

Amedeo De Vincentiis

Spazi e forme della memoria nel medioevo

[A stampa in *Storia d'Europa e del Mediterraneo*, dir. A Barbero, 9, *Il Medioevo. Strutture, preminenze, lessici comuni*, a cura di S. Carocci, Roma 2007, pp. 581-606 © dell'autore e dell'editore - Distribuito in formato digitale da "Reti Medievali", www.retimedievali.it].

1. Introduzione

Il Medioevo manualistico insegnato nelle scuole è ancora affollato di luoghi comuni difficili da sfatare¹. Nozioni semplicistiche come quella di piramide feudale o di terrori dell'anno mille ormai fanno talmente parte dell'immagine comune del Medioevo da renderle per lo più impermeabili alle revisioni critiche della storiografia. Far accogliere nuove acquisizioni storiografiche su temi tradizionali risulta dunque arduo; ma il Medioevo scolastico pare ancora più refrattario ad aprirsi a nuove tematiche, anche a quelle che ormai da decenni attirano l'attenzione degli studiosi, e che si sono guadagnate un posto stabile nella ricerca. Tra le assenze colpisce particolarmente lo studio della memoria, delle sue forme, funzioni, rappresentazioni. Sono infatti temi di grande attualità, e certo non solo per i medievisti.

Che negli ultimi decenni del secolo scorso si sia avviata una rivoluzione nelle forme di memorizzazione delle società occidentali è oggi talmente evidente da essere diventato quasi un luogo comune. Nel sistema di sapere di queste società i contorni della memoria sono del tutto diversi dai quelli tradizionali, sia per ciò che conosciamo del suo funzionamento biologico, sia per le possibilità di conservazione dei ricordi. Se i progressi delle neuroscienze consentono una definizione sempre più minuziosa dei meccanismi neuronali che presiedono alla formazione e al funzionamento della memoria individuale, l'evoluzione tecnologica, la creazione e diffusione di spazi virtuali di conservazione di materiali di ogni genere, di capienza pressoché infinita e facile accessibilità, hanno determinato un rapporto senza precedenti con i contenuti della memoria, i suoi usi, le sue funzioni sociali. Prima di tutto sono mutate le gerarchie di ciò che va ricordato, anzi sono tendenzialmente scomparse: se tutto può essere facilmente conservato non vi è più bisogno di stabilire a priori cosa sia essenziale e cosa invece trascurabile ricordare. Essere in grado di trovare le informazioni necessarie, più che ricordarle, è diventato il sapere essenziale nel campo della memorizzazione: se questo poteva già essere vero ai tempi di Gutenberg, e anche prima, oggi lo è ad un livello quantitativo senza precedenti. Chiunque dal suo scrittoio attraverso una banale connessione in rete può attingere a un universo di informazioni di cui anche il più erudito degli intellettuali medievali non poteva immaginare neanche l'esistenza.

Allo stesso tempo, la memoria è sempre meno un fattore identitario. Nella sfera individuale le tecniche di analisi della psiche, ormai entrate nel senso comune seppure molto spesso banalizzate, inducono a sospettare del patrimonio di ricordi che ciascun individuo porta in sé. Non ci si affida più tanto facilmente ai propri ricordi per definire chi si è, dopo aver scoperto che i ricordi stessi sono frutto di selezioni, deformazioni, reinterpretazioni continue secondo meccanismi che molto spesso sfuggono alla coscienza. Nella sfera collettiva, inoltre, l'accelerazione dei ritmi di accumulo di materiali memorizzabili, le sempre più rapide e varie possibilità di accesso a memorie anche molto lontane da quelle del proprio ambiente di origine, la conseguente relativizzazione di tradizioni memorialistiche locali, consentono sempre meno a un individuo di identificarsi socialmente con una specifica memoria di gruppo. È probabilmente in reazione a questa realtà di fatto che nelle nostre società proliferano commemorazioni di ogni genere e scala, da quelle più legate a effimeri eventi locali, al rilancio di celebrazioni nazionalistiche o patriottiche che solo pochi

¹ Le note del saggio saranno limitate ai riferimenti delle citazioni. Una bibliografia dettagliata è invece fornita nella Bibliografia finale.

decenni fa si potevano immaginare in via di rapida scomparsa, fino alla vera e propria invenzione di nuove tradizioni, più o meno fantasiose. La memoria condivisa sembra essere divenuta oggi un discorso pubblico talmente ossessivo e banalizzato da lasciar intravedere, al di là di interessi politici contingenti, una molto più profonda anche se meno dichiarata ossessione per la generalizzata perdita di memoria collettiva.

Se l'attualità dell'argomento è evidente, è anche vero però che la storiografia non agevola uno sguardo sintetico su di esso. Esistono ormai numerosissimi studi particolari, mancano invece sintesi complessive. È la natura multiforme e sfuggente del tema di indagine, complicato ancor più dalle recenti acquisizioni sul funzionamento della memoria umana, a non permettere di delimitarlo con esattezza. Ancora una volta, le conoscenze contemporanee hanno orientato lo sguardo degli storici sul passato, intricandolo di molto. Mano a mano che si sono affinati strumenti di analisi del reale, soprattutto grazie agli sviluppi delle neuroscienze e dell'antropologia, ci si è resi conto che quasi tutte le creazioni umane hanno più o meno a che fare con la memoria. Nel relativamente angusto campo della medievistica tutto ciò ha suggerito agli storici nuove piste di ricerca. Per esempio, ha acuito la consapevolezza che ogni fonte, ogni documento, ogni traccia del passato può essere letta anche come una testimonianza sulle pratiche del ricordare (o del tramandare ricordi) di una determinata società, per quanto secondo differenti gradi di intenzionalità e coscienza di coloro che hanno prodotto quei documenti. Tanto che secondo alcuni storici, in fondo, si potrebbe affermare che quasi tutte le fonti storiche medievali condividono tra loro la caratteristica di essere commemorative, di svolgere ciascuna una qualche funzione nel vasto campo della memoria sociale.

La memoria dunque si delinea come un campo di ricerca tanto vasto che proporre una descrizione anche sintetica appare vano. In questa sede ci si limiterà a sviluppare alcuni filoni e presentare alcuni materiali, organizzati in tre sezioni tematiche, corrispondenti ciascuna a uno degli aspetti della memoria medievale che più hanno attirato l'attenzione degli studiosi negli ultimi decenni: la memoria cristiana, e in particolare quella dei morti; le memorie di famiglia, soprattutto dal punto di vista genealogico e dinastico; la memoria degli individui, ovvero le principali concezioni che gli uomini del Medioevo avevano del funzionamento della loro memoria.

2. Memoria cristiana, memoria dei morti

2.1. Il periodo e il problema.

Il Medioevo è il più lungo dei periodi storiografici in cui le società occidentali hanno suddiviso il loro passato. È anche il più ambiguo e sfuggente. Basta sfogliare i manuali scolastici più aggiornati per rendersi conto della difficoltà anche solo di stabilire con una certa precisione quando inizia e quando finisce questa storia. A proposito dell'inizio, se ormai è condiviso da tutti gli storici che la celebre deposizione dell'imperatore Romolo Augustolo nel 476 è stata proprio una caduta senza rumore, un evento convenzionalmente scelto per stabilire un punto fermo in una vicenda in realtà molto più fluida, meno chiaro è stabilire quando in Occidente si siano consolidati mutamenti tali da consentire di parlare realmente di una nuova era rispetto alla cosiddetta Antichità. Tanto che da vari decenni si è affermata una nuova epoca storiografica, definita come tarda Antichità, con cui gli storici indicano un arco di secoli (approssimativamente dal IV al VI-VII) non più contrassegnati dal concetto di decadenza, di anarchia o addirittura di barbarie. Al contrario, quei secoli appaiono oggi come percorsi da lenti, complessi e spesso contraddittori processi di trasformazione e assestamento di nuove forme di organizzazione della società, del potere, della cultura. Quali ricadute ha avuto nel campo degli studi sulla memoria questa rivoluzione storiografica?

Molte ricerche si sono concentrate su un problema strettamente connesso alla memoria: l'identità dei popoli di origine euroasiatica che in quei secoli si stanziarono stabilmente dentro i confini dell'impero romano. Sulla scia di studi antropologici, i medievisti hanno iniziato a domandarsi quale radice storica avesse quel bagaglio di racconti leggendari, oggetti, usi, costumi che ben presto i nuovi arrivati iniziarono a esibire in fiero contrasto con quelli delle popolazioni latine. Dimostrata ormai da tempo l'infondatezza biologica del concetto di razza (e dunque di una connessione tra identità biologica, somatica, e pratiche culturali), ci si è chiesti quanto quelle tradizioni fossero più o meno inventate o quanto invece rappresentassero nuclei di reali caratteristiche di gruppo, fissate da tempo immemorabile. Molto raramente però tali studi hanno cercato di connettere il funzionamento della memoria collettiva dei nuovi barbari a quella dei vecchi latini. Manca in definitiva una visione di insieme.

Conviene allora ripartire da un classico, che ha segnato la coscienza storiografica dell'Occidente moderno sul passaggio epocale dal mondo antico a quello medievale: la monumentale *History of the Decline and Fall of the Roman Empire* di Edward Gibbon il cui primo volume, dedicato al periodo tra il 180 e il 641, venne pubblicato nel 1776. Lo storico inglese era convinto che nelle tumultuose vicende di quei secoli si potesse ritrovare un fattore determinante per il passaggio da un'epoca all'altra: il mondo antico finì quando il Cristianesimo si diffuse e si radicò come religione comune a tutte le popolazioni dell'Occidente. Dopo quasi 250 anni di ricerche ulteriori, gli storici sono pressoché concordi nell'impressione che Gibbon fu un poco troppo netto nel recidere un nodo in realtà molto intricato. Però, dal punto di vista specifico della memoria, delle sue forme sociali e individuali, il Cristianesimo e la sua progressiva diffusione di massa possono essere considerati come un fenomeno rivoluzionario. Una rivoluzione che si propagò grazie alla penetrazione di nuovi schemi mentali nelle coscienze individuali, che mutarono profondamente anche una dimensione così aleatoria come la memoria, il suo funzionamento, la sua percezione. Il mutamento fu talmente evidente che è anche possibile identificare un personaggio che con le sue opere lo incarna emblematicamente. La memoria, il suo funzionamento psicologico, il suo ruolo nel rapporto con l'insieme dei nuovi valori cristiani è un filo conduttore di molti scritti di Agostino (354-430), vescovo di Ippona, venerato ben presto come padre della chiesa e santo. Le riflessioni che il presule africano elaborò nelle sue *Confessioni* e nel suo trattato sulla Trinità furono lette, commentate e interpretate durante tutto il corso del Medioevo e oltre.

Ritorniamo in seguito sull'egemonica presenza postuma del teologo africano nei dibattiti medievali sulla memoria. In effetti, prima di diventare col tempo un'autorità riconosciuta da tutti anche a proposito della memoria, Agostino fu uno scrittore militante. Nei tempi in cui visse, le sue posizioni erano tutt'altro che scontate e condivise, il che spiega anche la sua sensibilità per la dimensione personale e psicologica della memoria: in un momento di incertezza sulle sorti complessive della rivoluzione cristiana, contava innanzitutto conquistare le coscienze, mostrare la forza della nuova fede a livello esistenziale, sui singoli. Agostino non fu né il solo né il primo tra i vescovi cristiani a elaborare e diffondere una nuova antropologia che investisse tutti gli aspetti della vita dei singoli con principi e precetti ispirati al messaggio della Bibbia. E se i precetti di quegli intellettuali militanti ebbero in seguito tanto ascolto fu grazie a una trasformazione lenta e complessiva dell'intero sistema di riferimento religioso. Una trasformazione sul terreno che iniziò a travolgere proprio i luoghi deputati alla celebrazione collettiva dei ricordi attraverso la liturgia.

2.2. Riconversione dei luoghi di memoria.

Già nel 361 l'imperatore romano Costanzo si mostrò ben consapevole del ruolo cruciale della nuova religione negli assetti del vecchio impero, tanto da scrivere al suo imperiale collega Giuliano che «il nostro stato si regge molto più sulle religioni che sulle funzioni

pubbliche, sul lavoro fisico e sul sudore»². Il protrarsi delle tensioni tra paganesimo e varie forme di cristianesimi in violenta concorrenza tra loro spinse poi nel 380 l'energico imperatore Teodosio a semplificare d'autorità la situazione, emanando un editto che in tre righe obbligava tutti i sudditi dell'impero a seguire la sola religione cattolica. Undici anni dopo, il sovrano soppresse tutti i culti pagani e decretò la pena di morte per coloro che avessero ancora praticato qualsiasi forma di politeismo. Per quanto il processo di conversione delle masse non venisse risolto dall'esibizione di autorità del potere centrale, le ricadute sulla topografia della memoria culturale furono immediate.

Nel 399 proprio Agostino d'Ipbona riferiva sui disordini scoppiati a Costantinopoli a causa della distruzione di alcuni templi pagani ad opera di funzionari imperiali. Sempre nello stesso anno gli imperatori Arcadio e Onorio ordinarono la distruzione di tutti i templi nelle campagne. Nel 401, incoraggiati dal favore del principe, i vescovi dell'Africa riuniti in concilio chiesero all'imperatore di adoperarsi ancora più a fondo nella distruzione di vestigia, idoli, statue, templi e luoghi di culto delle antiche religioni dell'impero; e poco dopo le loro richieste vennero accolte. Così, tra la fine del IV e quella del VI secolo gli spazi della memoria collettiva legata ai culti religiosi dell'Occidente romano furono riorganizzati in funzione cristiana, sia attraverso la riconversione di luoghi ricchi di memorie pagane, sia con la loro distruzione.

Riconvertire e distruggere non bastò a ridisegnare capillarmente una geografia degli spazi funzionale alla vita rituale e alla memoria collettiva della nuova religione. Il Cristianesimo tardoantico si diffuse concretamente tra le masse attraverso nuove forme di ritualità comunitaria, oltre che personale, ancorate a nuovi luoghi di culto disseminati in tutto l'impero. Più che le fastose e monumentali basiliche di fondazione imperiale delle grandi capitali, furono gli innumerevoli santuari dedicati al culto di santi locali a diventare i più efficaci poli di nuove forme di aggregazione. Attorno alle reliquie degli eroi della giovane religione cristiana sorsero luoghi di culto fondati sul ricordo, la *memoria*, del santo defunto e sulla sua celebrazione. Il reticolo di commemorazione che si diffuse ben presto su tutte le terre dell'antico impero romano offriva il vantaggio di poter articolare linguaggi della memoria locali su uno sfondo comune: la celebrazione della memoria esemplare dei santi aderiva a valori condivisi per lo meno in linea di principio da tutti i cristiani (il martirio per la nuova fede, la manifestazione della grazia divina attraverso individui particolari, l'esemplarità di alcuni comportamenti aderenti ai precetti cristiani), senza rinunciare alle identità locali, che trovavano espressione nell'individualità del santo stesso, nel suo particolare legame con il luogo in cui sorgeva il santuario a lui dedicato.

Tale memoria divenne così un fattore di aggregazione culturale a livello locale ed ebbe conseguenze concrete sull'organizzazione delle comunità. Al loro interno si crearono nuove forme di solidarietà sociale slegate dal concetto di cittadinanza comune, che era la base del sistema di assistenza pubblica del mondo romano. Vennero definite nuove categorie di bisognosi (poveri, vedove) nei confronti delle quali la comunità fondata sulla memoria del santo locale doveva dimostrare la propria carità, attraverso aiuti e sostegni concreti. A gestire socialmente le nuove forme di aggregazione spirituale furono i capi delle comunità cristiane, i vescovi; a consolidare e garantire il ricordo di tradizioni locali imperniate sul culto di un santo particolare invece pensarono gli agiografi.

Alla fine del VI secolo questo grandioso processo di imposizione di nuovi significati agli spazi della memoria culturale era già irreversibilmente avviato. L'idea di fondo della nuova religione, secondo la quale prima o poi sarebbe giunta la fine dei tempi e tutta l'umanità passata, presente e futura si sarebbe ritrovata in carne e ossa davanti al giudizio della divinità, portò all'esaltazione del legame tra vivi e morti. Certo non tutti i morti andavano

² Cit. in B. Dumézil, *Les racines chrétiennes de l'Europe. Conversion et liberté dans l'Europe barbare, Ve-VIIe siècles*, Paris, Fayard, 2005, p. 44.

ricordati, e non tutti con la medesima intensità. L'intera comunità cristiana era idealmente accomunata dalla celebrazione del ricordo di un unico uomo-dio morto e risorto, Gesù Cristo, rievocato di continuo attraverso il rito dell'eucarestia. Gruppi più circoscritti inoltre, come comunità urbane o di villaggio, si ritrovavano accomunati al loro interno dal culto della memoria di qualche uomo eccezionale ed esemplare, un santo, particolarmente legato ai luoghi della comunità. A livello ancora più particolare, infine, singole famiglie si sforzarono sempre più di mantenere vivo il ricordo dei loro antenati attraverso le pratiche rituali che la nuova religione forniva loro. In questo fu determinante la diffusione della convinzione, sancita dalle autorità cristiane tra il IV e il V secolo, che il ricordo continuamente espresso in forme codificate (preghiere, offerte alla divinità) e in luoghi deputati (santuari, chiese, sepolcri) fosse indispensabile alla salvezza dell'anima dei defunti.

2.3. *Seppellire, ricordare, commemorare.*

Sulla base di tale principio, nel corso dell'alto Medioevo si diffusero in tutto l'Occidente cristiano forme comuni di celebrazione del ricordo dei defunti ordinari. Furono gli specialisti del culto cristiano, chierici e soprattutto monaci, a definire progressivamente varie forme rituali di commemorazione dei morti, ciascuna funzionale ai diversi strati della società. Per le masse, il risultato più vistoso e duraturo di tale evoluzione fu la nascita e diffusione dei cimiteri. Già nei primi secoli dell'affermazione del Cristianesimo, in virtù del nuovo legame esistenziale tra vivi e morti, i luoghi di sepoltura si avvicinarono progressivamente ai centri abitati e si stabilizzarono attorno alle chiese, sancendo una prossimità anche fisica, oltre che spirituale, con i vivi. Un processo lento e diversificato che trovò un punto di arrivo nel X secolo quando vescovi ed ecclesiastici si sforzarono di codificare con precisione sia la liturgia per la commemorazione dei defunti, sia i rituali di consacrazione degli spazi di sepoltura collettiva. È proprio in quest'epoca che si diffuse l'uso corrente del termine *cimiterium* per indicare le aree consacrate alla sepoltura collettiva attorno alle chiese. Sempre a partire dai primi decenni del X secolo, i grandi concili di vescovi e dignitari della chiesa insistettero ripetutamente sull'obbligo per i fedeli di seppellire i propri morti esclusivamente nel cimitero locale. La memoria dei morti si andava così localizzando in ambiti spaziali definiti, chiusi, radicando per quanto possibile ricordi e celebrazioni funebri di ciascuno sull'ambiente abitativo. Attraverso la creazione e stabilizzazione dei cimiteri presso i luoghi abitati, il ricordo dei morti oltre ad accentuare il legame con lo spazio pubblico quotidiano si imponeva come efficace strumento simbolico per regolare i rapporti nella comunità. Gli avi seppelliti nel cimitero rappresentavano l'autorità e la norma, ispiravano le azioni dei vivi, presiedevano a una fitta rete di scambi simbolici e materiali, attribuivano solennità e affidabilità a sentenze, accordi, giuramenti.

I cimiteri dunque finirono con il radicare la memoria delle più diverse comunità di defunti in spazi ben identificati, circoscritti, stabili in tutto l'Occidente. Erano spazi fisici, scavati nella terra e vicini a quelli abitati dalle comunità di vivi che a quei morti si sentivano legate. Parallela a questo lento processo di stabilizzazione spaziale della memoria dei defunti, nei primi secoli del Medioevo si diffuse un'altra forma di memoria dei morti che come i cimiteri avrebbe avuto una lunghissima durata, ben oltre i confini cronologici dell'età medievale. Già dal V secolo si hanno notizie di liste scritte di nomi di morti redatte da istituzioni di culto affinché i defunti venissero ricordati nelle orazioni recitate in determinate liturgie. Dapprima tale pratica fu riservata a categorie molto particolari di morti: vescovi, governanti locali, benefattori eccellenti. Gli spazi stessi in cui si conservava materialmente la loro memoria erano conformi a pratiche commemorative esclusive e ristrette: i nomi dei defunti memorabili erano spesso iscritti su supporti preziosi, di piccole dimensioni, come tavolette, dittici, polittici, spesso di avorio.

Progressivamente, quando i monasteri si diffusero in tutto l'Occidente e molti si specializzarono nella conservazione e celebrazione rituale della memoria dei morti, la pratica di commemorazione si incrementò quantitativamente e si definì qualitativamente. Si iniziarono a ricordare i nomi di defunti meno eccellenti, fino ai membri delle comunità

monastiche o a modesti benefattori, così da accumulare nel corso delle generazioni liste di centinaia o anche migliaia di nominativi. Si impose poi la necessità di differenziare le liste al loro interno, ordinando la massa dei defunti per categorie, come vescovi, martiri, confratelli di un ordine religioso, benefattori laici e così via. Nel corso dell'alto Medioevo però furono ancora frequenti le iscrizioni di lunghe liste di defunti memorabili sui supporti più diversi, come mura di chiese o addirittura gli stessi altari di culto. A partire dal IX secolo, invece, ci si orientò ad adottare correntemente come contenitore delle singole registrazioni il supporto scrittorio per eccellenza della cultura cristiana: il libro che «rappresentava la regola e raccoglieva la memoria di quanto era accaduto e di quanto si doveva fare»³.

Il libro inoltre offriva almeno altri due vantaggi considerevoli come conservatore di memoria: metteva a disposizione ampi margini alla scrittura, consentendo la possibilità di correzioni, aggiunte, cancellazioni; e poteva essere agevolmente conservato e trasportato. La scelta del supporto della memoria in questo caso ne mutava la stessa fisionomia. Dalle preziose tavolette d'avorio su cui nel V o VI secolo si incidevano con ricercate grafie i nomi di alti funzionari o grandi ecclesiastici, si passò a forme di memoria meno ordinate ma molto più comprensive. Come quella tramandata dal caotico *Liber memorialis* del monastero femminile di Remiremont in Lorena, le cui 71 carte raccolgono circa 11.500 nomi da celebrare, scritti a partire dalla metà del IX secolo e aggiornati fino al XII da 58 mani dalle grafie assai diverse tra loro.

Inoltre, il libro era un supporto mobile, consentiva la circolazione delle liste di morti da località a località, da monastero a monastero, creando attraverso la pratica del ricordo una comunità di vivi accomunati dalla memoria rituale dei medesimi morti. Le liste di morti su libro riflessero e a loro volta incoraggiarono la volontà di svincolare questo tipo di ricordi dalla specificità locale e dalla puntualità temporale per trasformarla in una sorta di memoria senza tempo, ripetitiva, capace così di cementare generazioni di individui dislocati anche in luoghi molto lontani tra loro. In tale memoria ciò che contava oltre al nome dell'individuo da ricordare era il giorno in cui si sarebbe dovuta celebrare la messa di suffragio (ovvero quello della morte di ciascun defunto). Ma non l'anno: la cronologia fissata nelle liste andava dal 1 gennaio al 31 dicembre di un anno ideale, scandito dalle celebrazioni più importanti della liturgia cristiana. Così, in uno stesso libro memoriale registrazioni appartenenti a secoli diversi si potevano accumulare, ritrovandosi tutte fissate nello spazio scrittorio destinato a un unico giorno, senza anno. La memoria liturgica dei defunti introdusse nel culto una temporalità alternativa a quella della storia, ciclica, ripetitiva piuttosto che lineare e progressiva, che tendeva a iscrivere il ricordo dei morti nel vissuto stagionale e persino quotidiano.

La memoria dei morti declinata nelle forme del linguaggio concettuale cristiano si rivelò un fenomeno di lunghissima durata e dalle diverse implicazioni. Le celebrazioni, oltre al valore spirituale, svolgevano di fatto anche un ruolo funzionale. In società in cui il confine tra vivi e morti era percepito come labile e permeabile, in cui la morte fisica dell'individuo non era affatto considerata la fine della sua esistenza, risultava indispensabile che le relazioni tra vivi, morti e divinità fossero ininterrottamente gestite nelle debite forme e da persone appositamente deputate, principalmente i monaci. Inoltre in un mondo parcellizzato, in cui esclusa una vistosa *élite* di viaggiatori per la maggioranza degli abitanti «non c'è nemmeno la possibilità di pensare di spostarsi»⁴, la circolazione attraverso la scrittura del ricordo di intere comunità di defunti rappresentava un fattore di identità di gruppo di grande efficacia. Infine, entravano in gioco anche fattori assai concreti: la funzione di ricordo dei defunti da parte di gruppi ritenuti particolarmente atti e competenti (i monaci) implicava come

³ A. Petrucci, *Le scritture ultime. Ideologia della morte e strategie dello scrivere nella tradizione occidentale*, Torino, Einaudi, 1995, p. 60.

⁴ G.M. Cantarella, *Medioevo. Un filo di parole*, Milano, Garzanti, 2002, p. 18.

controparte terrena l'elargizione di protezione, benefici, donativi da parte di tutti quei laici che desideravano perpetuare il proprio ricordo personale o quello dei propri parenti. In questo movimento complessivo va collocata la grande innovazione proposta da uno dei centri di maggior prestigio e autorevolezza nella commemorazione dei defunti, l'ordine monastico di Cluny. Intorno al 1030 l'abate Odilone fissò una nuova celebrazione liturgica universale, stabilendo per il 2 novembre di ogni anno la commemorazione di tutti i fedeli defunti, senza più distinzione di rango, stato, ruolo. Per fondare efficacemente la nuova tradizione memoriale, l'abate di Cluny si avvalse del prestigio di un'altra celebrazione già radicata nella memoria liturgica cristiana, quella del ricordo di tutti i santi del 1° novembre. L'iniziativa ebbe immediato successo, anche grazie al prestigio dell'ordine cluniacense, tanto che già attorno agli anni 1060 si impose come festa ufficialmente riconosciuta dall'intera Cristianità. Per quanto di grande risonanza, tuttavia, la festa del 2 novembre non assorbì affatto la memoria di comunità particolari di defunti, che invece prosperò fino alla fine del Medioevo e oltre.

3. Memoria di famiglia, genealogica, dinastica

3.1. Ricordare gli avi.

Sia che si trattasse di individui eccezionali riconosciuti da tutti, come i santi, o di persone importanti solo per gruppi molto più ristretti, come i parenti, i legami tra vivi e morti nel Medioevo saldavano ovunque reti di comunità unite da una memoria condivisa. D'altronde, uno dei fondamenti dell'ideologia cristiana dominante sosteneva che per lo meno dall'avvento di Cristo l'insieme di tutti i viventi formava spiritualmente una sola famiglia assieme a quello di tutti i morti, unificata sotto la paternità ultima di Dio. Questa rappresentazione ideale si fondava su ragioni religiose, ma rifletteva anche la parcellizzazione sociale e politica che caratterizzò gran parte dei secoli medievali: l'unica forma di aggregazione sociale comune a tutti i cristiani sparsi nell'Occidente medievale, la cellula base dell'organizzazione civile, era appunto la famiglia.

Tale comunanza era più ideale che nei fatti, giacché le forme concrete di organizzazione familiare variavano a seconda dei contesti geografici ed etnici e del rango sociale. Tuttavia il lessico concettuale dei rapporti di parentela finì con il pervadere le principali forme di relazione tra individui e individui, individui e comunità, comunità e comunità in tutto l'Occidente. Rapporti di potere (come i cosiddetti legami feudali), di governo (i sovrani come padri dei loro sudditi), spirituali (le famiglie ecclesiastiche), affettivi, di solidarietà o anche di inimicizia erano per lo più rappresentati attraverso concetti e schemi di relazione che rimandavano all'esteso campo semantico della parentela. L'identità stessa di ciascun individuo era determinata innanzitutto dalla sua parentela, in particolare dalla sua ascendenza; e conseguentemente dalla sua capacità di ricordare il proprio passato familiare, e di attestarne pubblicamente. La memoria della famiglia dunque giocò per tutti quei secoli e oltre un ruolo fondamentale nella definizione dei rapporti sociali, a tutti i livelli. E infatti si manifestò in forme assai diverse, da testi letterari dedicati all'esaltazione delle glorie familiari a complessi funebri più o meno monumentali, dalla trasmissione di generazione in generazione di particolari nomi propri di famiglia alla diffusione di emblemi, stemmi, insegne che rappresentavano visivamente l'appartenenza a un determinato lignaggio. In tanta varietà si diffuse una forma basilare di memoria della parentela, talvolta elementare, talvolta più complessa: la memoria genealogica e dinastica.

L'antichità latina aveva trasmesso al Medioevo un sistema di rappresentazione concettuale della parentela lineare e discendente: una direttiva temporale che scorreva dall'alto in basso, legando l'avo più antico al più recente; nel mezzo, una serie più o meno nutrita di antenati intermedi. Fu a partire da questo schema di base che si svilupparono le forme della memoria familiare, incardinate sulla successione temporale più che sulla contemporaneità delle relazioni di famiglia, tese all'esaltazione della discendenza diretta patri-lineare e

all'obliterazione delle parentele acquisite e collaterali. L'eredità antica venne presto arricchita dalla tradizione evangelica, in cui per ben due volte è delineata la genealogia di Cristo ricondotta alle sue origini veterotestamentarie (*Mt*, 1 17, e *Lc.*, 3 23-38). Lo schema si dimostrò funzionale alla rappresentazione e memorizzazione del passato familiare durante tutto il Medioevo (e, anche in questo caso, ben oltre) nonostante in linea teorica si affermasse un diverso modello di successione familiare, tendenzialmente aperto anche ai rami collaterali della famiglia e non rigidamente patrilineare. Nella pratica però, nel corso del tempo, i condizionamenti sociali ebbero il sopravvento. Già a partire dall'XI secolo le grandi famiglie dell'Occidente, stabilizzati i loro domini e desiderose di non disperdere il proprio patrimonio, mostrarono di privilegiare i figli maschi e più anziani nella spartizione delle eredità, compensando le donne con beni dotali più limitati e dirottando i cadetti su attività relativamente indipendenti dalla gestione del patrimonio familiare. Tutti fattori che influenzarono profondamente le forme in cui si tramandava il passato di famiglia.

Nel secondo decennio del XII secolo, ad esempio, Lamberto canonico di Saint-Omer, nel Nord della Francia, si dedicò anche alla compilazione di genealogie. Nel suo *Liber floridus* inserì la genealogia dei conti di Normandia, di quelli delle Fiandre e dei re di Francia. In tal caso come in molti altri, la genealogia dei nobili lignaggi è raccontata a parole. Il canonico si procurò tutte le informazioni disponibili sugli avi di quelle famiglie aristocratiche presso i monasteri incaricati di celebrare la memoria dei loro defunti, in grado di fornire all'autore informazioni risalenti fino al X secolo. Quindi tracciò una serie di succinte schede biografiche dei capifamiglia delle varie generazioni e le trascrisse in successione temporale. Lamberto però non si limitò a genealogie così prestigiose. Consapevole dell'importanza del passato familiare a tutti i livelli, inserì nella sua opera anche una propria genealogia personale, basata esclusivamente sui ricordi che poté rintracciare nella cerchia dei suoi parenti. Significativamente, tuttavia, per la propria genealogia il canonico si limitò a una scarna rappresentazione grafica, stringata nella citazione dei nomi degli antenati fino al trisavolo Odoino. Nessuna prestigiosa istituzione monastica aveva conservato la memoria degli avi del modesto canonico: per lui già solo ricordare i nomi e le successioni temporali rappresentava uno sforzo considerevole. Per quanto limitata ai nomi, la genealogia di Lamberto di Saint-Omer alla fine comprendeva ben una ottantina di persone, e non solo antenati maschi: un quarto dei parenti ricordati erano donne. Seppure l'ascendenza patrilineare rimaneva privilegiata, in questo caso la memoria genealogica incluse senza troppe censure gran parte della parentela femminile: mogli, figlie, parenti del ramo materno. Un'apertura della memoria familiare che non si ritroverà più correntemente nei secoli successivi, salvo eccezioni.

In effetti, ancora all'inizio del XII secolo il ricordo della parentela si fondava sui legami di sangue nel loro complesso, da qualsiasi ramo familiare si irradiassero, maschile o femminile che fosse. Il caso della pressoché contemporanea grande famiglia tedesca dei Guelfi, per quanto assai diverso, è altrettanto esemplare. Nel 1170 alla corte del nobile Guelfo VI, ultimo della potente famiglia di signori tedeschi, il cappellano compose su diretta richiesta del suo signore una *Historia Welforum* che esaltasse la storia familiare. Il lignaggio stesso inoltre era ricostruito in un ricco grafico genealogico che accompagnava il manoscritto originale. Nella ricostruzione del chierico i Guelfi affondavano le loro radici nel passato troiano, quindi in quello franco, infine in quello carolingio. La parentela era rappresentata in ordine discendente e selettivo: in cima alla colonna centrale campeggiava il ricordo del capostipite Guelfo I seguito da tutti quei discendenti dai quali Guelfo VI, il committente dell'opera, aveva ereditato direttamente beni. Gli altri antenati erano invece relegati a colonne laterali, pur se illustri come san Corrado o Giuditta, sposa a suo tempo dell'imperatore Ludovico il Pio.

Quella memoria familiare era particolarmente preziosa, non solo per l'importanza e il patrimonio fondiario della famiglia ma anche perché in quel momento il ramo di Guelfo VI stava per estinguersi. Il signore non aveva eredi maschi. Nel 1175 aveva trasferito i diritti

ereditari dei suoi beni da un parente collaterale a una stirpe completamente estranea, gli Svevi, nella persona dell'imperatore Federico Barbarossa. Non fu dunque casuale che proprio alle soglie dell'estinzione del proprio ramo familiare Guelfo VI abbia commissionato la scrittura del suo ricordo dettagliato. Al di là delle valenze pratiche, di legittimazione, la perpetuazione del ricordo della stirpe era sentito come un dovere fondamentale, soprattutto per le famiglie più potenti del tempo. Così, prima della sua morte nel 1191 Guelfo VI si preoccupò di far pervenire una copia della *Historia* al monastero di Weingarten, da tempo incaricato di celebrare liturgicamente la memoria dei defunti della stirpe guelfa.

Quella memoria, affidata alle cure della comunità monastica, si perpetuò nel tempo e venne riutilizzata per consolidare nuovi assetti di potere nella regione. I monaci adempirono con cura ai voleri postumi del loro signore. Ben presto aggiunsero una copia della genealogia completa dei Guelfi al necrologio familiare da loro conservato, all'antica lista dei nomi della famiglia che veniva usata per le celebrazioni liturgiche, arricchendola di notizie più dettagliate sulla vita di quei membri che erano stati particolarmente attivi come benefattori del monastero. La memoria dei Guelfi estinti si stava dunque adattando a quella della fondazione monastica nata per perpetuarla nei secoli. Un'ulteriore trasformazione mostra bene la plasticità e la funzionalità della memoria genealogica. Pochi anni dopo, una volta che i vasti patrimoni dei Guelfi passarono nelle mani degli Svevi, sia il necrologio che la genealogia vennero corredati da un'immagine che rappresentava l'imperatore svevo Federico Barbarossa e la sua diretta discendenza, i due figli Enrico e Federico.

Queste due memorie genealogiche del XII secolo, per quanto ravvicinate nel tempo, sono esemplari di fenomeni diversi. I ricordi genealogici del canonico Lamberto di Saint-Omer con la loro relativa libertà di memoria si aprivano a varie deviazioni dal ramo della discendenza diretta; attraverso la frequente menzione di parentele acquisite per via femminile ricordava una selva di ramificazioni orizzontali, un clan esteso ma legato dalla comunanza del sangue. In seguito la memoria genealogica dell'Occidente cristiano puntò invece a una maggiore selettività, privilegiando attraverso la sola discendenza maschile la continuità lineare nel tempo, più che la frammentazione in rami paralleli. La grande opera di memoria familiare commissionata da Guelfo VI, concepita per ragioni di potere oltre che di auto rappresentazione, ordinò infatti il passato familiare in liste discendenti parallele e selettive, per dare maggiore risalto al ramo che aveva garantito il passaggio diretto dei possedimenti di famiglia fino all'ultimo erede. Se per Guelfo VI quella memoria doveva garantire in perpetuo la celebrazione liturgica del ricordo suo e dei suoi avi da parte dei fedeli monaci di Weingarten, nel corso di pochi anni essa si rivelò utile invece a consolidare nuovi poteri, fondendosi con quella della nuova dinastia sveva subentrata ai Guelfi estinti.

3.2. Memoria dinastica e potere.

Dal XIII secolo, poi, si verificò una moltiplicazione della memoria genealogica. Non solo tutte le famiglie aristocratiche si preoccuparono di far comporre testi e genealogie che attestassero la loro antichità e il loro prestigio, ma anche le stirpi regnanti usarono la memoria dinastica come fattore di identità e strumento di potere. Nelle travagliate lotte tra grandi dinastie per il controllo delle nascenti cosiddette monarchie nazionali, come la Francia o l'Inghilterra, schiere di letterati vennero arruolate per attestare con la scrittura gli incerti passaggi genealogici con cui una famiglia principesca si ricollegava a origini leggendarie o addirittura mitologiche, poste quasi fuori dal tempo e dunque incontestabili. Gli scopi principali di tali invenzioni di memoria erano sempre quelli di dimostrare l'antichità del radicamento geografico della famiglia e della sua preminenza sociale e politica, la assoluta continuità della stirpe e del sangue nel corso dei secoli. La legittimazione della stirpe al potere, la sua commistione con i più antichi eroi o santi protettori di una determinata regione, rafforzava l'intera comunità dei sudditi in una coscienza unitaria e un'identità condivisa sotto il comando perpetuo della medesima dinastia.

L'esempio più eclatante di tali intrecci tra memoria e potere nell'Europa del XIII secolo è quello del ricordo disputato di Carlo Magno. Da qualche secolo la memoria dell'ormai mitico imperatore del IX secolo, che aveva unificato sotto il suo comando il mondo occidentale allora conosciuto, era contesa tra le principali potenze del tempo, regno di Francia e impero di Germania. Entrambe se ne dichiaravano discendenti dirette. Ma quella battaglia di memoria si accentuò dopo una battaglia combattuta con le armi: il 17 luglio del 1214 il re di Francia Filippo Augusto sconfisse a Bouvines l'esercito di Ottone IV imperatore e di Giovanni re d'Inghilterra, suo alleato. La vittoria consentì a Filippo Augusto di appropriarsi dei domini continentali che ancora rimanevano nelle mani dei sovrani inglesi (antichi vassalli dei re di Francia), in particolare della Normandia. Allora però divenne urgente per Filippo Augusto legittimare non solo la propria dinastia ma soprattutto le recenti conquiste territoriali. Molti infatti avevano considerato illegittima la guerra contro il re d'Inghilterra, che in fondo poteva vantare solidi diritti sulla Normandia; tanto più che questi aveva ricevuto l'appoggio dell'imperatore, il quale teoricamente rimaneva la suprema autorità temporale nel mondo cristiano. Rivendicare la diretta discendenza da Carlo Magno da parte del re di Francia significava poter aspirare legittimamente all'eredità di un sovrano che un tempo aveva regnato su gran parte dell'Occidente, nonché alludere a una dignità non troppo inferiore a quella imperiale.

Ma a queste aspirazioni si contrapponeva un problema allora ben noto a tutti. Filippo Augusto discendeva in linea diretta da quell'Ugo Capeto che molti anni addietro, nel 987, aveva esautorato la dinastia carolingia dal trono di Francia e vi aveva saldamente imposto la propria. La contraddizione palese spinse i sovrani francesi ad una vasta campagna di propaganda. Intellettuali, storici, letterati, poeti, genealogisti vennero incaricati di dimostrare e divulgare il legame diretto tra la nuova dinastia capetingia e l'antica stirpe carolingia. La campagna culturale e ideologica di recupero di quel legame fu tanto efficace che, grazie anche a un'accorta politica matrimoniale, alla morte di Filippo Augusto nel 1223 la discendenza da Carlo Magno era di fatto diventata lustro ufficiale della monarchia capetingia. Il successore di Filippo Augusto, Luigi VIII, venne celebrato fin dalla nascita come vero capetingio e carolingio. A sancire la nuova memoria dinastica dei re di Francia fu infine una grande opera storiografica, le *Grandes Chroniques de France*, commissionate verso la metà del secolo dal re Luigi IX all'abbazia benedettina di Saint-Denis. Si trattò di una svolta fondamentale nell'appropriazione e rivendicazione di quella genealogia, giacché l'opera era scritta in lingua volgare francese e dunque poté circolare ben oltre la ristretta cerchia degli intellettuali, rendendosi accessibile anche a lettori mediamente colti ma non letterati (ovvero, come si intendeva al tempo, incapaci di leggere e scrivere il latino).

Alla scrittura poi si aggiunsero le immagini e i monumenti. Negli stessi anni in cui a Saint-Denis veniva composta la grande cronaca in francese della monarchia capetingia, Luigi IX volle che la continuità genealogica della casa di Francia venisse scritta anche con le pietre. A metà degli anni 1260 le tombe dei re di Francia presso la grande abbazia vennero completamente rinnovate e ridisposte. Ciascuna venne rialzata e ornata da una statua funebre del sovrano defunto. Tutte vennero collocate nel nuovo coro della basilica in modo da offrire l'immagine visiva di una sorta di albero genealogico funebre. Semplici visitatori o regali ospiti stranieri da allora in poi avrebbero contemplato sedici tombe monumentali di sovrani disposte con simbolica simmetria. A sinistra il corteo di re merovingi e carolingi, senza interruzione. A destra i primi re capetingi. Al centro, ponte tra le due serie, le tombe di Filippo Augusto e Luigi VIII. La monarchia dominava il tempo: attraverso una memoria artificialmente costruita, il passato di sei secoli di dominio regale sottomesso agli imprevisti della storia era riassorbito dalla continuità del potere e del sangue di cui i Capetingi si volevano eredi.

4. Memoria individuale

Fino ad ora ho ricordato alcuni aspetti sociali della memoria nel Medioevo, alcune sue espressioni comunitarie o collettive e le funzioni che esse ebbero nelle società di quei secoli. Non dobbiamo però immaginarci gli uomini dell'epoca come intrappolati in una memoria sempre formalizzata, rigida, regolata da norme e riti, senza spazi per la soggettività dei singoli. L'immagine di un Medioevo come periodo immobile, conservatore, ripetitivo è ormai definitivamente svanita nella storiografia. Generazioni di storici hanno ridisegnato un tutt'altro Medioevo, originale, innovativo, sperimentale e dinamico. Se a uno sguardo superficiale e diffuso persiste l'impressione di staticità intellettuale di quel lungo periodo, ciò è dovuto in buona parte alla particolare forma di ragionamento e argomentazione comune agli intellettuali del tempo (ovvero agli autori di buona parte delle fonti che ancora oggi utilizziamo per indagare quella società): «lo studioso medievale fa sempre finta di non aver inventato nulla e cita continuamente una autorità precedente»⁵. Era il sistema culturale delle *auctoritates*, un procedimento conoscitivo ed espositivo che ricercava sempre in autorevoli testimonianze del passato i fondamenti di ogni novità che si intendeva proporre nel proprio tempo. In tale sistema il ruolo della memoria appare dunque cruciale. Quando i primi biografi medievali del domenicano Tommaso d'Aquino ne esaltarono la prodigiosa memoria, fin da bambino, spingendosi a garantire che in età adulta il dotto teologo era stato in grado di ricordare a mente praticamente tutto ciò che leggeva, non volevano mettere in rilievo tanto l'atletismo mnemonico del dotto quanto piuttosto una sua apprezzatissima virtù culturale. Ricordare il più possibile era segno di cultura: una grande memoria equivaleva a una grande dottrina.

Ricordare a mente era anche una necessità pratica indispensabile in una società in cui, nonostante tutto, l'accessibilità dei testi scritti rimaneva relativamente limitata. Così, ad esempio, nei percorsi educativi di ogni livello culturale l'apprendimento di testi a memoria occupava uno spazio primario (una eredità medievale che ha avuto una lunghissima sopravvivenza nel sistema educativo occidentale, fino alla sua totale scomparsa negli ultimi decenni). Non era comunque una novità assoluta: il sistema educativo dell'Antichità prevedeva ugualmente un'intensa attività di memorizzazione di testi e tra i valori culturali più apprezzati da Greci e Latini spiccava il possesso di un arsenale di citazioni a mente. Durante i primi secoli del Cristianesimo, i sapienti della nuova religione si impegnarono a fornire nuovi quadri concettuali sull'attività mnemonica dell'uomo in consonanza con il sistema di valori cristiani. In tale lavoro, il già ricordato Agostino d'Ippona ebbe un ruolo fondativo.

Agostino si soffermò molte volte sul funzionamento e sul ruolo della memoria individuale, sia nelle sue *Confessioni* sia nel trattato *Sulla Trinità*. Il vescovo era imbevuto di cultura classica e non esitò a valersene per le sue riflessioni. Attinse in particolare da Cicerone, che diventò un autore di riferimento per tutte le riflessioni sulla memoria nel Medioevo, e alla tradizione platonica, mediata soprattutto dal filosofo Plotino il cui pensiero era facilmente adattabile alla nuova religione cristiana. Partendo da quelle autorità, Agostino configurava la memoria innanzitutto come quella facoltà dell'intelletto umano che conserva le impressioni sensibili anteriori, gli accadimenti vissuti nell'esperienza personale ma anche quelli vissuti indirettamente, attraverso la testimonianza altrui.

Ma la memoria umana contiene per il vescovo anche altre nozioni, non derivate direttamente dall'esperienza ma, in un certo senso, innate. Si tratta di nozioni di base, come quelle circa i numeri e le dimensioni fisiche, che consentono il ragionamento astratto, la riflessione teorica, la comprensione logica di idee e fenomeni. Tali nozioni dunque non sono immagini a posteriori della realtà vissuta, sono invece realtà esse stesse; non provengono dall'esterno, lo spirito umano le possiede in sé dall'origine anche se non ne è immediatamente cosciente. Nel corso del proprio sviluppo intellettuale, l'individuo ricorda

⁵ U. Eco, *Verso un nuovo Medioevo*, in Id., *Dalla periferia dell'impero. Cronache di un nuovo Medioevo*, Milano, Bompiani, 1977, pp. 189-211, a p. 204.

a poco a poco tali nozioni e grazie ad esse ordina, valuta, giudica i dati della percezione, i propri pensieri e la propria vita interiore.

In tale prospettiva la memoria finisce con l'identificarsi con il soggetto stesso: «grande è la forza (vis) della memoria [...] essa è spirito: è ciò che io stesso sono » (*et hoc est animus, et hoc ipse ego sum*)⁶. Per Agostino lo spirito di un individuo è già in partenza equipaggiato e strutturato grazie agli archetipi e ai criteri che rendono possibile la valutazione dell'esperienza, e ciò è dovuto proprio alla sua memoria innata: la memoria rappresenta così l'apriorità dello spirito da cui emanano pensiero e azione. Ma nella nuova antropologia cristiana tale dimensione umana non poteva apparire indipendente dalla divinità, creatrice ultima della vita. Agostino si preoccupò di inserire la memoria individuale in una dimensione teologica e per questo, accantonando le autorità pagane, si avvale dell'immagine della Trinità divina del Cristianesimo. La memoria, funzione intellettuale suprema dell'individuo, risulta così immagine del Padre, mentre l'intelligenza (ovvero la comprensione del reale, che si avvale delle categorie interpretative rese accessibili dalla memoria) è quella del Figlio, infine la volontà (cioè la proiezione di memoria e intelligenza nell'azione concreta) rappresenta lo Spirito.

Agostino aveva fornito alla giovane cultura cristiana un sistema interpretativo del funzionamento della memoria individuale che la collegava direttamente alla dimensione divina, il cui riflesso si ritrovava nell'interiorità di ogni uomo. Aveva analizzato finemente i riflessi psicologici di questa dimensione, ma non si era soffermato sui metodi pratici con cui esercitarla e incrementarla. Erano però aspetti pratici essenziali, soprattutto per i monaci. Coloro ai quali la società altomedievale demandava il compito di mediare tra dimensione divina e umana erano tenuti in pratica a rammentare decine o centinaia di testi per la corretta celebrazione di riti e liturgie, scanditi dalla recitazione di preghiere e passaggi delle scritture sacre e soprattutto dal canto di inni, salmi e altri testi. In mancanza di indicazioni originali in proposito da parte dei padri della chiesa, il sapere pratico su come gestire e sviluppare la memoria individuale venne dunque attinto direttamente dai testi dell'Antichità classica che maggiormente si soffermavano sul tema, in particolare Cicerone e ciò che restava di Quintiliano. Questi autori si erano dettagliatamente soffermati su come esercitare praticamente la memoria e durante tutti i primi secoli del Medioevo non sembra che si sentisse la necessità di riflessioni originali sul tema.

La riscoperta dei testi aristotelici mediata dalla cultura araba, a partire soprattutto dalla fine del XII secolo, diede impulso a nuove idee sul funzionamento e le caratteristiche della memoria, differenti dalla tradizione agostiniana imperniata sulla stretta connessione tra memoria individuale e dimensione interiore e divina dell'uomo. La tradizione aristotelica, filtrata dalle interpretazioni di filosofi quali Averroè e Avicenna, accentuava molto gli aspetti fisiologici del funzionamento della memoria. La memoria si formava prima di tutto a partire da impressioni sensoriali; queste, sollecitate dal contatto con la realtà, fissavano nella memoria delle immagini, *phantasmata*. A tali fantasmi della memoria era attribuita una natura quasi materiale. Il processo mnemonico allora veniva rappresentato come un passaggio dal recupero dell'immagine impressa dai sensi fino all'identificazione del ricordo di cui il fantasma era la pallida impressione depositata e conservata nella mente. Tali interpretazioni sembravano di fatto ridurre la memoria a una pura facoltà sensoriale, o animale come si diceva al tempo. Anche in questo caso fu necessario armonizzare tali teorie con il pensiero cristiano, e di questo si occuparono soprattutto i filosofi e teologi del XIII secolo, i cosiddetti scolastici: primo fra tutti il domenicano Tommaso d'Aquino. Il dotto frate sostenne che «l'uomo non può comprendere nulla senza partire dai fantasmi della memoria» (*nihil potest homo intelligere sine phantasmate*)⁷. Aggiunse però che la memoria

⁶ *Confessioni*, XVII 20.

⁷ Cit. in F. Yates, *L'arte della memoria*, Torino, Einaudi, 1993 (ed. or. 1966), p. 65.

non pertiene solamente alla parte sensitiva dell'anima ma anche a quella intellettuale, poiché la facoltà di astrazione della mente opera nella memoria attraverso l'associazione di varie immagini al fine di ragionare, ovvero di conoscere anche realtà che esulano dalla dimensione fisica. In tal modo si reintroduceva la memoria nel campo più vasto del funzionamento dell'intelletto umano e dunque, in definitiva, nella dimensione divina dell'uomo.

Abbiamo accennato che nei primi secoli del Medioevo non si sentì il bisogno di elaborare una precettistica sui modi pratici di educare la memoria individuale, accontentandosi della ricca eredità che in proposito avevano lasciato gli autori classici. Dal XII secolo invece, parallelamente alla riflessione teorica sul funzionamento della memoria individuale, si iniziò a precisare e formalizzare i sistemi con cui ricordare, dedicando loro lunghi capitoli di trattati o scritti teologici. Alla metà del secolo, Ugo canonico dell'abbazia parigina di San Vittore compose un fortunato trattato in cui riproponeva i precetti antichi delle tecniche di memorizzazione individuali in un linguaggio ormai del tutto cristianizzato. Il perno del sistema ruotava sull'associazione tra idee, concetti, testi da ricordare e immagini mentali, i *loci*. Tali *loci* potevano svilupparsi in intricatissimi schemi di immagini, se necessario; ma anche essere molto semplici, tali da poter essere messi in pratica da chiunque. Ugo di San Vittore ricorda come il sistema di memorizzazione dei 150 salmi fondamentali per le liturgie monastiche fosse costituito da una griglia mentale di 150 sezioni, ciascuna delle quali corrispondeva a un salmo ed era indicizzata nella mente attraverso una serie di riferimenti quali lettere o altri segni, scelti soggettivamente. A seconda dell'articolazione e complessità delle nozioni da ricordare venivano dunque consigliati schemi mnemonici più o meno elaborati, secondo modalità che, nel complesso, non variarono di molto anche nei secoli successivi (e tutt'oggi, nei cosiddetti manuali di apprendimento pratico se ne ritrovano gli echi).

A partire dalla fine del XII secolo si diffusero in tutto l'Occidente scritti come quelli di Ugo di San Vittore che insegnavano praticamente come ricordare, fino a definire una vera e propria branca del sapere, l'*ars memorativa*. Teologi, studenti universitari, legisti, frati, chierici impiegati nella amministrazione pubblica, mercanti, medici, notai furono i principali fruitori di questi manuali. La svolta riflesse un cambiamento profondo nelle forme di comunicazione corrente della società. Nei secoli precedenti parlare in pubblico, argomentare, convincere utilizzando prontamente un ampio repertorio di autorità del passato, erano attività che riguardavano una cerchia relativamente ristretta di persone e, soprattutto, si svolgevano per lo più davanti a pochi interlocutori scelti. A partire dai secoli centrali del Medioevo invece le nuove forme di organizzazione del sapere e della politica imposero la necessità di confrontarsi molto più spesso con vasti pubblici. Il sapere insegnato nelle nuove università si fondava sulla disputa pubblica tra maestri e allievi, giuristi e uomini di legge dovevano confrontarsi con sistemi processuali e dibattimentali assai più complessi, si moltiplicavano le occasioni in cui era necessario saper argomentare e difendere le proprie ragioni in assemblee politiche. Erano tutte occasioni in cui la funzionalità pratica della memoria individuale risultava indispensabile, e molto spesso persino nell'esercizio concreto del potere, tanto politico quanto intellettuale. La diffusione della precettistica su come imparare a immagazzinare dati nella memoria e come saper recuperare ciò che vi era depositato rispecchiò dunque l'accelerazione dei sistemi di produzione, circolazione, uso di testi e discorsi che caratterizzarono gli ultimi secoli del Medioevo: prima che la lenta diffusione di nuovi supporti meccanici facesse apparire sempre meno indispensabile l'uso della mente quale serbatoio di ricordi volontari, fino a ritenere nei fatti questa funzione quasi superflua.

5. Bibliografia

Le indicazioni bibliografiche di questa nota seguono puntualmente l'andamento del saggio, a cominciare dall'introduzione. I riferimenti alle opere che ho consultato direttamente saranno integrati da titoli utili per ulteriori approfondimenti e contestualizzazioni. Oltre ad alcune indicazioni di testi ormai classici, per questi ultimi riferimenti ho cercato indicare le ricerche più recenti e che forniscono una bibliografia aggiornata.

Una recensione di alcuni luoghi comuni sul Medioevo manualistico in G. Sergi, *La rilettura odierna della società medievale: i miti sopravvissuti*, in *Medioevo reale, Medioevo immaginario. Confronti e percorsi culturali tra regioni d'Europa*, a cura di D. Lupo Jalla, P. Denicolai, E. Pagnucco, G. Rovino, Torino, Città di Torino, 2002, pp. 89-98 (distribuito in formato digitale da Reti Medievali all'indirizzo <http://fermi.univr.it/RM/biblioteca/scaffale/s.htm#Giuseppe%2oSergi>).

La letteratura antropologica sul tema delle identità è vastissima; una revisione critica del concetto attuale di identità in F. Remotti, *Contro l'identità*, Roma - Bari, Laterza, 1996; per i legami tra memoria e identità, si veda la voce di E. Agazzi, *Memoria culturale*, in *Dizionario degli studi culturali*, a cura di R. Coglitore, F. Mazzara, Roma, Meltemi, 2004, pp. 254-261 (consultabile, con una appendice sulle risorse in rete, all'indirizzo http://www.culturalstudies.it/dizionario/lemmi/memoria_culturale.html).

Per una panoramica e una bibliografia aggiornata delle principali ricerche di due storiografie nazionali sulla memoria nel Medioevo: *Les tendances actuelles de l'histoire du Moyen Age en France et en Allemagne*, ed. J. C. Schmitt, O. G. Oexle, Paris, Sorbonne, 2002, soprattutto gli interventi alle pp. 53-126. Oltre l'età medievale, vd. la presentazione del tema (con discussione della bibliografia più nota) in G. Ricuperati, *Mnemosyne e anamnesis: discipline della memoria e conoscenza storica tra passato e futuro*, in «Rivista storica italiana», a. CXXVII (2005), pp. 229-282.

Sulla nozione di documento/monumento: J. Le Goff, *Documento/Monumento*, in *Enciclopedia Einaudi*, vol. v, Torino, Einaudi, 1978 (ripubblicato anche in Id., *Storia e memoria*, ivi, Id., 1982, pp. 443-55).

L'affermazione sulla natura commemorativa di tutte le fonti medievali è in J. Wollasch, *Les obituaires, témoins de la vie clunisienne*, in «Cahiers de civilisation medievale», a. XXII (1979), pp. 171-193.

Sul concetto di Medioevo si veda il classico G. Falco, *La polemica sul Medio Evo*, Guida, Napoli, 1990 (ed. or. 1933); e più recentemente: G. Sergi, *L'idea di Medioevo. Fra senso comune e pratica storica*, Roma, Donzelli, 1999; G.M. Varanini, *Il Medioevo occidentale*, in *Arti e storia nel Medioevo*, vol. 1. *Tempi, Spazi, Istituzioni*, a cura di E. Castelnuovo, G. Sergi, Torino, Einaudi, 2002, pp. 73-91.

Come introduzione al dibattito sul- l'etnogenesi delle popolazioni barbariche vd. *On Barbarian Identity. Critical Approaches to Ethnicity in the Early Middle Ages*, ed. A. Gillett, Turnhout, Brepols, 2002.

L'allusione alla caduta senza rumore dell'impero romano rimanda al celebre saggio di A. Momigliano, *La caduta senza rumore di un impero nel 476 d.C.*, in Id., *Sesto contributo alla storia degli studi classici e del mondo antico*, Roma, Edizioni di Storia e Letteratura, 1980, pp. 159-179; l'opera di Gibbon ha avuto varie traduzioni italiane, vd. E. Gibbon, *Storia della decadenza e caduta dell'Impero Romano*, Torino, Einaudi, 1987. Sulla portata rivoluzionaria della diffusione del Cristianesimo nel mondo romano si veda: A. Momigliano, *Il Cristianesimo e la decadenza dell'impero romano*, in Id., *Storia e storiografia antica*, Bologna, Il Mulino, 1987, pp. 341-357.

Per una prima introduzione storica a sant'Agostino, si veda ancora P. Brown, *Agostino d'Ippona*, Torino, Einaudi, 1971 (ed. or. 1967); sulle implicazioni esistenziali, anche a livello corporeo, della nuova religione cristiana vd. Id., *Il corpo e la società. Uomini, donne e astinenza sessuale nei primi secoli cristiani*, Torino, Einaudi, 1992 (ed. or. 1988).

La citazione di Costanzo in B. Dumézil, *Les racines chrétiennes de l'Europe. Conversion et liberté dans l'Europe barbare, Ve-VIIe siècles*, Paris, Fayard, 2005, p. 44, al quale si

rimanda per una visione d'insieme della cristianizzazione dell'Occidente medievale. Su Teodosio e la sua politica religiosa, per una prima narrazione dei fatti vd. A. Barbero, *9 agosto 378. Il giorno dei barbari*, Roma - Bari, Laterza, 2005, pp. 186 sgg., con rimandi bibliografici essenziali.

Sulle distruzioni di luoghi di culto pagani durante l'affermazione del Cristianesimo quale religione di stato: P. Cattani, La distruzione delle vestigia pagane nella legislazione imperiale tra IV e V secolo, in *Senso delle rovine e riuso dell'antico*, a cura di W. Cupperi, Pisa, Scuola Normale Superiore, 2002, pp. 31-44, come quadro analitico. Per una differenziazione più dettagliata di ciò che venne distrutto, conservato e riusato, F. Gandolfo, *Luoghi dei santi e luoghi dei demoni: il riuso dei templi nel Medioevo*, in *Santi e demoni nell'Alto Medioevo occidentale (secoli V-XI). Atti della XXXVI Settimana del Centro italiano di studi sull'Alto Medioevo*, Spoleto, Cisam, 1989, pp. 889-916; J. P. Caillet, *La transformation en églises d'édifices et de temples à la fin de l'antiquité*, in *La fin de la cité antique et le début de la cité médiévale. De la fin du III^e siècle à l'avènement de Charlemagne*, ed. C. Lepelley, Bari, Edipuglia, 1996, pp. 191-211; C. Lepelley, *Le musée de statues divines*, in «Cahiers archéologiques», a. XLII (1994), pp. 5-15.

Più in generale vd. ancora *Il conflitto tra paganesimo e Cristianesimo nel secolo IV*, a cura di A. Momigliano, Torino, Einaudi, 1968.

Sulla risemantizzazione dello spazio attraverso il culto dei santi cristiani: P. Brown, *Il culto dei santi. L'origine e la diffusione di una nova religiosità*, Torino, Einaudi, 1983 (ed. or. 1981); si veda anche L. Canetti, *Frammenti di eternità. Corpi e reliquie tra Antichità e Medioevo*, Roma, Viella, 2002, con approfondita discussione teorica e bibliografica. Più in generale si veda P. Brown, *La formazione dell'Europa cristiana. Universalismo e diversità, 200-1000 d.C.*, Roma - Bari, Laterza, 1995.

Per un'introduzione all'agiografia tardoantica e medievale: *Storia della santità nel Cristianesimo occidentale*, a cura di A. Benvenuti, S. Boesch Gajano, S. Ditchfield, R. Rusconi, F. Scorza Barcellona, G. Zarri, Roma, Viella, 2005.

Sull'eucarestia nel Medioevo la letteratura è vasta ma specialistica; utile anche per l'età medievale J. Bossy, *Dalla comunità all'individuo. Per una storia dei sacramenti nell'Europa moderna*, Torino, Einaudi, 1998; in particolare, per la diffusione ossessiva e la banalizzazione della messa per i defunti: J. Chiffolleau, *Sur l'usage obsessionnel de la messe pour le morts à la fin du Moyen Age*, in *Faire croire: modalités de la diffusion et de la réception des messages religieux du XII^e au XV^e siècle*, Roma, École Française, 1981, pp. 235-246.

Su memoria e liturgia nel Medioevo, si può partire da *Memoria: der geschichtliche Zeugniswert des liturgischen Gedenks im Mittelalter*, hrsg. K. Schmid, J. Wollasch, München, Fink, 1984.

Sul culto dei morti nel Medioevo, riassuntiva e con bibliografia essenziale la voce di M. Lauwers, *Mort(s)*, in *Dictionnaire raisonné de l'Occident médiéval*, ed. J. Le Goff, J. Cl. Schmitt, Paris, Fayard, 1999, pp. 770-787. Sulla nascita e la diffusione del cimitero, Id., *Naissance du cimetière. Lieux sacrés et terre des morts dans l'Occident médiéval*, Paris, Aubier, 2005.

Vasta anche la bibliografia sui *libri memoriales*: chiara esposizione complessiva in A. Petrucci, *Le scritture ultime. Ideologia della morte e strategie dello scrivere nella tradizione occidentale*, Torino, Einaudi, 1995, pp. 71 sgg. Introduzione specifica su questo tipo di documenti in N. Huyghebaert, *Les documents nécrologiques*, Turnhout, Brepols, 1972. Per ulteriori aggiornamenti vd. M. Lauwers, *Memoria. A propos d'un objet d'histoire en Allemagne*, in *Les tendances*, cit., pp. 105-126. Il *liber memorialis* dell'abbazia di Remiremont è edito in *Liber memorialis von Remiremont*, 2 voll., hrsg. G. Tellenbach, E. Hlawitschka, K. Schmid, Dublin - Zürich, Weidmann, 1970; su questa fonte si veda anche G. Tellenbach, *Uno dei più singolari libri del mondo: il manoscritto 10 della Biblioteca Angelica in Roma (Liber Memorialis di Remiremont)*, in «Archivio della Società romana di storia patria», a. XCI (1968), pp. 29-43.

La vicenda della istituzionalizzazione della festa del 2 novembre è ricostruita puntualmente da U. Longo, *Riti e agiografia. L'istituzione della "commemoratio omnium fidelium defunctorum" nelle Vitae di Odilone di Cluny*, in «Buletino dell'Istituto Storico Italiano per il Medio Evo e Archivio Muratoriano », a. CIII (2000-2001), pp. 163-200, con bibliografia (in partic. a n. 1).

Sulla paternità come elemento identitario nell'ideologia cristiana del Medioevo: J. Baschet, *Le sein du père. Abraham et la paternité dans l'Occident médiéval*, Paris, Gallimard, 2000. Sulla pervasività del concetto di famiglia nei rapporti sociali: A. Guerreau-Jalabert, *La désignation des relations et des groupes de parenté en latin médiéval*, in « Archivum Latinitatis Medii Aevi », a. XLVI (1988), pp. 65-108; Ead., *Spiritus et Caritas. Le baptême dans la société médiévale*, in *La Parenté spirituelle*, ed. F. Héritier, E. Copet-Rougier, Paris, Editions des Archives Contemporaines, 1995, pp. 133-203.

Anche il tema delle memorie di famiglia nel Medioevo è stato abbondantemente studiato, benché spesso in ricerche non specificamente dedicate al tema. Eccellente sintesi, con ricca bibliografia, in C. Klapisch-Zuber, *L'ombre des ancêtres. Essai sur l'imaginaire médiéval de la parenté*, Paris, Fayard, 2000. Più succinto, con rimandi alle epoche anteriori e successive, G. Ciappelli, *Memoria collettiva e memoria culturale. La famiglia fra antico e moderno*, in «Annali dell'Istituto Storico Italo-Germanico in Trento», a. XXIX (2003), pp. 13-32.

Per Lamberto di Saint-Omer, si veda Klapisch - Zuber, *L'ombre*, cit., pp. 44-48; per l'ambiente culturale dell'autore: G. J. Lieftinck, *Lambert de Saint-Omer et son Liber floridus*, in *Miscellanea in memoria di Giorgio Cencetti*, Torino, Bottega d'Erasmus, 1973, pp. 81-87, e l'interpretazione di G. Duby, *Le lignage. Xe-XIII^e siècle*, in *Les Lieux de mémoire*, ed. P. Nora, Paris, Gallimard, 1997², to. I pp. 607-624.

Il caso dei Guelfi è stato più volte oggetto di studio da parte del medievista tedesco O. G. Oexle, del quale si vedano: *Die "sächsische Welfenquelle" als Zeugnis der welfischen Hausüberlieferung*, in «Deutsches Archiv», a. XXIV (1968), pp. 435-97; Id., *Welfische und staufische Hausüberlieferung in der Handschrift Fulda D. 11 aus Weingarten*, in *Von der Klosterbibliothek zur Landesbibliothek. Beiträge zum zweihundertjährigen Bestehen der Hessischen Landesbibliothek Fulda*, hrsg. A. Brall, Stuttgart, Hiersemann, 1978, pp. 203-231; Id., *Historia Welforum und Stammbaum der Welfen aus Kloster Weingarten*, in *Heinrich der Löwe und seine Zeit. Herrschaft und Repräsentation der Welfen, 1125-1235*, hrsg. J. Luckhardt, F. Niehoff, München, Hirmer, 1995, to. I pp. 67-70.

Sulle genealogie quale tipologia documentaria, introduzione in L. Genicot, *Les Généalogies*, Turnhout, Brepols, 1975. Per il contenzioso sulla memoria genealogica di Carlo Magno, ancora di riferimento è R. Folz, *Le souvenir et la légende de Charlemagne dans l'Empire germanique médiéval*, Paris, Gallimard, 1950; in particolare, sulla politica di memoria dinastica capetingia, vd. G.M. Spiegel, *The Reditus regni ad stirpem Karoli Magni. A new look*, in Ead., *The Past as Text. The Theory and Practice of Medieval Historiography*, Baltimore, The Johns Hopkins Univ. Press, 1997, pp. 128 sgg. Sulle *Grandes Chroniques de France*: B. Guenée, *Les 'Grandes Chroniques de France'. Le Roman aux rois, 1274-1518*, in *Les lieux*, cit., pp. 739-58, e più in generale sulla storiografia medievale Id., *Storia e cultura storica nell'Occidente medievale*, Bologna, Il Mulino, 1991 (ed. or. 1980). Sulla necropoli regia di Saint Denis: C. Beaune, *Les sanctuaires royaux. De Saint-Denis à Saint Michel et Saint-Léonard*, in *Les lieux*, cit., pp. 625-648.

Sul concetto di memoria sociale, utili riflessioni e esemplificazioni in J. Fentress- C. Wickham, *Social Memory*, Oxford, Blackwell, 1992.

Per la memoria in Agostino, sintesi in A. Solognac, *L'idée de la mémoire chez Augustin et sa survie au moyen âge*, in *Mémoire et oubli au temps de la renaissance*, ed. M. T. Jones-Davies, Paris, Champion, 2002, pp. 13-22; e vd. anche Id., *Memoria chez Bonaventure*, in *Bonaventuriana. Miscellanea in onore di Jacques Guy Bougerol*, Roma, Antonianum, 1988, pp. 477-494.

Per il funzionamento della memoria individuale e le mnemotecniche, vd. il classico F. Yates, *L'arte della memoria*, Torino, Einaudi, 1993 (ed. or. 1966), da integrare per la parte medievale con il più recente M. Carruthers, *Machina memorialis. Meditazione, retorica e costruzione delle immagini (400-1200)*, Pisa, Scuola Normale Superiore, 2006 (ed. or. 1998). Più in generale vd. anche P. Rossi, *Clavis universalis. Arti della memoria e logica combinatoria da Lullo a Leibniz*, Bologna, Il Mulino, 1983². Per una visualizzazione degli schemi grafici di memorizzazione usati nel Medioevo, esempi riprodotti in *The Medieval Craft of Memory. An Anthology of Texts and Pictures*, ed. M. Carruthers, J.M. Ziolkowski, Philadelphia, Univ. of Pennsylvania Press, 2002.