualdo, più attento – scrive Pier Damiani – a rivolgere gli occhi al cielo e a obbedire in tutto a Dio e incurante di dispiacere agli uomini, non manca di causare assai presto scompiglio e scontento tra i monaci, che prima si scambiano accuse a vicenda per averlo chiesto come abate e poi passano a diffamarlo con denigrazioni e scandali.¹²¹

Il racconto di Pier Damiani sebbene trovi delle puntuali corrispondenze con la *Vita* di Benedetto nei *Dialogi*, tuttavia, testimonia indubbiamente anche il reale svolgersi dei fatti relativi a Romualdo, che continuamente trova opposizione alla sua rigida e intransigente proposta di perfezione, troppo esigente e diversa per il monachesimo tradizionale acquiescente ai costumi mondani.¹²² L'episodio dell'abbaziato di Romualdo a S. Apollinare in Classe è raccontato anche dalla *Vita quinque fratrum* di Bruno di Querfurt, ma in questo scritto non vi è alcun accenno su quello che Pier Damiani riporta come testimonianza dello stesso Romualdo, che aveva riferito di sapere per rivelazione divina che avrebbe dovuto governare il monastero.¹²³

Pier Damiani non si pone in atteggiamento di aperta rottura con la tradizione monastica precedente.¹²⁴ In questa prospettiva deve essere letta anche la celebre epistola 152. Come giustamente ha notato Capitani lo scritto deve essere considerato nel senso «di una libera possibilità di vita eremitica offerta a tutti».¹²⁵ Il fulcro dello scritto non è tanto la questione

del permesso dell'abate al monaco che intenda abbracciare la vita eremitica, bensì «la possibilità che valendosi della regola benedettina l'abate impedisca il passaggio dall'eremo al cenobio». ¹²⁶ Pier Damiani non afferma che non ci debba essere affatto l'assenso dell'abate, ma ponendosi sul piano dell'interpretazione della tradizione presenta san Benedetto come un «eremita di desiderio»: «B. Benedictus eremi cultor extitit». ¹²⁷ In uno degli scritti più polemicamente impegnati sul problema eremo-cenobio la riflessione sul monachesimo non si allontana dall'interpretazione della Regola «che offre una possibilità di consuetudini, le quali non devono necessariamente coincidere con quelle cenobitiche». La legittimazione della libera possibilità della vita eremitica, avviene con una «cosciente fedeltà all'ideale monastico» a cui si accompagna la «possibilità di superamento sul piano delle concrete consuetudini». ¹²⁸

Questa posizione di Pier Damiani in un testo composto alla fine della sua vita nel 1067, si può scorgere già nella *Vita Romualdi*. Nel racconto della conversione di Romualdo, il santo tenta di indurre i monaci a seguire il dettato della regola. Di fronte alla loro sordità, egli che è mosso da un impulso spirituale profondo verso la necessità di una più perfetta ascesi, non abbandona, non contesta i «precepta regulae», ma per seguirli più perfettamente lascia una condizione di vita dove gli è negata la possibilità di ottemperarli. La risposta a questi problemi si trova già nella condotta e negli atteggiamenti di Romualdo, che lo strumento della scrittura agiografica rende efficace e eloquente dimostrazione.

Nel racconto delle modalità della conversione di Romualdo la posizione di Pier Damiani e i temi che in seguito affronterà negli scritti normativi sono più che *in nuce*, sono affermati e illustrati dalla condotta di Romualdo, che volendo aderire ai precetti della regola e non potendo fare a meno di assecondare il suo «amor perfectionis» si allontana dalla vita monastica per aderire alla *conversatio* eremitica unico *status* in cui si può realizzare il suo desiderio/necessità di un'ascesi più piena e profonda. ¹²⁹

La condotta di Romualdo finemente tratteggiata dalla ricostruzione agiografica, in questo senso rappresenta la personificazione simbolica dell'atteggiamento di Pier Damiani rispetto al problema dei rapporti tra eremo e cenobio e suona come una sorta di dichiarazione di consapevolezza della corrente eremitica che nelle opere damianee successive troverà conferme ed elaborazioni, anche evoluzioni sottolineate dalle altre opere agiografiche dedicate agli eremiti discepoli di Pier Damiani su cui si tornerà nei capitoli successivi.

La *Vita Romualdi* rappresenta una sorta di esemplificazione del programma dell'istituto eremitico di Pier Damiani. La vicenda di Romualdo nel suo portato spirituale e nella descrizione concreta dei modi della sua *conversatio*, che Pier Damiani (ri)costruisce per primo, rappresenta l'incarnazione nella figura e nell'attività del maestro dell'esperienza eremitica avviata da Romualdo e continuata da Pier Damiani. La *Vita Romualdi* in questo senso costituisce allo stesso tempo un bilancio e un auspicio, la stima di una eredità e una esortativa dichiarazione d'intenti, un manifesto programmatico. Le potenzialità offerte dalla scrittura agiografica si prestano a essere la sede per l'esemplificazione di un progetto spirituale e religioso che si incarna nell'esempio del santo. Nel racconto e nella descrizione dell'operato del santo si può intessere la dialettica con l'agiografo, tra ricostruzione della memoria e affermazione della propria identità.

6. *Il santo e la sua comunità*

L'azione del fondare o rifondare monasteri ed eremi è una costante nel racconto agiografico di Pier Damiani. Si tratta di un'attività incessante nella vita peregrinante di Romualdo. A questo proposito è davvero significativo notare come la rappresentazione agiografica non stemperi, non fornisca una ricostruzione oleografica, per così dire, tranquillizzante, conciliante; al contrario tutto è sotto il segno di una per certi versi drammatica tensione, assolutamente non stemperata dall'agiografo, ma anzi ostentata.

Gli atti di fondazione sono inseriti in una traiettoria interiore di inquietta peregrinazione, di cui la frenesia cinetica è manifestazione tangibile e concreta. Nel peregrinare da una fondazione all'altra è potente il richiamo, l'adesione al modello sacro, la conformità a una tradizione agiografica e prima ancora di santità. Si pensi ad Antonio o venendo verso l'Occidente ai monaci insulari e irofranchi; o riandando verso est ai protagonisti dell'agiografia italo-greca.

Ma è presente anche – assolutamente – un richiamo al dato esistenziale; un realismo interpretativo che riflette l'adesione e la compartecipazione dell'agiografo agli ideali di riforma propugnati e testimoniati dal santo protagonista.

Questo dato battagliero, di agiografia *engagée*, per così dire, emerge sin dalla prima riga del prologo dell'opera che, attraverso la retorica già raffinata dell'autore, proclama con voce stentorea la sua radicale alterità ri-

spetto a un mondo, laico ma anche monastico e religioso, nei cui confronti ci si pone in aperta opposizione.¹³⁰

Tale opposizione non si risolve certo in una vana affermazione retorica, ma costituisce una sorta di cifra dominante della narrazione, come una sorta di tema di fondo. Tale caratteristica è evidente anche in uno dei momenti tipici della vita del santo e contrassegna il racconto relativo alla conversione di Romualdo.

L'opera è anche una testimonianza molto concreta e reale dei rapporti non sempre facili tra il santo Romualdo e la sua comunità. L'agiografo Pier Damiani, continuatore e organizzatore dell'eredità del santo di cui scrive la *Vita*, non nasconde le difficoltà incontrate per affermare e realizzare il progetto di vita del santo riformatore.

Pier Damiani ricorda i fallimenti subiti da Romualdo nelle sue stesse comunità per imporre la sua nuova e difficile – ma vivificante – proposta di perfezione cristiana.

La *Vita Romualdi* è anche, allo stesso tempo, il resoconto di una serie di scacchi del santo, dall'esperienza del Pereo, a quella dei monasteri di S. Apollinare in Classe, S. Michele a Verghereto, Orvieto, monte Amiata e Val di Castro, al punto che la cifra della sconfitta ne costituisce uno dei tratti dominanti, come ha finemente osservato Glauco Cantarella.¹³¹ Romualdo non subisce scacchi solo nei confronti del monachesimo tradizionale, ma trova opposizioni, anche violentissime, all'interno della cerchia dei suoi discepoli, nel quadro dell'esperienza eremitica. A Sitria viene accusato, ormai vegliardo, di pederastia e viene punito con una lunga penitenza tra l'odio generale della comunità eremitica. Proprio a Sitria, in altri passi definita da Pier Damiani come una nuova Nitria. In alcuni casi Romualdo subisce tentativi di omicidio dai suoi discepoli. La proposta ascetica e irruente di Romualdo trova opposizioni e contrasti continui non solo dall'esterno, ma anche dall'interno. L'agiografo Pier Damiani non può e, soprattutto, non vuole tacere le ombre, e in questo la sua narrazione agiografica è storia. Egli non stempera, non sublima i fatti con un linguaggio simbolico, non ricorre alla "agiografizzazione" delle vicende del santo, per lo meno non dove ci si potrebbe aspettare questo tipo di rappresentazione. Il carattere duro e inflessibile dell'uomo Romualdo emerge anche per contrasto dalle testimonianze delle opposizioni e dei rifiuti a cui va incontro. Spesso Pier Damiani lo descrive come ilare e giocondo, ma queste testimonianze (probabilmente vere, conosciute dalla viva voce degli anziani discepoli del santo), non stemperano la sostanza.¹³² Pier Damiani non si

nasconde e non nasconde le difficoltà dell'affermazione della proposta di vita di Romualdo e le difficoltà che il santo incontrò nell'organizzazione della vita eremitica.

All'inizio della *Vita Romualdi* (nei capitoli 16 e 17) viene descritta la lotta acerrima del santo «miles Christi»¹³³ contro i demoni. Dopo aver affermato che Romualdo era riuscito a sopraffare il demonio, l'agiografo spiega che quest'ultimo, resosi conto che non poteva prevalere direttamente sul servo di Dio («per semetipsum contra Dei servulum prevalere»), ripiegò su metodi più insidiosi.¹³⁴ Pier Damiani spiega subito in che cosa consistano questi metodi: dovunque il santo si recasse il diavolo istigava contro di lui i suoi discepoli, così che se non gli era stato possibile spegnere l'impeto del fervore di Romualdo, avrebbe almeno potuto frenare la sua sollecitudine per la salvezza altrui.¹³⁵

Invero l'opposizione anche violenta e efferata nei confronti di Romualdo è un elemento che si presenta con una frequenza rilevante nel racconto della sua vita e non avviene solo nel contesto del monachesimo in crisi che reagisce alla sferza della proposta di riforma del santo, ma anche gli stessi monaci e eremiti discepoli del santo e appartenenti alle sue comunità spesso contrastano risolutamente l'azione del maestro. Romualdo in numerosi episodi miracolosi deve esercitare la sua *virtus* direttamente o deve intervenire Dio per proteggerlo e punire coloro che gli si oppongono. Anche il tema classico nella letteratura agiografica della lotta al demonio viene recuperato e inserito da Pier Damiani con una funzione precisa.

La continua riproposizione di questo tipo di problemi, va oltre la rappresentazione della condotta del santo conforme a modelli agiografici, quali ad esempio identiche situazioni che si possono riscontrare nella *Vita* di Benedetto da Norcia o anche in quella dell'eremita del deserto Antonio, ma riflette una realtà fin troppo concreta, e allo stesso tempo testimonia sia la difficoltà del santo protagonista di imporre una proposta di eremitismo improntata a un ascetismo rigoroso e senza compromessi, sia la volontà consapevole dell'agiografo di proporlo in questo modo, senza smussare, ma anzi accordando i toni alla tensione spirituale che anima la scrittura agiografica.

«Multa alia precipue a suis discipulis peressus est mala».¹³⁶ E soprattutto dovette subire molte sofferenze dai suoi stessi discepoli. Nel capitolo 49 Pier Damiani dichiara di non essere in grado di riportare tutte le ingiurie e gli scandali, «quot contumelias, quot scandala», che Romualdo dovette subire anche nelle sue comunità, da parte dei suoi discepoli, così decide

di segnalare uno, particolarmente delicato e scabroso in cui Romualdo fu oggetto della già ricordata accusa infamante nella sua stessa comunità modello di Sitria da parte di un discepolo di nome *Romanus*, nobile di origine ma degenerato nei modi.¹³⁷ Subito tutti i discepoli di Romualdo sono pronti a credere alla calunnia e a scagliarsi contro il santo colmi d'ira e di ostilità, e arrivano al punto di voler impiccare il «senem impium» e di volerlo bruciare nella sua cella.

Nel racconto di Pier Damiani il santo si sottopone consapevolmente alla prova dell'accusa terribile nei confronti di un padre spirituale e affronta il *flagellum* di cui aveva avuto preveggenza, e lo accetta come una dura prova di penitenza, con eccezionale spirito di umiltà.

Tanto l'assillo di spiegare i continui spostamenti del santo, che l'inserzione dell'episodio che dimostra la sua pazienza di fronte a una grave accusa sembrano riflettere una preoccupazione da parte dell'agiografo di giustificare i contrasti veramente frequenti tra Romualdo e coloro che si sottopongono alla sua proposta e alla sua disciplina, che nella sua radicale novità di riforma dei modi di vita spirituale e religiosa incontra resistenze tenaci. In questa prospettiva l'agiografo non stempera nella rappresentazione agiografica le difficoltà e i problemi. L'opera agiografica nei toni e nei contenuti è anche concreta e fedele testimonianza storica.

La scrittura agiografica di Pier Damiani è agiografia di riforma, permeata da intenti ideologici e polemici ed è caratterizzata da un duplice intento. Essa ha una funzione normativa, interna, per le comunità eremitiche e una funzione di propaganda, esterna, per affermare la perfezione di vita delle comunità.

Le fondazioni operate da Romualdo sono davvero numerose così come le persecuzioni e le molestie che gli provocano nel racconto della sua vita che tratteggia Pier Damiani.

Lo stesso Romualdo almeno all'inizio della sua attività è sfiorato dal dubbio: dopo aver fondato il monastero di S. Michele di Verghereto, nel capitolo 18, Romualdo viene scacciato dai monaci a bastonate e coperto di ignominia; allora l'agiografo narra che: «Cum itaque sic eliminatus abiret et nimia tristitiae vis in mentis eius iam interiora descenderet, hoc apud semetipsum deliberat, ut iam de coetero sua contentus alienae salutis curam omnino postponat».¹³⁸

Si tratta del perenne dilemma del santo monaco, dell'eremita in cerca della perfezione: il dedicarsi agli altri può rivelarsi infruttuoso e – soprattutto – può danneggiare la propria ansia di perfezione. È solo un attimo,

un'ombra di sconforto e stanchezza molto umana che lo stilo di Pier Damiani testimonia con sottile, incisiva capacità introspettiva e finezza psicologica e che, del resto, egli stesso ben comprende e condivide. Subito però, prosegue il racconto: «Post quam videlicet cogitationem tantus animum eius terror invasit, ut si in eo quod mente concoeperat obstinate persisteret, periturum se dampnandumque divino iudicio nullatenus dubitaret». La marcia può riprendere vagando da una fondazione all'altra senza posa. Pier Damiani a un certo punto sente il bisogno di fornire una spiegazione, di fugare al lettore un possibile dubbio, di giustificare quello che potrebbe essere considerato un comportamento non consono ai paradigmi di perfezione della santità. Nel già citato capitolo 49, infatti, dopo aver nuovamente ricordato una partenza affrettata di Romualdo afferma:

cavendum autem summopere est ne quis, cum audierit quia vir sanctus tot loca mutaverat, pii operis pondus vitio levitatis adscribat. Haec namque mutationum eius causa procul dubio fuerat, quia ad venerabilem virum, ubicumque degeret, turba hominum pene innumerabilis concurrebat. Ratio ergo poscebat ut, cum unius loci spatium plenum habitatoribus cerneret, illic priore constituto, ad replendum mox aliud festinaret.¹³⁹

Romualdo è un seminatore di riforma. Dopo aver messo a dimora il seme in un luogo passa al successivo. Non si può scambiare la gravità del magistero di Romualdo per una leggerezza da sarabaita, condizione la più nefasta ed esecrabile dello stato monastico. Il giovane anche se esperto priore di Fonte Avellana scansa ogni possibile equivoco dalla condotta di santità riformata, impegnata e di lotta di cui Romualdo è il fondamentale paradigma. Lo slancio e la veemenza necessari alla riforma della Chiesa e della società, e che comportano una condizione dinamica e irrequieta, sono magistralmente spiegati nel capitolo 37, quando Pier Damiani prima di proporre la celebre rappresentazione della volontà del santo di convertire tutto il mondo in eremo spiega l'attitudine esistenziale di Romualdo: «Tantus namque in sancti viri pectore faciendi fructus ardor incanduerat, ut effectis numquam contentus, dum alia faceret, ad facienda mox alia properaret».¹⁴⁰

Ancora una metafora genetica, legata all'azione di spargere i semi, far fruttificare.

Pier Damiani nel rappresentare l'ansia di rigenerazione della società cristiana che anima il suo padre spirituale e *alter ego* Romualdo non smussa gli angoli, non stempera i toni. L'opera indefessa di fondazione di nuovi

focolai di perfezione cristiana non è presentata come un'avanzata trionfale e imperturbabile. La *conversatio* del santo Romualdo non è chiusa in una statica perfezione, ma conquista il mondo recalcitrante sotto la cifra del movimento,¹⁴¹ attraverso un'azione continuata e inevitabilmente inquieta – vista la radicale portata innovatrice – che unisce all'ansia della perfezione individuale il peso dell'impegno per quella altrui.

In una parola la cifra distintiva dell'azione e della *conversatio* romualdina è l'amore, nelle sue declinazioni e nei suoi sensi più profondi. L'amore è la molla dell'azione riformatrice e della spiritualità romualdina.

7. *Il rapporto della Vita Romualdi con le opere normative di Pier Damiani: la dialettica agiografo/santo*

La *Vita beati Romualdi* è provvista anche di un forte carattere normativo. Quando Pier Damiani compone l'opera alcune fondazioni eremitiche romualdine erano già scomparse, in molte l'organizzazione vacillava e la memoria della vicenda e dell'insegnamento del santo rischiava l'oblio. Attraverso la rappresentazione di numerosi episodi relativi alla condotta di Romualdo nell'opera sono affrontati e descritti i cardini della *conversatio eremitica* romualdina secondo l'interpretazione e la proposta di Pier Damiani.

Nel capitolo quarto viene rappresentato con un quadro particolarmente vivido l'inizio della vita eremitica di Romualdo sotto la direzione *naïve* di Marino. Questi era un uomo che, tra le altre virtù, possedeva soprattutto un animo semplice e una purezza davvero sincerissima, ma «nullo quidem magisterio heremitice conversationis edoctus, sed ad hanc solummodo bone voluntatis impulsu fuerat incitatus».¹⁴² Pier Damiani descrive il «mos vivendi» secondo il buon senso di Marino. Per tutta la durata dell'anno in tre giorni feriali della settimana questi mangiava solo mezza pagnottina (*buccellam*) di pane e un piccolo pugno di fave, negli altri tre vino e «pulummentum» con sobrietà. Ogni giorno cantava l'intero salterio e la maggior parte delle volte usciva dalla cella e se ne andava salmodiando insieme al discepolo qua e là per la distesa dell'eremo, «nunc sub ista arbore vicinos, nunc sub illa tricenos vel quadragenos concinens psalmos».¹⁴³ Marino era, però, «nimirum rudis» e «nullatenus ordine vite singularis instructus», come più tardi lo stesso Romualdo «hilariter referebat».¹⁴⁴ Si tratta di una descrizione innervata da una forte carica umana, il tono si fa intimo sui

tempi mitici della giovinezza eremitica e «di frontiera» di Romualdo e sembra che all'agiografo sia giunto come un'eco della testimonianza del santo stesso, per mezzo del ricordo di qualche suo discepolo. Dai capitoli immediatamente successivi viene mostrato come Romualdo ben presto «cepit de virtutibus in virtute mirabiliter crescere et reliquos fratres sancte conversationis gressibus longius antea» e soprattutto viene narrato «ut iam quicquid inter fratres sive de spiritualibus sive etiam de corporalibus ipse decerneret, cunctis volentibus, eius omnimodo sententia prevaleret». ¹⁴⁵ La nuova condizione di vita corrispondente all'intimo desiderio di Romualdo, fa sì che le sue doti e qualità possano emergere senza alcuno ostacolo. Tuttavia viene mostrato come da subito Romualdo – non come l'eremita autodidatta Marino che si era inventato una regola per il digiuno, la salmodia e le veglie – basi e regoli la sua *conversatio* a partire da uno studio delle fonti della tradizione monastica. ¹⁴⁶ Nel capitolo ottavo Pier Damiani afferma che Romualdo aveva letto il «librum de vita patrum», con ogni probabilità nella biblioteca del monastero di Cuxa nei pressi del quale aveva stabilito la sua cella eremitica. Dalla lettura di un passo di quest'opera dedicato alle modalità del digiuno durante la settimana: «Quem vivendi ordinem statim Romualdus arripuit et in eo quindecim fere annis vel eo amplius continua austeritate permansit». ¹⁴⁷ Nel capitolo nono dedicato all'illustrazione della *discretio* del santo nell'insegnamento dei principi della vita eremitica, Pier Damiani informa che Romualdo mutuò dagli *Acta Sylvestri*, l'uso di spostare la sospensione del digiuno dal sabato al giovedì. ¹⁴⁸ Anche in altri passi della *Vita Romualdi* sono citate espressamente fonti della tradizione spirituale e normativa monastica, alle quali si rifà Romualdo. Ai capitoli 34 e 52 viene citato l'esempio di Ilarione, la cui *Vita* composta da Girolamo è sovente fonte di ispirazione e paradigma per Pier Damiani. Anche se non esplicitamente citata, la *Vita Antonii*, è assai spesso presente in sottofondo, tra le righe della narrazione o in alcuni temi specifici affrontati dall'agiografo come, ad esempio, le diurne lotte di Romualdo con il diavolo, che costellano tutta la vita del santo e rispetto alle quali la *Vita* di Antonio è il grande modello. ¹⁴⁹

Se si avviano dei confronti con le così dette regole damianee, le ep. 18, 50, che poi nella tradizione manoscritta si tramandano sempre insieme alla *Vita Romualdi*, si possono notare precise convergenze riguardo a temi quali il digiuno, la salmodia, la disciplina, le lacrime, che segnano i momenti fondamentali dell'esperienza spirituale di Romualdo. ¹⁵⁰ Nei successivi testi normativi vengono normalizzati i comportamenti e gli esempi

offerti dal testo agiografico, che molto sovente sembra il *pendant* narrativo al dettato normativo, rappresentando la sede, il contesto espressivo dove l'estrinsecazione del pensiero di Pier Damiani assume la forma esemplare. Non certo per un semplice caso la *Vita Romualdi* e le due *Vitae* dei discepoli eremiti di Pier Damiani, Rodolfo e Domenico, saranno sempre insieme nelle raccolte avellanite di opere damianee, accompagnate dagli scritti eremitici normativi.¹⁵¹

Il carattere normativo della *Vita Romualdi* si evince non solo dal racconto delle vicende di Romualdo ma anche da quello relativo ai discepoli del santo.

Pier Damiani non si limita a parlare solo dei discepoli romualdini martiri nelle terre pagane, ma riporta episodi miracolosi anche a proposito di discepoli del santo in Italia. Il capitolo 24 dell'opera è dedicato al profilo agiografico di un discepolo di Romualdo di nome Venerio, che rappresenta quasi una piccola *Vita* inserita in quella di Romualdo. Alla base del racconto, oltre alla volontà di evidenziare attraverso la santità della condotta dei discepoli quella del maestro, si può ravvisare a mio avviso il *leit motiv* riguardante la denuncia dello stato di decadimento del monachesimo e la contemporanea affermazione che la perfezione ascetica e, di conseguenza, la santità possono fiorire solo fuori dal chiostro, mediante la *conversatio eremitica*.

Venerio resosi conto che nel monastero presso Tivoli nel quale viveva con umiltà e semplicità, vessato dei confratelli, non poteva conservare il suo «*tranquillum mentis statum*» decise di abbandonare il «*consortium*» e si ritirò a vivere per sei anni in un luogo solitario astenendosi dal vino e dai cibi cotti in un regime di estrema austerità. Qui avviene l'incontro con Romualdo, che viene veritabilmente presentato come il «*pater rationabilium eremitarum*». Il santo, infatti, è introdotto nella narrazione *ex abrupto*, senza alcun collegamento con quanto è stato fino ad allora narrato e si rivolge direttamente a Venerio domandandogli sotto quale autorità si fosse posto e a chi prestasse obbedienza nella sua *conversatio*. Al che Venerio replica affermando che egli era libero da ogni autorità e che faceva quello che gli sembrava meglio.¹⁵² L'intervento di Romualdo è radicale: dapprima egli insegna a Venerio il valore dell'obbedienza e lo rimanda nel monastero a chiedere il consenso del suo abate, quindi gli impartisce molti ammaestramenti fondamentali per comprendere il senso della vera vita eremitica: «*docuit eum qualiter cogitationibus suis resistere, qualiter posset iniquorum spirituum infestationibus repugnare, et ita confirmatum et instructum*

in multa eum alacritate reliquit». ¹⁵³ Dopo aver accolto «gratanter» l'insegnamento di Romualdo, Venerio torna al suo monastero, riceve il consenso dell'abate e si ritira in un luogo inaccessibile nelle proprietà del monastero nel quale Venerio vive per quattro anni nella più completa solitudine, in un digiuno pressoché totale, cibandosi solo di frutta e radici. La fama della sua perfetta condotta di vita fece sì che ben presto cominciarono ad affluire da lui molte persone e il vescovo della regione lo esortò a permettere la costruzione di una basilica nel luogo dove egli dimorava. Dopo poco tempo Venerio morì mentre era raccolto in preghiera nella basilica «ubi nonnulla per eum Dominus miraculorum signa operari dignatus est». ¹⁵⁴

I miracoli sono la sanzione della perfezione ascetica di Venerio, che ha conformato la sua vita sugli insegnamenti di Romualdo. Venerio è *figura* dell'eremitismo organizzato, disciplinato, regolamentato e soprattutto incardinato in una dialettica istituzionale di cui Romualdo, alter ego di Pier Damiani si fa promotore. ¹⁵⁵

La *Vita Romualdi* è una grande opera, pur contenendo numerosi temi topici della tradizione agiografica e, dunque, essendo un'opera perfettamente aderente al suo genere, essa sviluppa un'autonomia e un'originalità rilevanti. Il compito del santo Romualdo/Pier Damiani è chiaramente esplicitato al cap. 37 «totum mundum in heremum convertere». Nella visione fortemente ideologica di Pier Damiani agli inizi della sua carriera di riformatore non c'è dialettica tra il mondo e l'eremo, ma quello si deve convertire a questo. La *Vita Romualdi*, insieme agli altri scritti e all'intensa attività nella prima parte della sua vita, testimoniano lo sforzo di realizzare questo programma.

L'opera è provvista di un forte intento programmatico e ideologico, nel senso che attraverso l'esempio offerto da Romualdo l'agiografo Pier Damiani presenta il «suo» Romualdo, campione dell'eremitismo che per il giovane Pier Damiani è già la forma più perfetta di esperienza di vita cristiana. Jean Leclercq notava che la vita di Romualdo «est entourée de mystère» e si interrogava su quanto l'opera di Pier Damiani non fosse innanzitutto una testimonianza sull'autore stesso, non essendo rimasto alcuno scritto di Romualdo, né citato, né conservato dai suoi contemporanei. ¹⁵⁶

L'opera può e deve essere letta anche sulla base dell'incessante gioco di specchi che si costruisce tra agiografo e «agiografato». ¹⁵⁷ In essa è presentato e proposto il Romualdo secondo Pier Damiani, il santo protagonista e l'agiografo sono una coppia inscindibile. ¹⁵⁸ La spiritualità e l'idea religiosa di Romualdo, muto nella parola scritta, emerge potente dalle sue

fondazioni e dai suoi discepoli, tra i quali Pier Damiani spicca come «il massimo erede della spiritualità romualdina». ¹⁵⁹ Egli dà voce e vita al maestro che si è scelto attraverso la sua biografia agiografica e il suo progetto di continuatore della riforma monastica e eremitica all'interno della quale la figura di Romualdo diventa paradigma grazie alla sua indefessa opera di fondatore di nuovi centri di vita religiosa e di riformatore del monachesimo attraverso la proposta di una rinnovata spiritualità il cui fulcro è costituito dall'attenzione alla dimensione spirituale e interiore della preghiera e dalla scelta radicale della *conversatio* eremitica. ¹⁶⁰

Romualdo fugge dalla società e dal mondo cittadino con le sue contese politiche, le faide, la violenza per ricercare i recessi remoti, gli spazi incontaminati dalla presenza sociale umana dove costruire la sua santità, a est come a ovest nei dirupi appenninici come nelle pianure paludose, gli spazi incontaminati dalla presenza sociale umana dove costruire la sua santità. Se rifugge la violenza del mondo, e della società cittadina che al suo tempo comincia a fermentare – si è visto come l'occasione della conversione avvenga in seguito all'aver partecipato a un omicidio perpetrato dalla fazione del padre – tuttavia non rinuncia alla forza caratteristica del gruppo sociale da cui proviene; il santo trasferisce queste virtù su un altro piano, più alto. Romualdo lotta. Incessantemente, per tutta la vita, a cominciare dai soprusi dei potenti contro i quali si scaglia ripetutamente. Ma se vive separato, se si è escluso con pia fierezza dal secolo, non ha abbandonato il mondo. Il santo monaco consiglia e ammonisce i potenti, primo tra tutti lo stesso imperatore Ottone III e cerca di convertirli; anela la missione, evangelizza le distese da cristianizzare, fonda monasteri, senza tregua. La dimensione della contesa non si limita all'opposizione ai soprusi di un società violenta, ma Romualdo lotta contro tutti: nemici, monaci sordi al progetto di rigenerazione spirituale e morale che egli propone e che tentano di assassinarlo, ma anche contro i suoi discepoli, all'interno delle comunità da lui stesso fondate. Dovunque egli vada e fonda eremi e monasteri deve poi andarsene perché rischia la vita, nella sua inquieta ansia di convertire il mondo in un eremo vive sulla sua pelle tutta la drammaticità del lacerante rapporto tra intuizione e istituzione.

In una società violenta rischia la vita anche perché è santo: una comunità, infatti, lo vuole uccidere perché così poi può avvalersi della sua tomba e delle sue reliquie con la loro potenza taumaturgica. L'eremita Romualdo lotta poi contro la natura, la modifica; è un colonizzatore degli ostili spazi incolti dell'Appennino; è un riformatore, un innovatore della vita religiosa

e spirituale ma si volge indietro, cerca i suoi punti di riferimento nella *ecclesiae primitivae forma*, nei padri del deserto i primi asceti del cristianesimo. I suoi modelli di riferimento sono coloro che hanno edificato una città nel deserto; gli abitatori del deserto, coloro che hanno scelto come spazio in cui articolare la propria esperienza un “non luogo”, un’assenza, secondo i criteri della società coeva.

La scelta del luogo, il contesto geografico, spaziale della vita monastica si rivela un elemento cardine nell’esperienza eremitica. Ma il rapporto è complesso.¹⁶¹ La lontananza genera richiesta e la scelta del luogo implica un nesso imprescindibile tra separatezza e visibilità che genera un rapporto dialettico tra ritiro dal mondo e protagonismo sociale; Romualdo, infatti, è anche espressione di punta degli ideali riformistici vagheggiati e fortemente sostenuti dall’imperatore Ottone III. Romualdo frequenta assiduamente la corte imperiale, come del resto farà poi il suo agiografo Pier Damiani, a lungo uno degli elementi cardine di raccordo e mediazione tra l’idea imperiale di riforma della società cristiana e quella della sede romana.

Negli ultimi anni della sua vita Pier Damiani non impiegherà più Romualdo come figura cardine del suo eremitismo: altri saranno i suoi paradigmi, soprattutto i suoi discepoli più vicini, Rodolfo e il campione dell’ascesi spinta alle estreme conseguenze Domenico Loricato, dei quali scriverà le vite, ma nel frattempo si era realizzata la sua esperienza di vita. Si era compiuta la stagione della riforma della Chiesa di cui l’avellanita era stato uno dei protagonisti. I germi di rinnovamento che nell’epoca ottoniana erano stati rappresentati e orientati dall’azione di asceti come Romualdo avevano prodotto un vasto movimento di riforma, ma nel frattempo si erano prodotti nuovi scenari politici e religiosi che avevano comportato mutamenti di equilibri e un allontanamento sempre meno componibile tra le posizioni della sede romana e quelle della corte imperiale con profonde ripercussioni anche nelle scelte e nel pensiero damiano fedelmente testimoniato dalla sua scrittura agiografica.

Note

1. Per la bibliografia riguardante questo monastero, cfr. Reindel, 1, p. 104, n. 7; Kehr, *Regesta pontificum*, IV, p. 220; Vernarecci, *L’abbazia di San Vincenzo presso il Furlo*; Leonardi, *Di S. Vincenzo vescovo e martire di Bevagna*; Lanzoni, *Le diocesi d’Italia*, pp. 434-435, 503.

2. «Videtur etiam quod hi tres sermones de san Marco dicti sunt Venetiis (cfr. serm. 16, 112/126, et alibi), et ideo compositi vel a. 1041 vel 1042, cum beatus vir ex Pomposiano monasterio facillime Venetias potuerit transmeare»; Lucchesi, *Sermones*, p. 62. Cfr. anche Id., *I viaggi di s. Pier Damiani*, pp. 71-90, p. 72; Longo, *San Pier Damiani e l'agiografia*, p. 135, n. 15. Sulla cronologia delle opere di Pier Damiani e in particolare della *Vita Romualdi*, oltre alla *Clavis* di Lucchesi, p. 60 e alla cronologia fissata dal Neukirch nel 1875, cfr. anche Blum, *St. Peter Damian*, p. 200; Dressler, *Petrus Damiani. Leben und Werk*, p. 238 e soprattutto Reindel, 1; D'Acunto, *Opere di Pier Damiani*, 1, pp. 64, 81. L'epistola 1 fu composta da Pier Damiani a Pomposa. Su tale testo cfr. Miccoli, *Due note sulla tradizione manoscritta*, pp. 9-15.

3. Tabacco, *Vita beati Romualdi*, p. 98, p. LIV, n. 5. Cfr. anche Lucchesi, *Per una vita*, I, p. 32.

4. «Eo itaque tempore in faucibus Callensium montium aliquandiu mansit, deinde in Petranum montem, non longe videlicet a monasterio sancti Vincentii, quod iuxta Candilianum constitutum est fluvium, demigravit». Tabacco, *Vita beati Romualdi*, c. 43, p. 84.

5. «Tres plane annorum decades subiuncto fere biennio transacte sunt, ex quo clericalem cycladem cuculla mutavi». Reindel, 3, p. 552. Cfr. Wilmart, *Une lettre*, p. 140; Lucchesi, *Per una vita*, I, p. 26.

6. Sulla data dell'ordinazione sacerdotale di Pier Damiani cfr. Lucchesi; *Per una vita*, I, pp. 27-8; Spinelli, *La data dell'ordinazione sacerdotale di San Pier Damiani*, pp. 595-605.

7. Giustamente Ch. Lohmer ha messo in evidenza il soggiorno di Pier Damiani a Pomposa come momento importante per la sua formazione. Cfr. Lohmer, *Heremi conversatio*, pp. 42-45. Su Pomposa la riforma e la biblioteca nell'XI secolo cfr. Mercati, *Il catalogo della biblioteca di Pomposa*, pp. 358-388; Leclercq, *Cultura spirituale e ideale riformatore*, pp. 73-88, ora in Id., *Momenti e figure di storia monastica*, pp. 283-295; *Pomposia monasterium modo in Italia primum*; Manfredi, *Classici e formazione monastica*; Samaritani, *Presenza monastica ed ecclesiale di Pomposa*; Laghi, *S. Guido abate di Pomposa, cinquant'anni dopo*; *Guido d'Arezzo monaco pomposiano*. Sui rapporti tra Pier Damiani e l'abate di Pomposa Mainardo cfr. le fini osservazioni di Sagulo, *Spiritualità monastica a Pomposa*, pp. 17-24. Cfr. inoltre Cantarella, *Pier Damiani, il Liber Gomorrhianus*, pp. 117-125.

8. Reindel, 3, ep. 142, pp. 516-517. Cfr. Lucchesi, *Per una vita*, pp. 31-32.

9. «Peracto igitur cum suis confratribus permissi temporis spatio, iterum ejusdem rei gratia, qua Pomposiam ierat, ad S. Vincentii, cuius supra meminimus, monasterium pergere jubetur. Quod nempe quanto vel turba monachorum, vel latitudine facultatum cernebatur uberius, tanto se monasticae norma disciplinae fore declarabat angustius. Ibi quoque aliquandiu commoratus, nequaquam segnis a Dominicae vineae cultura quievit, donec, cooperante sibi Domino, uberem sui fructum famulatus impenderet». Freund, *Studien zür literarischen*, p. 226.

10. Cfr. ad esempio i capp. 13, 33, 42. In particolare il cap. 13 presenta un notevole interesse per comprendere fino a che punto paradossale poteva arrivare la brama di trattenere un santo in una regione o comunità, pur di non perdere il suo patrocinio. Il tentativo di trattenere il santo giunge, infatti, fino alle estreme conseguenze. Romualdo è costretto a simulare la pazzia per non venire ucciso dagli abitanti della regione dove aveva soggiornato.

nato, che saputa la sua intenzione di partire, «nimio merore turbati», per non rischiare di perdere il patrocinio del santo avevano deciso di ucciderlo: «quia eum non poterant retinere viventem, haberent pro patrocinio terre vel cadaver exanime». Cfr. Tabacco, *Vita beati Romualdi*, p. 35¹⁻⁶.

11. Si riporta di seguito il brano nel quale si trova una suggestiva descrizione dell'accoglimento delle prediche di Pier Damiani, descritto da lui stesso: «Cum autem cuiusdam occasione festivitatis nonnullis religiosis invitantibus viris vehiculumque mittentibus ad Urbinatem provinciam repedassem, tantus me inundantium fratrum monachorum videlicet atque saecularium fluctus obsorbuit, quod nequaquam me ad tutissimi portus sinum retorquere vela permisi, et velut in ipso marmore per circuitum arenarum mihi agger opponitur, dum ne alio progrediar, importuna me tot fratrum karitas optestatur. Sed, ut opinor, idcirco me omnipotens Deus illic permisit accedere, ubi non decreverat permanere, quatinus dum praeruptos saxorum scopulos cernerem, rarioris segetis arvum non omnino despicabile ac per hoc insulcabile deputarem». Reindel, 1, p. 119¹⁶⁻²⁵.

12. «Tuttavia l'inizio di questa missione [a san Vincenzo] Pier Damiani la racconta alquanto diversamente dal Laudense (che suppone Pier Damiani inviato dai superiori in quel monastero). In occasione di una festa, scrive il Santo, egli si era recato in territorio di Urbino a predicare, e fu tanto l'interesse e l'entusiasmo sia di fedeli che di monaci che vi incontrò, che dovette trattenersi per qualche tempo in quel monastero di San Vincenzo. [...] E cioè fu lui stesso a decidere di sostare presso il monastero del Furlo, ma poi ritornò sulla sua decisione». Lucchesi, *Per una vita*, I, p. 32.

13. Sul contesto culturale, politico e religioso dell'Esarcato, cfr. Samaritani, *Gebeardo di Eichstätt*, pp. 109-140; Capitani, *Tensioni riformatrici e cultura ecclesiastica*, pp. 299-322; Id., *Romualdo e Pier Damiani*, pp. 289-304; Id., *Tradizione ed interpretazione*; Id., *Politica e cultura a Ravenna*, pp. 169-198; Cantarella, *Presentazione*, in Laghi, *S. Guido abate di Pomposa*. Cfr. inoltre Ziese, *Wibert von Ravenna*, pp. 271-274; Heidrich, *Ravenna unter Erzbischof Wibert (1073-1100)*; Cantarella, *I vescovi, i Canossa*, pp. 515-554. Sulla formazione culturale di Pier Damiani e sulla bibliografia a riguardo: Laqua, *Traditionen und Leitbilder*; Cantin, *Saint Pierre Damien et la culture*, pp. 245-285; Id., *Les sciences séculières et la foi*; Id., *St. Pierre Damien (1007-1072)*; Benericetti, *L'eremo e la cattedra*, pp. 20-26, in particolare pp. 20, n. 19, 22, n. 29; D'Acunto, *Pier Damiani tra retorica e tensione eremitica*, pp. 35-45. Sulla presenza di Ravenna negli scritti di Pier Damiani: Orselli, *Ravenna, città e chiesa nell'opera damiana*, pp. 139-153.

14. Tabacco, *Vita beati Romualdi*, p. 9¹²⁻¹⁴.

15. «Post quinquennium vero a sancti viri obitu, data monachis ab apostolica sede licentia ut supra venerabile corpus eius altare construerent». Tabacco, *Vita beati Romualdi*, pp. 114-115.

16. Sul problema della costituzione e definizione della riserva pontificia del diritto di canonizzazione si rinvia al celebre studio di Vauchez, *La santità nel medioevo*, in particolare pp. 33-39. Cfr. inoltre Hertling, *Materiali per la storia*, pp. 170-195, che presenta parecchi esempi a cominciare da quello che secondo l'autore costituirebbe il primo, risalente a papa Gelasio I; Tabacco, *Vita beati Romualdi*, pp. LIV, 115; Calamoneri, *San Pier Damiani agiografo*, p. 163; Delehaye, *Sanctus*, p. 185.

17. Verso questa data tradizionale del resto spinge anche l'incerta cronologia dell'esistenza di Pier Damiani, il quale dichiara di aver composto la *Vita Romualdi* a S. Vincenzo di

Petra Pertusa dopo quindici anni dalla morte del santo. Pier Damiani soggiornò nel monastero di S. Vincenzo dopo essere stato a Pomposa, quindi, dopo il 1040-1041, e sicuramente prima di quando fu eletto priore di Fonte Avellana nel 1043. Cfr. Lucchesi, *Per una vita*, pp. 30-33; Palazzini, *San Pier Damiani al centro della riforma*, pp. 201-212. Cfr. Tabacco, *Vita beati Romualdi*, pp. LIII-LIV, n. 3. Sul rapporto tra *Vita Romualdi* e tradizione storiografica camaldolese cfr. Caby, *De l'érémisme rural*, pp. 59-74, in particolare pp. 70-72.

18. «Erat autem frater ille multis exercitiorum artibus pollens, scribendi videlicet et notandi, tornandi insuper et fabricandi». Reindel, 3, ep. 142, p. 517¹⁰⁻¹². Nel passo citato Pier Damiani rammenta la sua opera di riforma nel monastero che definisce come un «suo» monastero, al quale è legato da familiarità e consuetudine: «Ut autem ex domesticis quoque praebeamus exemplum, in monasterio beati Vincentii quod non procul a monte qui dicitur Petra Pertusa», *ibidem*, pp. 516-517. Sull'argomento cfr. Palazzini, *San Pier Damiani al centro della riforma*, pp. 208 ss.

19. Cfr. il già citato cap. 57 della *Vita Romualdi*.

20. Oltre alla presenza diretta di Romualdo nel monastero di S. Vincenzo, anche i luoghi intorno al monastero erano stati a lungo frequentati dal santo. Il monte Petrano era stato perlustrato dal santo, così come la non lontana Sitria, che secondo le parole di Pier Damiani grazie alla presenza di Romualdo era divenuta un'altra Nitria. Cfr. Tabacco, *Vita beati Romualdi*, 85-43, 48, pp. 84-5, 90. Cfr. Palazzini, *San Pier Damiani al centro della riforma*, pp. 202-203.

21. Tabacco, *Vita beati Romualdi*, p. 10¹⁶⁻¹⁸.

22. *Ibidem*, cap. 27, p. 57⁶⁻⁷.

23. *Ibidem*, p. 70: «Quibus vir venerabilis ait: «Ego», inquit, «nunc libellum de pugna demonum scribo, quem vobis cum redieritis dabo, vel certe ipse vobiscum forsitan venio»; *ibidem*, p. 93: «Unde postea vir sanctus totum psalterium et nonnulla prophetarum cantica luculenter exposuit, et licet corrupta grammaticae regula, sanum tamen sensum ubique servavit».

24. Cfr. Tabacco, *Romualdo di Ravenna e gli inizi*, p. 201, n. 19. Per possibili fonti scritte di altra parte della *Vita Romualdi* (la rievocazione di Bruno di Querfurt) cfr. MGH, SS, XXX, II, pp. 1356-1359.

25. Cfr. Caby, *De l'érémisme rural*, p. 62; *Cronache veneziane antichissime; Vita beati Petri Urseoli ducis*, pp. 872-888. Su S. Michele di Cuxa: Tolra de Bordas, *Saint Pierre Orséolo doge*; Albareda, *L'abat Oliva fundador de Montserrat*, pp. 66-75; d'Abadal i de Vinyals, *Com neix i com creix un gran monestir*, pp. 125-337; Id., *L'esperit de Cluny i les relacions*, pp. 3-41; Ortalli, *Venezia dalle origini a Pietro II Orseolo*, pp. 341-438; Font, *Histoire de l'abbaye royale de Saint-Michel de Cuxa*; Ortalli, *Petrus I Orseolo und seine Zeit*; Lauranson Rosaz, *De la Chiusa à Cuixà*, pp. 89-102; Golinelli, *Da san Nilo a san Romualdo*, pp. 65-96; Longo, *La conversione di Romualdo di Ravenna*, pp. 215-236; D'Acunto, *L'età dell'obbedienza, ad indicem*.

26. Rispetto ai rapporti tra queste fonti e la *Vita Romualdi*, Tabacco sulla scorta anche delle osservazioni di Franke ritiene che Pier Damiani sia indipendente. Cfr. Tabacco, *Vita beati Romualdi*, p. LVIII; Franke, *Romuald von Camaldoli*, pp. 8-15. Sia la cronaca che la *Vita Petri Urseoli* riportano racconti e fatti riportati anche da Pier Damiani nei capp. 5, 6, 12, 15 relativi alle vicende del doge veneziano Pietro Orseolo, Giovanni Gradenigo e l'abate Guarino di Cuxa che insieme a Romualdo e Marino si recano presso il monastero di Cuxa, ma

pur narrando gli stessi avvenimenti sono discordi in numerosi particolari, anche di una certa rilevanza come quando al capitolo 5 della *Vita Romualdi* Pier Damiani racconta che Pietro Orseolo e Giovanni Gradenigo siano stati complici di una congiura ai danni del predecessore di Pietro, Vitale Candiano, mentre nella Cronaca di Giovanni non viene fatto cenno alla partecipazione dei due alla congiura e anzi viene riferito che Giovanni Gradenigo, «vir sanctissimus» avesse provveduto pietosamente alla sepoltura del doge e del suo figlioletto uccisi. Cfr. Tabacco, *Vita beati Romualdi*, pp. 21, n. 2, 22; *Cronache veneziane*, p. 140.

27. Cfr. Tabacco, *Vita beati Romualdi*, p. 21, n. 2.

28. Cfr. *ibidem*, p. 38²³, n. 3; Karwasinska, *Vita quinque fratrum eremitarum*, cap. 2. Sull'opera si vedano le pagine di Tabacco, *Privilegium amoris*, pp. 167-172, ma *passim*; Id., *Romualdo di Ravenna e gli inizi*, *passim*. Cfr. inoltre: Leclercq, *Saint Romuald et le monachisme missionnaire*, pp. 307-323; Tomea, *La colpa e il martirio*, pp. 175-220 (per un panorama sulla bibliografia, pp. 176-180); Fornaciari, *Romualdo di Ravenna, i suoi discepoli*, pp. 237-266.

29. Cfr. Tabacco, *Romualdo di Ravenna e gli inizi*, pp. 209-223; Voigt, *Bruno von Querfurt Mönch*, *passim*, per l'indipendenza della *Vita Romualdi* dalla *Vita quinque fratrum*, pp. 423-424, n. 11. Cfr. anche Fornasari, *Pater rationabilium eremitarum*.

30. Cfr. Voigt, *Bruno von Querfurt*, pp. 30 ss; Tabacco, *Romualdo di Ravenna e gli inizi*, pp. 210-211; Tabacco, *Vita beati Romualdi*, c. 21, p. 46; c. 26, p. 55; cap 27, pp. 56-61; cap. 28, p. 61; c. 30, p. 65; *Vita quinque fratrum*, cap. 2.

31. Così si esprime Tabacco: «Non meno indipendente sembra la *Vita Romualdi* dalla *Vita quinque fratrum*, nonostante qualche singolare consonanza». Tabacco, *Vita beati Romualdi*, p. LVIII.

32. *Vita quinque fratrum*, capp. 2, 3; Tabacco, *Vita beati Romualdi*, cap. 30. Sull'importanza dell'esperienza di Romualdo al Pereo come tappa fondamentale per l'elaborazione del concetto di vita regolare cfr. Tabacco, *Romualdo di Ravenna e gli inizi*, pp. 211-212; Caby, *De l'éremitisme rural*, pp. 68-69. Ma cfr. inoltre Della Santa, *Ricerche sull'idea monastica*, p. 146; Ignesti, *Leggendo il s. Pier Damiano*, p. 135.

33. Cfr. Tabacco, *Vita beati Romualdi*, pp. 62, n. 1, 63, nn. 1, 2. Su Bruno di Querfurt e la missione tra i pagani cfr. innanzitutto Voigt, *Bruno von Querfurt*, cfr. inoltre Tabacco, *Romualdo di Ravenna e gli inizi*, pp. 209-223; Leclercq, *Saint Romuald et le monachisme missionnaire*, pp. 307-323; Fornaciari, *Romualdo di Ravenna e i suoi discepoli*, *passim*.

34. L'imprecisione del racconto di Pier Damiani, trova una giustificazione nel fatto che anche Bruno parla di due servitori che aiutavano la piccola comunità di eremiti missionari; di questi due servitori, l'uno Cristino, trovò la morte insieme agli eremiti, sotto le spade dei ladri che si macchiarono della strage. Nel racconto di Bruno, inoltre, non è il re che sopraggiunge sul luogo all'indomani del delitto, ma il vescovo della regione dopo tre giorni. Cfr. *Vita quinque fratrum*, cap. 12.

35. Tabacco, *Vita beati Romualdi*, p. 64¹⁰⁻²⁷.

36. In un passo successivo viene riferito che alcuni giorni dopo la morte dei santi, mentre due giovani novizi vegliavano i corpi anche Giovanni, che si trovava accanto a Benedetto, si girò sul fianco. L'agiografo prosegue affermando che questo fu il primo di molti *signa* che Dio concesse alla comunità. Cfr. Karwasinska, *Vita quinque fratrum*, cap. 13, pp. 58-68.

37. La tematica della luce come prova lampante della santità degli eremiti è esplicitamente dichiarata dall'agiografo: «L'anno dopo, mentre si celebrava l'ottava del loro marti-

rio, si vide un simile prodigio: una larga fascia di luce splendeva sopra la chiesa. Dal primo segno la popolazione poté capire che i martiri la proteggevano; infatti l'esercito imperiale se ne andò senza fare quei danni che la gente temeva. Quando il segno fu ripetuto, attestò ancora la loro santità e il loro patrocinio sulle persone devote che si recavano al monastero; capivano che sotto il povero sepolcro si nascondeva un tesoro celeste, e non dubitavano che di lì la misericordia di Dio si sarebbe riversata su tutto il paese». Forti affinità con gli elementi del racconto di Pier Damiani si riscontrano anche nel passo successivo: «In un'altra occasione, un monaco e un secolare stavano dormendo vicino alla chiesa, quando si svegliarono e videro esterrefatti, una massa di luce e sentirono una moltitudine di voci che cantavano, mentre uno leggeva il Vangelo che termina con le parole: «Entra nel gaudio del tuo Signore». Questi due passi del capitolo 13 sono tratti dalla traduzione italiana della *Vita quinque fratrum* a cura di Th. Mathus, p. 80, che si basa sull'edizione critica di J. Karwasinska. Cfr. inoltre il cap. 17: «Un certo giovane di nome Andrea entrò nel monastero che Boleslao fece costruire dopo la morte preziosa dei nostri santi [...] una notte era in cella a dormire. Si svegliò di colpo, come se qualcuno gli avesse levato la coperta. Alzatosi in piedi, corse alla finestra la spalancò e vide una luce diffusa che illuminava tutto il chiostro. I santi fratelli stavano lì, e poco dopo cominciarono a muoversi verso la chiesa, con Giovanni in testa seguito dall'umile Benedetto [...] Vennero ancora da Andrea i due fratelli santi, uniti nello stesso amore, con volti splendenti e con vesti bianche come la neve. Questa volta Andrea stava dormendo, ma vide la stessa luce e sentì lo stesso aroma di incenso», *ibidem*, pp. 86-87.

38. *Ibidem*, pp. 87-88

39. «Monachus ergo qui nuper missus a sanctis martiribus fuerat, demum captus est et mox carcerali custodie mancipatus». Tabacco, *Vita beati Romualdi*, p. 65⁴⁻⁵.

40. Cfr. *ibidem*, p. 65, n. 1.

41. *Vita quinque fratrum*, pp. 82-83.

42. Tabacco, *Vita beati Romualdi*, p. 65⁵⁻⁷.

43. *Ibidem*, p. 65⁷⁻⁹.

44. *Vita quinque fratrum*, p. 72.

45. Cfr. Tabacco, *Vita beati Romualdi*, cap. 53, p. 96¹⁻³. Per una dipendenza diretta dalla *Vita Antonii* cfr. inoltre *ibidem*, capp. 7, 17. Sull'argomento cfr. oltre a Tabacco, *Romualdo di Ravenna e gli inizi*, *passim*; Id., *Privilegium amoris*, pp. 185-188; Fornasari, *Pater rationabilium eremitarum*, pp. 219 ss; Bianco, *La Vita Romualdi e la Vita Antonii*, pp. 209-229.

46. Per la *Vita Hilarionis* cfr. Tabacco, *Vita beati Romualdi*, cap. 52, p. 94¹⁰⁻¹³; per i *Verba seniorum*, cfr. *ibidem*, cap. 24, p. 50⁹⁻¹².

47. L'influsso di Cassiano su Pier Damiani si concreta specialmente riguardo alcuni temi quali il lavoro manuale: cfr. Tabacco, *Vita beati Romualdi*, p. 26; Cassiano *Collationes*, 24, 12, pp. 183-184; la *meditatio mortis*: Pier Damiani, op. 49, cap. 3, PL 145, col. 723D; Cassiano, *Institutiones*, 12, 25 (Jean Cassien, *Institutiones cénobitiques*). Sono questi solo alcuni esempi parziali e incompleti, che servono per rendere l'idea dell'influenza di Cassiano sulla scrittura damiana. Si segnalano alcuni studi sull'argomento a cominciare soprattutto da: Miccoli, *Ecclesiae primitivae forma*, studio che ora si trova nella ristampa di: *Chiesa Gregoriana*, pp. 290-297, 305-307, 382; cfr. inoltre Fornasari, *Pater rationabilium eremitarum*, pp. 216-218. Anche Tabacco e Capitani insistono spesso su Cassiano.

In particolare cfr. Tabacco, *Spiritualità e cultura*; Capitani, *San Pier Damiani e l'istituto eremitico*, pp. 122-159. Cfr. inoltre Leonardi, *Alle origini della cristianità medioevale*, pp. 198-219; Becquet, *L'érémisme clérical et laïc*, pp. 187, 208.

48. Cfr. specificamente: Tabacco, *Vita beati Romualdi*, cap. 22, p. 48¹⁹⁻²⁴, cap. 27, p. 56¹⁵⁻¹⁷. Sulla ricezione di Gregorio Magno in Pier Damiani, cfr. le belle pagine di Calati, *San Pier Damiano maestro*, pp. 305-320 e di D'Acunto, *L'età dell'obbedienza*, pp. 385-399; in particolare p. 396.

49. «Beatus siquidem vir in tantum se humilitatis tegmine a vento vane glorie custodivit, quod undecumque humanis oculis videri mirabilis potuit, studiosissima occultatione suppressit». Tabacco, *Vita beati Romualdi*, p. 11¹⁻³. Cfr. *infra*, pp. 36-37.

50. Cfr. *infra*, pp. 47-48, 51, n. 122.

51. Sulle funzioni dei prologhi nell'agiografia, esiste una cospicua bibliografia, cfr. Penco, *Significato e funzione dei prologhi*, pp. 468-476; Dalarun, *Les prologues des légendes franciscaines*, pp. 157-182; in generale cfr. *Entrer en matière: les prologues; Les prologues médiévaux*; D'Angelo, *La coscienza degli assassini*, pp. 47-65; *Seuils de l'oeuvre dans le texte médiéval*.

52. Leclercq, *Saint Pierre Damien*, p. 24.

53. Su questo tema, assai interessante, delle declinazioni del rapporto con il moderno nel medioevo, cfr. *Il moderno nel medioevo*; specificatamente sull'atteggiamento di Pier Damiani: Longo, *Sancti novi e antichi modelli* pp. 61-86; Id. *La stretta scala per il Paradiso*, pp. 35-46. Sul peso dell'autorità del passato in Pier Damiani cfr. Sansterre, *Le passé et le présent*, pp. 221-235, con ampia bibliografia; cfr. inoltre: D'Acunto, *L'età dell'obbedienza*, pp. 385-399.

54. «Habes, inquam, qui pretoriis iudicum negotiorum secularium lites et causarum iurgia continuis declamationibus perorare: non autem habes qui possit in sancta aecclesia vel unius sanctorum virtutes et clara gesta describere». Tabacco, *Vita beati Romualdi*, p. 9.

55. «Et nemo adhuc ex huiusmodi sapientibus extitit, qui de tot mirabilis vite eius preconiis pauca saltem hystorico stilo digereret, et avidissime devotioni fidelium satisfaciens, ad communem utilitatem recitanda legivo sancte ecclesie tradidisset». Tabacco, *Vita beati Romualdi*, pp. 9-10.

56. «Verumtamen cum ad sepulchrum eius ex longinquis terrarum partibus toto anno maximeque in eius festivitate fidelium multitudo conveniat, miracula per eum divinitus facta conspiciat», *ibidem*, p. 10⁷⁻¹⁰.

57. «Fidelium multitudo [...] audire vite eius hystoriam desiderabiliter querat, sed utpote que non sit, audire non valeat». *ibidem*, p. 10⁹⁻¹¹.

58. «Non inrationabiliter pertimescimus ne celeberrima eius fama, que adhuc populi totius ore depromitur, labente curriculo temporum, de memoria hominum penitus deleatur», *ibidem*, p. 10¹¹⁻¹⁴.

59. *Ibidem*, p. 10¹⁵⁻¹⁶.

60. «Nimirum imperitus homo, non hystoriam texens, sed quoddam quasi breve commonitorium faciens, quibuscumque temptabo litterarum apicibus exarare», *ibidem*, p. 10¹⁸⁻²¹. Sull'uso del termine *commonitorium* nelle narrazioni agiografiche, cfr. la *Vita Severini* di Eugipio: Eugippe, *Vie de S. Severin*. Sull'argomento cfr. Boesch Gajano, *Le metamorfosi del racconto*, p. 236; Ead., *L'agiografia*, pp. 805-806, 812; Ead., *Gregorio Magno*.

61. L'espressione «libido scribendi» è usata da Bremond, *La métaphisique des Saints*, p. 330, cfr. anche Leclercq, *Saint Pierre Damien*, pp. 151-152. Pier Damiani è un autore che ha sempre tentato di comporre la sua *libido scribendi* mediante la reiterata enunciazione della necessaria brevità e continenza nell'attività di scrittore. La forma epistolare da lui prediletta può, dunque, essere letta anche come la conseguenza di un tentativo di accordare i suoi rigidi principi spirituali e ideologici, sempre in tensione non facilmente risolvibile con la *scientia inflans*, con la necessità – e la *libido* – dello scrivere per affermare la propria visione del mondo.

62. Cfr. Leclercq, *Saint Pierre Damien*, p. 25.

63. *Ibidem*, p. 10²⁴.

64. Cfr. Bianco, *La Vita Romualdi e la Vita Antonii*, pp. 209-229. Allo stesso modo Gregorio Magno a proposito della santità afferma: «vita et non signa querenda sunt: quoniam ipsa signa, quae fiunt, bonae vitae testimoniorum ferunt», *Dialogi*, I, cap. 12. Cfr. Tabacco, *Vita beati Romualdi*, pp. 10, n. 5, 11, n. 2. Su Gregorio Magno cfr. Boesch Gajano, *Dislivelli culturali e mediazioni ecclesiastiche*, pp. 398-415; Ead., «Narratio» e «expositio» nei *Dialogi di Gregorio Magno*, pp. 1-33.

65. Cfr. *infra*, cap. 4.

66. Tabacco, *Vita beati Romualdi*, p. 11³⁻⁵. Cfr. Gregorio Magno: «Vitae namque vera aestimatio in virtute est, non in ostentatione signorum. nam sunt plerique qui, etsi signa non faciunt, signa tamen facientibus dispares non sunt», *Dialogi*, I, cap. 12.

67. «Beatus siquidem vir in tantum se humilitatis tegmine a vento vane glorie custodivit, quod undecumque humanis oculis videri mirabilis potuit, studiosissima occultatione suppressit». Tabacco, *Vita beati Romualdi*, p. 11¹⁻³.

68. «Neque enim precursor Domini fecisse miracula legitur, quo maiorem nullum inter natos mulierum surrexisse Veritas ipsa testatur», *ibidem*, p. 11⁵⁻⁷. Cfr. *Matth.* XI, 11.

69. Tabacco, *Vita beati Romualdi*, pp. 11-12.

70. Cfr. *infra*, cap. 4.

71. Cfr. Tabacco, *Romualdo di Ravenna e gli inizi*, pp. 204-207.

72. Cfr. *ibidem*, p. 23, n. 2; D'Abadal I De Vinayls, *Com neix i com creix un gran monestir*, p. 102; Tabacco, *Vita beati Romualdi*, cap. 5, pp. 21-25 e note. Cfr. inoltre al cap. 27 della *Vita Romualdi* in cui Pier Damiani confonde un precedente soggiorno a Kiev tra i Russi di Bruno/Bonifacio con l'ultima missione in cui il santo trovò il martirio tra i Prussi. Tabacco, *Vita beati Romualdi*, p. 58⁷, n. 3.

73. Per la descrizione e la cronologia cfr. Tabacco, *Romualdo di Ravenna e gli inizi*, pp. 201 ss; cfr. inoltre Caby, *De l'érémisme rural*, pp. 62-70.

74. Il tema del bosco e della caccia conoscono una fortuna eccezionale nella tradizione letteraria e agiografica altomedievale. Cfr. *Il bosco nel medioevo*; Anti, *Santi e animali nell'Italia Padana*; Grégoire, *Il contributo dell'agiografia*, pp. 343-60; Id., *La foresta come esperienza religiosa*, pp. 663-707; Gurevic, *Le categorie della cultura medioevale*; Ginzburg, *Storia notturna*; Fumagalli, *Quando il cielo s'oscura*, pp. 21-37, 55-61; Debbia, *Il bosco di Nonantola*.

75. «Et ita mens eius celitus inspirata iam divinabatur in amore quod impleturus erat postmodum opere», *ibidem*, p. 14³⁻¹⁰. Numerosi sono gli esempi di simili racconti inseriti dagli agiografi per illustrare sin dagli esordi della narrazione le caratteristiche della santità dei protagonisti. Il racconto di Pier Damiani trova delle consonanze con la *Vita Martini*,

che ha rappresentato un punto di riferimento costante per la codificazione agiografica altomedioevale. Il giovane Martino già all'età di dodici anni «eremum concupivit», ma la «infirmetas aetatis» gli fu d'impedimento. Il suo animo tuttavia, in modo simile a quello di Romualdo, «aut circa monasteria aut circa Ecclesiam semper intentus meditabatur autem in aetate puerili, quod postea devotus implevit». *Vita Martini*, cap. 2, p. 10¹¹⁻¹⁶. È però assai riduttivo considerare semplicemente come una prassi topica questo genere di racconto, che gli agiografi consapevoli usano per illustrare con immediatezza il tipo di santità che intendono rappresentare. A questo proposito è sicuramente interessante notare come lo stesso tipo di formula e contesto espressivo sia utilizzato dagli agiografi per rappresentare tipi di santità con caratteristiche peculiari e differenti. Per non citare che un esempio, nella *Vita* del vescovo carolingio Liudgero di Utrecht, composta negli anni quaranta del IX secolo, il tema tradizionale del bosco costituisce lo scenario per prefigurazioni ben diverse da quelle di Romualdo. La mente del santo fanciullo possiede un immaginario assolutamente differente e la dimensione del bosco serve per meditazioni e operazioni di ben altro tipo. Si riporta per intero il brano che presenta un quadretto di squisita vividezza e eloquente efficacia. Liudgero, non appena fu in grado di camminare e di parlare: «coepit colligere pelliculas et cortices arborum, quibus ad luminaria uti solemus, et quidquid tale inveniret poterat; ludentibusque pueris, ipse consuit sibi de ipsis collectionibus quasi libellos. Cumque invenisset sibi liquorem, cum fistucis imitabatur scriptores, et afferebat nutriciae suae quasi utiles libros custodiendos. Et cum ei quis diceret, quid fecisti hodie? Dixit, se per totum diem aut componere libros aut scribere, aut etiam legere. Cumque iterum interrogaretur, quis te docuit? respondit: Deus me docuit. Meditabatur autem in tenera aetate, quod postea devotus implevit». *Vita Liudgeri auct. Alfrido ep.*, in MGH, *Scriptores*, II, pp. 404-419, cap. 8, p. 406 (BHL II, 4937). La stessa formula impiegata da Sulpicio Severo e Pier Damiani serve in questo caso a descrivere un quadro di santità completamente diverso. Nella presentazione della eccezionalità del fanciullo e quindi nella prefigurazione della sua santità non viene messa in evidenza la sua devozione, o il suo ascetico *contemptus mundi*. Il fanciullo gioca, ma dai suoi atteggiamenti infantili emerge la sua passione per l'attività intellettuale tanto intensa da apparire frutto di un carisma particolare, di una grazia divina: la presentazione della sua eccezionalità, prefigurazione della sua santità, è rappresentata dall'identificazione di quest'ultima con la cultura, che ne costituisce quasi l'innata caratteristica. Quando viene chiesto a Liudgero chi gli abbia insegnato il gioco di «componere libros aut scribere, aut etiam legere», il fanciullo risponde: «Deus me docuit», la sua vocazione alla santità sembra coincidere con la sua predisposizione all'attività culturale. La *imitatio Christi* che Liudgero «meditabatur» si realizza mediante l'«imitari scriptores». Tutto il resto della narrazione testimonia e evidenzia come l'attività culturale caratterizzi la santità di Liudgero e come rappresenti un valore importantissimo per l'agiografo e il suo ambiente. Nel caso delle attitudini di Romualdo e Liudgero nei confronti del bosco, si può cogliere come lo stesso tema, saldamente radicato nella tradizione scritturale, si presti a essere declinato in maniera e con funzioni differenti da parte di agiografi che sanno utilizzare con meditata consapevolezza le potenzialità insite nel genere agiografico per veicolare i propri ideali di santità.

76. *Vita Odonis abbatis cluniacensis auctore Iohannes mon. cluniacensis*, BHL II, 6292, PL 133 coll. 43-86, *Vita Geraldi comitis auctore Odonis ab. cluniacensis*, BHL I, 3411, PL 133, coll. 639-704. Cfr. Fumagalli, *Note sulla Vita Geraldi*, pp. 217-240; Carozzi,

De l'enfance à la maturité. Sulle due *Vitae* così come sulla produzione agiografica cluniacense cfr. Iogna-Prat, *Panorama de l'hagiographie*. Sulla *Vita Geraldi* e la *Vita Oddonis* cfr. Sitwell, *St. Odo of Cluny*; Rosenwein, *Saint Odo's Saint Martin*, pp. 317-331; Lotter, *Das Idealbild*, pp. 76-95; Airlie, *The anxiety of sanctity*, pp. 372-395; Sitwell, *The Life of Saint Gerald*, pp. 293-362.

77. Nella *Vita* del laico Geraldo, «*voluntaria pigritia lentulus*» nei confronti dell'educazione secolare riservata a un giovane della sua condizione sociale, interviene una malattia provvidenziale a salvare per un certo periodo il santo dal dover svolgere queste attività. Nel caso di Geraldo era previsto che l'istruzione fosse portata a termine entro il periodo della *pueritia*. La grazia divina fa in modo che i genitori gli facciano studiare le lettere con il proposito, però, che appena terminato il Salterio, «*decursus Psalterio*», il fanciullo «*mox saecularibus exercitiis, sicut nobilibus pueris mos est, erudiretur*». (PL 133, col. 645A). Si tratta del medesimo percorso formativo del giovane Romualdo. Nel cap. quarto della *Vita Romualdi* si dice, infatti, che egli sapeva a malapena leggere il Salterio subito dopo aver abbandonato il secolo. (Tabacco, *Vita beati Romualdi*, p. 21⁵⁻⁷). Tale livello era quello consueto per un giovane di condizione elevata, che come Geraldo non appena diveniva adolescente si doveva dedicare all'apprendimento della «armata militia» e all'attività venatoria. È solo grazie alla provvidenziale malattia che Geraldo può proseguire gli studi in quel «*tempus ad discendum congruum*». In questo modo può sottrarsi «a secolari exercitio», definito significativamente dall'agiografo Odone «*inani studio*», senza essere sottratto al «*discendi studium*». Giunto all'adolescenza la malattia finisce grazie alla «*robur membrorum*» e Geraldo può dedicarsi all'apprendimento della «*armatam militiam*», anche se mantiene una spiccata predilezione per lo studio delle sacre scritture e delle lettere, che comporta che egli sia di proposito «*in militaribus officiis voluntaria pigritia lentulus*» (PL 133, col. 645C). Diverso è il caso di Odone che aveva potuto studiare fino all'adolescenza per volontà del padre, poiché era stato da questi destinato alla carriera ecclesiastica. Il problema per Odone nasce quando il padre, contravvenendo a un voto fatto a san Martino, muta proposito riguardo all'educazione e alla carriera del figlio e decide «*per incrementa temporum subtrahere [Odonem] ecclesiastico ordine, et militaribus exercitiis applicare*». A tal fine decide di far entrare il giovane a servizio del conte Guglielmo. L'abbandono della formazione preparatoria all'*ordo ecclesiasticus* comporta per l'adolescente che: «*relictis litterarum studiis, venatorum aucupumque coepit deservire officiis*». Ma l'esperienza dell'educazione secolare provoca un grave conflitto esistenziale nell'adolescente che fino a quel momento aveva vissuto serenamente. Odone, infatti, si dedica agli «*officiis venatorum aucupumque*», ma «*totam [...] venationem vertebat in fatigationem*», si traduceva, cioè, in un senso di disagio e di disgusto. Quanto più egli si applica a tali doveri tanto più «*rediebam moerens sine omni effectu et fatigatione confossus*». Questo tipo di esperienza educativa provoca a Odone incubi e terrori notturni, mediante i quali si manifesta il malessere psichico causato dal *fastidium* per un tipo di attività che riteneva rendesse la sua vita «*pronam ad malum*». La causa esterna di questo malessere è il padre, che come nella *Vita* di Geraldo e come poi in quella di Romualdo svolge una funzione decisiva nell'educazione secolare che mira all'acquisizione da parte del giovane delle qualità virili, ma il dramma si svolge tutto su un piano interiore, in cui unica protagonista è la *mens* del santo, imbrigliata in una situazione che ostacola non solo il suo anelito alla vita contemplativa, ma la stessa attuazione del suo destino. Il disgusto creato dall'esperienza della formazione a un modello esistenziale

vissuto contro la propria natura si tramuta addirittura in una vera e propria malattia. Nel sedicesimo anno di età Odone viene colpito da improvvisi quanto violenti dolori alla testa che non lo abbandonano per i successivi tre anni, costringendolo a lasciare la *militia* presso il conte Guglielmo e a fare ritorno a casa per essere curato. Anche nella *Vita Odonis* la malattia svolge dunque un ruolo, come nella *Vita Geraldi*, ma nella *Vita* di Odone i termini sono inversi. Nel caso di Geraldo, essa è un provvidenziale espediente per impedire al fanciullo gli esercizi fisici e permettergli di proseguire l'istruzione culturale e colpisce Geraldo nel corpo; nel caso di Odone, al contrario, è causata dall'attività fisica ed è una conseguenza del disagio provato dal giovane, che infatti viene colpito al *caput*, sede della *mens* in crisi. Solo il passaggio allo *status* clericale farà guarire Odone e gli farà finalmente ritrovare l'armonia con se stesso, intraprendendo l'unica via nella quale si può realizzare la sua santità. Ma la conversione, anche se presentata come una netta rottura con la vita secolare, non è caratterizzata in chiave di un ascetico e totale *contemptus mundi*, quanto piuttosto si traduce per l'agiografo cluniacense nella liberatoria entrata nella *militia spiritualis* in collegamento con lo studio e l'attività intellettuale. La posizione dell'agiografo partecipe del clima culturale e ideologico carolingio emerge continuamente dal testo dell'opera. Se Benedetto da Norcia: «Soli Deo placere desiderans, sanctae conversationis habitum quaesivit despectis itaque litterarum studiis, recessit igitur scienter nescius et sapienter indoctus», ben diverso è il quadro della conversione di Odone che: «contempta mundi gloria, soli Deo placere curabat [...] his diebus [...] immensum Prisciani transiit transnatando pelagus». Le differenti stagioni culturali e i diversi contesti spirituali sono testimoniati con chiarezza dalle narrazioni degli agiografi, che pur utilizzando formule e contesti narrativi simili, come il racconto della conversione, connotano la santità dei loro protagonisti con sensibilità diverse frutto di temperie spirituali e concezioni della santità peculiari. Le due narrazioni presentano una situazione e degli stilemi espressivi e contenutistici simili, ma incarnano e riflettono universi spirituali differenti prospettando soluzioni diverse, che si rivelano esemplari per comprendere poliedrica e raffinata funzionalità della scrittura agiografica. Se Benedetto per dedicarsi totalmente a Dio aveva abbandonato i «litterarum studia», Odone compie la medesima intenzione tuffandosi nel mare di Prisciano. Quale differenza con Romualdo che subito dopo la conversione, è praticamente un *idiota* e indirizza i suoi sforzi su un piano spirituale completamente differente.

78. Tabacco, *Vita beati Romualdi*, p. 21⁵.

79. «Romualdus autem, quia seculum idiota reliquerat, aperto psalterio, vix suorum versuum notas sillabatim explicare valebat, et hec oculorum in ima defixio intolerabilem sibi importunitatem accidie generabat; Marinus vero virgam in dextera gerens, Romualdo e diverso sedenti sinistram capitis partem sepiissime verberabat. Post multa autem Romualdus gravi admodum necessitate compulsus, humiliter ait: «Magister, si placet, a dextro me deinceps tynpore percute, quia iam leve auris auditum funditus perdo». Tunc ille tantam eius patientiam ammiratus, indiscrete severitatis temperat disciplinam», *ibidem*, p. 21⁵⁻¹⁴.

80. *Ibidem*, pp. 14-15.

81. *Ibidem*, pp. 35-36. Sull'episodio cfr. Fornasari, *Pater rationabilium eremitarum*, pp. 241-242.

82. A questo riguardo si vedano le osservazioni di A. Vauchez rispetto alle contraddizioni della spiritualità dell'ascetismo estremo del periodo: «On mesure bien là la difficulté qu'il y a à apprécier de façon équitable une spiritualité qui valorisait souvent dans les faits

des réalités qu'elle dépréciait au plan des principes», Vauchez, *La spiritualité du moyen âge occidental*, p. 51 (trad. it., p. 55).

83. «Il convergere di questi due motivi religiosi, della penitenza e dell'ascesi, è antico quanto il monachesimo cristiano, ma qui riappare con una eccezionale evidenza e in forme di attuazione singolarmente concrete, come incontro improvviso di nuclei rigorosamente eremitici con gli uomini del secolo, con un passaggio violento dal silenzio e dalla contemplazione alla predicazione e al contrasto». Pier Damiani nel descrivere l'esperienza romualdina a Sitria, di fronte all'inviolato silenzio di sette anni di Romualdo incluso e la conversione di tanti penitenti per mezzo del santo, tenta di superare la «manifesta contraddizione con un facile espediente di narratore», egli dice: «*tacente lingua et predicante vita*, una predicazione silenziosa, dunque, fatta puramente di vita esemplare». Ma a proposito del soggiorno a Val di Castro (cap. 35) Pier Damiani parla espressamente «di predicazione infuocata, di discorsi interrotti dalle lacrime, di aspre invettive contro i simoniaci, di promesse di vescovi che si affidano a lui». Dunque: «Un'attività intensa di esortazione e di correzione, svolta fuori del consueto quadro ecclesiastico, in un libero rapporto dell'eremita col mondo». Tabacco, *Romualdo di Ravenna e gli inizi*, p. 205.

84. Tabacco, *Vita beati Romualdi*, cap. 37, p. 78⁴⁻⁷; Saraceno, «*Trasformare il mondo in un eremo*», pp. 65-73.

85. Cfr. Fornasari, *Pater rationabiliter eremitarum*, pp. 233 ss.

86. Cfr. Vauchez, *La spiritualité du moyen âge occidental*, pp. 60-61 (trad. it. p. 66).

87. Cfr. *ibidem*, p. 60 (trad. it. p. 66), Fornasari, *Pater rationabilium eremitarum*, pp. 235-236. Cfr. inoltre Delaruelle, *La piété populaire au moyen âge*, p. 16.

88. Tabacco, *Vita beati Romualdi*, cap. 25, p. 54⁴⁻⁷.

89. *Ibidem*, cap. 31, p. 68⁹⁻¹⁰. Cfr. Tabacco, *Privilegium amoris*, p. 179; Fornasari, *Pater rationabilium eremitarum*, pp. 233-235.

90. Tabacco, *Vita beati Romualdi*, cap. 1, p. 15⁶⁻¹⁰. Sui libri penitenziali cfr. *ibidem*, p. 15, n. 3; Vogel, *Le Pécheur et la Pénitence*; Muzzarelli, *Penitenza nel medioevo*; Rouillard, *Histoire de la pénitence*.

91. *Ibidem* cap. 2, pp. 16-18.

92. *Ibidem*, p. 17, n. 2. Cfr. anche Lucchesi, *Note agiografiche sui primi vescovi di Ravenna*; Mazzotti, *La basilica di Sant'Apollinare in Classe*. Per quanto riguarda i rapporti di Pier Damiani con il monastero di S. Apollinare in Classe cfr. ep. 52, Reindel, 2, pp. 137-138.

93. «Ecce circa gallicinum noctis beatus Apolenaris, his duobus manifeste videntibus, exiit de sub altari quod in medio aecclisae ad honorem beatae virginis Mariae cernitur esse constructum. Visus est autem exire ab orientali parte, illinc videlicet ubi marmor porfireticum iacet. Confestim vero tantus splendor totam replevit aecclisiam ac si sol fulgoris sui radios intra ipsos parietes cohiberet. Tunc beatissimus martyr sacerdotalibus infulis mirabiliter exornatus, aureum in manu portans turibulum, cuncta aecclisae incensavit altaria, et hoc facto statim unde exierat rediit, et mox omnis ille splendor eum prosequens apparere cessavit», Tabacco, *Vita beati Romualdi*, cap. 2, p. 17⁶⁻¹¹. Il corpo di sant'Apollinare fu portato nella chiesa nel 549, anno della consacrazione della stessa. L'invenzione del corpo nel 1173 sotto l'altare maggiore, pose fine a una controversia secolare tra i monaci di S. Apollinare in Classe, prima benedettini e poi dal XII secolo camaldolesi e quelli benedettini di S. Apollinare Nuovo, che sostenevano che il corpo del santo era stato portato nel loro

monastero al tempo delle invasioni agarene. Il racconto agiografico di Pier Damiani usato come strumento di sostegno dai monaci di S. Apollinare in Classe, testimonia che ai suoi tempi coloro che sostenevano la presenza delle reliquie del santo a Classe, credevano che queste si trovassero sotto l'altare dedicato alla Vergine. Cfr. *ibidem*, p. 17, n. 2; Mazzotti, *La basilica di S. Apollinare in Classe*, pp. 223 ss.

94. Hamilton, *A sacred city*, pp. 89-117.

95. Tabacco, *Vita beati Romualdi*, p. 18¹⁰⁻¹².

96. *Ibidem*, p. 18¹²⁻¹⁸.

97. Ringrazio sentitamente il prof. Arturo Calzona per avermi fornito il suo testo in corso di pubblicazione: Calzona, *Il Monte Tabor di Romualdo e Pier Damiani*, relazione tenuta al Convegno del Centro di studi Avellaniti *Tradizione avellanita / damianea e tradizione camaldolese*, tenutosi presso il Monastero di Fonte Avellana nei giorni 1-2 settembre 2012. Sui rapporti tra architettura, liturgia e spazio interiore: Harris, *The Role of the Jerusalem Temple*, in particolare cap. 4, pp. 173-242. Sulla chiesa di S. Vitale di Ravenna come modello concreto di ispirazione per Pier Damiani nelle sue riflessioni sul *templum interior*; su questo stesso argomento cfr. anche: Ead., *Peter Damian and the Architecture of the Self*, pp. 131-158, in particolare pp. 152-156; cfr. inoltre: Hamilton, *A sacred city*; Iogna-Prat, *Léon IX, pape consécrateur*, p. 356, n. 3. Sulla percezione culturale del territorio: Longo, *Religione e territorio*, pp. 47-64; di Carpegna, *Il territorio di Romualdo e Pier Damiani*; Id., *Circoscrizioni ecclesiastiche nel medioevo*, pp. 77-88.

98. Sull'importanza della croce nel pensiero damiano, cfr. le fini osservazioni di Saraceno, *Una teologia e una spiritualità della croce*, pp. 213-234.

99. Le declinazioni, sovrapposizioni, incastri e intersezioni tra spazio e sacro, religione e territorio sono impressionanti così come la riflessione storiografica degli ultimi decenni su questa tema nevralgico, al punto che darne conto anche sinteticamente rischia di offrire comunque un panorama insoddisfacente. Alcuni grandi progetti di ricerca attestano come negli ultimi anni si sia sviluppata una stagione storiografica di intensa attenzione per la spazializzazione e la territorializzazione del cristianesimo occidentale tra alto e pieno medioevo: *L'espace, l'homme et le sacré dans le monde méditerranéen*, progetto di ricerca che ha caratterizzato la direzione di André Vauchez all'École française de Rome (1995-2003), collegato a questo progetto il *Censimento dei santuari cristiani d'Italia dall'antichità ai giorni nostri* è stato dal 1997 frutto di una lunga e approfondita indagine collettiva e della collaborazione tra l'École française de Rome e una serie di università italiane, enti di ricerca e istituzioni centrali dello Stato italiano. In Francia dalla fine degli anni novanta ha preso avvio il progetto di ricerca *La spatialisation du sacré dans l'Occident latin médiéval*, promosso dal Centre d'études médiévales d'Auxerre sotto la direzione di Dominique Iogna-Prat. Le pubblicazioni collegate a queste direzioni di ricerca sono davvero numerose, tra le molte segnalo alcuni recenti convegni e un sito che mi sembrano significativi della direzione e le sollecitazioni promosse dalla riflessione storiografica sul tema dello spazio nel medioevo. Il sito è quello che contiene i dati e i risultati prodotti dal Censimento sistematico dei santuari cristiani d'Italia (www.santuariocristiani.iccd.beniculturali.it), mosso dalla constatazione iniziale dell'importanza dei luoghi e degli itinerari santi all'interno delle culture mediterranee e dalla necessità di indagare sotto tutti gli aspetti il fenomeno dei santuari come oggetto storico. Specificamente dedicata al tema dello spazio è stata la cinquantesima Settimana di studio promossa dal Centro Italiano

di Studi sull'alto medioevo: *Uomo e spazio nell'alto medioevo*, Spoleto 2003; nel 2007 sono uscite due pubblicazioni, una di ambito italiano e una di ambito francese, in cui il tema dell'articolazione religiosa nello spazio medievale è stata fortemente messa al centro dell'analisi: *Dinamiche istituzionali nelle reti monastiche e canonicali in Italia (secc. X-XII)*, Atti del XXVIII Convegno del Centro di studi avellaniti e *Construction de l'espace au Moyen Âge: pratiques et représentations*. Va notato che il convegno francese è stato il congresso annuale della società dei medievisti francesi (Société des Historiens Médiévistes de l'Enseignement Supérieur public) e dunque dietro la scelta del tema si individua come i rapporti tra uomo e spazio siano un "argomento caldo" al centro dell'attenzione della ricerca medievistica negli ultimi anni.

In maniera sicuramente rapsodica e incompleta si rimanda almeno ad alcuni assi di ricerca sui rapporti tra uomo e spazio nel medioevo e la conseguente risemantizzazione dello spazio in senso cristiano: cfr. Vauchez, *Lieux saints et pèlerinages*, pp. 3-15; Iogna-Prat, *La Maison Dieu*; Lauwers, *Naissance du cimetière; Mises en scène et mémoires de la consécration*; Schmitt, *La notion de sacré*, pp. 19-29. Sui rapporti tra monachesimo e spazio: Penco, *Un elemento della mentalità monastica*, pp. 53-71; Cantarella, *Lo spazio dei monaci*, pp. 805-847; di Carpegna Falconieri, *Circoscrizioni ecclesiastiche nel medioevo*, pp. 77-88; Id., *Il territorio di Romualdo e Pier Damiani*. Una serie di recenti convegni si sono concentrati specificamente sul paesaggio monastico: *Monastic Landscape: Spiritual and Physical*, Conference, Budapest, Central European University, 5-8 marzo 2009; *The Spiritual and Physical Landscape Setting of Monastic Orders and Religious Houses*, Conference, Bad Gandersheim, 4-6 ottobre 2009; *The Spiritual and Physical Landscape Setting of Monastic Orders and Religious Houses*, Conference, Göttingen, Akademie der Wissenschaften, 9-10 aprile 2010. Cfr. Inoltre: Pestell, *Landscapes of monastic foundations*; Aston, *Monasteries (Know the landscape)*; Bond, *Monastic Landscapes*. La santità stessa e le scritture che la riguardano presentano un legame strettissimo e primario con la dimensione dello spazio. Michel de Certeau ha finemente colto questo legame costitutivo nella voce *Hagiographie* dell'*Encyclopedia Universalis* del 1968 (De Certeau, *Hagiographie*, p. 209), presentando l'agiografia sulla chiave della *composition de lieux*. Certamente le Vite dei santi e, più in generale, la produzione agiografica si caratterizzano per una «prédominance des précisions de lieu sur les précisions de temps». Il contesto spaziale possiede dunque una rilevanza pregnante in relazione alla santità; e ciò da vari punti di vista: scelta e funzioni dei luoghi durante la vita dei santi; incidenza del santo nei confronti dei luoghi in cui si svolge la sua vita; la sacralità naturale nel suo rapporto con la sacralità costruita e le forme di controllo e di rifiuto da parte delle istituzioni ecclesiastiche e della società. Luoghi dei santi sono certamente i luoghi fisici, materiali, ma anche quelli psicologici, simbolici. Un luogo della santità - in questa prospettiva - può essere considerato il corpo inteso come la realtà fisica in cui si iscrive il percorso spirituale del santo. La dimensione spaziale si rivela un tratto fondamentale dell'ascesi dei santi anacoreti e dei padri del paleomonachesimo. Anche in seguito, nel corso del medioevo per comprendere il fenomeno eremitico il rapporto tra questo tipo di esperienza religiosa e i luoghi in cui questa esperienza si attua costituisce senz'altro un *atout* rivelatore. In questo senso è sicuramente necessario considerare il fenomeno eremitico in una traiettoria storiografica orientata verso l'indagine degli spazi reali e simbolici della santità e, più in generale, della religiosità, che ha le sue radici nei già citati studi di Michel de Certeau e che ha conosciuto

tappe significative in convegni quali *Luoghi sacri e spazi della santità*, curato da Sofia Boesch Gajano e Lucetta Scaraffia, e in studi quali quelli E. Patlagean (Patlagean, *Antienne hagiographie byzantine*, pp. 106-126); di Sofia Boesch Gajano (Boesch, *Gli spazi della santità*, pp. 17-23; Ead., *Des 'loca sanctorum'*, pp. 48-70), di Jacques Dalarun su Robert d'Arbrissel (Dalarun, *L'impossible sainteté*) o di Gabriella Zarri sulle forme della religiosità femminile alla fine del medioevo (*Le sante vive*) e del già citato Glauco Cantarella sullo *Spazio dei monaci*. Per un panorama storiografico mi sia consentito rinviare a: Longo, *La santità medievale*, in particolare alla sezione *Spazi* e al saggio specificamente dedicato all'argomento: Longo, *Religione e territorio*, pp. 47-64.

100. Si vedano a riguardo i capitoli 31 e 50 della *Vita*.

101. Si tratta dell'esortazione del converso a Romualdo, *ibidem*, p. 16⁵⁻⁶.

102. Reindel, 1, pp. 168-179.

103. Capitani, *San Pier Damiani e l'istituto eremitico*, *passim*. Oltre a questo saggio sui rapporti tra Pier Damiani e il monachesimo cfr. Della Santa, *Ricerche sull'idea monastica*, Boesch Gajano, Recensione a Della Santa, *Ricerche sull'idea monastica*; Ead. *Storia e tradizioni vallombrosane*, pp. 99-215; *Il monachesimo e la Riforma ecclesiastica (1049-1112)*; Miccoli, *Théologie de la vie monastique*, pp. 459-483. Sulla posizione «ostile» di Pier Damiani nella *Vita Romualdi* nei confronti dei cenobiti, in rapporto agli eremiti cfr. Phipps, *Romuald-Model Hermit*, pp. 65-77. Si rimanda inoltre allo studio di Lohmer, *Heremi conversatio*; Saraceno, *Pier Damiani, Romualdo e noi*.

104. Capitani, *San Pier Damiani e l'istituto eremitico*, p. 126. Per quanto riguarda la crisi del monachesimo tra la metà dell'XI secolo e la metà del successivo, si cfr. Leclercq, *La crise du monachisme*, pp. 19-41. Cfr. inoltre il precedente studio di Dereine, *Odon de Tournai*, pp. 137-154.

105. Tabacco, *Vita beati Romualdi*, p. 19³⁻⁶.

106. *Ibidem*, p. 19⁶⁻⁸.

107. *Ibidem*, p. 19¹⁰⁻¹⁴.

108. Cfr. cap. 52.

109. *Ibidem*, p. 18¹⁸⁻¹⁹.

110. *Ibidem*, p. 19-20.

111. Reindel, 1, p. 177. Nello stesso testo cfr. anche il già citato in precedenza: «Quid ergo mirum, si defluente iam ex maxima parte monachico ordine quosdam servos suos omnipotens Deus in perferendo diversarum temptationum labore corroborat, qui et quae vult in arboribus folia caeteris decidentibus ligat?».

112. *Ibidem*, p. 20⁴⁻¹⁰.

113. PL 145, 361; Reindel, 2, p. 127¹⁻⁴.

114. *Ibidem*, pp. 77-131, cui si rinvia anche per la ricchissima bibliografia riguardante la «Regola eremitica» damianea. In questa sede si fa riferimento soprattutto a: Della Santa, *Ricerche sull'idea monastica*, pp. 11-34, 143; Boesch Gajano, Recensione a Della Santa, *Ricerche sull'idea monastica*; Capitani, *San Pier Damiani e l'istituto eremitico*, pp. 153-159; Leclercq, *Saint Pierre Damien*, pp. 52 ss.

115. Leggermente differente l'interpretazione di Leclercq, *Saint Pierre Damien*, p. 52, e soprattutto di *Ricerche sull'idea monastica*, p. 143, n. 151, cfr. Boesch Gajano, Recensione a Della Santa, *Ricerche sull'idea monastica*; Capitani, *San Pier Damiani*, pp. 153-155.

116. *Ibidem*, p. 154; Cfr. anche Saraceno, *Pier Damiani, Romualdo e noi*.

117. «Limitarsi a constatare la propria angusta possibilità di perfezione, accontentarsi di quello che si fa senza chiedersi quello che si potrebbe fare nel campo della perfezione è ciò che Pier Damiani chiama l'immobilismo, l'immobilitas della vita cenobitica di contro all'impegno di un ascetismo mai soddisfatto [...] che contraddistingue la vita eremitica». Capitani, *San Pier Damiani*, p. 158. Cfr. Reindel, 2, ep. 56, pp. 153-161. Sulla lettera a Cerebroso cfr. anche Leclercq, *Saint Pierre Damien*, pp. 102-105.

118. Reindel, 2, ep. 50, p. 128.

119. «Qui cum reluctaretur et regie petitioni assensum penitus denegaret, rex autem e contrario excommunicationem et anathema ab omnibus episcopis et archiepiscopis et toto sinodali concilio minaretur, tandem imminente necessitate succubuit et animarum regimen coactus accepit». Tabacco, *Vita beati Romualdi*, p. 48⁸⁻¹³.

120. *Ibidem*, p. 48¹³⁻¹⁵.

121. «deinde multis eum detractionum susurrationibus lacerant et duris scandalorum aculeis vexant», *ibidem*, p. 48²²⁻²³.

122. L'episodio riferito da Pier Damiani si ispira sicuramente a un passo di Gregorio Magno relativo all'accettazione da parte di Benedetto di governare il monastero di Vico-varo, offertogli dai monaci stessi: «cumque in eodem monasterio regularis vitae custodiam tenerit, nullique, ut prius, per actus illicitos in dextram levamque partem flectere a conversationis itinere liceret, suscepti fratres insane savientes semetipsos prius accusare coeperunt, quia hunc sibi praesse poposcerant», Gregorii Magni, *Dialogi*, II, p. 80. Cfr. anche Tabacco, *Vita beati Romualdi*, pp. 48-9, n. 3. In corsivo sono riportati i termini identici usati anche da Pier Damiani. La ripresa da Gregorio attiene ai modi della codificazione letteraria, nel riportare un episodio simile Pier Damiani si basa sul modello dei *Dialogi*, ma la ripresa formale non comporta che egli riporti un episodio non realmente avvenuto. Per quanto riguarda i rapporti tra esperienze religiose, testimonianze e codificazione letteraria cfr. Boesch Gajano, *L'agiografia*, pp. 817-828; sul fondamentale valore dei *Dialogi* come modello su cui commisurare lo sviluppo dell'agiografia altomedioevale cfr. Ead., *La tipologia dei miracoli*, pp. 308-310; Ead., *Gregorio Magno*.

123. «Quem pietate nulli secundus rex Otto ultimus vi ab heremo traxit et in Classi abbatem posuit», *Vita quinque fratrum*, in MGH, *SS*, XV, p. 718. Cfr. Tabacco, *Vita beati Romualdi*, pp. 47, n. 1, 48, n. 1.

124. Sull'argomento si cfr. Capitani, pp. 155-157; Boesch Gajano, *Giovanni Gualberto e la vita comune del clero*, pp. 228-35; Miccoli, *Pietro Igneo*, pp. 16 ss; Leclercq, *Saint Pierre Damien*, pp. 93-96.

125. Reindel, 4, pp. 5-12. Capitani, *San Pier Damiani*, p. 156.

126. *Ibidem*.

127. Reindel, 4, p. 11¹⁻². Cfr. Capitani, *San Pier Damiani*, p. 157.

128. *Ibidem*.

129. Tabacco, *Vita beati Romualdi*, pp. 19-20.

130. «Adversum te prorsus, inmunde munde, conquerimur» (contro di te mondo immondo io devo protestare!).

131. Cfr. *ibidem*, capp. 22, 39, 41, 45. Cantarella, *La Vita Beati Romualdi specchio*, pp. 3-20.

132. *Ibidem*, cap. 4, e soprattutto cap. 53.

133. Per questa espressione cfr. *Dialogi*, II, 8. Sull'argomento cfr. *Militia Christi e crociata*.

134. Per l'ampio sviluppo dato al tema delle tentazioni e della lotta al demonio nella *Vita Romualdi* e al confronto con la *Vita Antonii* cfr. Tabacco, *Privilegium amoris*, pp. 185-188; Fornasari, *Pater rationabilium*, pp. 219 ss; Bianco, *La Vita Romualdi e la Vita Antonii*, pp. 209-219.

135. «Diabolus [...] ad callida argumenta conversus, quocumque vir sanctus ibat, discipulorum eius animos adversus eum in malitiam excitabat, ut quia retentari eum ab accenso sui fervoris impetu impossibile fuerat, saltem ab aliene salutis cura compesceret». Tabacco, *Vita beati Romualdi*, p. 41.

136. *Ibidem*, p. 111.

137. *Ibidem*, p. 91⁹⁻¹¹.

138. Tabacco, *Vita beati Romualdi*, cap. 18, p. 43-44.

139. *Ibidem*, pp. 90-91.

140. *Ibidem*, p. 78.

141. Alludo all'efficace espressione utilizzata nel titolo di un suo studio da Niccolangelo D'Acunto: D'Acunto, *Un eremita in movimento*, pp. 97-129.

142. Tabacco, *Vita beati Romualdi*, p. 20¹²⁻¹⁴.

143. *Ibidem*, p. 21.

144. *Ibidem*

145. *Ibidem*, p. 26²⁻⁶. Dal confronto anche con altri scritti di Pier Damiani, la formula «de spiritualibus» sembra riguardare gli esercizi ascetici della disciplina anche corporale e la salmodia, mentre «de corporalibus» si riferisce agli usi principalmente alimentari.

146. Sul senso dell'esempio delle *Vitae patrum* e sul senso dell'esperienza romualdiana per Pier Damiani cfr. Tabacco, *Privilegium amoris*, p. 185: «[...] un molteplici tentare con gli uomini, in collaborazione e in contrasto, nuove forme di vita solitaria: nuove anche se modellate su insegnamenti antichi, sulle Vite dei padri, perché nulla doveva riuscire più appassionante del tentativo di riprodurre in concreto, in solitudini nuove, una realtà descritta in libri venerati, ricchi di racconti meravigliosi. Romualdo rappresenta il momento creativo e visibilmente dinamico di un'esperienza che Pier Damiani volle prolungare, ripetendo di Romualdo anche il cammino fra i monti [...], ma infine risolvendola, nei rapporti con gli uomini, in un'organica attività di prelado, di legislatore, di letterato». Sulle citazioni e le fonti della *Vita Romualdi* cfr. inoltre Della Santa, *Ricerche sull'idea monastica*, pp. 173 ss; ma Boesch Gajano, Recensione a Della Santa, *Ricerche sull'idea monastica*; Capitani, *San Pier Damiani, passim*.

147. Tabacco, *Vita beati Romualdi*, p. 28⁵⁻⁷. Fatti simili a quelli narrati dal passo di Pier Damiani si ritrovano ai capitoli 24 e 106 dell'ottavo libro delle *Vitae Patrum*, nella *Historia Lausiaca*. Cfr. PL 73, 1122, 1193. Sulla *Historia Lausiaca* cfr. Scorza Barcellona, *Matrimonio, tentazioni e peccati della carne*, pp. 133-158.

148. Tabacco, *Vita beati Romualdi*, p. 29⁶⁻⁹, n. 2. Pier Damiani si richiama a san Silvestro anche nell'epistola 118 e dedica l'epistola 137 al digiuno del sabato.

149. La lotta con il demonio è argomento specifico dei seguenti capitoli della *Vita Romualdi*: capp. 7, 16, 17, 18, 32, 33, 49. A questo proposito cfr. Bianco, *La Vita Romualdi e la Vita Antonii*, pp. 209-229. Cfr. inoltre Tabacco, *Privilegium amoris*, p. 185. Pier Damiani parla di lotte contro il demonio oltre che nella *Vita Romualdi* anche nell'ep. 50, ep. 57, ep. 86, ep. 102, ep. 106.

150. Cfr. Capitani, *San Pier Damiani, passim*, ma in particolare p. 130, n. 16.

151. Cfr. Longo, «*Inter scripturas mereretur*», *passim*.

152. «Respondit se, alieno soluto imperio, hoc sequi quod sibi utilius videretur», Tabacco, *Vita beati Romualdi*, p. 51. Il tipo di vita eremitica di Venerio ricorda quella del primo compagno di Romualdo, Marino, che praticava un tipo di eremitismo eroico, ma anche squilibrato.

153. *Ibidem*, p. 51.

154. *Ibidem*, p. 52.

155. In questa stessa prospettiva può essere interpretata anche l'inserzione nel testo della *Vita Dominici* e nell'epistola 56 dei due miracoli relativi al giovane monaco originario di Pola discepolo di Pier Damiani. Anche altri episodi miracolosi, tra cui alcune visioni, non hanno come diretto protagonista Romualdo. Cfr. cap. 14 nel quale il padre di Romualdo vede lo spirito santo al termine della sua esistenza e il capitolo 57 dove la visione ha come protagonista e destinatario due discepoli romualdini di S. Vincenzo. Cfr. inoltre il cap. 72 dove un vecchio, che non viene specificato essere Romualdo, appare dopo la morte di questi a un discepolo.

156. Leclercq, *Saint Pierre Damien*, pp. 22. Cfr. Franke, *Romuald von Camaldoli*; Capitani, *San Pier Damiani e l'istituto eremitico*, pp. 122-129. Sul problema del mistero intorno a Romualdo cfr. anche: Mathus, *Alle origini di Camaldoli*, pp. 5-6.

157. Leclercq, *Saint Pierre Damien*, pp. 22; Tabacco, *Romualdo di Ravenna e gli inizi*, pp. 204-207; Id., *Privilegium amoris*, *passim*; Boesch Gajano, *L'agiografia*, pp. 814-15; Fornasari, *Pater rationabilium eremitarum*, *passim*. Sul rapporto tra santo e agiografo cfr. anche Longo, *San Pier Damiani e l'agiografia*, pp. 140-141, ma *passim*; Luongo, *Lo specchio dell'agiografo*, *passim*.

158. Boesch Gajano, *L'agiografia*.

159. Tabacco, *Privilegium amoris*, p. 173.

160. Cfr. Longo, *La conversione di Romualdo*.

161. Cfr. a riguardo n. 99.