

ROBERTO BELLINI*

Il vino nelle leggi della Chiesa

Molto si è scritto, da parte della medievistica contemporanea, attorno all'argomento del presente volume, e con buone ragioni. La produzione ed il consumo del vino, infatti, costituivano un elemento importante della civiltà medioevale, la cui vita materiale è stata indagata con sempre maggiore attenzione dalla moderna ricerca storica¹. Tuttavia, tra le fonti utilizzate, appaiono singolarmente poco considerate quelle canonistiche, che pure hanno offerto preziose indicazioni ogniquale volta sono state prese in considerazione per indagini storiche, sia settoriali, sia di più ampio respiro². Ciò si deve, in primo luogo, all'estrema eterogeneità dei loro materiali, costituiti inizialmente dai canoni dei concili, locali e generali, e dalle lettere dei pontefici romani, ai quali però si aggiunsero rapidamente altre tipologie di documenti, dai libri della penitenza alle leggi laiche (romane e barbariche), dai brani degli scrittori ecclesiastici alle regole monastiche, per giungere, infine, ai *fragmenta Patrum*, soprattutto a partire dall'età della

¹ Per un bilancio storiografico si v., innanzi tutto, A.I. PINI, *Il medioevo nel bicchiere. La vite e il vino nella medievistica italiana degli ultimi decenni*, «Quaderni medievali», 29 (1990), pp. 6-38, da integrarsi con l'eccellente monografia di G. ARCHETTI, *Tempus vindemie. Per la storia delle vigne e del vino nell'Europa medioevale*, Brescia 1998 (Fonti e studi di storia bresciana. Fondamenta, 4), pp. 36-172, con amplissima bibl. alle pp. 517-568.

² Un magistrale esempio è offerto, in un ambito vicino a quello qui considerato, da G. PICASSO, *Campagna e contadini nella legislazione della Chiesa fino a Graziano*, in *Medioevo rurale. Sulle tracce della civiltà contadina*, a cura di V. Fumagalli, G. Rossetti, Bologna 1980, pp. 381-397. Per il periodo successivo ci permettiamo di rimandare a R. BELLINI, *Diritto canonico e mondo agrario*, in *Vites plantare et bene colere. Agricoltura e mondo rurale in Franciacorta nel medioevo*, Atti della IV Biennale di Franciacorta (Erbusco, 16 settembre 1995), a cura di G. Archetti, Brescia 1996, pp. 183-204.

riforma³. Secondariamente, si deve segnalare la carenza di edizioni criticamente soddisfacenti delle collezioni canoniche, o almeno delle più importanti, all'interno delle quali i documenti vennero ben presto raccolti ed ordinati: una realtà, questa, frequentemente deplorata, cui si è ben lungi dall'aver posto rimedio⁴.

Un po' più soddisfacente è, forse, la situazione editoriale del nuovo diritto, avviato col papato di Alessandro III mediante l'emanazione delle lettere decretali e della loro successiva raccolta in sillogi sistematiche⁵. Ma anche in questo settore molto è ancora da fare: basti considerare che lo stesso fondamentale *Liber Extra*, fatto comporre da Gregorio IX nel 1234, non è ancora disponibile in una vera edizione critica, giacché, come osservava Gerald Fransen, il testo di Friedberg «reproduit simplement le texte des *Correctores Romanis*»⁶.

Non di agevole consultazione, infine, è pure la grande opera di commento dei testi giuridici svolta dai decretisti e dai decretalisti durante i secoli XII e XIII. Costoro aggiornarono ed attualizzarono la normativa prodotta mediante il confronto e l'armonizzazione dei brani, i quali erano talvolta in apparente, o reale, conflitto reciproco, impiegando, a tale fine, anche altre fonti giuridiche, quali le leggi imperiali o i *Libri feudorum*⁷. In questo ambito, ebbe un'importanza partico-

³ Cfr. su ciò G. FRANSEN, *Les collections canoniques*, Turnhout 1973 (Typologie des sources du moyen âge occidental, 10), pp. 29-30, nonché PICASSO, *Campagna*, pp. 381-383.

⁴ Sulle collezioni canoniche fondamentale è lo studio di Fransen cit. alla n. precedente, con la *mise à jour* dello stesso maestro di Lovanio, pubblicata nella medesima collana (Turnhout 1985). Per la storia di queste fonti è tuttora indispensabile l'ormai classico lavoro di P. FOURNIER, G. LE BRAS, *Histoire des collections canoniques en Occident depuis les Fausses Décrétales jusqu'au Décret de Gratien*, 2 voll., Paris 1931-32, bisognoso tuttavia di ampi aggiornamenti. Utili indicazioni in tale senso si possono leggere in J. GAUDEMET, *Les sources du droit canonique (VIII-XX^e siècle). Repères canoniques. Sources occidentales*, Paris 1993, pp. 17-119, e L. KÉRY, *Canonical collections of the early middle ages (ca. 400-1140). A bibliographical guide to the manuscripts and literature*, Washington D.C. 1999 (History of medieval canon law, 1).

⁵ Essenziale inquadramento in G. FRANSEN, *Les décrétales et les collections des décrétales*, Turnhout 1972 (Typologie des sources du moyen âge occidental, 2), con la *mise à jour* dell'autore nella stessa collana (Turnhout 1985) e l'aggiornamento di GAUDEMET, *Les sources*, pp. 119-131. L'evoluzione del diritto canonico, dalle collezioni di canoni alle decretali, è stata delineata da G. FRANSEN, *Papes, conciles, évêques du XII^e au XV^e siècle*, in *Problemi di storia della Chiesa. Il medioevo dei secoli XII-XV*, Milano 1976 (Cultura e storia, 16), pp. 3-20, ma specialmente pp. 4-11.

⁶ FRANSEN, *Les décrétales*, p. 42. L'edizione in uso è *Decretales Gregorii IX*, ed. Ae. Friedberg, *Corpus Iuris Canonici*, II, Lipsiae 1879 (rist. anast. Graz 1959). Sul *Liber Extra* si v. S. KUTTNER, *Raymond of Peñafort as editor: the 'Decretales' and the 'Constitutiones' of Gregory IX*, ora in ID., *Studies in the history of medieval canon law*, Aldershot 1990 (Collected studies series, CS 325), n.º XII, pp. 65-80.

⁷ Per i commentatori del diritto canonico cosiddetto classico cfr. GAUDEMET, *Les sources*, pp. 131-144.

lare l'opera di Enrico da Susa, i cui commenti acquisirono rapidamente un'assoluta autorevolezza e vennero perciò utilizzati ben oltre il secolo XIII⁸. Ad essa faremo riferimento per questo aspetto della nostra indagine, non senza tuttavia prioritariamente sottolineare come pure per tali fondamentali testi occorra rifarsi alle cinquecentesche edizioni veneziane, inevitabilmente lacunose sotto il profilo degli strumenti di corredo, delle quali si possiede soltanto una contemporanea ristampa anastatica⁹.

Le fonti

Attraverso l'esame di quanto attualmente edito, è comunque possibile enucleare alcune importanti riflessioni svolte dalla Chiesa attorno al tema della vite e del vino. Della vite e del vino, dobbiamo precisare, intesi nel loro aspetto concreto, per così dire materiale, poiché delle loro dimensioni sacramentali e simboliche, ampiamente presenti nelle raccolte, non ci occuperemo in questo contributo. Anche con tali limiti, del resto, la ricchezza del materiale è veramente rilevante ed abbraccia una molteplicità di aspetti diversi, di natura economica, morale e socio-culturale.

Avviando la nostra analisi dal punto di vista storico-cronologico, occorre sottolineare come la prima importante sintesi normativa sull'argomento sia rappresentata dai *Libri duo de synodalibus causis* dell'abate Reginone di Prüm¹⁰. Il dos-

⁸ Su Enrico di Susa, cardinale di Ostia (e perciò soprannominato Ostiense), e sulla sua opera v. K. PENNINGTON, s.v., *Enrico di Susa*, in *Dizionario biografico degli italiani*, 42, Roma 1993, pp. 758-763; P.G. CARON, *Il cardinale Ostiense artefice dell' 'utrumque ius' nella prospettiva europea della canonistica medievale*, in *Cristianità ed Europa. Miscellanea di studi in onore di L. Prosdocimi*, a cura di C. Alzati, I/2, Roma-Freiburg-Wien 1994, pp. 561-582.

⁹ Le opere di Enrico qui considerate sono la *Summa Aurea*, Venetiis 1574 (rist. anast. Torino 1963: da ora *S.A.*), ed i *Commentaria in libri Decretalium*, 2 voll., Venetiis 1581 (rist. anast. Torino 1965): il primo libro contiene il commento ai libri I-II delle decretali, il secondo ai libri III-VI e ciascuno di questi ha un'autonoma numerazione delle pagine.

¹⁰ REGINONE DI PRÜM, *Libri duo de synodalibus causis*, ed. F.G.A. Wasserschleben, Lipsiae 1840 (rist. anast. Graz 1964: da ora Reg.), con utilissima tavola di concordanza alle pp. 497-516: sull'edizione v. le osservazioni di R. POKORNY, *Nochmals zur 'Admonitio synodalis'*, «Zeitschrift der Savigny-Stiftung für Rechtsgeschichte. Kanonistische Abteilung» (da ora ZSSR.KA), 71 (1985), pp. 42-44. Sulla collezione dell'abate renano, esemplata agli inizi del secolo X, cfr. P. FOURNIER, *L'oeuvre canonique de Reginon de Prüm*, ora in ID., *Mélanges de droit canonique*, édité par Th. Kolzer, II, Aalen 1983, pp. 333-372, ripreso per l'essenziale in FOURNIER, LE BRAS, *Histoire*, I, pp. 244-268; ulteriore aggiornamento bibliografico in KÉRY, *Canonical collections*, pp. 131-133.

sier ivi raccolto consta di 42 capitoli, distribuiti perlopiù in lunghe serie soprattutto all'interno del primo libro della raccolta. Di questi brani, 19 si leggono per la prima volta in una collezione canonica e nove di essi sono stati probabilmente composti dallo stesso autore¹¹, mentre quasi tutti gli altri frammenti provengono da precedenti sillogi: la *Collectio Dacheriana*, il penitenziale *Quadripartitus* e la *Collectio capitularium* di Ansegiso abate di Fontenelle. Due testi si leggono pure nella *Collectio Anselmo dedicata*, la quale non è però una fonte formale del *De synodalibus causis*: si tratta di frammenti tratti dai *Canones Apostolorum*, forse mutuati, come un altro canone del nostro *dossier*, dalle Decretali Pseudo-Isidoriane¹². Di questi 42 capitoli, 31 si diffonderanno nelle sillogi successive ed 11 saranno ancora trascritti, sia pure non direttamente, nel Decreto di Graziano.

Nella *Concordia discordantium canonum* del monaco bolognese si possono altresì individuare 18 testi provenienti, prevalentemente tramite le collezioni di Ivo di Chartres, dal *Decretum* di Burcardo di Worms¹³, il cui dossier conta 53 canoni, molti dei quali ignoti al *De synodalibus causis*. Reginone rappresenta, in effetti, la principale fonte di Burcardo sull'argomento, seguito dall'*Anselmo dedicata* e, in misura minore, da altre sillogi (la *Collectio Hibernensis* e lo Pseudo-Isidoro in particolare). Tuttavia, 17 testi – tre dei quali sono falsificazioni dell'autore – compaiono per la prima volta nella tradizione canonistica proprio grazie al *Decretum*. Il presule wormaciense, inoltre, dedica un intero libro dell'opera ad un problema strettamente collegato al tema del vino: «Il quattordicesimo libro – recita, infatti, l'indice della silloge – tratta della crapula e dell'ebbrezza e della loro penitenza», due vizi defini-

¹¹ Consideriamo infatti, in questo gruppo di testi, anche quelli che Reginone ha trascritto da una silloge composta nell'area lorenese, probabilmente nel tardo sec. IX, in quanto si tratta di una raccolta di materiali normativi semplicemente giustapposti: cfr. su questo FOURNIER, LE BRAS, *Histoire*, I, pp. 253-255 e 280-283; KÉRY, *Canonical collections*, pp. 182-183. Per le falsificazioni del *De synodalibus causis* v. invece le pp. 259-264 dell'*Histoire*.

¹² Si tratta di Reg. 1, 64-65 e 146, testi diffusi anche nelle altre collezioni maggiori.

¹³ BURCARDO DI WORMS, *Decretum*, PL 140, coll. 537-1058 (da ora Burch.), un'edizione tutt'altro che irreprensibile, come hanno dimostrato gli studi di E. VAN BALBERGHE, *Les éditions du Décret de Burchard de Worms. Avatars d'un texte*, «Recherches de théologie ancienne et médiévale», 37 (1970), pp. 5-22, e di G. FRANSEN, *Le Décret de Burchard de Worms. Valeur du texte de l'édition. Essai de classement des manuscrites*, ZSSR.KA, 94 (1977), pp. 3-8, del quale si v. anche le pp. 8-19 per una valutazione dell'opera. Fondamentale studio della raccolta, esemplata agli inizi del secolo XI, in H. HOFFMANN, R. POKORNY, *Das Dekret des Bischofs Burchard von Worms. Textstufen - Frühe Verbreitung - Vorlagen*, München 1991 (MGH. Hilfsmittel, 12), pp. 9-161, al quale vanno aggiunti gli ormai classici lavori di P. FOURNIER, *Études critiques sur le Décret de Burchard de Worms*, e *Le Décret de Burchard de Worms. Ses caractères, son influence*, ora entrambi in ID., *Mélanges*, I, pp. 247-391 e 393-440. Altra bibliografia in KÉRY, *Canonical collections*, pp. 149-155.

ti «detestabili» nella breve introduzione premessa ai 17 capitoli del medesimo libro¹⁴. Lo sviluppo ulteriore della casistica è affidato soprattutto al lungo interrogatorio, che costituisce il canone 5 del libro XIX, il famoso *Corrector sive Medicus*, diffusosi in seguito anche indipendentemente dal resto della raccolta¹⁵.

È ben nota l'influenza esercitata dal *Decretum Burchardi* sulle collezioni di Ivo di Chartres¹⁶. Il vescovo francese ha, infatti, trascritto tutti i capitoli del libro XIV nel libro XIII del suo Decreto e questi, assieme ad altri frammenti, compongono un dossier di 54 brani (uno è doppio), di cui ben 42 provengono da Burcardo e dieci dalla *Collectio tripartita*, ossia la prima silloge, in ordine di tempo, uscita dall'*atelier* del presule di Chartres. Gli altri due testi, le cui fonti formali non sono ancora chiaramente identificabili, sono stati estrapolati dai falsi Capitolari di Benedetto Levita e dal *Registrum* di papa Giovanni VIII¹⁷. Tali conside-

¹⁴ BURCARDO, *Decretum*, col. 541B, mentre il libro – uno dei più brevi dell'opera – si legge alle coll. 889-894.

¹⁵ Con opportune aggiunte, infatti, costituirà il cosiddetto *Poenitentiale ecclesiarum Germaniae*, pubblicato da H.J. SCHMITZ, *Die Bussbücher und das kanonische Bussverfahren*, II, Düsseldorf 1898 (rist. anast. Graz 1958), pp. 403-467. Che quest'opera derivi dal *Corrector* e non ne costituisca una delle fonti, come pensava lo Schmitz, è stato dimostrato definitivamente da FOURNIER, *Le Décret*, p. 445. Del *Corrector Burchardi* esiste una traduzione in lingua italiana: G. PICASSO, G. PIANA, G. MOTTA, *A pane e acqua. Peccati e penitenze nel medioevo*, Novara 1986, pp. 57-183.

¹⁶ Indicazioni fondamentali in tale senso in FOURNIER, LE BRAS, *Histoire*, II, p. 70, che si basa sul monumentale studio di P. FOURNIER, *Les collections canoniques attribuées à Yves de Chartres*, ora in ID., *Mélanges*, I, pp. 451-678. L'edizione della raccolta si legge in PL 161, coll. 47-1022 (da ora Ivo D.), ma presenta gravissimi difetti: cfr. M. BRETT, *Urban II and the collections attributed to Ivo of Chartres*, in *Proceedings of the Eighth international Congress of medieval canon law (San Diego, University of California at La Jolla, 21-27 august 1988)*, edited by S. Chodorow, Città del Vaticano 1992 (Monumenta Iuris Canonici. Series C: subsidia, 9), p. 32; si v. anche le pp. 27-46 per una considerazione complessiva sull'opera canonistica del presule francese, cronologicamente spostata dallo studioso inglese agli inizi del secolo XII, mentre Fournier aveva indicato l'ultimo decennio dell'XI (cfr. le pp. 483, 489, 552-555, 572-574 e 589-590 dello studio sopra cit.). Altra bibliografia in KÉRY, *Canonical collections*, pp. 244-260.

¹⁷ Sono Ivo D. 14, 35, tratto da GIOVANNI VIII, *Registrum epistolarum*, frag. 34, ed. E. Caspar, MGH, *Epistolae*, VII, Berolini 1928, pp. 292-293 (v. PH. JAFFÉ, *Regesta pontificum romanorum ab condita Ecclesia ad annum post Christum natum MCXCVIII*, ed. secundam curaverunt S. Loewenfeld, F. Kaltenbrunner, P. Ewald, Lipsiae 1885-1888 [da ora JL, JE, JK] = JE 2992), e Ivo D. 16, 353, trascritto da BENEDETTO LEVITA, *Capitularia* 2, 20, ed. D.F.H. Kunst, MGH, *Leges (in folio)*, II (*pars altera*), Hannoverae 1837 (rist. anast. Stuttgart 1965), p. 75. Sulla distinzione tra le fonti materiali (ossia i testi materialmente trascritti nella silloge) e quelle formali (ossia le collezioni dalle quali essa li ha ricopiati), essenziale nello studio di una raccolta, v. J.J. RYAN, *Observations on the pre-Gratian canonical collections: some recent works and present problems*, in *Congrès de droit canonique médiéval (Louvain et Bruxelles, 22-26 juillet 1958)*, Louvain 1959 (Bibliothèque de la «Revue d'histoire ecclésiastique», 33), pp. 98-99 e 101.

razioni, tuttavia, sono prevalentemente ipotetiche: infatti, da un lato non esiste ancora alcuna edizione della *Tripartita*, dall'altro quella del *Decretum* oggi disponibile è molto difettosa, quindi nessuna conclusione definitiva circa la trasmissione di questi testi da una collezione all'altra è oggi possibile. In ogni caso, i 14 frammenti sull'argomento che si leggono nella *Panormia* – la terza raccolta attribuita ad Ivo di Chartres – appaiono tutti trascritti dal Decreto¹⁸.

Dalla *silva canonum* prodotta dalla precedente tradizione, il monaco bolognese Graziano¹⁹ sceglierà 31 frammenti, ai quali aggiungerà altri 21 nuovi brani. Del primo gruppo di testi, in verità, non è agevole indicare l'esatta provenienza, per i problemi già più volte segnalati: in linea generale, sembrano nettamente prevalenti, come fonti formali, la *Collectio Tripartita* e la *Panormia* (16 e 13 frammenti rispettivamente, ma quattro della seconda si leggono pure nella prima), alle quali si affiancano forse la *Collectio canonum* di Anselmo di Lucca, la *Collectio Polycarpus* ed il *Liber de misericordia et iustitia* di Algero di Liegi. Nel secondo gruppo spiccano ben dieci brani patristici e tre di scrittori ecclesiastici, oltre a quattro frammenti biblici e a due falsificazioni (una già presente in Reginone, dal quale però non è stata certo trascritta, mentre l'altra si legge in Graziano per la prima volta)²⁰.

Per completare questo aspetto della problematica, è opportuno sottolineare la scarsa incidenza del tema nelle cosiddette collezioni canoniche della riforma²¹:

¹⁸ Edizione dell'opera in PL 161, coll. 1041-1344 (da ora Ivo P), non meno difettosa di quella del Decreto, come hanno osservato BRETT, *Urban II*, p. 31, e G. FRANSEN, *La tradition manuscrite de la Panormie d'Yves de Chartres*, pp. 23-25 del medesimo volume.

¹⁹ Su Graziano e la sua opera cfr. S. KUTTNER, s.v., *Gratien*, in *Dictionnaire d'histoire et de géographie ecclésiastiques*, 21, Paris 1986, coll. 1235-1239; GAUDEMET, *Les sources*, pp. 103-119. Anche la collezione di Graziano, composta attorno al 1140, si legge in un'edizione classica, ma difettosa: *Concordia discordantium canonum siue Decretum Magistri Gratiani*, ed. Ae Friedberg, *Corpus Iuris Canonici*, I, Lipsiae 1922 (da ora Grat.).

²⁰ Per le fonti di Graziano, e più in generale sulla sua collezione, è ancora fondamentale l'ampio studio di J. Rambaud in G. LE BRAS, CH. LEFEBVRE, J. RAMBAUD, *L'âge classique (1140-1378). Sources et théorie du droit*, Paris 1965 (*Histoire du droit et des institutions de l'Église en Occident*, 7), pp. 49-129, specialmente pp. 51-77. Indicazioni ulteriori in GAUDEMET, *Les sources*, pp. 116-117.

²¹ Sul significato di questa definizione cfr. H. MORDEK, *Dalla riforma gregoriana alla 'Concordia discordantium canonum' di Graziano: osservazioni marginali di un canonista su un tema non marginale*, in *Chiesa, diritto e ordinamento della 'societas christiana' nei secoli XI e XII*, Atti della IX Settimana internazionale di studio (Passo della Mendola, 28 agosto-2 settembre 1983), Milano 1986 (*Miscellanea del Centro di studi medioevali*, 11), pp. 89-112 (specialmente pp. 91-104); O. CAPITANI, *L'interpretazione 'pubblicistica' dei canoni come momento della definizione di istituti ecclesiastici (secc. XI-XII)*, ora in ID., *Tradizione ed interpretazione: dialettiche ecclesio-logiche*

la più nota di esse, la su menzionata raccolta di Anselmo, contiene solamente tre brani sul vino, due dei quali forse provenienti da Burcardo. Sei, invece, i testi presenti nel *Liber de vita christiana* di Bonizone di Sutri, di cui quattro pure estratti dall'opera del presule tedesco. Costituiscono certamente un caso particolare i dieci capitoli della *Collectio canonum* del cardinale Deusdedit, sui quali converrà pertanto soffermarsi più oltre, ma, nel complesso, questi dati confermano l'autorevole conclusione di Fransen circa il carattere sostanzialmente 'ideologico' di queste collezioni, attente soprattutto a sviluppare i principi teorici della riforma, ognuna dal suo peculiare punto di vista, più che ad affrontare e risolvere problemi di concreta prassi giuridica²².

Infine, tra le raccolte della prima metà del secolo XI, si possono segnalare sette capitoli presenti nel libro III della *Collectio V librorum*: cinque di questi si leggono già in Reginone, gli altri due sono tratti dai sermoni di Cesario di Arles ed il primo, tra l'altro, verrà poi ripreso per via indiretta anche da un *dictum* di Graziano²³.

del sec. XI, Roma 1990, soprattutto pp. 159-160 e 164-165 (per tutto il saggio pp. 151-182). Queste collezioni furono composte tra gli anni settanta del secolo XI ed i primi decenni del successivo.

²² Ciò spiega, tra l'altro, il duraturo successo di una silloge sostanzialmente 'episcopalista' come il *Decretum Burchardi* anche in piena 'età gregoriana', cfr. R. BELLINI, *Un abrégé del Decreto di Burcardo di Worms: la Collezione canonica in 20 Libri (Ms. Vat. lat. 1350)*, «Apollinaris», 69 (1996), pp. 141-142 e nn. corrispondenti per gli opportuni approfondimenti bibliografici. Sull'argomento v. inoltre lo studio di Fransen cit. sopra, alla n. 13.

²³ Indichiamo qui le edizioni delle raccolte su citate, con le sigle che utilizzeremo nel contributo:

5L = *Collectio canonum V librorum*, ed. M. Fornasari, *Corpus Christianorum. Continuatio mediaevalis*, 6, Turholt 1970 (primi tre libri); *Collectio canonum in quinque libris. Libro IV*, curante D. Cito, Roma 1989 (Centro Accademico Romano della Santa Croce).

Ans. = ANSELMO DI LUCCA, *Collectio canonum una cum collectione minore*, ed. F. Thaner, Oeniponte 1906 et 1915 (rist. anast. Aalen 1965), fino al l. XI cap. 15; per la restante parte del libro e per i due conclusivi abbiamo consultato il ms. Milano, Bibl. Ambrosiana, C. 287 inf.

Bonizo = BONIZONE DI SUTRI, *Liber de vita christiana*, ed. E. Perels, Berlin 1930.

Deusd. = V. WOLF VON GLANVELL, *Der Kanonessammlung des Kardinals Deusdedit*, Paderborn 1905 (rist. anast. Aalen 1967).

Polyc. = *Collectio canonum Polycarpus*, per la quale, mancando una vera edizione, si v. U. HORST, *Die Kanonessammlung Polycarpus des Gregor von S. Grisogono. Quellen und Tendenzen*, München 1980 (MGH. Hilfsmittel, 5).

Per quanto riguarda le fonti materiali impiegate dalle principali collezioni canoniche, esse si distribuiscono secondo la tabella seguente:

FONTI	REGINONE	BURCARDO	IVO (DECRETO)	GRAZIANO
Capitolari	9	3	4	1
Canoni di concili	9	15	18	14
Libri penitenziali	8	7	7	2
Regole monastiche	3	1	2	0
<i>Capitula episcoporum</i>	2	4	4	1
Decretali dei pontefici	0	3	5	4
Brani patristici	0	0	6	18
Scrittori ecclesiastici	0	2	2	4
Frammenti biblici	0	1	1	4
Falsificazioni	11	14	5	4

A prescindere da qualche piccola oscillazione, sempre possibile quando si tratta di definire la tipologia di un testo, i dati raccolti consentono alcune interessanti conclusioni. In primo luogo, si coglie agevolmente la progressiva emarginazione dei testi spuri, molto abbondanti nelle prime due raccolte, avviata da Ivo di Chartres e completata da Graziano. In particolare, va sottolineato il fatto che questi ultimi non hanno elaborato nuove falsificazioni, né le hanno recuperate da altre fonti, ma si sono limitati – salvo un caso isolato – a trascrivere quelle presenti nelle collezioni anteriori²⁴. In secondo luogo, è non meno evidente la loro scelta di integrare i testi della tradizione soprattutto mediante l'inserimento dei *fragmenta Patrum*. Infatti, se Reginone e Burcardo non presentano alcun brano di questo tipo, nel *Decretum* del vescovo francese se ne leggono sei, che salgono a 18 nella *Concordia*, o addirittura a 22, se ad essi si uniscono i frammenti degli scrittori ecclesiastici.

²⁴ Unica eccezione è infatti costituita da Grat. C. 16 q. 7 c. 4, dove si legge il frammento di un sermone quadragesimale di asserita paternità ambrosiana: si tratta, in verità, di un testo composto da un anonimo attorno alla metà del sec. IX, posto però sotto l'alta autorità ora del presule milanese, ora di S. Agostino (cfr. I. MACHIELSEN, *Clavis patristica pseudoepigraphorum medii aevi*, I/A, Turnholti 1990, pp. 22-23 n.o 35, e p. 518 n.o 2252). Un profilo complessivo circa l'utilizzo dei falsi nelle sillogi canonistiche è stato tracciato da P. LANDAU, *Gefälschtes Recht in den Rechtssammlungen bis Gratian*, in *Fälschungen im Mittelalter*, Internationaler Kongreß der MGH (München, 16.-19. September 1986), II, Hannover 1988 (Schriften der MGH, 33/2), pp. 11-49; per Graziano si v. pure il contributo di CH. MUNIER, *Gratian patristica apocrypha vel incerta*, pp. 289-300 del medesimo volume, interamente dedicato alle falsificazioni nelle fonti giuridiche. Sulla lotta contro i testi apocrifi a muovere dall'età della riforma cfr. P. FOURNIER, *Un tournant de l'histoire du droit 1060-1140*, ora in ID., *Mélanges*, II, pp. 381-382.

Anche in rapporto al nostro tema, pertanto, possono essere confermati gli orientamenti generali assunti dalla canonistica a partire dall'età della riforma, già autorevolmente individuati da Paul Fournier²⁵. Le conclusioni del grande studioso francese trovano, per altro, ulteriori e probanti riscontri alla luce di qualche altra rapida considerazione dei dati. Nel Decreto di Graziano si nota, infatti, la ridottissima presenza di fonti quali i capitolari, o i frammenti dei libri penitenziali, fenomeno spiegabile, nel secondo caso, non tanto – a nostro parere – con l'ostilità della Chiesa, già in età carolingia, nei confronti di questi testi²⁶, quanto piuttosto col progressivo affermarsi, durante il secolo XII, di nuove pratiche espiatorie, frutto a loro volta dell'evoluzione sociale e culturale del tempo, le quali daranno luogo al moderno sistema penitenziale, sanzionato definitivamente dal concilio Lateranense IV²⁷. L'eclisse dei capitolari, invece, è già evidente in Burcardo, il quale, pur non ostile in linea di principio all'intervento del potere imperiale nella Chiesa, intese tuttavia porgli dei limiti e ciò fece anche riducendo l'utilizzo delle fonti giuridiche

²⁵ Cfr. FOURNIER, LE BRAS, *Histoire*, II, pp. 4-14, specialmente p. 12, nonché FOURNIER, *Un tournant*, pp. 392-394. Fondamentale sull'argomento lo studio di CH. MUNIER, *Les sources patristiques du droit de l'Eglise du VIII^e aux XIII^e siècles*, Mulhouse 1957, soprattutto pp. 36-43 e, per Graziano, pp. 125-138; ma si v. anche J. DE GHELLINCK, *Le mouvement théologique du XII^e siècle*, Bruxelles-Paris 1948² (Museum Lessianum. Section historique, 10), pp. 465-472; G. PICASSO, *Fonti patristiche tra teologia e diritto canonico nella prima metà del secolo XII*, in *L'Europa dei secoli XI e XII fra novità e tradizione: sviluppi di una cultura*, Atti della X Settimana internazionale di studio (Passo della Mendola, 25-29 agosto 1986), Milano 1989 (Miscellanea del Centro di studi medioevali, 12), pp. 21-35; G. PICASSO, G. MOTTA, *Un florilegio patristico tra teologia e canonistica (Cava dei Tirreni, Bibl. della Badia, ms. 3)*, ZSSR.KA, 114 (1997), pp. 114-119. Per Graziano cfr. inoltre LE BRAS, LEFEBVRE, RAMBAUD, *L'âge classique*, pp. 61-64; CH. MUNIER, *À propos des textes patristiques du Décret de Gratien*, in *Proceedings of the Third international Congress of medieval canon law (Strasbourg, 3-6 september 1968)*, edited by S. Kuttner, Città del Vaticano 1971 (Monumenta Iuris Canonici. Series C: subsidia, 4), pp. 43-50.

²⁶ Tesi questa sostenuta da Fournier (cfr. FOURNIER, LE BRAS, *Histoire*, II, pp. 6 e 26-27) e ribadita da C. VOGEL, *Les «Libri paenitentiales»*, Turnhout 1978 (Typologie des sources du moyen âge occidental, 27), p. 91, ma contestata da MORDEK, *Dalla riforma gregoriana*, p. 101. Abbiamo offerto una prova concreta del continuo impiego dei penitenziali come fonti canonistiche nel contributo *Tra riforma e tradizione: un abrégé del Decreto di Burcardo di Worms*, «Aevum. Rassegna di scienze storiche, linguistiche e filologiche», 72 (1998), pp. 324-331. Più in generale, per il rapporto tra questi due tipi di testi, G. PICASSO, *Dolore dei peccati, espiazione e perdono in alcuni libri penitenziali*, «Annali di scienze religiose», 3 (1998), pp. 133-140 (specialmente da p. 136).

²⁷ Evoluzione studiata da M.G. MUZZARELLI, *Penitenze nel medioevo. Uomini e modelli a confronto*, Bologna 1994 (Il mondo medievale. Studi di storia e storiografia. Sezione di storia delle istituzioni, della spiritualità e delle idee, 22), pp. 61-75.

²⁸ La posizione di Burcardo è stata illustrata da FOURNIER, *Le Décret*, pp. 398-405.

civili²⁸. Le drammatiche vicende della riforma completarono tale orientamento, oltretutto nel secolo XII sarà semmai il diritto romano giustiniano ad attirare l'attenzione dei canonisti, più che le norme dei capitolari²⁹. Un atteggiamento simile le tre collezioni successive al *De synodalibus causis* lo evidenziano verso le decretali dei pontefici, completamente assenti in quest'ultima raccolta: pure in questo caso, Graziano mostra di privilegiare i documenti autentici, viceversa Ivo e Burcardo si rivolgono maggiormente alle Decretali Pseudo-Isidoriane. Nella *Concordia*, invece, mancano totalmente i brani estratti dalle regole monastiche, mentre risulta più consistente l'utilizzo dei passi biblici, specialmente nei *dicta Gratiani*, evidentemente con lo scopo di confermare, nel modo più autorevole possibile, la soluzione proposta dal Maestro alle *discordantiae canonum*³⁰.

Molto meno numerosi, per converso, sono i testi offerti dalle raccolte di decretali. Complessivamente, abbiamo potuto individuare soltanto 18 brani contenenti riferimenti al vino o alla vigna, alcuni dei quali piuttosto generici sull'argomento. Tale materiale, tuttavia, è decisamente ampliabile mediante il ricorso al commento di Enrico di Susa, che tra l'altro, muovendo dal testo pontificio, sovente sviluppa la sua riflessione toccando temi di carattere più generale.

Il lavoro dei campi

Passando ora all'esame delle problematiche, dobbiamo innanzi tutto dire che non si trova, nelle fonti canonistiche, la trattazione di argomenti tecnici relativi, in particolare, alla gestione del patrimonio vitivinicolo, o accenni alla sua consistenza; né si possono ricavare notizie sulla tipologia dei vini, sui lavori e sugli obblighi materiali spettanti al contadino, o sulle rese del prodotto e sul suo valore commerciale.

²⁸ Su questo v. CH. MUNIER, *Droit canonique et droit romain d'après Gratien et les décrétistes*, in *Études d'histoire du droit canonique dédiées à G. Le Bras*, II, Paris 1965, pp. 943-947; J. GAUDEMET, *L'apport du droit romain aux institutions ecclésiastiques (XI-XII^e s.)*, in *Chiesa, diritto*, pp. 173-198, ma soprattutto pp. 180-184.

³⁰ Per l'impiego delle Scritture nel Decreto di Graziano cfr. G. LE BRAS, *Les Écritures dans le Décret de Gratien*, ZSSR.KA, 27 (1938), pp. 47-80; CH. MUNIER, *À propos des citations scripturaires du Décret de Gratien*, «Revue de droit canonique», 27 (1975), pp. 74-84; J. GAUDEMET, *La Bible dans les collections canoniques*, in *Le Moyen Âge et la Bible*, direction de P. Riché, G. Lobrichon, Paris 1984 (Bible de tous les temps, 4), pp. 346-364, specialmente pp. 355-358 per la loro presenza nei *dicta*. Sulla funzione di questi ultimi v. P. LEISCHING, *Prolegomena zur Begriff der 'ratio' in der Kanonistik*, ZSSR.KA, 72 (1986), pp. 329-337.

L'unica testimonianza attorno a questi temi, per altro assai vaga, è offerta da una decretale di Alessandro III, inviata all'arcivescovo di Cosenza in una data non precisabile. Nel testo si definisce la pena per un diacono che, tornando assieme ad «un altro chierico dalle vigne della chiesa dopo avere terminato il lavoro, per alleviare la fatica imitavano un gioco dei viaggiatori», lanciando l'uno il bastone davanti a sé, mentre l'altro cercava di colpirlo. Disgraziatamente, uno degli attrezzi, armato con una falce, colpì un uomo che procedeva a cavallo, ferendolo così gravemente da portarlo a morte otto giorni dopo³¹. Da quanto si legge nel commento di Ostiense, si trattava di un gioco piuttosto diffuso, noto con il nome greco di *commonovolon*, tradotto da Enrico col corrispondente latino di *alearum ludus*, ossia – ci sembra – ‘gioco rischioso’, per similitudine con quello dei dadi: come tale, esso era bandito dalla Chiesa, in particolare se praticato da religiosi³².

Aldilà della fattispecie giuridica, la decretale ci presenta dunque due ecclesiastici impegnati nella cura della vigna, un'attività verso la quale il diritto canonico, pur senza formulare divieti rigorosi ed espliciti, non aveva mostrato particolari entusiasmi se a dedicarvisi fossero stati dei chierici: all'agricoltura, semmai, si preferiva il lavoro artigianale, ma nelle decretali si cerca soprattutto di imporre il principio secondo cui chi serve l'altare deve vivere di questo³³. In tale orientamento convergevano ragioni d'ordine pratico, quale la necessità di garantire un adeguato e continuo servizio religioso, e remore di carattere mentale, che collegavano l'agricoltura – e non solo essa – alle ‘opere servili’, indegne per un sacerdote³⁴. In realtà, in nessun periodo del medioevo i chierici rimasero estranei alle

³¹ Cfr. X.5.12.8 (seguiamo l'ormai classico modo di citare le decretali proposto da A. STICKLER, *Historia iuris canonici latini*. I: *Historia fontium*, Augustae Taurinorum 1950, p. 251), una decretale collezionata dapprima nella *Comp. I* 5.10.9 (le cinque sillogi precedenti il *Liber Extra* sono state pubblicate da AE. FRIEDBERG, *Quinque compilationes antiquae necnon Collectio canonum Lipsiensis*, Lipsiae 1882 [rist. anast. Graz 1956])

³² Le riflessioni del cardinale nei *Commentaria* si leggono in *In quintum Decretalium liber*, p. 45A.

³³ Per indicazioni generali sul lavoro dei chierici cfr. G. LE BRAS, *Le istituzioni ecclesiastiche della cristianità medioevale (1130-1378)*, in *Storia della Chiesa*, diretta da A. Fliche, V. Martin, XII/1, Torino 1973, pp. 318-319. Più specificatamente L. PROSDOCIMI, *Chierici e laici nella società occidentale del secolo XII. A proposito di Decr. Grat. C. 12 q. 1 c. 7: «Duo sunt genera christianorum»*, in *Proceedings of the Second international Congress of medieval canon law (Boston College, 12-16 august 1963)*, edited by S. Kuttner, J.J. Ryan, Città del Vaticano 1965 (Monumenta Iuris Canonici. Series C: subsidia, 1), pp. 112-114; J. LE GOFF, *Mestieri leciti e mestieri illeciti nell'Occidente medioevale*, ora in ID., *Tempo della Chiesa e tempo del mercante. E altri saggi sul lavoro e la cultura nel medioevo*, Torino 1977 (Paperbacks. Storia, 78), pp. 58-59; PICASSO, *Campagna*, pp. 392-393.

³⁴ Cfr. in particolare, per il secondo aspetto, LE GOFF, *Mestieri leciti*, pp. 53-55 (dove, alla n. 12, si ricorda il fondamento paolino del divieto, per i chierici, di praticare professioni laicali), 56, 57 e 59; G. ROS-

fatiche dei campi, tra le quali la cura della vigna rimaneva sicuramente una delle principali, non fosse altro perché da essa proveniva il vino impiegato nella celebrazione eucaristica³⁵. La decretale, inoltre, è l'unica testimonianza canonistica a presentarci uno degli attrezzi impiegati per questi lavori, la falce, che noi tenderemmo, in verità, ad associare piuttosto alla cerealicoltura o alla raccolta del foraggio, ma che era invece impiegata pure nella vigna, tanto nei lavori preparatori, quanto nella manutenzione delle piante³⁶.

Il vino e il sacro

Il termine *vinum*, nelle collezioni, compare soprattutto in rapporto a tematiche eucaristiche, delle quali, però, non ci occuperemo direttamente. Inteso in questa prospettiva, in effetti, il vino non è più considerato come oggetto di consumo, o di valore, ma come sangue di Cristo, nel quale la consacrazione eucaristica lo ha mutato. Dobbiamo tuttavia accennare ad un nucleo di capitoli, tutti di origine altomedioevale e diffusi nelle principali raccolte, che trattano argomenti prossimi a questo. Il primo di essi vieta al sacerdote l'impiego di un calice di rame, o di ottone, perché il vino lo farebbe arrugginire e la sua assunzione provocherebbe

SETTI, *Il matrimonio del clero nella società altomedioevale*, in *Il matrimonio nella società altomedioevale*, Atti della XXIV Settimana di studio del Centro italiano di studi sull'alto medioevo (Spoleto, 22-28 aprile 1976), Spoleto 1977, pp. 538-539; G. FRANSEN, *La notion d'oeuvre servile dans le droit canonique*, in *Le travail au moyen âge. Une approche interdisciplinaire*, Actes du Colloque international de Louvain-la-Neuve (21-23 mai 1987), ediction par J. Hamesse, C. Muraille-Samaran, Louvain-la-Neuve 1990 (Publication de l'Institut d'études médiévales. Textes, études, congrès, 10), pp. 177-184, soprattutto pp. 178-181. Le sillogi accoglieranno, del resto, un autorevole testo carolingio, che ricorda ai fedeli di astenersi appunto dalle «opere servilia» durante le festività, elencando tra queste «vinea colere» (il frammento si legge in ANSEGISSO DI FONTENELLE, *Capitularium collectio* 1, 75, ed. G. Schmitz, MGH, *Capitularia regum francorum*, n.s., I, Hannoverae 1996, pp. 471-472, ed è diffuso in Reg. 1, 383; Burch. 2, 82; 5L 3, 52, 1; Ivo D. 4, 17). L'ostilità verso il lavoro agricolo si radicava sull'immagine fortemente negativa del *rusticus*, oltre che appunto sulla natura servile della sua – per altro insostituibile – opera: cfr. in proposito J. LE GOFF, *I contadini e il mondo rurale nella letteratura dell'alto medioevo*, ora in ID., *Tempo della Chiesa*, pp. 99-113.

³⁵ Indicazioni in V. FUMAGALLI, *Terra e società nell'Italia padana. I secoli IX e X*, Torino 1976, pp. 160-163 (ma si v. tutto il capitolo, pp. 154-182); ROSSETTI, *Il matrimonio*, pp. 536-542; G. CHERUBINI, *Parroco, parrocchie e popolo nelle campagne dell'Italia centro-settentrionale alla fine del medioevo*, in *Pievi e parrocchie in Italia nel basso medioevo (secoli XIII-XV)*, Atti del VI Convegno di storia della Chiesa in Italia (Firenze, 21-25 settembre 1981), I, Roma 1984 (Italia Sacra. Studi e documenti di storia ecclesiastica, 35), p. 399.

³⁶ Cfr. ARCHETTI, *Tempus vindemie*, pp. 298, 299 n. 30, 389-396 (specialmente p. 391 n. 6) e 397.

il vomito del celebrante³⁷. Altri due canoni, invece, impongono al prete vari atti riparatori ed una breve penitenza – da tre a quattro giorni a pane ed acqua – «si de calice aliquid stillaverit» in terra, o sull'altare, o sulla tovaglia, o sul corporale³⁸. Il peccato qui considerato è certamente meno grave del precedente, tuttavia siamo sempre alla presenza di reati attribuibili a mancanza d'attenzione e, quindi, di rispetto nei confronti del sacramento.

Un altro brano ci presenta un nuovo problema, condannando, tra l'altro, la sostituzione del vino col latte nell'offerta all'altare e la somministrazione di chicchi d'uva benedetti ai fedeli nel corso dell'eucaristia in luogo della bevanda³⁹. Si tratta di pratiche certamente attribuibili all'ignoranza del sacerdote, ma il fatto che questo frammento compaia, per la prima volta, nel Decreto di Burcardo, potrebbe pure suggerire una certa difficoltà a reperire il prezioso liquido nell'area renana, dove la silloge fu esemplata. Burcardo, infatti, scrisse prima del grande sviluppo locale della viticoltura, avviatosi soltanto col secolo XII⁴⁰. Un capitolo del *Decretum Gratiani*, estrapolato dalle *Etymologie* di Isidoro di Siviglia, individua però, tra le varie eresie, comportamenti parzialmente simili a questo, come quello degli *artatyriti*, che offrono pane e formaggio sull'altare seguendo l'esempio dei primi uomini⁴¹. Si potrebbe allora ipotizzare l'influenza sulla condotta del sacerdote di credenze a sfondo ereti-

³⁷ Cfr. Reg. 1, 68, diffuso in Burch. 3, 96; Ivo D. 2, 131; Ivo P. 1, 161; Grat. D. 1 c. 45 *de cons.* Il testo proverrebbe da un sinodo di Reims, ma è probabilmente una creazione dello stesso Reginone. L'ampia diffusione nel tempo ci sembra suggerisca una frequente ripetizione di simili casi.

³⁸ Il primo testo si legge in Reg. 1, 69, omogeneo col precedente e diffuso solo in Burch. 3, 89; il secondo invece in Burch. 5, 47, il quale lo attribuisce ad un decreto di Pio I (JK+52), mentre proviene dall'*Excarpus Cummeani*, cap. 13, 18-19 (ed. in SCHMITZ, *Die Bussbücher*, p. 639): è trascritto poi da Ivo D. 2, 56; Ivo P. 1, 155; Polyc. 3, 16, 17; Grat. D. 2 c. 47 *de cons.* Sul concetto di penitenza a pane ed acqua cfr. VOGEL, *Les Libri*, pp. 37-39; MUZZARELLI, *Penitenze*, pp. 41-43.

³⁹ Il testo, presente in Burch. 5, 1; Ivo D. 2, 11; Ivo P. 1, 146; Grat. D. 2 c. 7 *de cons.*, proviene dal *concilium Bracarense* III a. 675, cap. 1 (PL 84, coll. 587-589), anche se le collezioni lo attribuiscono ad un decreto di Giulio I (JK+203).

⁴⁰ Esempi significativi sul tema in L. CLEMENS, *Trier. Eine Weinstadt im Mittelalter*, Trier 1993 (Trierer Historische Forschungen, 22), pp. 25-39 e 54-65; del medesimo autore v. anche *Weinwirtschaft im hohen und späten Mittelalter*, in *Weinbau zwischen Maas und Rhein in der Antike und im Mittelalter*, herausgegeben von M. Mathes, Trier 1997 (Trierer Historische Forschungen, 23), pp. 85-88.

⁴¹ Cfr. Grat. C. 24 q. 3 c. 39, il quale ricorda pure gli *aquarii*, che offrono soltanto l'acqua, ed i *severiani*, che non bevono vino e rifiutano sia l'Antico Testamento, sia la resurrezione. A proposito dei primi, si noti come il testo conciliare citato ricordi la necessità di mescolare sempre acqua e vino nel calice, in segno di unione tra Cristo ed i fedeli. Naturalmente, l'impiego di Isidoro non significa che Graziano intendesse combattere proprio quella eresia.

cale, o piuttosto di culti paganeggianti, i quali avrebbero potuto contaminare la celebrazione della messa cristiana nelle campagne renane⁴², magari grazie alla sua somiglianza con le offerte libatorie agli dei, benché quest'ultime, presso i germani, prevedessero di norma l'impiego dapprima dell'idromele ed in seguito della birra⁴³.

Infatti, un canone di Reginone vieta di consacrare sull'altare «pro vino siceram», poi però estende la proibizione, ancora una volta, al latte⁴⁴: parrebbe quindi che l'offerta di quest'ultimo non fosse ignota alle pratiche religiose del mondo germanico, nonostante le fonti più importanti, relative alle antiche tradizioni religiose di questi popoli, tacciano sull'argomento⁴⁵. A meno che non ci si trovi di fronte alla emergenza di credenze folkloriche di matrice celtica, sopravvissute al processo di cristianiz-

⁴² In realtà, il rapporto tra la cultura folklorica – condividiamo infatti le conclusioni di J.-C. SCHMITT, *Introduzione* a ID., *Religione, folklore e società nell'Occidente medievale*, Bari-Roma 1988 (Quadrante, 14), pp. 13-20, circa le ragioni che suggeriscono di impiegare questo termine, piuttosto che quelli di 'religione' o 'cultura' popolare – e quella 'dotta' e 'scritta' della Chiesa è assai complesso e descrivibile, in particolare, più nei termini della circolarità – non senza chiusure e resistenze reciproche – che di un'influenza unidirezionale, come ha mostrato lo stesso Schmitt alle pp. 10-13 e 20-24 del contributo citato e, soprattutto, negli 11 saggi raccolti nel volume (si v. in particolare il primo di essi, *Le tradizioni folkloriche nella cultura medievale*, pp. 28-49, specialmente pp. 38-44 e 48-49). Per ulteriori conferme v. J. LE GOFF, *Cultura clericale e tradizioni folkloriche nella civiltà merovingia*, ora in ID., *Tempo della Chiesa*, soprattutto pp. 198-201 e n. 26 di p. 203 (per tutto il saggio pp. 193-204); R. MANSELLI, *Resistenze dei culti antichi nella pratica religiosa dei laici nelle campagne*, in *Cristianizzazione ed organizzazione ecclesiastica delle campagne nell'alto medioevo: espansione e resistenze*, Atti della XXVIII Settimana di studio del Centro italiano di studi sull'alto medioevo (Spoleto, 10-16 aprile 1980), Spoleto 1982, pp. 98-100; A.J. GUREVIČ, *Contadini e santi. Problemi della cultura popolare nel medioevo*, Torino 1986 (Paperbacks. Storia, 169), pp. 3-53 (circolarità che lo studioso russo ha confermato nei capitoli successivi dell'opera, esaminando varie tipologie di fonti: si v. soprattutto le pp. 145-146 e 164-165 per il processo di osmosi, presso i fedeli delle campagne, tra il cristianesimo 'ufficiale' e le credenze folkloriche di cui erano portatori).

⁴³ Cfr. A.M. DI NOLA, s.v., *Germani*, in *Enciclopedia delle religioni*, II, Firenze 1970, col. 1784; J. DE VRIES, *La religione dei Germani*, in *Storia delle religioni*, a cura di H.-C. Puech, I/2, Roma-Bari 1976, pp. 792-793; MANSELLI, *Resistenze*, p. 76. In generale sulla pratica delle libazioni v. H.D. BETZ, s.v., *Libazioni*, in *Enciclopedia delle religioni*. II: *Il rito. Oggetti, atti, cerimonie*, a cura di D.M. Così, L. Saibene, R. Scagnò, Milano 1994, pp. 322-325. Per il carattere sacro della birra nel paganesimo nordico, mantenutosi parzialmente anche dopo la cristianizzazione, cfr. M. MONTANARI, *La fame e l'abbondanza. Storia dell'alimentazione in Europa*, Roma-Bari 1993 (Fare l'Europa, 3), pp. 27-29.

⁴⁴ Reg. 1, 64, trascritto dai *Canones Apostolorum*, cap. 3, ed. P.-P. Ioannu, *Discipline générale antique (IV^e-IX^e s.)*. I/2: *Les canons des synodes particuliers*, Grottaferrata 1962 (Codificazione canonica orientale. Fonti, 9), p. 9. Il brano è presente pure nella *Anselmo dedicata* 10, 84, dalla quale lo ha trascritto Burch. 5, 8, che a sua volta lo ha trasmesso a Deusd. 3, 3 e ad Ivo D. 2, 17. Da sottolineare come la raccolta di Reginone provenga anch'essa dall'area renana.

⁴⁵ Un racconto danese, tuttavia, prevede l'impiego del latte per combattere un incantesimo, mentre un altro tema folklorico, di provenienza germanica, narra di una mucca che produce latte rosso: cfr.

zazione delle campagne, la cui superficialità, del resto, è stata messa in luce da numerosi studi⁴⁶. In alcuni racconti della tradizione pagana celtica, in effetti, il latte è presente con valenze, ad onor del vero, più magiche che propriamente religiose e sacre⁴⁷. Questa caratteristica, però, appare conservarsi anche in seguito, dopo l'avvenuta cristianizzazione, al punto da coinvolgere l'alimento in alcuni miracoli avvenuti in terre d'Irlanda e d'Inghilterra⁴⁸. La natura latamente sacra del latte potrebbe perciò essersi conservata tenacemente, in questo forse favorita dalla su menzionata difficoltà nell'approvvigionamento del vino. Che non si tratti di questione da poco lo suggerisce, tra l'altro, la severa pena prevista dal *De synodalibus causis* per il prete inadempiente, il quale subirà la degradazione se sarà sorpreso a compiere tale atto.

Per quanto riguarda invece l'uva, alcuni testi la ricordano tra le primizie di cui era consentita l'offerta all'altare, una prassi antica, progressivamente abbandonata dalla Chiesa, ma costantemente ricordata dal diritto canonico⁴⁹. Un frammento, in parti-

S. THOMPSON, *Motif-index of folk-literature*, 6 voll., Helsinki 1932-1936 (Folklore fellows communications, 106-109 e 116-117), B 182.1 e D 764.1 (in questi preziosi volumi si troveranno, volta a volta, gli opportuni rinvii alle fonti ed alla bibliografia). Inoltre, nell'*Edda* di Snorri, al cap. 6, si ricorda la mucca Audhhumla, dalle cui mammelle scorrono quattro fiumi di latte, grazie ai quali è nutrito il gigante Ymir (cfr. *L'Edda di Snorri. Miti e leggende dell'antica Scandinavia*, a cura di G. Chiesa Isnardi, Milano 1975, p. 68). Il latte, in effetti, ricopriva un ruolo abbastanza rilevante nelle abitudini alimentari di questi popoli, v. MONTANARI, *La fame*, pp. 14-15.

⁴⁶ Tra questi M. BLOCH, *La società feudale*, Torino 1982 (Reprints, 10), pp. 100-102; MANSELLI, *Resistenza*, pp. 57-108; GUREVIĆ, *Contadini e santi*, pp. 9-10 e 365-366.

⁴⁷ Delle numerose indicazioni raccolte da THOMPSON, *Motif-index*, si v., ad esempio, D 1652.3 (sette mucche forniscono latte senza mai esaurirsi) per l'area irlandese; D 766.4 (disincantamento mediante il bagno nel latte), D 1886.1 (ringiovanimento bruciando ossa e gettandole poi in un mastello di latte), F 271.1 e 366.1 (fate che mungono le mucche, nel secondo caso con le mammelle apparentemente asciutte) per l'area anglo-scozzese; D 479.4 (acqua mutata in latte), H 1361 (ricerca di latte di leone da parte di un eroe per guarire la madre) e T 592 (il latte riappare improvvisamente nel seno asciutto di una donna) per l'area francese (il secondo è bretone, l'ultimo lorenese). In ambito celtico va inoltre segnalata la leggenda del *porco di Mac Datho*, un enorme animale nutrito per sette anni col latte di sessanta mucche e poi consumato assieme a quaranta buoi: cfr. MONTANARI, *La fame*, p. 16.

⁴⁸ Sempre con riferimento all'opera di Thompson, cfr. per l'Irlanda B 292.3 (una cerva fornisce il latte ad un bambino, su richiesta del santo, non essendovi mucche disponibili) e D 2182 (alcune mucche, leccate le vesti del santo, forniscono latte abbondantissimo); per l'Inghilterra D 2161.5.3.3 (guarigioni avvenute mediante il latte della vergine Maria).

⁴⁹ Fino al concilio di Trento, benché essa appaia in declino già a partire dal sec. IX: v. P. FOURNERET, s.v., *Biens ecclésiastiques*, in *Dictionnaire de théologie catholique*, 2/1, Paris 1910, col. 850; cfr. anche J. GAUDEMET, *L'Église dans l'empire romain (IV^e-V^e siècles)*, Paris 1958 (Histoire du droit et des institutions de l'Église en Occident, 3), pp. 291-293; ID., *Le gouvernement de l'Église à l'époque classique. II: Le gouvernement local*, Paris 1979 (Histoire du droit et des institutions de l'Église en Occident, 8/2), p. 270.

colare, attribuisce a papa Eutichiano l'aver riservato solo a questo frutto ed alle fave l'onore dell'offerta «tempore quo sancta celebretur oblatio», ma altri vi aggiungono l'olio, l'incenso e le «novas spicas»⁵⁰. Anche in questo caso, tuttavia, è rigido il divieto di sostituire questi prodotti al vino, al quale si possono, al più, aggiungere.

Il valore del vino

La vigna e la sua produzione sono inseriti, naturalmente, nel più vasto problema dei beni ecclesiastici. Da questo punto di vista, però, non s'individua una normativa specifica: in altre parole, la vigna è considerata semplicemente come uno dei tanti tipi di *bona* che componevano la proprietà della Chiesa e, pertanto, godeva dei loro comuni privilegi, quale, in prima istanza, la proibizione di alienarla. Di questo aspetto si occupa un frammento tratto dal *Capitulare* di Erardo di Tours, nel quale il vino è presente, a fianco di terre, boschi, *utensilia*, vestiti, pecore «et reliquis possessionibus», tra ciò che può essere donato a Cristo, divenendo, in tale caso, oggetto consacrato e, dunque, non reimpiegabile per altre finalità⁵¹. Nella pratica, tuttavia, l'alienazione era talvolta consentita, quindi occorre stabilirne esattamente i termini, onde evitare abusi o truffe all'istituzione sacra. Un testo ben noto permette così al vescovo di cedere, o permutare, una «terrulas aut vineas» senza chiedere il consenso del suo clero, purché si tratti di proprietà *exiguas*, poste in località disagiati e scarsamente produttive⁵².

⁵⁰ Il primo testo si trova in Bonizo 4, 27, che cita dal *Liber pontificalis* (ma la pratica è successiva: v. H. MAROT, s.v., *Eutykien*, in *Dictionnaire d'histoire*, 16, Paris 1967, col. 91); per gli altri cfr. Reg. 1, 65, diffuso in Burch. 5, 6 (che lo trascrive però da *Anselmo dedicata* 10, 85); Deusd. 3, 3; Ivo D. 2, 16; inoltre Burch. 5, 7 (sempre dalla *Anselmo dedicata*, 10, 85bis), la cui fonte formale è, significativamente, una falsa epistola di Eutichiano creata dallo Pseudo-Isidoro (cfr. JK+145): il frammento si legge poi in Ivo D. 2, 17.

⁵¹ Il brano si legge in Burch. 3, 129, tra i canoni dedicati alla decima, quindi in Bonizo 8, 3, e in Ivo D. 3, 195. Sull'inalienabilità dei beni ecclesiastici cfr. in generale FOURNERET, s.v., *Biens ecclésiastiques*, coll. 861-864. Per il diritto canonico, inquadramento complessivo in LE BRAS, *Le istituzioni ecclesiastiche*, pp. 329-330; più specifici sulle sillogi canonistiche G. PICASSO, *Testi canonistici nel 'Liber de honore Ecclesiae' di Placido di Nonantola*, «Studia Gratiana», 20 (1976), pp. 292-293; ID., *Campagna*, pp. 386-387; BELLINI, *Tra riforma*, p. 317, mentre v. ID., *Diritto canonico*, p. 186, per le decretali.

⁵² Cfr. Reg. 1, 363, poi ripreso da Ivo D. 3, 160 e da Grat. C. 12 q. 2 c. 53. La fattispecie si giustifica col principio *ad meliorandum* – v. FOURNERET, s.v., *Biens ecclésiastiques*, col. 861 – che ritroveremo applicato più avanti. Su questo testo aveva già attirato l'attenzione PICASSO, *Campagna*, pp. 385-386; per le decretali cfr. BELLINI, *Diritto canonico*, pp. 186-187.

Un altro brano vieta l'applicazione della prescrizione trentennale alle vigne concesse dal presule a secolari o regolari a titolo di beneficio, affinché un atto di generosità, o di misericordia, non si risolva in un danno permanente per la Chiesa⁵³. Invece, è possibile affrancare i servi e dotarli con terre e vigne – senza i quali beni, evidentemente, a poco servirebbe loro l'essere stati liberati – ma soltanto entro un valore di 20 soldi, altrimenti, gli eredi del beneficiato dovranno restituire quanto eccedeva tale somma⁵⁴.

Identico discorso va fatto per la decima, cui era sottoposto pure il vino: anche in questo caso, non si possono dedurre dai capitoli caratteristiche particolari della tassa quando era applicata alla bevanda. Gli aspetti generali sono fissati da un diffusissimo canone di Burcardo⁵⁵, un altro frammento del quale si premura altresì d'indicare il destinatario del versamento nella chiesa in cui sono percepiti i sacra-

⁵³ Il testo, proveniente dal *concilium Aurelianense* a. 511, cap. 23 (ed. Ch. Munier, *Concilia Galliae A. 511-A. 595, Corpus Christianorum. Series latina* [da ora CCL] 148A, Turnholti 1963, p. 11), è diffuso solo in Grat. C. 16 q. 3 c. 12: v. PICASSO, *Campagna*, p. 385. La Chiesa accolse il principio del possesso trentennale dal diritto romano, sia pure con alcune modifiche, come ha mostrato J. GAUDEMET, *Le droit au service de la pastorale* (Grat. C. XVI q. 3), in *Società, istituzioni, spiritualità. Studi in onore di C. Violante*, Spoleto 1994, pp. 409-421.

⁵⁴ Cfr. Ivo D. 16, 50, poi ripreso da Grat. C. 12 q. 2 c. 57, probabilmente attraverso la *Collectio Tripartita*. Queste raccolte, del resto, si collocano in un momento storicamente cruciale, durante il quale avviene il passaggio dal servaggio altomedioevale – o 'carolingio', per utilizzare una classica espressione di Marc Bloch – alla formazione di un nuovo ceto di non-liberi, conseguenza delle trasformazioni economiche, sociali e politico-istituzionali prodottesi durante i secoli X-XI: cfr. sull'argomento R. BOUTRUCHE, *Signoria e feudalesimo. II: Signoria rurale e feudo*, Bologna 1974, pp. 43-64 (specialmente da p. 57); G. DUBY, *Le origini dell'economia europea. Guerrieri e contadini nel medioevo*, Roma-Bari 1975, pp. 40-42, 49-58, 221-222 e 232-233; BLOCH, *La società*, pp. 288-315; ID., *Come e perché finì la schiavitù antica*, in ID., *Lavoro e tecnica nel medioevo*, Roma-Bari 1987, pp. 221-263; G. TABACCO, G.G. MERLO, *Medioevo. V-XV secolo*, Bologna 1989 (La civiltà europea nella storia mondiale, 1), pp. 216-219.

⁵⁵ Cfr. Burch. 3, 136, che unisce un frammento della su citata sinodo aurelianense (cap. 15, v. n. 53, p. 9) con un brano elaborato dallo stesso presule wormaciense: il testo si legge pure in Bonizo 8, 10; Ivo D. 3, 202; Ivo P. 2, 61; Grat. C. 10 q. 1 c. 7. Sull'origine e lo sviluppo della decima resta fondamentale C.E. BOYD, *Tithes and parishes in medieval Italy. The historical roots of a modern problem*, Ithaca-New York 1952, pp. 26-46, 75-86 e 103-240, da integrare con A. CASTAGNETTI, *Le decime e i laici*, in *La Chiesa e il potere politico dal medioevo all'età contemporanea*, a cura di G. Chittolini, G. Miccoli, Torino 1986 (Storia d'Italia. Annali, 9), pp. 507-530 (il quale osserva, pp. 528-529, come l'estrema varietà delle situazioni locali renda difficile un'interpretazione unitaria della problematica). Per gli aspetti canonistici v. G. LEPOINTE, s.v., *Dîme*, in *Dictionnaire de droit canonique*, 4, Paris 1949, pp. 1231-1236; LE BRAS, *Le istituzioni ecclesiastiche*, pp. 323-327; PICASSO, *Campagna*, pp. 387-390; GAUDEMET, *Le gouvernement*, pp. 272-274; BELLINI, *Tra riforma*, p. 318; ID., *Diritto canonico*, pp. 189-193.

menti⁵⁶. Due brani confermano, a due secoli di distanza, l'obbligo di calcolarla sul lordo della produzione, la qual cosa ne spiega il rilevante ammontare⁵⁷; il fatto però che la vigna ed il vino vengano costantemente ricordati nella casistica ci sembra ulteriormente attestare la consapevolezza della Chiesa circa il loro notevole valore: lo sfruttamento della vigna, in effetti, esige un notevole dispendio di tempo, di energie e di denaro prima di risultare redditizio⁵⁸. Non casualmente Graziano, quando vuole stabilire la completa esenzione dei *bona Ecclesiae* dalla stessa autorità imperiale, impiega, tra gli altri, un passaggio del *Sermo contra Auxentium* di Ambrogio, che utilizza l'episodio biblico della vigna di Nabot come modello della difesa, cui la Chiesa è tenuta nei confronti dei suoi possedimenti⁵⁹.

Un altro segno di questa attenzione può forse sorprendersi in un gruppo di canoni inseriti al termine del III libro della collezione di Deusdedit, una silloge di per sé composta per affermare e difendere le prerogative della sede romana⁶⁰. Si tratta, innanzi tutto, di due lettere papali, che concedono due fondi «cum vineis suis», posti nelle vicinanze di Roma, in cambio di un censo annuo pari, rispettivamente, a due e tre soldi d'oro e, per il secondo, con la clausola *ad meliorandum* da parte del tenentario. La proprietà di entrambi resta però alla Chiesa, cui dovranno essere restituiti dopo la morte dei conduttori⁶¹. Alle lettere seguono una lunga

⁵⁶ Cfr. Burch. 3, 132, poi in Ans. 5, 57; Ivo D. 3, 189; Ivo P. 2, 59; Grat. C. 16 q. 1 c. 46. In Italia, tale destinazione si era imposta quando la decima era ancora un atto caritatevole e meritorio e non un obbligo fissato legislativamente, v. BOYD, *Tithes and parishes*, pp. 35-36.

⁵⁷ Si tratta di Reg. 1, 46, e di Grat. C. 16 q. 7 c. 4 (su quest'ultimo testo cfr. sopra, n. 24). Per gli introiti della decima indicazioni preziose in CASTAGNETTI, *Le decime*, pp. 513-516 (specialmente p. 518 per il vino) e 525-529.

⁵⁸ Si v., con ampio corredo bibliografico, ARCHETTI, *Tempus vindemie*, pp. 290-303.

⁵⁹ Cfr. Grat. C. 23 q. 8 c. 21§5, trascritto dalla Collezione in Tre Libri, come è stato documentato con chiarezza da G. MOTTA, *Testi di sant'Ambrogio nella Collezione canonica in Tre Libri e nel Decreto di Graziano*, in *'Ambrosius episcopus'*, Atti del Congresso internazionale di studi ambrosiani nel XVI centenario della elevazione di sant'Ambrogio alla cattedra episcopale (Milano, 2-7 dicembre 1974), a cura di G. Lazzati, II, Milano 1976 (Studia patristica Mediolanensia, 7), pp. 85-86 n. 6.

⁶⁰ Per questo aspetto della silloge si v. da ultimo G. PICASSO, *Motivi ecclesiologici nella 'Collectio canonum' del cardinale Deusdedit. I testi di san Cipriano*, in *Medioevo e latinità in memoria di E. Franceschini*, a cura di A. Ambrosioni, M. Ferrari, C. Leonardi, G. Picasso, M. Regoliosi, P. Zerbi, Milano 1993 (Bibliotheca erudita. Studi e documenti di storia e filologia, 7), pp. 403-413.

⁶¹ Cfr. Deusd. 3, 139-140, lettere rispettivamente di Onorio I del 12 maggio 626 (JE 2013) e di Gregorio II del 13 aprile 725 (JE 2173). I fondi sono collocati lungo la via Portuense e la via Flaminia, v. P.F. KEHR, *Italia Pontificia. I: Roma*, Berolini 1906, p. 15 n.o 4 e p. 19 n.o 1 (da ora IP).

serie di brani, tratti perlopiù dal *Liber censuum*, dal *Registrum* di Gregorio VII e dalle leggi imperiali, i quali elencano beni e diritti di censo spettanti alla sede romana in un'area piuttosto vasta. In sette di questi testi vengono ricordate delle vigne: la percentuale è pertanto esigua⁶², inoltre mancano, come nei due introduttivi, precise indicazioni sulla reale consistenza di questi patrimoni. In soli due casi, infine, viene sottolineato il censo dovuto, pari a 30 soldi aurei l'anno per una concessione di Onorio I, a tale Domenico, di «terre e vigne e prati fuori porta Flaminia fino al ponte Milvio», ed a 6 denari maggiori, 4 medi e 2 minori – più gli obblighi di «expeditionem, conloquium et placitum» – per la locazione del «castrum Albinino sito nel comitato di Narni», al quale sono collegati alcuni vigneti, a vantaggio degli *oppidani*⁶³. Altri tre casi riguardano concessioni, effettuate da Gregorio II, di alcuni beni siti nel territorio di Anagni, nel «patrimonium suburbani Tusciae», nel «patrimonio dell'Appia»: in questi documenti non è indicato il censo, ma per l'ultimo fondo si precisa che, oltre ad esso, si verserà «vini decimatas numero lxxx. in praesentia missi parcellarii»⁶⁴. Per quanto riguarda, infine, gli ultimi due frammenti – in realtà i primi della serie – essi segnalano l'esistenza di vigne nei possedimenti del monastero di S. Pietro di Lucca ed in quelli della Chiesa romana «nel comitato perugino», senza offrire ulteriori precisazioni⁶⁵.

I capitoli della collezione ci mettono dunque in rapporto con la concreta gestione del patrimonio vitivinicolo della sede romana, o meglio, con una piccolissima sua parte. Risulta abbastanza evidente la preoccupazione di ricavare dalle colture una rendita adeguata al loro valore e di favorirne lo sviluppo mediante la stipulazione di contratti di sfruttamento, mantenendone al tempo stesso il pieno possesso. Non è, tuttavia, possibile andare oltre queste osservazioni generali: del resto, se si fa eccezione per la quasi coeva epistola di Gregorio VII, gli altri brani vanno datati a tempi antecedenti la composizione della raccolta, la quale li utilizza soprattutto per fondare il diritto di proprietà della Sede Apostolica, specialmente nell'area del *Patrimonium sancti Petri*. Aldilà di que-

⁶² Nella serie, costituita da Deusd. 3, 185-289, la presenza della vigna si riscontra nei capp. 191, 200, 201, 209, 214, 222 e 247, la cui fonte è il *Liber censuum* (*Le 'Liber censuum' de l'Église Romaine*, ed. P. Fabre, Paris 1902, pp. 346, 349, 350-351 e 353).

⁶³ Per il primo testo (cap. 209) cfr. *IP*, I, p. 197 n.o 3 (JE 2032); il secondo (cap. 201) è un atto di Gregorio VII, segnalato da *IP*. IV: *Umbria, Picenum, Marsia*, Berolini 1909, p. 34 n.o 3 (JE 5284).

⁶⁴ Si tratta dei capp. 214, 217 e 247, sui quali si v. *IP*. II: *Latium*, Berolini 1907, p. 7 n.o 11 (JE 2190), p. 11 n.o 9 (JE 2198) e p. 3 n.o 4 (JE 2223).

⁶⁵ Capp. 191 e 200, rispettivamente in *IP*. III: *Etruria*, Berolini 1908, p. 444 n.o 1, e *IP*, IV, pp. 78-79.

sti limiti, in ogni caso, la menzione di vigne e vigneti ci pare confermi l'importanza che la Chiesa attribuiva a questi beni, all'interno del suo più ampio e variegato patrimonio.

Per concludere questa parte della ricerca, ricorderemo come la riscossione della decima sul vino sia uno dei pochi argomenti ripresi in seguito dal diritto delle decretali. In generale, il prodotto è fatto rientrare tra i beni *prediali*, oggetto della decima «*expensis non deductis*»: è però concesso al locatario dedurre dal versamento tutte le spese affrontate per causa di forza maggiore e che non hanno, quindi, contribuito alla formazione del profitto. Viceversa, quelle sostenute allo scopo di percepire i frutti della vigna e gli eventuali investimenti fatti per risistemarla, se in tutto o in parte fosse stata danneggiata, non sono deducibili dalla tassa⁶⁶. Nel suo commento, Enrico di Susa precisa così il senso della disposizione: la deduzione si può effettuare solamente se la spesa grava direttamente sui frutti e non sulla rendita garantita dalla vigna; del resto, come si è sopra accennato, l'esborso economico per la sua gestione era, in effetti, molto consistenti e, quindi, in grado di ridurre notevolmente l'ammontare della decima, se ne fosse stata concessa la sottrazione dall'importo lordo. Per quanto attiene invece alle opere di riparazione, Ostiense osserva che «se spendi qualche somma per restaurare il bene, tale restaurazione è tua, non della Chiesa», ovverosia torna, in fin dei conti, a vantaggio del locatario, il quale potrà beneficiarne negli anni futuri. Esprimendo un tipico aspetto della mentalità medievale, conclude poi sottolineando come l'eventuale danno «va imputato a te ed ai tuoi peccati» e non all'istituzione ecclesiastica, che pertanto sarebbe defraudata da un'eventuale deduzione in materia⁶⁷. Una decretale di Onorio III, riprodotta solamente nella *Com-*

⁶⁶ Il testo principale è X.3.30.28, una decretale di Innocenzo III al vescovo di Ely: cfr. *Registrum epistolarum* 7, 169, ed. O. Hageneder, *Die Register Innocenz'III. 7.: Pontifikatsjahr 1204/1205*, Wien 1997 (Publikationen des Historischen Instituts beim österreichischen Kulturinstitut in Rom. II. Abteilung. Quellen. 1. Reihe, 7 Band), p. 303, completato da una lettera di Alessandro III (X.3.30.22; JL 17655).

⁶⁷ Cfr. *In tertium Decretalium liber*, p. 105. Questo aspetto della mentalità medioevale si originava dal modo peculiare in cui, a quell'epoca, era pensato il rapporto tra l'uomo e la natura, che del resto conobbe un'evoluzione durante i secoli dell'età di mezzo: cfr. in generale LE GOFF, *I contadini*, p. 108; BLOCH, *La società*, pp. 102-103; V. FUMAGALLI, *Atteggiamenti mentali e stili di vita*, in *La Storia. I grandi problemi dal medioevo all'età contemporanea*, a cura di N. Tranfaglia, M. Firpo, I/1, Milano 1993, pp. 748-753; ID., *Paesaggi della paura. Vita e natura nel medioevo*, Bologna 1994, pp. 27-36 e 95-115. Esemplicazioni in materia in P. BONASSIE, *Consommation d'aliments immondes et cannibalisme de survie dans l'Occident du haut moyen âge*, «Annales E.S.C.», 44 (1989), pp. 1047-1048, e in J. FLORI, *L'Église et la guerre sainte de la 'paix de Dieu' à la 'croisade'*, «Annales E.S.C.», 47 (1992), p. 455.

pilatio V, stabilisce infine l'appartenenza del vino, assieme al pane ed alla «numerala pecunia», al «cotidianum stipendium» del chierico, sottoposto dal concilio Lateranense IV alla *vigesima*, destinata a finanziare la crociata⁶⁸.

Questa normativa conferma dunque il rilevante valore economico della bevanda e si comprende, pertanto, la sua presenza nelle attività mercantili, alle quali le collezioni canoniche dedicano una certa attenzione. Non sorprende, a questo riguardo, l'arricchimento del materiale riscontrabile nelle sillogi di Ivo e di Graziano, poiché è proprio nel loro periodo di stesura che il fenomeno assunse un rilievo vieppiù significativo⁶⁹. Ciò stimolò l'attenzione della canonistica, secondo una prospettiva volta non soltanto a condannare l'attività del mercante, come si è a lungo ritenuto⁷⁰. Il problema che sembra preoccupare maggiormente i compilatori sono le

⁶⁸ La decretale del pontefice (per la quale cfr. P. PRESSUTTI, *Regesta Honorii papae III*, I, Romae 1895 [rist. anast. Hildesheim-New York 1978], p. 125 n.o 132) intendeva evitare che, con tali dubbi, si potessero appunto giustificare inopportune deduzioni. Il testo si legge alle pp. 173-174 dell'edizione della collezione (cfr. sopra, n. 31). Sulla *vigesima* e sulle altre forme di finanziamento della crociata, v. M. PURCELL, *Papal crusading policy. The chief instruments of papal crusading policy and crusade to the Holy Land from the final loss of Jerusalem to the fall of Acre (1244-1291)*, Leiden 1975 (Studies in the history of christian thought, 11), pp. 137-157, ma specialmente pp. 137-139 e 141-142.

⁶⁹ Sul tema, oggetto di numerosi studi, cfr. in generale R.S. LOPEZ, *La rivoluzione commerciale del medioevo*, Torino 1975, soprattutto pp. 73-108; G. FOURQUIN, *Storia economica dell'Occidente medievale*, Bologna 1987, pp. 307-345, ma specialmente 326-330.

⁷⁰ D'obbligo il rinvio al notissimo contributo di J. LE GOFF, *Nel medioevo: tempo della Chiesa e tempo del mercante*, ora in ID., *Tempo della Chiesa*, pp. 3-23, mentre per la riflessione canonistica v. in particolare V. PIERGIOVANNI, *Il mercante e il diritto canonico medievale: «Mercatores in itinere dicuntur miserabiles personae»*, in *Proceedings of the Eighth*, pp. 617-631; altre indicazioni in LE GOFF, *Mestieri leciti*, pp. 56, 58, 59-61, 62, 63-64 e 67-68, e in A.J. GUREVIČ, *Le categorie della cultura medievale*, Torino 1983 (Paperbacks. Storia, 143), pp. 283-291, secondo il quale la rivalutazione del mercante operata dalla cultura ecclesiastica fu meno favorevole di quanto ipotizzato da Le Goff. Interessanti riflessioni in proposito si leggono nel non meno famoso studio di D.-M. CHENU, *Monaci, chierici e laici al crocevia della vita evangelica*, ora in ID., *La teologia nel XII secolo*, Milano 1992 (Biblioteca di cultura medievale. Di fronte e attraverso, 169), pp. 269-271, nel quale si sottolinea acutamente la relazione tra la progressiva accettazione ecclesiastica dell'attività mercantile e la nuova, e cronologicamente parallela, concezione della *vita vere apostolica*. Del resto, il contributo offerto dalle istituzioni ecclesiastiche alla ripresa dei traffici, soprattutto dal punto di vista creditizio, è stato notevole, come ha mostrato, con la consueta lucidità, C. VIOLANTE, *I vescovi dell'Italia centro-settentrionale e lo sviluppo dell'economia monetaria*, ora in ID., *Studi sulla cristianità medioevale*, raccolti da P. Zerbi, Milano 1975 (Cultura e storia, 8), pp. 325-347, e ID., *Monasteri e canoniche nello sviluppo dell'economia monetaria (secoli XI-XIII)*, ora in ID., *Ricerche sulle istituzioni ecclesiastiche dell'Italia centro-settentrionale nel medioevo*, Palermo 1986, pp. 485-538, ma specialmente pp. 486-488, 505, 512-513, 522-524, 526-527 e 531, dove si sottolinea il ruolo secondario svolto da queste istituzioni, rispetto ai vescovi, nell'alimentare i traffici attraverso il prestito del denaro. Sull'argomento v. anche DUBY, *Le origini*, pp. 273-280.

possibili truffe compiute ai danni degli acquirenti. Taluni, infatti, vendono il vino impiegando un'«iniusta mensura»; altri, invece, lo comprano a basso costo al tempo della vendemmia, non per consumo personale, ma per conservarlo e poi rivenderlo in seguito, a prezzo raddoppiato⁷¹. Significativa, a nostro parere, l'integrazione fatta da Ivo al secondo caso, nella quale ricorda che, se l'acquirente compra per soddisfare le necessità proprie e degli altri, allora si è di fronte ad un commercio lecito, un aspetto quest'ultimo non contemplato dagli autori ai quali egli ha attinto.

Parimenti condannata è la richiesta di vino o di olio come interesse su un'eventuale prestito, in quanto usuraia, un tema pure ampiamente sviluppato da Ivo e da Graziano, poiché costituisce un aspetto essenziale nello sviluppo dell'economia di giro⁷². Si tratta, nel complesso, di tre frammenti, il primo dei quali ci presenta un chierico che ha prestato del denaro a terzi, con l'impegno di essere riscattato mediante vino o frumento. La fonte materiale è assai precedente, ma il presule di Chartres è il primo ad impiegarla, oltretutto orientandone la lettura come fattispecie d'usura mediante la rubrica⁷³. Il capitolo ingiunge al creditore di accontentarsi della semplice liquidazione monetaria della somma, se il debitore «non disponesse del prodotto occorrente»: quest'ultimo, in effetti, poteva avere un valore reale superiore, soprattutto se rivenduto dal creditore, in quanto agli inizi del secolo XII si registrò una svalutazione della moneta circolante, parallelamente all'ascesa dei prezzi dei prodotti agricoli a seguito dell'aumentata domanda del mercato, quindi il negozio potrebbe realmente nascondere una pratica usuraia⁷⁴. La con-

⁷¹ Il primo caso è contemplato da Reg. 2, 5 (int. 58), ripreso da Burch. 1, 94 (int. 77); per il secondo cfr. Reg. 1, 291; Burch. 2, 127; Ivo D. 6, 201 e 13, 21; Grat. C. 14 q. 4 c. 9. Il primo brano, inserito nell'inquisizione che il vescovo deve fare durante la visita alle parrocchie, ci pone di fronte a fenomeni evidentemente non rari.

⁷² Queste raccolte, dunque, sono i primi indizi dell'attenzione canonistica verso i 'peccati nuovi', collegati all'attività mercantile e bancaria, a cui saranno specialmente attenti i penitenzieri durante il secolo XIII, come ha notato MUZZARELLI, *Penitenze*, pp. 88-90. In generale sul tema dell'usura v. O. CAPITANI, *Sulla questione dell'usura nel medioevo*, ora in *L'etica economica medievale*, a cura di O. Capitani, Bologna 1974, pp. 23-46; LE GOFF, *Nel medioevo*, pp. 3-5 e 17-22; GUREVIČ, *Le categorie*, pp. 291-296, che ha sottolineato, in particolare, la maggiore indulgenza dei giuristi verso il prestito ad interesse rispetto all'atteggiamento più severo dei teologi.

⁷³ Il testo, infatti, proviene dal *concilium Tarraconense* a. 516, cap. 3 (PL 84, col. 311). Presente ovviamente nella *Collectio Hispana*, tra le sillogi qui considerate appare solo con Ivo D. 6, 369, per poi passare in Ivo P. 3, 159, ed in Grat. C. 14 q. 4 c. 5.

⁷⁴ Cfr. DUBY, *Le origini*, pp. 315-317, 331-332 e 339; C.M. CIPOLLA, *Storia economica dell'Europa pre-industriale*, Bologna 1980, pp. 210-213; VIOLANTE, *Monasteri e canoniche*, pp. 522-523; FOURQUIN, *Storia economica*, pp. 213-216, 220-221 e 254-262.

danna emerge in modo ancor più esplicito negli altri due brani, ove si precisa come sia illecito chiedere più di quanto si è prestato e come il principio si applichi «non pecuniam solam, sed aliquid plus quam dedisti, sive illud triticum sit, sive vinum, sive oleum, sive quolibet aliud»⁷⁵. La nostra bevanda era dunque coinvolta in simili affari e, anzi, il secondo testo ne ricorda perfino alcune specifiche qualità – un caso piuttosto raro tra le fonti canonistiche – che suggerisce di offrire *gratis* alla controparte del negozio⁷⁶. Netta è pertanto la condanna del peccato, tuttavia da questi frammenti sembra emergere pure la preoccupazione della Chiesa per la salvaguardia delle esigenze alimentari dei fedeli⁷⁷, già di norma limitatamente soddisfatte dalle capacità produttive del sistema agricolo⁷⁸, dagli intenti speculativi di chi cercava di approfittare della situazione a proprio esclusivo vantaggio.

Una fattispecie prossima a quella testé considerata è prospettata da Graziano: negando sia lecito esigere doni per consentire l'ingresso in monastero di un postulante, il maestro bolognese analizza l'episodio di 1Sam 1, 24, ove si narra l'oblazione del futuro profeta al tempio accompagnata dall'offerta di alcuni beni, tra i quali un'anfora di vino⁷⁹. La presenza della bevanda è qui collegata ad un ipotetico caso di simonia, escluso però da Graziano in quanto egli sottolinea il carattere di pura gratuità dell'offerta, non essendo stata essa preceduta da alcu-

⁷⁵ La citazione proviene dal primo canone, che si legge in Ivo D. 13, 17 e poi in Grat. C. 14 q. 3 c. 1: la fonte formale è AGOSTINO D'IPPONA, *Enarrationes in psalmos*, 36, *sermo* III, 6, ed. E. Dekkers, I. Fraipoint, CCL 38, Turnholt 1956, p. 372.

⁷⁶ Cfr. Ivo D. 13, 26; Grat. C. 14 q. 3 c. 3, che trascrivono un passo del *De Tobia* di sant'Ambrogio (ed. C. Schenkl, *Corpus Scriptorum Ecclesiasticorum Latinorum* [da ora CSEL] 32/2, Praga-Vindobonae-Lipsiae 1897, pp. 546-547): i vini ricordati sono l'*absynthio*, il *vinum Picenum* e il *tyriacum* (ma si tenga presente che il testo va datato al secolo IV).

⁷⁷ Aspetto colto acutamente da PICASSO, *Campagna*, pp. 389-390, e che abbiamo avuto modo di confermare nel nostro *Tra riforma*, pp. 328-329.

⁷⁸ Indicazioni generali (valide, per altro, per tutta l'età pre-industriale) in CIPOLLA, *Storia economica*, pp. 142-147; J. LE GOFF, *La civiltà dell'Occidente medievale*, Torino 1981, pp. 214-276, specialmente pp. 228-231 e 242-259. Per gli aspetti più propriamente alimentari cfr. invece M. MONTANARI, *Mutamenti economico-sociali e trasformazione del regime alimentare dei ceti rurali nel passaggio dall'alto al pieno medioevo. Considerazioni sull'Italia padana*, in *Medioevo rurale*, pp. 79-97; BONASSIE, *Consumation*, pp. 1042-1051; A.M. NADA PATRONE, *Alimentazione e malattie nel medioevo*, in *La Storia*, pp. 32-38; e MONTANARI, *La fame*, pp. 36-40 e 51-67, il quale ha messo in luce, nei suoi importanti studi, come l'aumento demografico e della produzione agricola, avviatisi col secolo XI, abbiano in realtà reso più fragile il sistema produttivo rispetto a quello altomedioevale ed abbiano così posto le premesse per la grande crisi del secolo XIV.

⁷⁹ Si tratta del *dictum ante* di Grat. C. 1 q. 2 c. 1.

na richiesta dei sacerdoti⁸⁰. Medesima linea s'incontra in una decretale di Alessandro III, nella quale si nega la natura simoniaca del dono fatto al cardinale Pietro di S. Eustachio da parte del fratello dell'arcivescovo ungherese di Esztergom, cui il presule romano stava recando il pallio. Infatti, osserva il pontefice, regalando a Pietro un cavallo si è semplicemente agevolato il suo viaggio in Ungheria, né si può supporre un tentativo di corruzione, non essendo in questione il diritto dell'arcivescovo alla ricezione del pallio e risultando il dono di basso prezzo. Ed Alessandro così conclude: «Poiché è scritto: 'Beato chi ritira le sue mani da ogni ricompensa', ciò tuttavia è detto di quei donativi, che sono soliti allettare o pervertire l'animo di chi li riceve, sicché, se pure la stessa persona dell'eletto offrissi al suo ordinatore, o al consecratore, il ristoro o di ottimo vino, o di altre cose, che fossero di modico prezzo e che non dovessero inclinare o muovere la volontà del ricevente», allora il reato di simonia va escluso⁸¹. Il documento intende dunque fugare i sospetti circa un uso evidentemente frequente, ossia l'offerta del vino al viaggiatore perché si ristorasse, negandone il carattere simoniaco se avesse riguardato degli ecclesiastici. Ciò anche perché, ed è l'altro aspetto interessante della decretale, il vino non possiede un valore intrinseco rilevante se oggetto di ristoro, ovvero se trattato in quantità modesta.

Il discorso, ovviamente, era diverso se coinvolgeva notevoli importi della bevanda o se riguardava la vigna, il cui valore economico è, infatti, confermato da una caso previsto sia dal Decreto di Ivo di Chartres, sia dal *Liber Extra*, benché le fonti materiali alle quali le due raccolte attingono siano parzialmente diverse⁸². In entrambe le sillogi si condanna al risarcimento dei danni, secondo la loro stima, chi avesse spinto il proprio cavallo nella vigna altrui per farlo pascolare, un atto assai grave, perché poteva facilmente provocare la distruzione delle piante e vanificare anni di lavoro, rovinando economicamente il proprietario. Se aggiungiamo a questi due brani il commento di Enrico di Susa alla decretale, si

⁸⁰ Attorno alla simonia, come è noto, si era concentrata l'attenzione dei riformatori del sec. XI: per il carattere del peccato cfr. J. LECLERCQ, 'Simoniaca heresis', «Studi Gregoriani», 1 (1947), pp. 523-530. Le sue conseguenze non riguardano, in verità, l'argomento qui in oggetto, per cui ci limitiamo a rinviare a O. CAPITANI, *Episcopato ed ecclesiologia in età gregoriana*, ora in ID., *Tradizione*, specialmente pp. 88-89 e 117-132, ove si discute, tra l'altro, tutta la principale bibliografia precedente.

⁸¹ X.5.3.18, forse dell'anno 1166 (JL 11308) e già accolta nella *Comp. I* 5.2.20.

⁸² Ivo D. 16, 353 trascrive, infatti, un brano dei falsi capitolari di Benedetto Levita (v. sopra, n. 17), la cui fonte è indicata dall'editore in *Ex* 22, 5, che costituisce, a sua volta, il testo dell'*Extra* (X.5.36.4).

può cogliere agevolmente l'evoluzione dei costumi sociali nell'intervallo – circa 140 anni – coperto dai documenti. Il capitolo di Ivo, infatti, appare diretto a porre sotto controllo una situazione di violenza che si attuava a livello locale, ma con continuità e, soprattutto, in forme generalizzate, producendo, pertanto, disordine e turbamento costanti nella società. A nostro parere, esso va perciò inquadrato nella politica avviata dalla Chiesa francese, alla fine del secolo X, contro le attività violente e predatorie della feudalità minore, che si concretizzerà dapprima nel movimento della *pax Dei*, quindi nell'istituzione della *tregua Dei*, infine nel bando della prima crociata, con la quale la trasformazione del guerriero a cavallo nel *miles Christi* raggiungerà un primo, chiaro punto d'approdo⁸³.

La riproposizione di un antico testo, per di più esemplato su un autorevole passo biblico, oltre ad essere riflesso dell'atteggiamento compilativo, ma non ripetitivo, della cultura medioevale⁸⁴, poteva soddisfare adeguatamente tale finalità. Questi sforzi, in verità, non raggiunsero completamente il loro obiettivo, come dimostrano, ad esempio, i ripetuti interventi dei sinodi lateranensi del secolo XII, i quali ribadirono sistematicamente i principi della tregua di Dio⁸⁵. E, in effetti, pure il commento di Ostiense sembra, a tutta prima, collocarsi lungo la linea tracciata dal presule di Chartres: non a caso, egli utilizza i *Libri feudorum* per giungere alle medesime conclusioni, secondo cui il proprietario del cavallo «è responsabile del danno» e deve, pertanto, risarcirlo, eventualmente anche mediante la cessione dell'animale «pro noxa». Poi, però, aggiunge che costui ha il diritto di utilizzare l'erba e «viridi silva» per far pascolare l'animale, ovviamen-

⁸³ L'evoluzione è stata descritta e studiata da FLORI, *L'Église*, pp. 453-466; ulteriori indicazioni in F. CARDINI, *La guerra santa nella cristianità*, in *'Militia Christi' e crociata nei secoli XI-XIII*, Atti della XI Settimana internazionale di studio (Passo della Mendola, 28 agosto-1 settembre 1989), Milano 1992 (Miscellanea del Centro di studi medioevali, 13), pp. 387-399. Su pace e tregua di Dio cfr. anche DUBY, *Le origini*, pp. 206-208; PH. CONTAMINE, *La guerre au moyen âge*, Paris 1980 (Nouvelle Clío, 24), pp. 433-446; BLOCH, *La società*, pp. 462-470.

⁸⁴ Un aspetto, questo, fondamentale, in particolare proprio per le sillogi canonistiche, la cui struttura poggia completamente sul reimpiego attualizzato dei materiali elaborati dalla tradizione: su esso si v. SCHMITT, *Introduzione*, pp. 8-9, e GUREVIČ, *Contadini e santi*, pp. 14-17 e 360-361; del grande medievista russo cfr. anche *L'individualité au moyen âge. Le cas d'Opicinus de Canistris*, «Annales E.S.C.», 48 (1993), specialmente pp. 1264-1268.

⁸⁵ Il primo intervento si ebbe nel 1123, col concilio Lateranense I, cap. 15, seguito dal cap. 12 del Lateranense II (1139) e dal cap. 21 del Lateranense III (1179): questi testi si leggono nella pratica edizione bilingue *Conciliorum oecumenicorum decreta*, a cura di G. Alberigo, G.L. Dossetti, P.-P. Ioannu, C. Leonardi, P. Prodi. Consolenzia di H. Jedin, Bologna 1991, pp. 193, 199-200 e 222 (da ora COD).

te «sine vastatione», se si trovasse ad attraversare un vigneto per necessità. Inoltre, il proprietario del terreno può, eventualmente, allontanare il cavallo, ma non gli è consentito catturarlo o trattenerlo, perché «dominus de damno tenetur»⁸⁶. Tale riflessione ci sembra attestare una situazione sociale più ordinata, caratterizzata sia da costumi e prassi individuali più civili, che si esprimono anche nell'impiego dei beni altrui senza sottoporli a distruzione, sia dalla presenza di un'autorità 'pubblica', in grado di rendere giustizia al vignaiolo costringendo effettivamente il cavaliere al risarcimento.

Per sottolineare ulteriormente l'attenzione della Chiesa verso l'attività dei coltivatori, ricordiamo come una decretale di Onorio III avesse riconosciuto una dilazione a chi, convocato dal tribunale del vescovo, fosse stato impegnato nella vendemmia. Imponendo alla comunità di Signa l'accettazione del rettore nominato, con corretta procedura, dal monastero di S. Maria di Firenze, il papa respinge infatti la seguente obiezione: «Se [cioè, la comunità di Signa] tunc, coram vobis [vale a dire ai delegati nominati da Onorio], respondere de iure non teneri, cum tempus propter vindemias extiterat feriatum»⁸⁷. Il pontefice definisce nella decretale *malitiose* l'atteggiamento della comunità in quanto, come Ostiense precisa, se, da un lato, la correttezza tecnica della giustificazione era ineccepibile, dall'altro era non meno evidente il suo carattere strumentale: la nomina del rettore era infatti annuale e la dilazione avrebbe pertanto impedito la soluzione del caso prima della sua scadenza. Siamo, dunque, alla presenza di una problematica che «richiede tempestività... ossia, quando una causa è tale da essere peritura col tempo»⁸⁸. In tale fattispecie, la decretale ordina di procedere pure in assenza di una delle parti, ma dalle stesse parole di Enrico – che limita esplicitamente a tale condizione il mancato riconoscimento della dilazione – si può altresì cogliere l'esigenza di salvaguardare la raccolta dei preziosi frutti, che una convocazione presso il pur autorevole tribunale vescovile, o di altra autorità compe-

⁸⁶ Cfr. *In quintum Decretalium*, p. 95A. Sulle misure volte alla difesa della vigna v. I. IMBERCIADORI, *Vite e vigna nell'alto medioevo*, in *Agricoltura e mondo rurale in Occidente nell'alto medioevo*, Atti della XIII Settimana di studio del Centro italiano di studi sull'alto medioevo (Spoleto, 22-28 aprile 1965), Spoleto 1966, pp. 319-320 e 335-339; A. CORTONESI, *Colture, pratiche agrarie e allevamento nel Lazio bassomedioevale. Testimonianze dalla legislazione statutaria*, «Archivio della Società romana di storia patria», 101 (1978), pp. 146-148 e 196-201; ARCHETTI, *Tempus vindemie*, pp. 295, 302-305, 312, 363-364.

⁸⁷ X.2.1.21, inviata al vescovo di Bologna Enrico il 31 ottobre 1225 e trascritta dalla *Comp. V* 2.1.5 (cfr. PRESSUTTI, *Regesta Honorii*, p. 379 n.o 5704)

⁸⁸ *In secundum Decretalium liber*, p. 9A.

tente, rischiava di compromettere, sottraendo uomini atti al lavoro. È così riconosciuta l'importanza della vendemmia, la quale costituiva effettivamente uno dei momenti di maggior impegno nell'attività annuale dei contadini e richiedeva normalmente l'impiego di tutte le energie disponibili⁸⁹.

Il vino e la penitenza

Dalle riflessioni finora svolte appare già chiaro come il consumo del vino fosse una pratica normale durante l'età medievale, tuttavia il diritto canonico prevede delle situazioni di astinenza dalla bevanda, soprattutto in relazione alla penitenza. Il rapporto è chiaramente adombrato da un bel canone di Graziano tratto dai *Moralia in Job*, nel quale, commentando la parabola del buon samaritano, s'interpretano il vino e l'olio versati sulle ferite del viaggiatore rispettivamente come simboli della «severa disciplina» e della «dolce pietà» che caratterizzano la penitenza, entrambe necessarie per ottenere la purificazione dai peccati⁹⁰. Le sillogi indicano l'astinenza dal vino esplicitamente per gli assassini dei parenti – ma la misura appare avere un carattere più generale – mentre Ivo la estende a quei sacerdoti che, pur scomunicati, abbiano ugualmente esercitato il loro ministero. Graziano completa la normativa comprendendovi il chierico fornicatore e chi si fosse impossessato dei beni ecclesiastici⁹¹. Tale prassi, accompagnata pressoché costantemente dall'astinenza dalla carne⁹², si radicava nelle più antiche concezio-

⁸⁹ Sull'importanza e l'impegno richiesto dalla vendemmia cfr. CORTONESI, *Colture*, p. 156; P. SCHEUERMEIER, *Il lavoro dei contadini. Cultura materiale e artigianato rurale in Italia e nella Svizzera italiana e reto-romanza*, a cura di M. Dean, G. Pedrocchi, I, Milano 1980, pp. 153-170; ARCHETTI, *Tempus vindemie*, pp. 305-308.

⁹⁰ Cfr. Grat. D. 45 c. 9, trascritto da GREGORIO MAGNO, *Moralia in Job* 20, 5, 14, ed. M. Adriaen, CCL 143A, Turnholt 1979, pp. 1012-1014.

⁹¹ Assassinio dei parenti: Burch. 6, 40 (Bonizo 10, 8; Ivo D. 8, 126; Ivo P. 7, 16; Grat. C. 33 q. 2 c. 8), e Burch. 6, 46 (Ans. 11, 43; Ivo D. 10, 173; Grat. 33 q. 2 c. 15). Sacerdoti scomunicati: Ivo D. 14, 35 (Ivo P. 5, 104; Grat. C. 11 q. 3 c. 109). Chierici fornicatori e rapitori dei *bona Ecclesiae*: Grat. D. 82 c. 5 (forse da Polyc. 4.41.14: si tratta di una delle rare falsificazioni elaborate posteriormente all'età della riforma), e C. 12 q. 2 c. 17.

⁹² Secondo MUZZARELLI, *Penitenze*, p. 44, la normativa sottende una sorta di 'legge del contrappasso': chi ha peccato nella carne, in essa va punito, sottraendole questo cibo. M. MONTANARI, *Alimentazione e cultura nel medioevo*, Roma-Bari 1988, ha sottolineato altresì il ruolo dell'ascesi monastica, che prevedeva normalmente la privazione dei cibi carnei come segno di tale scelta (pp. 47-51 e, più ampiamente, 63-92), e la convinzione del carattere 'lussurioso' del suo consumo (pp. 10 e 66-68), osser-

ni cristiane del peccato, ritenuto la conseguenza soprattutto dei desideri del corpo e, dunque, da combattersi primieramente mediante i sacrifici imposti a quest'ultimo⁹³. Non sorprende, pertanto, di ritrovare identiche indicazioni nel *Liber Extra*, in un brano significativamente trascritto dall'Appendice I del *De synodalibus causis*, che punisce con varie misure d'astinenza – tra le quali, ovviamente, quella da vino e carne – chi avesse ucciso un ladro sorpreso in flagrante, pur potendo procedere al suo arresto⁹⁴. Si tratta di una presenza interessante perché conferma la solidità di una tradizione culturale, specialmente se si considera che, nel periodo in cui fu composto l'*Extra*, la prassi della penitenza tariffata poteva dirsi sostanzialmente superata.

Un altro frammento, assai diffuso, prevede l'astinenza dal vino pure per i battezzandi, come forma di mortificazione personale e non come atto penitenziale, allo scopo, in altre parole di predisporre il candidato – si suppone, ovviamente, un adulto – a ricevere il sacramento nel modo migliore⁹⁵. In effetti, come si accennava, le collezioni canoniche non connotano il consumo del vino in termini negativi, anzi, si coglie nella casistica quella 'quotidianità del bere', che Antonio Ivan Pini ha acutamente individuato come una delle componenti costitutive della stessa civiltà medievale⁹⁶. Persino durante le penitenze più lunghe e severe non è prevista un'astensione totale, se non per alcuni degli anni da scontare: in seguito, essa si applicherà soltanto in determinati giorni della settimana e, comunque, mai durante le feste solenni. Rimaneva, inoltre, sempre la possibilità di commutarla col versamento di una certa somma, come prevede esplicitamente un capitolo di Reginone, un costume che genererà abusi e porterà, assieme ad altri motivi, al superamento della penitenza tariffata: in questo caso, però, considerata l'esiguità

vando inoltre come la stessa legislazione civile punisse con questa misura vari reati (pp. 47 e 51). Lo studioso bolognese, infine, ha acutamente ipotizzato che l'interdizione della carne ai penitenti possa essere stata originata anche dall'influenza della mentalità germanica, secondo la quale l'alimento era considerato il 'cibo dei forti' (cfr. *La fame*, pp. 19-23).

⁹³ Cfr. MUZZARELLI, *Penitenze*, pp. 20-23 e 41-44.

⁹⁴ Cfr. X.5.12.2, ripreso da *Comp. I* 5.10.4, che, a sua volta, lo trascrive da Burch. 19, 5: tuttavia, la fonte formale e materiale è Reg. App. 1, 28. Il brano si legge, in altra forma, in Burch. 11, 60; Ivo D. 13, 46; Grat. C. 13 q. 2 c. 32.

⁹⁵ Si tratta di un passo degli *Statuta Ecclesiae antiqua*, cap. 23, ed. Ch. Munier, *Concilia Galliae A. 314-A. 506*, CCL 148, Turnholi 1953, pp. 170-171, il quale, attraverso *Anselmo dedicata* 9, 19, è giunto a Burch. 4, 11, e da questi a Ivo D. 1, 206 e a Grat. D. 4 c. 60 *de cons.*

⁹⁶ Cfr. A.I. PINI, *La viticoltura italiana nel medioevo. Coltura della vite e consumo del vino a Bologna tra X e XV secolo*, ora in ID., *Vite e vino nel medioevo*, Bologna 1989 (Biblioteca di storia agraria medievale, 6), p. 53.

della cifra richiesta (1 o 2 denari), il testo ci pare proprio sottolineare la rilevanza del consumo del vino nella mentalità del tempo⁹⁷.

Lo conferma un famoso brano, proveniente dalla *Collectio Hibernensis* e trascritto da Burcardo, Ivo e Graziano, il quale raccomanda il digiuno frequente ma moderato e spiega quest'ultimo concetto attraverso il noto passo di 1 Tim 5, 23, in cui Paolo invita il discepolo a bere un poco di vino, per curare le sue infermità⁹⁸. Si tratta, pertanto, di evitare ogni eccesso, nel troppo come nel poco, ed Enrico di Susa svolge sull'argomento alcune interessanti riflessioni, glossando il su menzionato testo X.5.12.2⁹⁹. Innanzi tutto, egli si sofferma sulla parola *cervisia* presente nella decretale, uno degli alimenti dei quali si raccomanda appunto l'astinenza. Agli occhi 'italiani' del cardinale il termine risulta, ovviamente, meno usuale di *vinum*, infatti, sulla scorta di Giovanni Teutonico, ipotizza che il contesto geografico del documento sia «de Anglia forsan». La conclusione è errata, ma trova spiegazione nel fatto che le condizioni climatiche del pieno medioevo avevano sì permesso la diffusione della vite anche in Inghilterra, ma in misura non sufficiente per soddisfare la domanda di vino del mercato locale¹⁰⁰. La birra rimaneva, pertanto, la bevanda più diffusa dell'area nordica, nonostante il rilevante volume raggiunto dalle importazioni di vino bordolese nell'isola¹⁰¹.

⁹⁷ Su questi aspetti della penitenza tariffata v. VOGEL, *Les Libri*, pp. 37-39, 43-44 e 47-54 (specialmente pp. 50-51 per il caso qui in oggetto); PICASSO, *Dolore dei peccati*, pp. 134-135. Il brano di Reg. 1, 262 non avrà alcuna ulteriore diffusione.

⁹⁸ Cfr. Burch. 13, 24-25; Ivo D. 4, 56-57; Grat. D. 5 c. 20 *de cons.* Propria del monachesimo occidentale, questa linea moderata nella pratica del digiuno si trasmetterà ai libri della penitenza ed alle successive prassi espiatorie degli ultimi secoli medievali, cfr. R.M. BELL, *La santa anoressia. Digiuno e misticismo dal medioevo a oggi*, Roma-Bari 1987, pp. 140-141; MONTANARI, *Alimentazione*, pp. 20-27; MUZZARELLI, *Penitenze*, pp. 21 e 43; FUMAGALLI, *Paesaggi*, pp. 311-315.

⁹⁹ Per quanto segue facciamo riferimento a *In quintum Decretalium*, p. 43A. Va sottolineato come Ostiense premetta alla sua riflessione l'osservazione secondo cui i giorni festivi non sono d'astinenza, denunciando come 'manicheo' – ossia, ci sembra di poter interpretare, come cataro, considerato il periodo in cui Enrico scrive – chi l'osservi senza il permesso del sacerdote.

¹⁰⁰ Su questi aspetti v. R.S. LOPEZ, *La nascita dell'Europa. Secoli V-XIV*, Torino 1984 (Reprints, 140), p. 134 (da confrontarsi con la cartina riprodotta a p. 11 del medesimo volume); K.U. JASCHKE, *Englands Weinwirtschaft in Antike und Mittelalter*, in *Weinwirtschaft in Mittelalter. Zur Verbreitung, Regionalisierung und wirtschaftlichen Nutzung einer Sonderkultur aus der Römerzeit*, Vorträge des gleichnamigen Symposium von 21. bis 24. März 1996 in Heilbronn, herausgegeben von C. Schrenk, H. Weckbach, Heilbronn 1997 (Quellen und Forschungen zur Geschichte der Stadt Heilbronn, 9), pp. 256-387.

¹⁰¹ L'importanza di questo commercio, ricordato brevemente da LOPEZ, *La nascita*, p. 318, è stata appieno lumeggiata dai saggi di M.K. JAMES, *Studies in the medieval wine trade*, Oxford 1971: cfr. in pro-

Enrico, però, è soprattutto preoccupato della quantità del consumo, piuttosto che della qualità, infatti spiega l'espressione *potibus* nel senso di «vino e birra e di qualunque bevanda di qualsivoglia genere, che dia ebbrezza». Esse vanno assunte «temperate et debili» e *temperate* significa «non ultram tertiam vicem», in perfetto accordo con un'antichissima tradizione monastica, attestata, ad esempio, dagli *Apothegmata Patrum*¹⁰².

Tornando al sacramento del battesimo, lo stesso Graziano, attraverso due passi di Agostino, esclude che l'ecclesiastico *ebriosus* non possa celebrarlo validamente. Il vero ministro dell'atto, infatti, è Cristo, dal quale proviene l'infusione dello Spirito nel battezzando, ossia «la colomba attraverso la quale mi è detto: questi è colui che battezza»¹⁰³; pertanto, la condizione di adultero, ubriaco o omicida del celebrante non può invalidarlo, purché ne sia preservata la forma corretta. Per confortare queste affermazioni, Graziano paragona il battezzante ubriaco al vescovo eletto simoniacamente per intervento di terzi, senza che costui ne avesse consapevolezza. Non si tratta, in tale caso, di nomina illecita, dunque il presule può esercitare il suo mandato perché, come in precedenza, ad agire è Cristo stesso, sia pure attraverso un intermediario non irreprensibile¹⁰⁴.

posito la sintesi di ARCHETTI, *Tempus vindemie*, pp. 48-50, ove si indica nel peggioramento delle condizioni climatiche, prodottosi a cavaliere dei secc. XIII-XIV, la causa principale dell'esaurirsi della viticoltura inglese (su ciò v. anche LOPEZ, *La nascita*, p. 430).

¹⁰² Per la misura monastica del bere e il rapporto con la tradizione antica, si veda G. ARCHETTI, *De mensura potus. Il vino dei monaci nel medioevo*, nelle pp. precedenti del presente volume.

¹⁰³ Grat. C. 1 q. 1 c. 46§1: il testo impiegato dal Maestro bolognese è, come nel capitolo cit. alla n. seguente, tratto da AGOSTINO D'IPPONA, *In Iobannis evangelium tractatus* 5, 18, ed. R. Willems, CCL 36, Turnholti 1954, pp. 51-52.

¹⁰⁴ Cfr. Grat. D. 4 c. 26§4 *de cons.*, recuperato da Ivo P. 1, 31 che, a sua volta, lo aveva ripreso da Ivo D. 1, 159. Era stato, in effetti, il vescovo di Chartres a risolvere la questione, assai spinosa, della validità dei sacramenti officiati da ministri indegni, che aveva caratterizzato il dibattito teologico, giuridico ed ecclesiologico durante l'età della riforma: per indicazioni sul problema, si v., tra gli altri, N.M. HARING, *The interaction between canon law and sacramental theology in the Twelfth century*, in *Proceedings of the Fourth international Congress of medieval canon law (Toronto, 21-25 august 1972)*, edited by S. Kuttner, Città del Vaticano 1976 (Monumenta Iuris Canonici. Series C: subsidia, 5), pp. 486-493; R. MORGHEN, *Medioevo cristiano*, Roma-Bari 1984 (Biblioteca Universale Laterza, 120), pp. 91-108; P. LANDAU, *Das Verbot der Wiederholung einer Kirchweibe in der Geschichte des kanonischen Rechts. Ein Beitrag zur Entwicklung des Sakramentenrechts*, in *Studia in honorem eminentissimi cardinalis A.M. Stickler*, curante R.I. card. Castil-lo Lara, Roma 1992 (Studia et textus historiae iuris canonici, 7), pp. 224-234.

«*Fuge vinum... ne ebrietas superet te*»

Quest'ultimo argomento ci introduce al tema maggiormente trattato dal diritto della Chiesa in materia di vino, ossia la condanna e la repressione dell'ubriachezza. Ricchissima, in proposito, è la casistica contemplata dalla normativa, in parte finalizzata a regolare aspetti generali della questione, in parte, invece, riflesso dell'ambiente e del contesto storico particolare in cui ciascuna raccolta venne esemplata. All'interno delle collezioni, in verità, non si avverte una significativa oscillazione nel numero dei canoni dedicati all'*ebrietas*, quanto meno nelle sillogi più importanti. Il dossier raccolto da Reginone, attingendo prevalentemente ai libri penitenziali ed ai capitolari carolingi, conta 23 frammenti, 17 dei quali compongono la lunga serie Reg. 1, 135-151, una delle più ampie del *De synodalibus causis*, quasi a confermare la peculiare attenzione con la quale l'abate di Prüm ha vagliato la questione. Tuttavia, occorre sottolineare come, nei due ampi questionari presenti nell'opera (Reg. 1, 304 e 2, 5), i brani in materia siano assai meno numerosi, mentre prevalgono altre tipologie di peccato. Il *Decretum* di Burcardo impiega 15 testi della precedente collezione, aggiungendone altri 11 di disparata provenienza. Inoltre, perfezionando l'organizzazione sistematica già utilizzata da Reginone, raccoglie 17 di questi frammenti in un unico libro – il già ricordato libro XIV – uno dei più brevi di tutta la silloge, in armonia con gli interrogatori di Burch. 1, 95 e 19, 5, per i quali vale quanto si è detto per quelli del *De synodalibus causis*. Il Decreto di Ivo di Chartres recupera da Burcardo 24 brani, tra i quali l'intera serie del libro XIV, inserendola, però, all'interno del libro XIII assieme ad altra casistica, quali l'usura e la condotta da tenersi nei riguardi degli ebrei. I nuovi contributi messi a frutto da Ivo sono prevalentemente di origine patristica e nello stesso modo procede Graziano, che raccoglie i frammenti sull'ebbrezza prevalentemente nella *Distinctio* 35. Sono complessivamente 11 i brani inediti presenti nella *Concordia*, mentre degli altri dieci solamente quattro si leggono già in Reginone ed in Burcardo.

Nelle decretali il tema è affrontato in modo più parco: abbiamo potuto raccogliere solo otto brani dal *Liber Extra*, uno dal *Sextus* ed un altro dalle *Clementinae*, anche se va detto che si tratta comunque dell'argomento maggiormente trattato da queste fonti giuridiche relativamente al vino. Più significativi appaiono essere i commenti di Enrico di Susa, i quali traggono spunto dai testi per svolgere sovente considerazioni attinenti non soltanto alla materia specifica da essi discussa.

Avviando l'analisi del materiale disponibile, osserviamo, innanzi tutto, come sia possibile individuare uno sviluppo nella trattazione. Mentre le collezioni

canoniche più antiche prendono in considerazione prevalentemente i comportamenti concreti prodotti dall'ebbrezza, con Ivo di Chartres e, soprattutto, col *Decretum Gratiani* l'attenzione si sposta decisamente sui suoi aspetti morali e psicologici. Ciò avviene mediante il su menzionato ricorso ai frammenti dei Padri, dove queste tematiche erano state ampiamente svolte, anche perché presenti in quella cultura pagana, che costituì, per i Padri della Chiesa, un sicuro punto di riferimento in materia¹⁰⁵. Era stata infatti tale antica tradizione a delineare lucidamente il rapporto tra la lussuria, l'*oblivio mentis* e l'ebbrezza, due dei temi principali di Graziano. Il Maestro bolognese fonda, innanzi tutto, teologicamente la sua riflessione attraverso un brano di Ambrogio, che individua le origini della «lascivia edendi» nel peccato originale e, quindi, nell'allontanamento dell'uomo dal Giardino dell'Eden. La tesi è illustrata mediante tre esempi scritturistici, dalla tentazione di Adamo e di Eva fino alle vicende di Noè e di Loth. Altri due brani, invece, esemplificano il rimedio, ossia l'astinenza misurata da cibo e vino, come fecero Abramo, il quale offrì burro e latte ai suoi ospiti, e Giovanni Battista, presentato dal vangelo come colui che non mangia pane né beve vino¹⁰⁶.

Sulla scorta di queste premesse, diventa ovvio il collegamento tra ebbrezza ed *amentia*, ovvero la perdita dell'autocontrollo provocata dal consumo smodato di un prodotto in sé non pericoloso. Un testo di Reginone dimostra, infatti, come l'ubriachezza faccia apostatare persino i *sapientes* – e tornano gli esempi di Noè e di Loth – i quali, per altro verso, sono modelli di comportamento per tutti i fedeli¹⁰⁷. L'abuso del vino conduce, infatti, inevitabilmente al *furor* ed alla *luxuria*, secondo un'analisi già chiarita dalle fonti latine classiche, in particolare da Plinio e da Seneca¹⁰⁸. Burcardo, nello specifico, spiega come l'ubriaco finisca col compiere il male senza neppure accorgersene e come lo stravolgimento della *ratio* conduca sovente alla fornicazione: la riflessione sarà ripresentata da Gra-

¹⁰⁵ Ne abbiamo trattato nel contributo *Intorno all'ebbrezza: sant'Ambrogio e la cultura pagana*, «Aevum. Rassegna di scienze storiche, linguistiche e filologiche», 75 (2000), pp. 163-177, al quale ci permettiamo di rinviare. Sul tema si v. anche il bel saggio di G. MOTTA, *Il vino dei Padri: Ambrogio, Gaudenzio, Zeno*, in di questo volume.

¹⁰⁶ Cfr. Grat. D. 35 c. 8§1-8, tratto da AMBROGIO DI MILANO, *De Helia et ieiunio* 4, 6-7 e 5, 10-14, ed. C. Schenkl, CSEL 32/2, Pragae-Vindobonae-Lipsiae 1897, pp. 415-417 e 418-420.

¹⁰⁷ Attesa la sua importanza, il tema sarà ripreso, dopo Reg. 1, 140 (un canone composito, trascritto poi da Burch. 14, 12 e da Ivo D. 13, 80), dal cap. 15 del concilio Lateranense IV (COD, p. 242), che sarà riversato in seguito nell'*Extra* (X.3.1.14).

¹⁰⁸ Anche su ciò rinviando al nostro *Intorno all'ebbrezza*, specialmente pp. 165-166, 167 e 168-169.

ziano attraverso immagini particolarmente significative, perlopiù veicolate tramite brevi e secche sentenze, mutuata dalle opere di san Girolamo¹⁰⁹.

Tale linea si mantiene stabile pure nel diritto posteriore alla *Concordia*, trovando una sua valida sintesi nelle riflessioni del cardinale Ostiense. Commentando una decretale non direttamente rivolta all'analisi dell'ebbrezza, Enrico coglie l'occasione per chiarire il concetto di *concupiscentia*, che si concretizza nei sette peccati capitali, il più grave dei quali è appunto l'ubriachezza: essa, infatti, è la «fomes omnium vitiorum», un concetto ripreso varie volte da Ostiense nei *Commentaria*¹¹⁰. Il testo principale da lui impiegato è il su menzionato capitolo 15 del Lateranense IV. Il decretalista procede sistematicamente, iniziando, secondo un tipico atteggiamento della cultura medioevale, dalla spiegazione etimologica del fenomeno: «Dicitur enim ebrietas ab *e*, quod est *extra*, et *bria*, id est *mensura*», e nella *Summa Aurea* ribadisce essere l'ubriachezza «quasi senza misura, ma una misura va posta e tenuta»¹¹¹. Da queste affermazioni emerge un atteggiamento ostile all'abuso del vino, ma non al suo consumo, e a conforto di tale linea è richiamata l'autorità di san Benedetto, la cui regola consentiva di bere «modico vino», benché ne auspicasse parallelamente la rinuncia¹¹². Una particolare attenzione Enrico rivolge all'aspirante al sacerdozio, il quale non deve essere *vinolentum* se intende ricevere gli ordini sacri appunto perché questo eccita la lussuria e la violenza. Inoltre, l'ubriachezza porta sovente alla derisione di chi ne è vittima da parte dei sobri e ciò genera una mancanza di pietà, che si configura come un'ulteriore occasione di peccato¹¹³.

¹⁰⁹ Per Burcardo cfr. 14, 17, poi diffuso in Ivo D. 13, 85 e dedotto da ISIDORO DI SIVIGLIA, *Sententiae* 2, 43, ed. P. Cazier, CCL 111, Turholt 1998, pp. 187-189. Per Graziano v. invece D. 35 cc. 3, 5-6.

¹¹⁰ Cfr. *In primum Decretalium liber*, p. 8, testo dedicato alla glossa di X.1.2.4 (la decretale si limitava a stabilire il principio secondo cui ciò che la legge vieta deve essere considerato peccato), ma v. anche *In tertium Decretalium*, p. 4. Il concetto dell'ebbrezza come causa di tutti i vizi era presente in Seneca, cfr. ad es. *Epistulae ad Lucilium* 10, 83, 19, ed. F. Préchac, H. Noblot, Paris 1957 (Collection des Universités de France), p. 116.

¹¹¹ Per il primo passo v. la n. precedente, il secondo si legge in *S.A.*, col. 851.

¹¹² Cfr. *In secundum Decretalium*, pp. 134A-135, con riferimento a *Regula sancti Benedicti*, cap. 40, ed. A. De Vogüe, J. Neufville, *La Règle de saint Benoît*, II, Paris 1972 (Sources chrétiennes, 182), pp. 578-580: sulla posizione di Benedetto v. De Vogüe, *La Règle*, VI, Paris 1971 (Sources chrétiennes, 186), pp. 1142-1159; ARCHETTI, *De mensura potus*, cit. Ostiense conclude significativamente la sua riflessione osservando come «è lecito avere una moderata cura del corpo per supportare l'esercizio della virtù».

¹¹³ Queste riflessioni si leggono nella *S.A.*, coll. 178-179: l'ultimo argomento è presente anche in Ambrogio, cfr. BELLINI, *Intorno all'ebbrezza*, p. 166.

Lo smarrimento della coscienza prodotto dall'ubriachezza portava a commettere dei reati, come già si è accennato esaminando un capitolo di Burcardo. È un frammento di Graziano a fissare i principi generali della questione, stabilendo che chi agisse in tale modo deve essere punito per essersi ubriacato, ma non per la colpa commessa, non essendo in quel momento responsabile delle sue azioni. Un testo di Ivo di Chartres, pure diffuso nella *Concordia*, giustifica questo orientamento attraverso l'episodio veterotestamentario di Loth, certamente reo dell'ebbrezza, ma non dell'incesto con le figlie¹¹⁴. Enrico di Susa concorda con tale linea, paragonando l'ubriaco al *soporatus*, il quale, agendo in stato di totale incoscienza, non può acquisire meriti, né farli acquistare, ma neppure è in grado di commettere colpe, salvo ovviamente l'aver abusato del vino¹¹⁵. Tuttavia, se dal piano generale si passa alla casistica concreta, i brani dedicati alla problematica diventano molto rari. Reginone e Burcardo contemplanò le fattispecie dell'omicidio commesso a seguito di una rissa e dell'esercizio della sessualità coniugale durante la quaresima. In entrambi i casi le penitenze risultano, in effetti, ridotte rispetto a quelle contemplate per i medesimi reati compiuti da sobri: si scende a 40 giorni a pane ed acqua per il sesso, contro un anno o 26 soldi in elemosina, ed a 4 anni per l'omicidio, punito invece rispettivamente con 7 e 5 anni se volontario, o accidentale, senza l'attenuante dell'ebbrezza¹¹⁶.

Quest'ultimo caso non doveva per altro essere infrequente, infatti pure Ostiense lo esamina attraverso una decretale che, in realtà, non ne parla esplicitamente. Si tratta di un testo di Innocenzo III, nel quale si assolve un diacono autopunitosi perché, uditi a cena i propositi omicidi di alcuni suoi parenti ed amici contro un abate che lo aveva spogliato del suo beneficio, non era poi intervenuto per impedire il crimine. Ostiense ipotizza che, presumibilmente, durante il pasto «non defuit potus» ed è appunto questa, a suo parere, la ragione per cui i parenti del diacono hanno con-

¹¹⁴ Cfr. Grat. C. 15 q. 1 c. 7, mentre per il secondo testo v. Ivo D. 9, 116, poi trascritto in Grat. C. 15 q. 1 c. 9 probabilmente attraverso la *Tripartita*. Si noti che entrambi i testi sono costituiti da frammenti dei Padri, sulla cui riflessione in materia v. BELLINI, *Intorno all'ebbrezza*, pp. 170-171.

¹¹⁵ Cfr. *In tertium Decretalium*, p. 172A, ma anche *S.A.*, col. 179. Identica la linea del diritto romano, v. BELLINI, *Intorno all'ebbrezza*, pp. 171-172.

¹¹⁶ Cfr. Reg. 1, 304 per la sessualità in quaresima (Burch. 19,5, col. 960, aveva già ridotto le pene: 20 giorni se ubriachi, 40 se sobri): sull'uso del sesso nel diritto canonico medioevale v. J.A. BRUNDAGE, «*Allas! That evere love was synne*». *Sex and medieval canon law*, ora in ID., *Sex, law and marriage in the Middle Ages*, Aldershot 1993 (Collected studies series, CS 397), n.o III, pp. 1-13; MUZZARELLI, *Penitenze*, pp. 48-55; G. DUBY, *I peccati delle donne nel medioevo*, Roma-Bari 1997, pp. 15-16 e 20-33. Inoltre Reg. 2, 24 per l'omicidio, non contemplato come caso particolare in Burcardo.

cretizzato il loro progetto¹¹⁷. Conseguenza meno grave dell'ebbrezza, invece, è il vomito da essa provocato. Questo peccato è quasi completamente ignorato da Graziano, salvo che non coinvolga l'eucaristia, perché in tale forma – come in parte si è già visto – diventa un sacrilegio ed una mancanza di rispetto verso il corpo di Cristo: non a caso il Maestro bolognese inserisce il frammento in oggetto nella terza parte della *Concordia*, che si occupa appunto dei sacramenti. La pena prevista è di 90 giorni se si tratta di un vescovo, di 70 se è coinvolto un chierico, mentre per i laici vi è una certa oscillazione: Reginone prevede 15 giorni a pane ed acqua, ridotti però da Ivo ad 11 e così recepiti da Graziano¹¹⁸. Se non è coinvolta la sacra specie, i giorni di penitenza si riducono a 40 per il prete e per il diacono, a 30 per il monaco, a 20 per il chierico ed a 15 per il laico¹¹⁹, ma la cosa doveva essere così frequente – come prova l'inserimento di questo peccato nel questionario della visita pastorale riportato da Reginone e da Burcardo¹²⁰ – che Graziano ed il diritto posteriore decisero di ignorarla.

Nel complesso, il problema dell'ubriachezza è inquadrato dalla normativa all'interno di quella 'cultura del cibo', il cui elemento cardine è costituito dall'invito alla moderazione¹²¹. Molte suggestioni orientavano la riflessione in tale senso, in particolare la già ricordata considerazione delle limitate risorse alimentari all'epoca disponibili, che richiedeva un comportamento responsabile, in modo da evitare inutili sprechi. Ma un rilievo non inferiore dovette averlo l'influenza della cultura ascetica e penitenziale del monachesimo¹²², ispirata essa pure in Occidente a prin-

¹¹⁷ Cfr. il commento a X.5.12.17 di *In quintum Decretalium*, p. 48.

¹¹⁸ Cfr. Grat. D. 2 c. 28 *de cons.*, presente anche in Reg. 1, 151; Burch. 5, 46; Ivo D. 2, 55; Ivo P. 1, 154: il testo proviene dall'*Exxarpus Bedae-Egberti*, cap. 20 (ed. in SCHMITZ, *Die Bussbücher*, p. 692), un penitenziale del sec. VIII con interpolazioni successive fino alla seconda metà del IX, originario dell'Inghilterra anglo-sassone ed ampiamente diffuso sul continente (v. VOGEL, *Les Libri*, p. 71, e A.J. FRANTZEN, *The penitentials attributed to Bede*, «Speculum», 58 [1983], pp. 591-592).

¹¹⁹ Cfr. Reg. 1, 147, ripreso da Burch. 14, 13 e da Ivo D. 13, 81. Ma Reg. 1, 149 (Burch. 14, 14; Ivo D. 13, 82) riduce la pena per i laici a tre giorni, ai quali aggiunge l'astensione dalla carne e dalla birra, oltre che ovviamente dal vino, durante tale periodo. Tuttavia, Reg. 1, 304 (ripreso da Burch. 19, 5, col. 963) ripristina i 15 giorni: è una prova evidente del carattere assolutamente discrezionale dei libri penitenziali, che giustificò l'ostilità dei riformatori, carolingi e gregoriani, nei loro riguardi, v. su questo VOGEL, *Les libri*, pp. 39-41; PICASSO, *Dolore dei peccati*, pp. 135-136 (v. anche sopra, n. 26).

¹²⁰ Cfr. Reg. 2, 5 (int. 61); Burch. 1, 94 (int. 60).

¹²¹ Un concetto adeguatamente chiarito da MUZZARELLI, *Penitenze*, pp. 44-48.

¹²² Cfr. MUZZARELLI, *Penitenze*, pp. 20-23 e 43, anche se DE VOGÜE, *La Règle*, VI, p. 1141, ha potuto concludere come Benedetto, sull'argomento, si mostri più severo rispetto ai suoi predecessori (v. anche sopra, n. 98); inoltre, ARCHETTI, *De mensura potus*, cit.

cipi di equilibrio e di moderazione. Ebbe infine un certo peso, soprattutto nelle collezioni di Reginone e di Burcardo, l'esigenza di combattere taluni costumi della cultura folklorica germanica, di cui ci sembrano spie le condanne di chi si vantava di poter bere, senza conseguenze, grandi quantità di vino e di coloro che intraprendevano gare con altri bevitori. Il primo problema è affrontato dal *Decretum Burchardi* tramite un frammento pseudo-isidoriano, il quale riprende severamente i «potentes... ad bibendum», soliti ad abusare del vino a tavola ed a vantarsi di poterne sopportare gli effetti con facilità, mentre, in realtà, offrono a tutti un pessimo esempio¹²³. Il testo permette di cogliere il perpetuarsi di una mentalità propria delle genti germaniche, presso le quali era ritenuto altamente meritorio essere in grado di consumare notevoli quantità di bevande inebrianti. Non ci sembra una forzatura collegare al brano pure l'immagine tipica del loro aldilà, costituita dal banchetto offerto da Odino e dagli altri dei alle anime dei guerrieri morti, durante il quale si beve in abbondanza l'idromele e che viene interrotto solamente per temporanei e cruenti scontri armati¹²⁴.

Armi ed ebbrezza – i cui rapporti ci sembrano fin troppo evidenti – sono pertanto elementi caratteristici di una cultura folklorica profondamente radicata nei paesi d'oltralpe – Graziano non ne tratta – che le sillogi di Burcardo e di Ivo intendevano contrastare. Infatti, i due canonisti fanno seguire a questo frammento un altro brano, ove si nega esplicitamente sia cosa lodevole abusare del vino senza ubriacarsi, affermazione giustificata attraverso il ricorso ad una lunga serie di esempi scritturistici, che evidenziano, per converso, il rapporto dell'ebbrezza con la lussuria e la gola¹²⁵. Gioverà qui ricordare come la stessa mentalità cavalle-

¹²³ Cfr. Burch. 14, 16, diffuso in Ivo D. 13, 84. La fonte è costituita da una falsa lettera di Clemente I (ep. 1, 35; JK+10), elaborata dallo Pseudo-Isidoro (cfr. *Decretales Pseudo-Isidorianae et Capitula Angilramni*, ed. P. Hinschius, Leipzig 1863, p. 41).

¹²⁴ La complessa funzione svolta dal banchetto presso la cultura tradizionale germanica è stata studiata da GUREVIČ, *Le categorie*, pp. 238-245, e ID., *Contadini e santi*, pp. 148-149, che ne ha messo in luce la funzione insostituibile sul piano delle relazioni sociali. Anche DUBY, *Le origini*, p. 67, ha segnalato l'uso rituale delle *potationes* tra i contadini, finalizzato a propiziarsi le potenze invisibili ed a rinsaldare la solidarietà all'interno del villaggio: quest'ultimo aspetto, sottolineato pure da GUREVIČ, *Contadini e santi*, pp. 162-163, spiega la forte capacità di resistenza delle tradizioni folkloriche al processo di cristianizzazione. Sul banchetto di Odino cfr. R. BELLINI, *Il volo notturno nei testi penitenziali e nelle collezioni canoniche*, in *Cieli e terre nei secoli XI-XII. Orizzonti, percezioni, rapporti*, Atti della XIII Settimana internazionale di studio (Passo della Mendola, 22-26 agosto 1995), Milano 1998 (Miscellanea del Centro di studi medioevali, 15), p. 306.

¹²⁵ Abbiamo già citato questo testo sopra, n. 106.

resca, pur sottoposta alla pressione della cultura ecclesiastica, ritenesse la voracità a tavola un tratto tipico del buon *miles*, anche se le ragioni che stavano a fondamento di tutto ciò sono parzialmente differenti da quelle sopra esaminate¹²⁶.

Rientra nella medesima logica pure la seconda fattispecie, cui accenna rapidamente un testo di Reginone, il quale ricorda non essere lecito ad alcuno costringere un uomo a bere fino ad ubriacarsi¹²⁷. Un capitolo successivo fissa in 40 giorni la penitenza per il reo, pena aggravata da Burcardo mediante la privazione dell'eucaristia fino a debita emendazione, se si tratta di una condotta abituale¹²⁸. È lo stesso vescovo di Worms, in un passaggio del lungo e famoso canone 5 del *Corrector*, a presentarci esplicitamente la gara tra bevitori ed a prevedere 30 giorni di penitenza per i partecipanti, sia per evitare tentativi di imitazione, sia perché voler dimostrare di potere ingerire molto vino, o altra bevanda simile, è un inutile segno di vanagloria¹²⁹. Il costume è condannato pure dalle decretali: il canone 15 del concilio Lateranense IV lo presenta diffuso «in quibusdam partibus», dove, prosegue il brano, «i bevitori si sfidano a bere e tra loro è ritenuto degno di lode chi ne fa ubriacare di più e consuma un maggior numero di bicchieri»¹³⁰. Commentando questo testo, Enrico di Susa individua significativamente nella Scozia, nella Gallia e nell'area anglo-normanna i paesi dove esso è maggiormente consueto e, dopo avere premesso che l'ubriachezza è un peccato grave soltanto se è «assidua», qualifica come colpa sempre mortale la gara tra i bevitori, perché rivela una «certa disposizione d'animo ed una chiara volontà di

¹²⁶ L'abbondanza delle vivande è infatti uno dei segni del potere, sicché il rituale del banchetto – necessariamente abbondante, generoso e, soprattutto, 'pubblico' – assume il compito di manifestare esplicitamente i valori identificativi della classe cavalleresca: cfr., tra gli altri, BLOCH, *La società*, p. 334; GUREVIČ, *Le categorie*, pp. 258-260; MONTANARI, *Alimentazione*, pp. 19-20 e 23-25; ID., *La fame*, pp. 30-36 e 73-76.

¹²⁷ Cfr. Reg. 1, 145, non ulteriormente diffuso, ma significativamente tratto dal capitulare di Carlo Magno dell'803, attraverso ANSEGISO, *Capitularium collectio* 1, 138, p. 509. Sulla gara dei bevitori ci permettiamo di rinviare al nostro studio *Intorno all'ebbrezza*, pp. 176-177.

¹²⁸ Cfr. Reg. 1, 150, ripreso con modifiche da Burch. 14, 15 (ma cfr. anche 19, 5, col. 963), che così lo trasmetterà a Ivo D. 13, 83. La fonte è, ancora una volta, di matrice germanica, trattandosi dell'*Excarpus Bedae-Egberti*, cap. 19, 2, p. 692.

¹²⁹ Cfr. Burch. 19, 5 (col. 963): per quanto pure questa fattispecie rientri nella cultura germanica (v. in proposito MONTANARI, *La fame*, pp. 17-18), l'esiguità della penitenza ci fa comprendere come Burcardo focalizzi la sua attenzione soprattutto sui due aspetti su indicati.

¹³⁰ Per il testo v. sopra, n. 107. La pena prevista per gli ecclesiastici che avessero partecipato al certame è la sospensione dall'ufficio e dal beneficio, a meno che, ammoniti dal superiore gerarchico, depongano tale costume e facciano adeguata penitenza.

ubriacarsi»¹³¹. Rispetto a Burcardo, dunque, il cardinale ritiene molto più grave questo reato, soprattutto in quanto espressione di un atteggiamento non certamente qualificabile come cristiano sul piano morale. Esso, per altro, si dimostra decisamente resistente, considerati gli oltre tre secoli che separano il *De synodali-bus causis* dall'opera del cardinale.

Nelle fonti canonistiche si possono individuare altre due fattispecie, nelle quali l'abuso del vino si coniuga col persistere di credenze 'superstiziose'¹³². La prima di queste si legge nel Decreto di Graziano, laddove si interdice severamente ai chierici di riunirsi in occasione dell'anniversario dei defunti (o per qualunque altro motivo) per brindare alla salute delle loro anime o a quelle dei santi, un'abitudine che sfociava spesso nell'ebbrezza dei convenuti, con applausi, risate e chiacchiere *inanes*. Il testo di Graziano, in verità, parrebbe delineare un vero e proprio rito folklorico, o una serie di questi, infatti aggiunge che, in tali occasioni, è altresì vietato permettere lo svolgimento di «turpia ioca» (si ricordano spettacoli con l'orso o con i giullari)¹³³, o acconsentire alle mascherate – «*larvas demonum*», dette *talamascae* – le quali sono uno degli elementi più caratteristici della cultura 'popolare'¹³⁴. Questo frammento, forse proveniente dal *Capitulare* I di Incmaro di Reims, ha una vicenda cronologica e geografica assai ampia, la qual cosa conferma la diffusione di simili tradizioni nell'Occidente medioevale¹³⁵. Inoltre, pur fondando il divieto sul-

¹³¹ Cfr. *In tertium Decretalium*, p. 4, e *S.A.*, col. 179.

¹³² Utilizziamo l'espressione nel significato chiarito da J.-C. SCHMITT, *Medioevo «superstizioso»*, Roma-Bari 1992, soprattutto pp. 3-26.

¹³³ Cfr. Grat. D. 44 c. 7 e D. 5 c. 35 *de cons.* (già presente in Reg. 1, 216; Burch. 2, 161; Ivo D. 6, 252). La professione di giullare, di mimo o di danzatore era oggetto di condanna per i suoi possibili contenuti osceni (cfr. LE GOFF, *Mestieri leciti*, pp. 57-60 e 63 per la sua parziale rivalutazione), ma anche per i rapporti che la danza poteva avere sia con la tradizione folklorica, sia, all'interno di questa, col mondo dei morti, come ha esemplificato J.-C. SCHMITT, «*Giovani*» e danze dei cavalli di legno. *Il folklore meridionale nella letteratura degli «exempla» (XIII-XIV secolo)*, ora in ID., *Religione, folklore*, pp. 98-123, e come confermerebbe anche il nostro canone (le danze, infatti, paiono collegate alla ricorrenza dei morti o alla memoria dei santi). Su questo tema cfr. L. GOUGAUD, *La danse dans les églises*, «*Revue d'histoire ecclésiastique*», 15 (1914), pp. 5-22 e 229-245.

¹³⁴ Cfr. J.-C. SCHMITT, *Le maschere, il diavolo, i morti nell'Occidente medioevale*, ora in ID., *Religione, folklore*, pp. 206-230: in Graziano non compare l'espressione *talamasca*, di origine germanica ed impiegata soprattutto olttralpe. L'illustre studioso francese ha mostrato come la condanna delle maschere si iscrivesse, ancora una volta, nel rapporto tra queste e la morte, ma si fondasse pure sul tema della trasformazione dell'uomo mascherato nell'essere rappresentato dalla maschera, atto interpretato dalla cultura ecclesiastica secondo una dimensione diabolica. Sull'argomento v. anche LE GOFF, *I contadini*, pp. 111-112.

l'obbligo, per il sacerdote, di dare esempio di vita sobria e retta ai fedeli, gli antecedenti non cristiani della pratica sono piuttosto evidenti. Nella Roma pagana, infatti, si celebravano i *parentalia*, durante i quali si portavano, tra l'altro, delle offerte alimentari sui cippi dei defunti, che venivano poi consumate dai parenti¹³⁶. Nonostante questa prassi cultuale rinviasse ad una concezione della morte e della funzione del defunto decisamente differente da quella proposta dal cristianesimo¹³⁷, il suo forte radicamento tra le masse l'aveva fatta accogliere dalla Chiesa, che l'aveva riservata prevalentemente al culto dei martiri. Dopo la 'pace costantiniana', tuttavia, il suo aspetto conviviale e festoso si era a tal punto sviluppato da provocare ripetuti interventi ufficiali, ma i divieti relativi non erano evidentemente riusciti ad estirparla, come suggerirebbe appunto il nostro testo¹³⁸. Se ne potrebbe dunque ipotizzare la sopravvivenza in forme folkloriche, ovviamente non del tut-

¹³⁵ È, infatti, diffuso in numerose sillogi: Reg. 1, 216; Burch. 2, 161; Ivo D. 6, 252; Grat. D. 44 c. 7 (*palea*) e D. 5 c. 35 *de cons.* Il passo, come si accennava, proviene probabilmente da INCMARO DI REIMS, *Capitulare I*, cap. 14, edd. R. Pokorny, M. Stratmann, MGH, *Capitula episcoporum*, II, Hannover 1995, pp. 41-42, tuttavia le collezioni lo attribuiscono al discusso concilio di Nantes, sul quale cfr. O. PONTAL, *Histoire des conciles mérovingiennes*, Paris 1989, pp. 235-241.

¹³⁶ La festa è descritta da OVIDIO NASONE, *Fastes* 2, 533-542, ed. R. Schilling, II, Paris 1993 (Collection des Universités de France), p. 49, che, in realtà, raccomanda unicamente di deporre in un vaso poche semplici offerte (grano, pane imbevuto nel vino, sale e violette) e nulla dice circa la loro eventuale consumazione. Sulla celebrazione, che si svolgeva tra il 13 ed il 21 febbraio, cfr. A. GRENIER, *Les religions étrusque et romaine*, Paris 1948 («Mana»). Introduction à l'histoire des religions, 2/3), pp. 117-120, il quale ne ha sottolineato l'origine arcaica ed i caratteri prevalentemente magici.

¹³⁷ La visione cristiana della morte, definita dalla riflessione di sant'Agostino (cfr. il *De cura pro mortuis gerenda* 1, 2; 10, 12 e 13, 16-16, 19, ed. J. Zycha, CSEL 41, Wien 1900, pp. 622-623, 639-641 e 647-653), implicava infatti la completa rottura delle relazioni tra vivi e defunti, che dunque appartenevano a due mondi completamente estranei ed incomunicabili tra loro (cfr. J.-C. SCHMITT, *Spiriti e fantasmi nella società medievale*, Roma-Bari 1995, pp. 20-39). La concezione pagana, invece, sia romana sia germanica, riteneva che il morto mantenesse, nell'aldilà, la sua individualità e quindi proseguisse, sostanzialmente, la vita terrena; inoltre, egli costituiva, con i viventi della sua famiglia, un'unica collettività, assicurando a questi ultimi il necessario rapporto col divino, ma pretendendo in cambio i debiti onori, tanto da essere pronto a punire i familiari in caso di dimenticanza, di trascuratezza o di insufficiente attenzione. Per un confronto tra le due rappresentazioni v. B. YOUNG, *Paganisme, christianisation et rites funéraires mérovingiennes*, «Archéologie médiévale», 7 (1977), pp. 6-8; sulla visione pagana si v. anche le pp. 18-20 del su citato studio di Schmitt.

¹³⁸ Famoso, in proposito, il passo di Agostino (*Confessiones* 6, 2, 2, ed. L. Verhejen, CCL 27, Turholt 1981, p. 74), dove il santo di Ippona ricorda esplicitamente, tra i cibi consumati, una coppa di vino. Cfr. sull'argomento V. MONACHINO, *La cura pastorale a Milano, Cartagine e Roma nel secolo IV*, Roma 1947 (Analecta Gregoriana, 41), pp. 70-72 e 206-207, le cui conclusioni ottimistiche circa l'efficacia dei divieti episcopali (forse perché fondate su testi rispecchianti l'alta cultura ecclesiastica) ci sem-

to corrispondenti – ma non sarebbe un caso eccezionale – alle descrizioni del rituale offerte da Ovidio e da sant’Agostino, forse anche per influenze provenienti da altre tradizioni ‘popolari’¹³⁹. Da questo punto di vista, però, per quanto il frammento abbia un’origine franca, non ci sembra debba supporre un influsso della religiosità pagana germanica, perché presso quest’ultima non risultano attestati rituali analoghi a quello dei *parentalia*, e ciò nonostante il fatto che la sua visione della morte sia, nella sostanza, abbastanza vicina a quella del paganesimo latino. Anzi, nella Gallia merovingia, già all’epoca della conversione di Clodoveo avviene la sparizione della deposizione di vivande nella tomba del defunto all’atto della sepoltura, un costume, tra l’altro, a nostro parere solo parzialmente collegabile con quello dei *parentalia*¹⁴⁰. In conclusione, considerata anche la probabile provenienza del brano (Reims o, forse, Nantes), pensiamo si dovrebbe trattare, in questo caso, della prosecuzione di una ritualità di matrice prevalentemente latina.

Il secondo testo è presentato nella famosa decretale *Audivimus* di Alessandro III, inviata al re di Svezia Kol nel 1171 o 1172. Nel documento il pontefice vieta di venerare come santo il re Erico, predecessore del sovrano, da questi assassinato mentre si trovava in stato di ebbrezza¹⁴¹. Si è osservato giustamente come la decretale rappresenti un passo importante verso l’istituzione della riserva pontificia nella canonizzazione dei santi ed André Vauchez ha altresì acutamente aggiunto che

brano valide solo per gli ambienti cittadini. Per l’origine e l’evoluzione del culto cristiano dei morti – soprattutto dei martiri – da quello pagano, dal quale esso recuperò numerosi elementi, v. H. DELEHAYE, *Les origines du culte des martyrs*, Bruxelles 1933 (Subsidia hagiographica, 20), pp. 22-49.

¹³⁹ Va altresì osservato, con YOUNG, *Paganisme*, pp. 8-12, come la Chiesa abbia probabilmente esitato ad aggredire direttamente una credenza così diffusa e radicata e si sia quindi limitata a colpirla solo le forme inaccettabili, allo scopo di favorire il processo di conversione delle masse: v. su ciò LE GOFF, *Cultura clericale*, pp. 199-200; SCHMITT, *Medioevo «superstizioso»*, pp. 37-42. Di quest’ultimo studioso, cfr. *Spiriti e fantasmi*, pp. 39-48, per la successiva evoluzione, che portò la Chiesa ad un nuovo atteggiamento verso le apparizioni dei morti rispetto a quello agostiniano. Relativamente al tardo medioevo, un quadro delle ‘sopravvivenze pagane’ e del complesso atteggiamento della Chiesa nei loro confronti è stato tracciato da CHERUBINI, *Parroco, parrocchie*, pp. 370-375, 376, 384-389 e 399.

¹⁴⁰ A nostro parere, infatti, mentre nei *parentalia* sono presenti con evidenza entrambi gli aspetti costitutivi la rappresentazione ‘pagana’ dei morti – come ha sottolineato pure R. BLOCH, *La religione romana*, in *Storia delle religioni*, p. 567 – l’offerta delle vivande, avvenendo una volta sola al momento della sepoltura, rimanda soprattutto al primo di questi: cfr. YOUNG, *Paganisme*, pp. 38-40, 47-49 e 54-57 (per tutto il saggio pp. 5-81), la cui interpretazione discorda in parte dalla nostra. Sull’argomento v. anche SCHMITT, *Medioevo «superstizioso»*, pp. 170-171.

¹⁴¹ La decretale (JL 13546) venne inserita in varie raccolte non ufficiali, confluendo poi nell’*Extra*: X.3.45.1.

Alessandro III volle probabilmente cogliere l'occasione per richiamare le prerogative della sede apostolica «ad un sovrano di un popolo convertito da non molto»¹⁴². Ora, proprio quest'ultima osservazione ci consente di richiamare il rapporto tra l'ebbrezza ed il sacro, presente sia nella cultura classica pagana¹⁴³, sia in quella germanica, nella quale – lo si è accennato – il consumo collettivo della birra aveva la funzione d'istituire un rapporto di comunità tra i partecipanti e tra questi e gli dei¹⁴⁴. Nulla di strano, pertanto, se un popolo germanico di fresca conversione considerasse il sovrano defunto mediante una categoria dedotta dalla nuova fede – la santità – ma forse riempita almeno parzialmente di contenuti provenienti da quella precedente, come le stesse espressioni di Alessandro farebbero supporre¹⁴⁵.

È la *Concordia discordantium canonum* a sottolineare, con particolare forza, la differenza tra l'ubriachezza saltuaria e quella cronica, riservando solo alla seconda la qualifica di peccato mortale, una posizione su cui concorda, come si è visto, pure Enrico di Susa¹⁴⁶. La distinzione, in verità, era già stata accennata dalle sillogi pregraziane: nell'ampio interrogatorio predisposto per la visita pastorale, Reginone e Burcardo avevano invitato il vescovo ad informarsi se vi fossero fedeli inclini ad abusare del vino, ai quali occorreva allora ricordare che «gli ubriachi non possiederanno il regno dei cieli»¹⁴⁷. Tuttavia, per ciò che attiene il laicato, non viene fatta alcuna vera distinzione tra le due situazioni nel comminare le pene, le quali risultano essere oltretutto piuttosto leggere, oscillando dai tre giorni previsti dal *De synodalibus causis* ai massimo 30 contemplati da Burcardo e da Ivo¹⁴⁸, mentre

¹⁴² Cfr. A. VAUCHEZ, *La santità nel medioevo*, Bologna 1989, pp. 33-39 (la cit. è a p. 37).

¹⁴³ Sull'argomento ci permettiamo di rinviare a BELLINI, *Intorno all'ebbrezza*, pp. 174-176.

¹⁴⁴ Sul problema v. le indicazioni offerte sopra, n. 43.

¹⁴⁵ Il papa qualifica infatti gli adoratori come uomini «ingannati da frode diabolica» e che si atteggiavano «more infidelium». L'impiego di categorie mutuata dalla cultura cristiana, e spesso anche da quella classica, per condannare credenze pagane e/o folkloriche germaniche l'abbiamo potuto documentare nel nostro studio *Il volo notturno*, specialmente pp. 301-303.

¹⁴⁶ Cfr. Grat. *dictum post* della D. 25 c. 3, il quale riprende un frammento del sermone 150 di Cesario di Arles (v. G. MORIN, *Sancti Cesarii episcopi Arelatensis opera omnia. I/2: Sermones seu admonitiones*, Martoli 1937, pp. 684-685) già trascritto in 5L 3, 317. Per Enrico v. sopra, n. 131.

¹⁴⁷ Reg. 2, 5 (int. 66); Burch. 1, 94 (int.) 65.

¹⁴⁸ Per il primo caso cfr. Reg. 1, 139; per il secondo v. Burch. 19, 5 (col. 963), che fissa in 10 giorni la penitenza per chi, in generale, abusa in cibo e bevande, e Burch. 14, 8 (poi trascritto in Ivo D. 13, 76), che contempla 7 giorni a pane ed acqua per chi è costretto ad ubriacarsi da altri e 30 per chi lo fa volontariamente.

Graziano non indica alcuna penitenza precisa e preferisce affidarsi alla decisione del confessore. Possiamo interpretare tale casistica alla luce di quanto sopra si diceva circa la quotidianità del bere: evidentemente, lo stato di alterazione era così frequente da doversi considerare come realisticamente ineliminabile. Meglio, allora, tentare unicamente di controllarlo, senza imporre ai fedeli obblighi impossibili da soddisfare. Potrebbe confermare questo il sostanziale disinteresse del diritto post-graziano verso il tema e ciò, certamente, non perché i laici avessero smesso di ubriacarsi, ma piuttosto perché i costumi erano forse divenuti un po' più civili e controllati, grazie a questa intelligente opera educatrice della Chiesa. Sarebbe, del resto, il medesimo motivo posto dalla Muzzarelli, assieme ad altri, alle origini del contemporaneo passaggio dalla penitenza tariffata al sistema fondato sulla confessione dei peccati e sull'assoluzione da parte del sacerdote: quest'ultimo, rivolgendosi pressoché esclusivamente alla dimensione interiore del fedele, ne presuppone, evidentemente, un affinamento ed una sensibilità, la quale può giustificare quanto sopra si diceva sull'ebbrezza dei laici¹⁴⁹.

Meritano pure di essere brevemente esaminati tre capitoli del *De synodalibus causis*, che non conosceranno ulteriore diffusione. Il motivo riteniamo debba essere individuato nel loro pieno rispecchiare il contesto storico, nel quale la silloge venne esemplata, ossia l'età del cosiddetto particolarismo feudale, quando i poteri pubblici fluirono dalle mani dell'autorità centrale a quelle dei grandi proprietari fondiari, che potevano contare sulla forza di *militēs* di vario livello, a loro legati da vincoli vassallatici. È, del resto, significativa la provenienza dei testi di Reginone dai capitolari celebrati da Carlo Magno agli inizi del secolo IX, quando l'impero appariva ancora solido, mentre in realtà le premesse per la sua successiva dissoluzione si erano già poste¹⁵⁰. Scendendo nei particolari, Reg. 1, 142 invita i *seniores* ad evitare l'ubriachezza affinché sia dato un buon esempio ai loro *iuniores*. I concetti impiegati richiamano con evidenza il rapporto di vassallaggio e cercano di sfruttarlo per finalità etiche e morali, non facendo, evidentemente, molto conto sulle capacità d'intervento dell'autorità pubblica nella repressione degli atti violenti di un *miles* ubriaco¹⁵¹.

¹⁴⁹ Cfr. MUZZARELLI, *Penitenze*, pp. 64-65, 69-71 e soprattutto 75-85. Fare della confessione e della contrizione personale il fulcro della pratica penitenziale significò entrare appieno, dal punto di vista morale, nella cosiddetta 'cultura della colpa', non assente comunque nemmeno nei penitenziali: v. sul tema GUREVIĆ, *Contadini e santi*, pp. 164-165.

¹⁵⁰ Lucida e sintetica descrizione del processo in TABACCO, MERLO, *Medioevo*, pp. 150-156 e 190-219.

¹⁵¹ L'intrecciarsi di elementi propri del vassallaggio con quelli cristiani è stato esemplificato da C.D. FONSECA, *Chiesa e mondo feudale: influssi e prestiti*, in *Il feudalesimo nell'alto medioevo*, Atti della XLVII

Reg. 1, 144 vieta a qualsivoglia persona, in occasione dell'adunanza dell'esercito, di convincere un proprio pari a bere eccessivamente. Pure in questo caso ci troviamo di fronte ad un momento caratteristico della 'vita feudale', ossia quando il sovrano radunava i *bellatores* per spedizioni militari di varia natura, seguendo una prassi fissata dai carolingi e poi proseguita, con varie modifiche, nei regni sorti sulle macerie dell'impero¹⁵². La compresenza di numerosi guerrieri, come si può immaginare, era tutt'altro che rassicurante e la norma di Reginone, infatti, ha un chiaro scopo preventivo. Tuttavia, l'autore non si fa soverchie illusioni, infatti il testo prosegue fulminando addirittura la scomunica verso chi fosse stato sorpreso in condizione di ebbrezza, ma, in realtà, la pena si traduce concretamente nell'obbligo, per il reo, di assumere soltanto acqua «finché non avrà compreso di avere agito malamente»: è il segno, se non ci inganniamo, di quanto limitate fossero le possibilità di azione dell'autorità 'pubblica' verso questi guerrieri, dai costumi decisamente rozzi. Ciò parrebbe essere confermato dalla ripresa della questione nell'opera di Enrico di Susa, il quale fa sì un riferimento diretto al testo di Reginone, però punisce il *miles* ubriaco con la sospensione dall'esercito¹⁵³. Il cardinale giustifica la misura osservando che l'ebbrezza è un incentivo a commettere la violenza, mentre quest'ultima deve mantenersi nei limiti delle necessità, che hanno portato a radunare l'esercito.

La maggiore severità di Ostiense parrebbe dunque fondarsi sulla definitiva messa a punto del concetto di 'guerra giusta', operata dalla cultura teologica e giuridica del tempo. Un ruolo non inferiore, tuttavia, dovette svolgerlo pure la professionalizzazione del servizio militare, avviatasi al termine della 'età feudale' – per impiegare l'espressione di Philippe Contamine – che permetteva al sovrano di controllare meglio i suoi soldati e, quindi, di incanalare la violenza verso precisi obiettivi. Inoltre, divenendo il mestiere delle armi una professione alme-

Settimana di studio del Centro italiano di studi sull'alto medioevo (Spoleto, 8-12 aprile 1999), Spoleto 2000, pp. 833-834, ed è più ampiamente puntualizzato in G. CREMASCOLI, *Il sacro nella mentalità feudale*, in *Chiesa e mondo feudale nei secoli X-XII*, Atti della XII Settimana internazionale di studio (Passo della Mendola, 24-28 agosto 1992), Milano 1995 (Miscellanea del Centro di studi medioevali, 14), pp. 537-552. Nella collezione di Reginone, anzi, il vincolo vassallatico prende talvolta il sopravvento sugli stessi principi cristiani, come ha mostrato, con la consueta maestria, G. PICASSO, *Collezioni canoniche e società nella prima età feudale*, pp. 473-475 del volume appena cit.

¹⁵² Cfr. CONTAMINE, *La guerre*, pp. 100-105 per l'età carolingia, mentre l'evoluzione successiva è studiata nel capitolo II della parte II – *Les temps féodaux (début X^e-milieu XII^e siècle)* – del quale si v., ad es., le pp. 117-121, relative ai territori dell'Impero.

¹⁵³ Cfr. *In tertium Decretalium*, p. 4; *S.A.*, col. 179.

no in parte retribuita, l'allontanamento dall'esercito comportava, per il guerriero, una perdita economica non indifferente¹⁵⁴.

In ultimo, Reg. 1, 143 interdice all'*ebriosus* di discutere la sua causa nel *mallus*, o di presentarsi come testimone, e similmente il *comes* «non tenga il placito se non è digiuno», espressione da interpretarsi, in tale contesto, come sinonimo di sobrio. Momento importante nell'amministrazione dell'alta giustizia, ma al tempo stesso occasione utile per discutere gli affari più rilevanti e per manifestare la forza del potere regio, l'assemblea del placito non poteva certo essere presieduta da un'autorità – fosse quella del conte, del vescovo, del messo regio, o dello stesso sovrano – le cui facoltà fossero state minate dall'ubriachezza¹⁵⁵. La prima parte del canone ci ricorda altresì l'importanza della deposizione giurata nella procedura giudiziaria di quei secoli, alla quale si affiancavano, in un rapporto complesso, le varie forme dell'ordalia¹⁵⁶. L'affidabilità del testimone era dunque assolutamente necessaria e sarebbe stata irrimediabilmente compromessa se costui si fosse presentato ubriaco davanti al giudice, né tale esigenza verrà meno quando questi procedimenti saranno sostituiti dal sistema procedurale inquisitorio, agli inizi del secolo XIII¹⁵⁷.

Testimoniare implicava, d'altra parte, prestare un giuramento sui testi sacri o sulle reliquie, un atto che il pensiero cristiano fece proprio durante l'alto medioevo, sacralizzandolo e sottoponendolo ad un'attenta regolamentazione, in vista soprattutto del suo impiego nel campo del diritto¹⁵⁸. L'atteggiamento della cano-

¹⁵⁴ Su questi aspetti si sofferma CONTAMINE, *La guerre*, pp. 157-159, 192-207 e 449-452.

¹⁵⁵ Indicazioni generali sul *placitum* durante l'età di Reginone in F. BOUGARD, *La justice dans le royaume d'Italie de la fin du VIII^e siècle au début du XI^e siècle*, Rome 1995 (Bibliothèque des Écoles françaises d'Athènes et de Rome, 291), pp. 205-221 e 275-279; ID., *La justice dans le royaume d'Italie au IX^e-X^e siècle*, in *La giustizia nell'alto medioevo. Secoli IX-XI*, Atti della XLIV Settimana di studio del Centro italiano di studi sull'alto medioevo (Spoleto, 11-17 aprile 1996), Spoleto 1997, pp. 133-176, ma soprattutto pp. 161-175.

¹⁵⁶ Cfr. BOUGARD, *La justice*, pp. 250-252 e 331-339; ID., *La justice*, in *La giustizia*, pp. 167-168; in quest'ultimo volume si v. anche i contributi di C. WICKHAM, *Justice in the kingdom of Italy in the Eleventh century*, pp. 197-201, e O. GUILLOT, *Le judiciaire: du champ legal (sous Louis le Pieux) au champ de la pratique en France (IX^e s.)*, pp. 715-785, il quale si occupa dell'ordalia solo nella forma del duello: per le altre possibili modalità e per il rapporto stretto della pratica con il giuramento cfr. D. BARTHÉLEMY, *Diversité des ordalies médiévales*, «Revue historique», 280 (1988), pp. 3-25.

¹⁵⁷ Il passaggio è stato oggetto di un bello studio di M. FRAHER, *IV Lateran's revolution in criminal procedure: the birth of «inquisition», the end of ordeals and Innocent III's vision of ecclesiastical politics*, in *Studia in honorem Stückler*, pp. 97-111.

¹⁵⁸ Cfr. P. PRODI, *Il sacramento del potere. Il giuramento politico nella storia costituzionale dell'Occidente*, Bologna 1992 (Annali dell'Istituto storico italo-germanico. Monografie, 15), pp. 65-81, specialmente p. 72 per il suo carattere fondativo del diritto.

nistica, in verità, è piuttosto circospetto e tende comunque ad escludere il religioso da coloro cui è lecito giurare, seguendo in modo rigoroso le indicazioni evangeliche in materia e prevedendo perciò severe punizioni per gli spergiuri¹⁵⁹. In molti casi, tuttavia, giurare era inevitabile e poteva accadere che persone ubriache ne fossero coinvolte: quale valore andava allora attribuito ad un impegno di questo genere? Ivo di Chartres risolve il dilemma attraverso un passo di Ambrogio, nel quale si analizza il racconto della morte del Battista, a seguito della promessa incauta fatta da Erode ubriaco a Salomè. Per il presule francese, in tale situazione occorre sempre valutare le conseguenze dell'atto e, se risultassero più gravi dello spergiuro, è opportuno non dargli seguito: del resto, conclude il capitolo, le Scritture stesse ci mostrano come Dio «frequentemente abbia mutato la sua decisione»¹⁶⁰. Naturalmente, ciò non è affatto commendevole ed implica quindi delle conseguenze sul piano penitenziale, inoltre il brano non permette di annullare sempre le promesse degli ubriachi, ma soltanto ove ricorrano le su menzionate condizioni, in assenza delle quali i giuramenti mantengono tutto il loro valore.

Con maggiore severità è giudicata l'ubriachezza dell'ecclesiastico. Un autorevole testo ricorda come poche cose siano incompatibili con la fede cristiana quanto l'abbandonarsi «alla crapula ed all'ebbrezza» e ciò vale specialmente per coloro che rappresentano i vertici della cristianità e sono un modello per i fedeli¹⁶¹. Un altro frammento, di origine carolingia, completa il discorso collocando l'*ebrietas* tra i «negotia saecularia», nei quali è implicita la «concupiscenza della carne» e che sono pertanto estranei alla professione religiosa¹⁶². Gli ecclesiastici

¹⁵⁹ Sull'argomento v. J. GAUDEMET, *Le serment dans le droit canonique médiéval*, in *Le serment*, edité par R. Verdier, II, Paris 1991, pp. 63-75; BELLINI, *Tra riforma*, pp. 319-320.

¹⁶⁰ Il frammento proviene da AMBROGIO DI MILANO, *De officiis ministrorum* 3, 12, 76-77 e 79, ed. M. Testard, CCL 15, Turnholti 2000, pp. 182-183, e si legge in Ivo D. 12, 17; Ivo P. 8, 101; Grat. C. 22 q. 4 c. 8. Sarà soprattutto con la riforma del secolo XI che la Chiesa rivendicherà il diritto esclusivo di decidere sull'opportunità o meno di mantenere il giuramento, cfr. PRODI, *Il sacramento*, pp. 119-129.

¹⁶¹ Il brano proviene dalla *Regula Benedicti*, cap. 39, 8-9, p. 578 e, appunto per la sua autorevolezza, godette di ampia diffusione (Reg. 1, 141; Burch. 14, 1; Ivo D. 13, 69). Sull'impiego della Regola nelle collezioni canoniche cfr. G. MOTTA, *La 'Regula Benedicti' in alcune collezioni canoniche dei secoli VIII-XII*, «Benedictina», 28 (1981), pp. 261-281.

¹⁶² Cfr. *concilium Moguntinense* a. 813, cap. 14, ed. A. Werminghoff, MGH, *Concilia aevi karolini*, II/1, Hannoverae-Lipsiae 1906, pp. 264-265. Il sinodo appartiene ad un gruppo di assemblee ecclesiastiche promosse in quell'anno da Carlo Magno «super statu ecclesiarum corrigendo» (v. C.J. HEFELE, H. LECLERCQ, *Histoire des conciles d'après les documents originaux*, III/2, Paris 1910, pp. 1135-1148), il che spiega la fortuna del testo: accolto da Burch. 8, 90, si trasmise ad Ivo D. 7, 108, quindi, per vie attualmente non ricostruibili, fu trascritto nella *Comp. I* (3, 37, 1) e da questa passò nell'*Extra* (3, 50, 1).

devono dunque limitare il consumo del vino e, soprattutto, astenersi dal suo abuso, in primo luogo per non scandalizzare i fedeli, in secondo luogo per essere sempre pronti al servizio di Dio che, ricorda un ampio canone di Burcardo, non può essere soddisfatto adeguatamente se non si è nel pieno possesso delle proprie facoltà mentali¹⁶³. Ciò non comporta, come abbiamo osservato, la totale astinenza dal vino, per quanto un frammento di san Girolamo, accolto dal *Decretum* di Graziano, si esprima proprio in tale senso. Mangiare carne e bere vino sono qui qualificati come concessioni fatte all'uomo dopo il diluvio, quando Dio istituì la legge per regolarne la condotta, ma avendo Cristo abolito la legge, questi atti sono oggi inibiti¹⁶⁴. Lo stesso Graziano, tuttavia, identifica nel capitolo il concetto di 'bere vino' con quello di 'abusarne', come fanno quegli ecclesiastici il cui costume sarà oggetto di riprovazione da parte del concilio Lateranense IV. Costoro trascorrono a tavola metà della notte e dedicano al riposo soltanto poche ore, sicché a fatica si alzano la mattina e celebrano malamente i loro uffici, o addirittura li trascurano¹⁶⁵. La condotta adeguata era stata invece puntualizzata da Burcardo: il *sacerdos* non deve accettare nemmeno inviti a pranzo, a meno che non gli siano stati formulati dal *pater familias*, desideroso di «accogliere il nutrimento della Parola» assieme alla consorte ed alla sua prole; in tale modo, la refezione si trasforma in un'occasione di azione pastorale e solo allora può accettare l'invito¹⁶⁶. Opportunamente, perciò, Innocenzo III paragonerà il consumo del vino al giuramento, interdetto usualmente al consacrato dalle leggi della Chiesa: in entrambi i casi, si tratta in verità di atti non illeciti in sé, purché non diventino abitudinari e, in particolare, rispondano ad effettive necessità pratiche¹⁶⁷.

Da tutto ciò segue l'assoluta intolleranza del diritto canonico verso l'ebbrezza dell'uomo di Chiesa, la quale comporta perfino la deposizione del colpe-

¹⁶³ Cfr. Burch. 14, 4, poi trascritto in Ivo D. 13, 72. Riflessioni simili si leggono in Burch. 14, 3 (Ivo D. 13, 71) ed in Bonizo 5, 80. Il principio sarà ripreso in *S.A.*, col. 178, ove si sottolinea come «d'ubriachezza grava i cuori», mentre il *clericus* deve sempre «vigilare».

¹⁶⁴ Cfr. Grat. D. 35 c. 2, che trascrive GIROLAMO, *Adversus Iovinianum* 1, 18 (PL 23, coll. 247C-248A).

¹⁶⁵ Cfr. *concilium Lateranense* IV a. 1215, cap. 17 (COD, p. 243), ripreso in X.3.41.9; lo stesso concilio, al cap. 15, raccomanda di non abusare del vino, ma non obbliga ad astenersene.

¹⁶⁶ Burch. 14, 10, poi in Ivo D. 13, 78. Il frammento fu attribuito dal presule tedesco a papa Eutichiano, ma proviene in realtà da TEODOLFO D'ORLEANS, *Capitulare* I, cap. 13, ed. P. Brommer, MGH, *Capitula episcoporum*, I, Hannover 1984, p. 112 (JK+156).

¹⁶⁷ Cfr. X.2.24.26, una decretale del 21 marzo 1206 (*Reg. epist.* 9, 24, PL 215, coll. 825-827), in precedenza trascritta nella *Comp. III* 2, 15, 13.

vole, nel caso fosse cronica. Tutte le sillogi concordano su questa norma, estesa ugualmente al vescovo, al sacerdote e al diacono, mentre si limitano a privare della comunione chi avesse soltanto gli ordini minori¹⁶⁸. Il principio è in buona parte confermato da una decretale di Celestino III, in cui si ordina di spogliare il presbitero D. della sua chiesa, se risultasse al suo vescovo che costui ha effettivamente celebrato la messa in stato di ebbrezza, avendo trascorso la notte precedente in una taverna¹⁶⁹.

Occorre però sottolineare come le decretali non facciano alcuna distinzione, per i religiosi, tra cronicità o saltuarietà del reato, a differenza del diritto anteriore, che prevedeva pene assai addolcite nel secondo caso. Il canone più diffuso, in effetti, si limitava a comminare 30 giorni di digiuno eucaristico al prete, scontabili a piacere in un'unica soluzione mediante l'applicazione di un'imprescisa pena corporale. Si tratta di una delle penitenze più brevi previste dalla casistica, la qual cosa suggerisce come questo peccato non venisse ritenuto particolarmente grave, probabilmente perché ampiamente diffuso tra un clero pievano o parrocchiale tutt'altro che irreprensibile per formazione personale e per costumi¹⁷⁰. Maggiore severità è prevista per il monaco, il cui *status vitae* era improntato all'ascetismo e sul quale il controllo dei superiori era decisamente più forte: la regola di san Fruttuoso, ad esempio, gli impone tre mesi a pane ed acqua, estesi per altro anche al chierico, in contrasto con il precedente frammento. Simili oscillazioni in materia penitenziale sono, del resto, frequenti pure all'interno della medesima raccolta, infatti un altro brano, mutuato dalla regola di san Ferreolo, richiede al monaco ebbro unicamente di astenersi per un mese dal consumare vino, affinché possa smaltire adeguatamente l'ebbrezza, senza vincolarlo ulteriormente per il futuro¹⁷¹.

¹⁶⁸ Cfr. Reg. 1, 138 (Burch. 14, 6; Ivo D. 13, 74), 1, 146 (Burch. 14, 5; Ivo D. 13, 73; Ivo P. 3, 170; Grat. D. 35 c. 1), e 1, 148. È però prevista l'ammonizione del vescovo e del sacerdote affinché i colpevoli si ravvedano, prima di colpirli con la deposizione.

¹⁶⁹ Cfr. X.5.1.12, la cui rubrica è chiarissima: «Deve essere privato della chiesa il prete ubriaco, che celebra la messa senza avere recuperato la sobrietà». Una conferma implicita di questa linea la si ha attraverso una decretale di Innocenzo III (X.5.1.15), nella quale si legge di un chierico che, per liberarsi del suo vescovo, lo accusa, tra le altre cose, di essere un ubriacone abituale ed un pubblico istrione.

¹⁷⁰ Cfr. Reg. 1, 135; Burch. 14, 11; Ivo D. 13, 79; Grat. D. 35 c. 9: si noti come la fonte formale del passo – BENEDETTO LEVITA, *Capitularia* 3, 270, p. 119 – prevedesse una penitenza di 40 giorni.

¹⁷¹ Il primo testo si legge in Reg. 1, 136 (Burch. 14, 9; Ivo D. 13, 77), la cui fonte è costituita da FRUTTUOSO DI BRAGA, *Regula Complutensis*, cap. 16 (PL 87, col. 1107A); per il secondo v. Reg. 1, 137, trascritto da FERREOLO DI UZÈS, *Regula ad monachos*, cap. 39, ed. V. Desprez, «Revue Mabillon», 60 (1981-84), p. 147 (la fonte materiale di entrambi i brani è il *Poenitentiale Quadripartitus*).

A sprezzo di ogni coerenza, Burcardo ed Ivo stabiliscono un'altra minuziosa normativa, comminando 7 giorni di penitenza per l'ubriachezza saltuaria del sacerdote se prodotta da ignoranza, 15 se dovuta a negligenza e 40 se volontaria. Le medesime pene si applicano ai diaconi ed ai monaci, mentre per gli ordini minori la decisione è lasciata al confessore¹⁷²: come biasimare, di fronte a questa babele di norme, il severo giudizio dei riformatori carolingi sulle procedure della penitenza tariffata?

La distinzione tra ubriachezza saltuaria e cronica dell'ecclesiastico viene ripresa da Enrico di Susa, per il quale – lo si è accennato in precedenza – l'ebbrezza è peccato mortale solamente «si fuerit assidua, quia aliter, si non fuerit assidua, non est mortalis». Da questo principio generale il cardinale deduce il triplice significato della parola *ebrietas*, che può indicare l'*oblivio mentis* (e ciò non è colpa mortale), «l'azione o l'atto frequente del bere», grave appunto solo se continuato e ripetuto nel tempo, infine la citata disposizione della mente ad inebriarsi, implicita nelle gare tra bevitori, la quale, come sappiamo, è sempre peccato mortale¹⁷³. Riteniamo che il riapparire di questa differenza presso Ostiense, che comporta il recupero delle antiche ed articolate sanzioni previste dalle sillogi canonistiche per i colpevoli, manifesti indubbiamente la distanza esistente tra la realtà dei fatti e le pur giuste aspirazioni della Chiesa, ma sia altresì spia dello sforzo intrapreso da quest'ultima per migliorare i costumi del clero, soprattutto a partire dal pontificato di Innocenzo III, senza tuttavia cadere in utopistiche aspirazioni di perfezione¹⁷⁴.

¹⁷² Cfr. Burch. 14, 8; Ivo D. 13, 76: il testo in parte proviene dal *Poenitentiale Remense*, cap. 3, 1 (ed. H.J. SCHMITZ, *Die Bussbücher und die Bussdisciplin der Kirche*, I, Mainz 1883 [rist. anast. Graz 1958], p. 647), in parte è opera dello stesso Burcardo.

¹⁷³ Cfr. *In tertium Decretalium*, p. 4; *S.A.*, col. 179.

¹⁷⁴ Il problema della formazione del clero, specialmente nelle campagne, risultò pressoché insolubile durante l'età medioevale e soltanto con la creazione dei seminari diocesani, stabilita dal concilio di Trento, fu infine superato. Pur in assenza di indicazioni sicure, è dunque probabile che il livello complessivo della preparazione dei sacerdoti – e quindi anche i loro costumi – rimanesse piuttosto mediocre: cfr. in proposito BLOCH, *La società*, pp. 100-101; M. MACCARRONE, «*Cura animarum*» e «*parochialis sacerdos*» nelle costituzioni del IV concilio Lateranense (1215). *Applicazioni in Italia nel secolo XIII*, in *Pievi e parrocchie*, pp. 130-136; CHERUBINI, *Parroco, parrocchie*, pp. 390-394; M. GUASCO, *La formazione del clero: i seminari*, in *La Chiesa*, pp. 634-637 (il quale ha ritenuto propria ai soli preti cittadini un'accettabile formazione durante il periodo medievale); C. VIOLANTE, *Pievi e parrocchie nell'Italia centrosettentrionale durante i secoli XI e XII*, ora in *ID.*, *Ricerche*, pp. 439-445. D'altra parte, questa posizione, per così dire, 'mediana' del *clericus* delle campagne ne fece il principale protagonista di quella circolarità della cultura alla quale sopra si è accennato, come ha mostrato SCHMITT, *Introduzione*, pp. 11-13 e 24.

La casa del vino

Collegata in buona parte all'argomento testé svolto è la normativa sulla taverna, oggetto quest'ultima di un bel contributo di Mauro Tagliabue pubblicato nel presente volume¹⁷⁵. Rimandando ad esso per gli aspetti più specifici, intendiamo qui limitarci a trattare brevemente le componenti propriamente canonistiche del tema, a fondamento delle quali c'è l'assoluta e continuamente ribadita interdizione, per l'ecclesiastico, di accedere alla *taberna*, qualsiasi sia il suo grado o il suo peculiare *status vitae*. Il più antico testo trascritto in una silloge è un canone dell'autorevolissimo concilio di Laodicea (secolo IV), che si legge nelle collezioni cronologiche dell'età carolingia – come la *Dioniso-Hadriana* o la *Dacheriana* – e che viene sostenuto con ulteriori brani, alcuni dei quali temperano tuttavia il rigore della disposizione, concedendo al sacerdote l'accesso alla taverna se, trovandosi in viaggio, dovesse nutrirsi e non fossero disponibili altre soluzioni¹⁷⁶. Una misura così severa esigeva un'adeguata giustificazione, alla quale attendono alcuni frammenti meno diffusi dei precedenti, ma di non minore rilevanza. Reginone, ad esempio, afferma che, se un chierico è solito frequentare luoghi simili, è inevitabilmente portato ad abbandonare la sua chiesa e ad occuparsi di affari secolari, con grave nocumento per il suo gregge¹⁷⁷.

Un altro brano rende ancora più fosche le tinte del quadro: l'ecclesiastico, si dice, non deve comportarsi come un *villicus*, entrando nelle taverne e nelle «domos inhoneste et impudicae» (cioè, a nostro parere, nei lupanari, spesso del resto coincidenti con le prime), dove è normale abusare in cibi e bevande, dedicandosi inoltre a chiacchiere frivole e sconce. Chi operasse in tale modo *vituperare* il ministero offrendo di sé ai fedeli – e si tratta di argomento ben noto – un

¹⁷⁵ M. TAGLIABUE, *Bere vino in taverna*, di seguito in questo volume. Con riferimento alle strutture di conservazione del vino, si veda invece il recente contributo di G. ARCHETTI, *Là dove il vin si conserva e ripone. Note sulla struttura delle cantine medievali lombarde*, in *Le storie e la memoria. In onore di A. Esch*, a cura di R. Delle Donne, A. Zorzi, Firenze 2002 (E-book. Reading, 1), pp. 109-131, per ora consultabile all'indirizzo internet www.rm.unina.it/ebook/festesch.html.

¹⁷⁶ Il cap. 24 del sinodo di Laodicea (ed. Ioannu, *Discipline générale*, I/2, p. 140) si legge in Reg. 1, 180 ed è diffuso in Burch. 2, 131; 5L 3, 243, 1; Bonizo 5, 17; Ivo D. 6, 205; Grat. D. 44 c. 2. Simile normativa in Reg. 1, 179 (Burch. 2, 130; Ivo D. 6, 204; Grat. D. 44 c. 4); 1, 181 (Burch. 2, 129; 5L 3, 243, 2; Ivo D. 6, 203); e 1, 182 (Burch. 2, 210; 5L 3, 244, 2; Ivo D. 6, 285; Grat. D. 91 c. 4§1): la su menzionata eccezione al divieto è contemplata nel primo e nell'ultimo frammento.

¹⁷⁷ Cfr. Reg. 1, 230, trascritto poi in 5L 3, 245 e mutuato dal *concilium Eliberitanum* a. 310, cap. 19 (PL 84, col. 304B).

esempio davvero miserabile¹⁷⁸. A riprendere autorevolmente queste disposizioni provvederà, ancora una volta, il concilio Lateranense IV, che nel capitolo 16 ricorderà sia l'interdizione, per i *clerici*, degli «officia vel commercia saecularia» (soprattutto se *inhonesti*), sia il divieto di accesso alla taverna – salvo le su menzionate esigenze del viaggio – alle quali significativamente aggiungerà l'interdizione a partecipare o ad assistere a giochi d'azzardo, una pratica questa frequentissima in quei luoghi di accoglienza, al cui fascino evidentemente non sfuggivano neppure gli uomini di Chiesa¹⁷⁹.

Già da queste prime osservazioni si delinea un'immagine chiaramente negativa dell'osteria e, apparentemente, essa risultava ben meritata: un frammento del *De synodalibus causis*, destinato ad una certa fortuna, proibisce al sacerdote di dare in pegno gli oggetti sacri, riservati al culto divino, ed indica tra i possibili acquirenti proprio il *tabernarius*¹⁸⁰. È ovvio, allora, che tale mestiere rientri a pieno titolo tra i lavori assolutamente vietati all'ecclesiastico, come ad esempio quello del macellaio, al quale le fonti canonistiche sovente lo associano, anche se quest'ultimo è interdetto per ragioni collegabili al cosiddetto tabù del sangue e non per la disonestà del luogo in cui si esercitava¹⁸¹. Se il violatore della norma, debitamente ammonito dal suo superiore, non ottempererà o lo farà solo temporaneamente, per poi riprendere in seguito l'attività, sarà deposto e perderà i privilegi del suo grado e stato. Va però notato come questa sanzione, già prevista dal canone 9 del concilio Trullano (691), ricompaia in trascrizione nel *Decretum Gratiani* e sia nella sostanza ribadita dal concilio di Vienne (1311-12)¹⁸², la qual cosa è un'evidente smentita della sua efficacia nell'arco di quasi sette secoli e, al tem-

¹⁷⁸ Il brano, trascritto da Burch. 2, 147 e da Ivo D. 6, 220, proviene da BENEDETTO LEVITA, *Capitularia* 1, 325, p. 65. Sono testi di tale tenore a dare della taverna quell'immagine di 'antichiesa' così acutamente segnalata da CHERUBINI, *Parroco, parrocchie*, pp. 389-390.

¹⁷⁹ Cfr. *conc. Lateranense* IV, cap. 16 (COD, p. 243), trascritto in seguito in X.3.1.15.

¹⁸⁰ Cfr. Reg. 1, 82, poi in Burch. 3, 104 ed in Ivo D. 2, 139. Il testo si legge originariamente in INCMARO, *Capitulare* I, cap. 11, pp. 39-40.

¹⁸¹ Lo confermano i testi cit. alla n. seguente. Su questo duplice divieto v. LE GOFF, *Mestieri leciti*, pp. 54-56, 57 e 70. Per il 'tabù del sangue' cfr. inoltre R. DI SEGNI, *Il sangue nelle leggi dietetiche*, in *Sangue e antropologia biblica*, a cura di F. Vattioni, II, Roma 1981, pp. 587-599; GUREVIČ, *Contadini e santi*, p. 147.

¹⁸² Cfr. rispettivamente *concilium Quinisextum sive Trullanum* a. 691, cap. 9 (ed. P.-P. Ioannu, *Discipline générale antique (IV^e-IX^e s.)*. II/2: *Les canons des conciles oecuméniques*, Grottaferrata 1962 [Codificazione canonica orientale. Fonti, 9], pp. 136-137); Grat. D. 44 c. 3 (che utilizza la traduzione latina fatta da Anastasio Bibliotecario nel sec. IX); e *concilium Viennense* a. 1311-1312, cap. 8 (COD, p. 364), inserito poi in *Clementinae* 3.1.1 (l'ed. è quella di Friedberg cit. sopra, alla n. 6).

po stesso, una prova della diffusione di tale mestiere presso i chierici, presumibilmente a causa dei rilevanti introiti da esso garantiti. D'altra parte, soprattutto nei secoli centrali del medioevo, l'intensificarsi dei viaggi per i più diversi motivi aveva moltiplicato il numero dei potenziali avventori delle locande e delle taverne ed una consolidata tradizione normativa aveva stabilito l'obbligo, per l'ecclesiastico, di offrire ospitalità al *pellegrinus*. Certamente, farlo con fini di lucro significava aggirare elegantemente lo spirito della normativa, ma le magre risorse di molte istituzioni ecclesiastiche, specialmente nelle campagne, ben documentate dalle stesse fonti canonistiche, spingevano inevitabilmente in questa direzione¹⁸³.

Un sacerdote impegnato a gestire una taverna poteva giungere a trasformare la sua chiesa in un centro di smercio del vino, una situazione prevista già da Regino e da lui condannata mediante due brani¹⁸⁴. Reg. 1, 58, in particolare, presenta al lettore una viva immagine di quanto doveva accadere, non infrequentemente, nelle chiese dei villaggi agricoli in epoca altomedioevale, ma presumibilmente pure nei secoli successivi: «Dove dovrebbero risuonare soltanto le preghiere e la parola divina e le lodi a Dio, là si celebrano banchetti e si manifesta l'ubriachezza, là s'odono risate e parole sconce, là s'accendono risse e contese». Il testo prosegue ricordando come Cristo scacciò con violenza i mercanti dal Tempio, nonostante la legge ebraica consentisse loro di concludere affari in quel luogo: a maggior ragione, si deve pertanto interdire quest'attività nelle chiese. Il capitolo non sarà trascritto da Graziano, né il problema sarà preso in considerazione dal diritto successivo: può darsi che la sua origine apocrifa stia alla base della scelta del Maestro bolognese, mentre gli sviluppi economici, e soprattutto etico-morali, avviatisi a partire dal XII secolo, possono giustificare il venir meno della pratica, anche se, come abbiamo visto, ciò non significò l'astensione dei religiosi dal lavoro di taverniere.

¹⁸³ Su quest'ultimo problema v. BELLINI, *Diritto canonico*, pp. 185-186 e 196-197. D'altra parte, come ha osservato CHERUBINI, *Parroco, parrocchie*, p. 400, la presenza del prete nell'osteria poteva anche essere utilizzata come una buona occasione per l'attività pastorale.

¹⁸⁴ Cfr. rispettivamente Reg. 1, 53 (proveniente o da ANSEGISO, *Capitularium collectio* 1, 144, p. 511, o da BENEDETTO LEVITA, *Capitularia* 1, 46, p. 49) e 1, 58, la cui *inscriptio* rinvia ad un sinodo di Tours, mentre dovrebbe trattarsi di un testo creato dallo stesso abate prümense. Il Wasserschleben ha indicato, come possibile riferimento, il cap. 13 del *Capitulare* di Riculfo di Soissons: semmai, potrebbe essere il cap. 15, che però contiene soltanto il divieto di accedere alla taverna e di farvi tenere compravendite (v. l'ed. in MGH, *Cap. episc.*, II, pp. 106-107). Questo secondo frammento si diffonderà in Burch. 3, 84 ed in Ivo D. 3, 75. GUREVIČ, *Contadini e santi*, p. 127, ha segnalato come l'utilizzo della chiesa per scopi simili fosse piuttosto diffuso nelle campagne medioevali.

Bere... oppure no?

«Fuge vinum velut venenum, ne ebrietas superet te expoliatumque virtutibus nudum efficiat»: così ammonisce il lettore *l'incipit* di un testo composito, che Reginone ha tratto dal *Poenitentiale Quadripartitus* e che conobbe una significativa diffusione; un altro frammento parrebbe confermare questa linea severa minacciando – sia pure in termini alquanto generici – la scomunica nei confronti degli ubriaconi, fino «a congrua emendazione»¹⁸⁵. Tuttavia, il quadro fin qui delineato non sembra giustificare, nel suo complesso, la rigorosa ammonizione del primo brano: il rapporto così quotidiano e consueto col vino appare semmai suggerire un approccio più generoso riguardo all'ebbrezza. Lo attesta, innanzi tutto, un passo di Agostino, scelto significativamente da Ivo di Chartres per introdurre i capitoli sull'*ebrietas* trascritti dal Decreto di Burcardo, nel quale si invita il sacerdote ad operare nei confronti dell'ubriaco «non aspere... non duriter», ma «più insegnando che ordinando, più ammonendo che minacciando»¹⁸⁶. Infatti, spiega il frammento, la severità deve essere riservata per i peccati veramente gravi, commessi da un numero limitato di persone, e non per quelli assai diffusi, altrimenti – aggiungiamo a titolo di commento – si finirebbe con lo scoraggiare i fedeli, imponendogli obblighi impossibili da rispettare.

L'ebbrezza si conferma dunque come una condizione tutt'altro che eccezionale e scandalosa nell'età medievale e ciò consente a Graziano di applicare al peccato i medesimi principi posti alla base della teoria della 'guerra giusta'. Quest'ultima, come aveva teorizzato Anselmo di Lucca attraverso l'opportuno impiego dei testi di sant'Agostino, andava esercitata sempre «con benevolenza» nei confronti dei nemici, ossia allo scopo di difendere la fede e di punire il colpevole, ma soprattutto di giungere alla sua conversione e correzione, nei limiti del possibile¹⁸⁷. Similmente si dovrà intervenire verso gli ubriaconi, non colpendoli con la

¹⁸⁵ Cfr. Reg. 1, 140, ricopiato da Burch. 14, 15 e Ivo D. 13, 80, per il primo testo, che l'abate tedesco attribuisce a san Girolamo, mentre Burcardo indica nell'*inscriptio* Agostino: in realtà, è una elaborazione della fonte formale (il penitenziale *Quadripartitus*) da parte di Reginone, alla quale egli ha aggiunto un estratto di SMARAGDO DI SAINT-MICHEL, *Commentarius in Regulam S. Benedicti* 4, 35 (PL 102, col. 771D). Il secondo brano si legge in Burch. 14, 2 e Ivo D. 13, 70.

¹⁸⁶ Cfr. AGOSTINO D'IPPONA, *Epistulae*, ep. 22, 1.1.3 e 5 (ed. A. Goldbacher, CSEL 31/1, Pragae-Vindobonae-Lipsiae 1895, pp. 56 e 58), che si legge in Ivo D. 13, 68 ed è stato poi ripreso anche da Grat. D. 44 c. 1, probabilmente attraverso la *Collectio Tripartita*.

¹⁸⁷ Per la posizione di Anselmo, non del tutto condivisa dalla canonistica posteriore, v. l'ormai classico studio di A. STICKLER, *Il potere coattivo materiale della Chiesa nella riforma gregoriana secondo Anselmo di*

violenza, ma riprovandoli per la loro condotta e redarguendoli, senza dividerne il peccato, affinché, da un lato, si sottolinei l'allontanamento spirituale del fedele da loro, ma, dall'altro, non li si abbandoni materialmente a se stessi, bensì si operi per ottenerne la redenzione¹⁸⁸. A fondamento della riflessione, la *Concordia* pone un altro frammento patristico, il quale, muovendo dalla compresenza di bene e male nella vita del secolo, ne deduce con realismo l'esigenza di non rompere le relazioni con gli ubriachi e con gli altri peccatori, ma semmai di accompagnarsi a loro per riportarli sulla retta via, così come si fa con gli scomunicati¹⁸⁹.

L'atteggiamento del diritto canonico verso il vino ci pare pertanto meglio espresso da un principio esposto in una lettera apocrifa di Gregorio Magno: «così permettiamo pure di bere il vino, affinché rifuggiamo completamente dall'ebbrezza», un concetto ripreso in seguito, quasi alla lettera, da Enrico di Susa¹⁹⁰. Sfumata in tal modo la cupa immagine dell'*ebrietas*, dalla quale siamo partiti, il cardinale di Ostia assume addirittura un tono divertito e scherzoso attorno al problema. Il segreto, secondo lui, sta nel mescolare il vino con l'acqua, allo scopo di diluirne la forza; tuttavia si concede di abbondare maggiormente col primo nella mistura, «perché il vino rende la bevanda più gradevole rispetto all'acqua». Per confermare questa ovvia tesi Ostiense ricorre, quasi si trattasse di una *quaestio* assai grave, all'*auctoritas* di Goffredo da Trani, che aveva osservato come l'acqua sia considerata abominevole dai bevitori, specialmente da quelli ultramontani, «i cui stomaci si accordano col vino, pertanto tale uso gli è gradito». È vero, commenta Enrico, ma questa condotta non è propria soltanto a loro, infatti «in ea quilibet ordo concordat, unde versus: *Vino cui cordo / concordat quilibet ordo*»; e vi è di più, «infatti i compatrioti del signor Goffredo non sono soliti

Lucca, «Studi Gregoriani», 2 (1947), pp. 245-246, 249 e 255-257 (per tutto il saggio pp. 235-285); cfr. anche E. PÁSZTOR, *Lotta per le investiture e «ius belli»: la posizione di Anselmo di Lucca*, in *Sant'Anselmo, Mantova e la lotta per le investiture*, Atti del Convegno internazionale di studi (Mantova, 23-25 maggio 1986), a cura di P. Golinelli, Bologna 1987, pp. 379, 382-384, 393 e 400-403.

¹⁸⁸ Cfr. Grat. C. 23 q. 4 c. 4§1, trascritto, non a caso, probabilmente da Ans. 12, 64, benché il testo si legga pure in Polyc. 7, 8, 9.

¹⁸⁹ Cfr. Grat. C. 11 q. 3 c. 24, che riprende un frammento di GIOVANNI CRISOSTOMO, *In epistulam ad Hebraeos cap. XI, homilia 25 (versio Mutiani)*, PG 63, coll. 393-394. Sui rapporti con gli scomunicati v. E. VODOLA, *Sovereignty and tabu. Evolution of the sanction against communication with excommunicates. Part 2: Canonical collections*, in *Studia in honorem Sticker*, pp. 581-598, soprattutto pp. 588-589.

¹⁹⁰ Il concetto principale del frammento (JE+1987) è che le leggi servono per frenare l'audacia umana – spinta dal peccato originale – e per regolare l'uso delle facoltà, non per reprimere quest'ultime. Il testo si legge in Ivo D. 4, 29 e Grat. D. 4 c. 6§4; per Ostiense v. invece *In tertium Decretalium*, p. 4.

disprezzare il vino campano... né quello sorrentino, o l'*amineum* greco... né, come credo, cambiare il buon vino vecchio con uno novello di pessimo sapore». Queste divertite considerazioni ci sembrano, in definitiva, una mezza istigazione a consumare senza troppi scrupoli il prezioso liquido, anche se ciò non vuol dire abusarne. Lo conferma un'altra osservazione del nostro giurista, laddove nota come normanni ed inglesi giustificano la stessa gara dei bevitori col principio secondo cui «anima non potest habitare in sicco», il che è motivo, commenta Enrico, «per bere assai, affinché appunto la loro anima non viva all'asciutto». Lo facciano pure, conclude Ostiense, purché non si sfidino «ad potus equales», essendo codesta, come sappiamo, una pratica vietata¹⁹¹.

Come conclusione

La presenza del vino si dimostra dunque pervasiva a tutti i livelli della *civitas* medioevale ed il diritto non vi sfugge, pure quando tratta questioni non direttamente attinenti alla bevanda. Ne fanno fede due testi, con i quali vogliamo concludere questa ricerca.

Il primo si legge nel Decreto di Graziano ed è costituito, ancora una volta, da un brano patristico, in cui si impiegano le immagini del vino e del sidro per affrontare una questione che, quando la collezione venne composta, andava assumendo dei risvolti assai delicati. Ricorrendo all'autorità di san Girolamo, il quale si era dovuto, del resto, misurare con problematiche simili, Graziano paragona chi interpreta scorrettamente la Sacra Scrittura, pervertendone completamente il significato, ad un uomo ubriaco di vino, che, trovandosi in stato di *amentia*, è lontanissimo dal poterne cogliere la verità. Chi, invece, abusa del sidro cade anch'egli nell'ebbrezza, però in forma meno grave, essendo questa bevanda più leggera del vino. A tale condizione può essere paragonato colui che, ricorrendo alla «seculari sapientia et dialecticorum tendicula» nell'esegesi biblica, raggiunge soltanto l'ombra e le immagini del vero e non la sua essenza profonda¹⁹².

È facile identificare nell'ebbro di vino l'eretico e gli anni trenta-quaranta del XII secolo sono appunto caratterizzati dal rapido diffondersi e moltiplicarsi dei

¹⁹¹ Per queste considerazioni del cardinale cfr. *In tertium Decretalium*, pp. 4 e 165.

¹⁹² Grat. D. 37 c. 4§1, trascritto da GIROLAMO, *Commentarii in Esaiam* 9, 28, 5/8, ed. M. Adriaen, CCL 73, Turholt 1963, p. 358.

movimenti eterodossi, conseguenza inevitabile del generale rinnovamento della società europea dopo il Mille, della lotta per la riforma della Chiesa e del cosiddetto ‘risveglio evangelico’, tutti fattori che comportarono la tensione dialettica tra il desiderio di vivere la fede in forme puramente carismatiche e la necessità di definire in senso anche istituzionale l’esperienza religiosa¹⁹³. La lettura e l’interpretazione della sacra pagina – specialmente del vangelo – in senso rigidamente letterale o, comunque, divergente da quello proposto dalla Chiesa furono, in effetti, quasi sempre all’origine dell’eterodossia durante questo periodo, sia che tale esegesi si fissasse sugli aspetti etico-morali del testo sacro, sia che venisse privilegiata la sua dimensione più propriamente dottrinale¹⁹⁴.

Ma questo periodo storico fu altresì caratterizzato dal radicalizzarsi del cosiddetto scontro tra i dialettici e gli antidialettici¹⁹⁵, i primi dei quali sono non meno chiaramente adombrati dall’immagine dell’ubriaco di sidro. Il conflitto si era, in realtà, avviato durante il secolo XI, inizialmente polarizzandosi attorno alla questione eucaristica per iniziativa di Berengario di Tours, ma assumendo ben presto una portata più rilevante, la cui posta era costituita appunto dai criteri e dai metodi dell’ermeneutica biblica¹⁹⁶. La nascita delle nuove scuole agli inizi del secolo successivo, le quali impiegavano spregiudicatamente, nella ricerca teologica, gli strumenti offerti dalla logica, aveva provocato una dura reazione dei rappresentanti della teologia tradizionale, preoccupati per le conclusioni, talvol-

¹⁹³ Non è neppure ipotizzabile poter offrire in questa sede un’adeguata bibliografia su uno dei problemi più studiati – e storiograficamente più dibattuti – della storia medievale: ci limitiamo pertanto a rinviare, per le considerazioni su accennate, all’agile e bel volumetto di G.G. MERLO, *Eretici ed eresie medievali*, Bologna 1989, pp. 21-22 (nell’opera si troveranno anche le opportune indicazioni, bibliografiche e storiografiche, sull’argomento in oggetto), ed al classico lavoro di R. MORGHEN, *L’eresia nel medioevo*, ora in ID., *Medioevo cristiano*, pp. 241-249.

¹⁹⁴ Questa, in particolare, l’interpretazione dei movimenti ereticali successivi al Mille formulata da MORGHEN, *L’eresia*, pp. 189-264, specialmente pp. 205-212 e 224-236.

¹⁹⁵ Categorie storiografiche, codeste, oggi piuttosto discusse: v. M.T. FUMAGALLI BEONIO BROCCIERI, *Lanfranco di Pavia «maestro dei nostri studi»: cultura e filosofia nel secolo XI*, in *Lanfranco di Pavia e l’Europa del secolo XI nel IX centenario della morte (1089-1989)*, Atti del Convegno internazionale di studi (Pavia, Almo Collegio Borromeo, 21-24 settembre 1989), a cura di G. D’Onofrio, Roma 1993 (Italia Sacra. Studi e documenti di storia ecclesiastica, 51), pp. 9-13. In generale sul problema cfr. DE GHELLINCK, *Le mouvement*, pp. 66-90.

¹⁹⁶ Sulla questione berengariana cfr. il penetrante contributo di M. CRISTIANI, *Le «ragioni» di Berengario di Tours*, in *Lanfranco di Pavia*, pp. 327-360, nel quale si esamina criticamente anche la precedente bibliografia sull’argomento.

ta sospette, raggiunte da maestri come Pietro Abelardo e Gilberto Porretano. Ed il periodo in cui Graziano esempla il suo Decreto – nato, tra l'altro, probabilmente negli ambienti del monastero dei Santi Nabore e Felice a Bologna – è appunto segnato dallo scontro tra Abelardo e san Bernardo, i cui riflessi coinvolsero direttamente il papato, a seguito dell'appello rivolto dallo stesso Maestro Pietro ad Innocenzo II, dopo la condanna del suo pensiero trinitario avvenuta col concilio di Sens (1140)¹⁹⁷.

Compagno consueto della vita dell'uomo, il vino viene dunque chiamato in causa anche per problemi di ordine teologico ed ereticale e persino in una questione di capitale importanza, quale l'elezione del papa. Infatti il canone 2 del secondo concilio di Lione (1274), poi trascritto nel *Liber Sextus* di Bonifacio VIII, occupandosi del conclave, onde evitare una vacanza troppo lunga della sede apostolica, come purtroppo ormai frequentemente accadeva¹⁹⁸, stabilisce che i cardinali elettori si dovranno accontentare di un unico pasto giornaliero se dopo tre giorni non avranno dato alla Chiesa un nuovo pastore; se poi, dopo altri cinque dì, non sarà stata effettuata l'elezione, allora essi riceveranno, «tam in prandio quam in cena», solamente pane, acqua e vino¹⁹⁹. Evidentemente, il frutto prezioso della vite era un alimento al quale non si poteva proprio rinunciare, nemmeno davanti ad un compito così importante quale era la scelta di un nuovo pontefice.

¹⁹⁷ Per le irriducibili posizioni di questi due grandi protagonisti della prima metà del secolo XII v. P. ZERBI, 'Teologia monastica' e 'teologia scolastica'. *Lecture, riletture, riflessioni sul contrasto tra san Bernardo di Chiaravalle e Abelardo*, in *Medioevo e latinità*, pp. 479-494. Temi e aspetti del conflitto sono stati inoltre magistralmente analizzati da Zerbi nel contributo *Bernardo di Chiaravalle e le controversie dottrinali*, ora in ID., «Ecclesia in hoc mundo posita». *Studi di storia e storiografia medioevale raccolti in occasione del 70° genethiaco dell'autore*, a cura di M.P. Alberzoni, A. Ambrosioni, A. Lucioni, G. Picasso, P. Tomea, Milano 1993 (Bibliotheca erudita. Studi e documenti di storia e filologia, 6), pp. 453-489, soprattutto pp. 469-474 e 487-489.

¹⁹⁸ In particolare, il capitolo del sinodo teneva conto dei quasi tre anni di vacanza della sede apostolica antecedenti l'elezione di Gregorio X, non casualmente il pontefice che convocò il concilio lionesse. Ma prima del regno di Bonifacio VIII, altre lunghe attese precedettero le elezioni di Martino IV, di Nicolò IV e di Celestino V.

¹⁹⁹ Cfr. *concilium Lugdunense II* a. 1274, cap. 2 (COD, p. 315), accolto nel *Liber Sextus* di Bonifacio VIII: 1, 6, 3§1 (pure l'ed. di quest'opera si deve a Friedberg, cfr. sopra, n. 6).