

Glauco Maria Cantarella  
***I cluniacensi, storia e spiritualità. Appunti sulla storiografia dell'ultimo  
cinquantennio\****

[In corso di stampa in *I nuovi germogli del seme benedettino nel passaggio tra primo e secondo millennio (secc. X-XII)* (Convegno di Studi, Badia a Settimo, 22-24 aprile 1999) © dell'autore – Distribuito in formato digitale da "Reti Medievali"]

È lusinghiero e tremendamente imbarazzante essere chiamati a delineare un bilancio storiografico su Cluny. Non si può essere giudici di se stessi, e in un modo o nell'altro chi vi parla oggi ha contribuito all'accumularsi di storiografia e ricerche, senza risparmiarsi le discussioni e talora anche le (benevole) polemiche. Ci si vorrà capire e perdonare, dunque, se in questa sede più che un bilancio proporrò qualche impressione sull'andamento e sulle tendenze della storiografia che si è occupata e si occupa di Cluny: pochi appunti di cui chi, possibilmente senza essere (o essere stato) troppo parte in causa, vorrà adempiere al compito cui noi ora ci stiamo sottraendo potrà, se riterrà di farlo, tenere qualche conto; e qualche riflessione «ad alta voce» di ordine generale.

L'ultimo capitolo del libro (a nostra conoscenza) più di recente dedicato allo studio di problemi cluniacensi esordisce a sorpresa con una citazione da un vecchio film di Jean-Luc Godard, *La Chinoise*, che sembra attribuire a Pietro di Montboissier, detto il Venerabile per antonomasia, abate di Cluny dal 1122/26 al 1156, l'invenzione di un *pensiero totale*: «D'où viennent les idées justes? — Elles tombent du ciel. — D'où viennent les idées justes? — Des pratiques sociales»<sup>1</sup>. Un precedente non costituisce mai una legittimazione, ma per lo meno possiamo sperare in una maggiore comprensione se oggi prendiamo lo spunto da una battuta di un altro film, un po' meno remoto, meno *engagé* forse, meno «Cahiers du cinéma», ma non privo di interesse: un film canadese degli anni '80, *Il declino dell'impero americano*: «al mondo si pubblicano 7000 articoli di argomento scientifico ogni giorno, perciò uno più, uno meno...». Che il numero non sia proprio quello non ha davvero importanza: il fatto è che sta indubbiamente diventando difficile seguire l'evoluzione della storiografia, anche per la polverizzazione crescente delle sedi e degli incontri di discussione (basterà, crediamo, ricordare che la bibliografia indicata nella monografia del Wollasch, 1996, comprende nove fitte pagine, mentre quella di Iogna Prat, 1998, ne occupa ben

---

\* Non si può tentare impunemente di riassumere cinquant'anni di una storiografia attivissima: non avremmo neppure l'ambizione di farlo. Ci limiteremo perciò a segnalarne solo alcuni momenti.

Non abbiamo modificato il testo della relazione letta a Badia a Settimo nelle giornate del 22-24 aprile 1999 in occasione del Convegno di studi dedicato a *I nuovi germogli del seme benedettino nel passaggio tra primo e secondo millennio (secc. X-XII)*, 1999, e tuttora (a quel che ne sappiamo: cioè nulla da molto tempo) in corso di stampa, perché ci ostiniamo a pensare che la storiografia non si sottrae ai ritmi e alle leggi del tempo (o neppure questo testo avrebbe un senso: quanto abbiamo scritto ormai otto anni fa cercava di rappresentare lo stato (delle indagini, delle conoscenze) del periodo in cui si collocava, e oramai si tatta di *passato*. Ma, soltanto per far rimarcare come la ricerca su Cluny non possa arrestarsi e non si sia arrestata, ci permettiamo di segnalare come in questo torno d'anni la bibliografia si sia sostanzialmente arricchita, fino a preparare «questionari» nuovi: basti indicare l'aggiornamento la nota finale nel nostro *I monaci di Cluny*, Torino 2005<sup>4</sup>, pp. 319-322; aggiungiamo alcuni nostri lavoretti: *Cluniacensi e Cisterciensi (secoli XI e XII)*, in *La spada nella roccia. San Galgano e l'epopea eremitica di Montesiepi*, Firenze 2004, pp. 21-34.; *Divagazioni preliminari*, in «C'era una volta un re...». *Aspetti e momenti della regalità. Da un seminario del dottorato in Storia medievale (Bologna 17-18 dicembre 2003)*, a cura di Giovanni Isabella = *Dpm quaderni, dottorato 3*, Bologna 2005, pp. 9-24; *Due noterelle cluniacensi*, in *Forme di potere nel pieno medioevo (secc. VIII-XIII). Dinamiche e rappresentazioni*, a cura di Giovanni Isabella = *Dpm quaderni, dottorato 6*, Bologna 2006, pp. 93-105; ci permettiamo di segnalare anche *È esistito un «modello cluniacense»? di prossima pubblicazione in Dinamiche istituzionali nelle reti monastiche e canonicali in Italia (secoli XI e XII)*, Atti del Convegno di Fonte Avellana, 29-31 agosto 2006, anche per i riferimenti alle più recenti tendenze della storiografia internazionale. E non possiamo dimenticare le ricerche di U. LONGO, *Tra Odilone e Ugo. Note su un passaggio della storia cluniacense*, in *Forme di potere nel pieno medioevo (secc. VIII-XIII) cit.*, pp. 107-131; A. LUCIONI, *Farfa e Cluny*, in *Farfa abbazia imperiale*, Farfa-S. Vittoria in Matenano 26-29 agosto 2003), a cura di R. Dondarini, Negarine di S. Pietro in Cariano 2006, pp. 179-213. E si deve ricordare almeno D. IOGNA PRAT, *Études clunisiennes, 1985-2001*, Paris 2002.

<sup>1</sup>D. IOGNA PRAT, *Ordonner et exclure. Cluny et la société chrétienne face à l'hérésie, au judaïsme et à l'islam 1000-1150*, Paris 1998, p. 360. Dobbiamo al dr. Luigi Russo, che ringraziamo sentitamente, se abbiamo potuto leggere questo ultimo parto della storiografia cluniacista.

ventuno: e si tratta di apparati bibliografici selettivi e incompleti...). E questo condanna all'insuccesso *ab origine* ogni tentativo di disegnare uno *status quaestionis*. A ciò, soprattutto nell'ultimo decennio, va aggiunto un fenomeno strano e parzialmente inedito: una provincializzazione (per dir così) della ricerca storiografica che sempre più spesso vede ogni storiografia nazionale, quando non regionale, rinchiudersi in se stessa e mostrarsi pressoché impenetrabile alle altre (fatte, naturalmente, le debite eccezioni); è una specie di malattia che colpisce scuole di recente tradizione come quella statunitense e scuole gloriose come quella tedesca. Quasi che l'incremento numerico dei professionisti della storiografia (gli «storici») stia rendendo superfluo guardare oltre l'orizzonte della propria casa e della propria lingua (o piuttosto, come diceva Giovanni di Salisbury di san Bernardo, della propria *schola*) perché ogni storiografia potrebbe essere tendenzialmente autosufficiente. Gli studi riguardanti Cluny non fanno eccezione.

Dall'età della fin troppo celebre discussione fra Hallinger e Leclercq lo studio del monachesimo cluniacense ha conosciuto un incremento degli studi quale mai si era visto: merito dei maestri che hanno incoraggiato la ricerca degli studiosi in formazione, merito della scolarizzazione di massa che ha incoraggiato i maestri. Riepilogarne le fasi e i momenti non è del tutto semplice. In generale si può dire che le premesse maggiori siano state poste intorno agli anni '50, su versanti diversissimi e apparentemente incomunicabili: le ricerche su quella che ancora veniva chiamata genericamente (e continuerà per molti anni ancora ad essere genericamente chiamata) «spiritualità» cluniacense (Hallinger, Leclercq, appunto) da un lato, quelle sulla storia sociale ed economica dall'altro: la grande *thèse* di Duby (*La société aux XI<sup>e</sup> et XII<sup>e</sup> siècles dans la région mâconnaise*, Paris 1953), un capolavoro d'indagine che continua a costituire un modello, un esempio di alta storiografia. Chi avrebbe detto allora che Duby sarebbe divenuto uno dei più grandi studiosi della *Kultur* (non nel senso in cui Hallinger intendeva questa parola ma nel senso fondamentale di «civiltà», manifestazione globale) del pieno medioevo e avrebbe suggerito ispirazioni fondamentali per lo studio della *Kultur* cluniacense? Alla fine degli anni '50 si apre un nuovo filone di ricerca, stavolta ad opera della cultura storiografica tedesca: nelle *Neue Forschungen über Cluny und die Cluniacenser* Gerd Tellenbach raccoglie alcuni giovani studiosi intorno ad un progetto che produce una specie di *choc*, costringendo la ricerca a confrontarsi con risultati inattesi: Cluny, figlia dell'esonazione, era stata per ciò stesso condannata al conflitto permanente e diffuso con l'episcopato, come le ricerche dello Schreiber (*Kurie und Kloster im 12. Jahrhundert. Studien zur Privilegierung, Verfassung und besonders zum Eigenkirchenwesen der vorfranziskanischen Orden vorehmlich auf Grund der Papsturkunden von Paschalis II. bis auf Lucius III. (1099-1181)*, Stuttgart 1910) e del Letonnelier (*L'abbaye exempte de Cluny et le Saint-Siège*, Ligugé-Paris 1923), le cui tematiche erano state riprese e sviluppate dal Lemarignier negli atti del famoso convegno del 1949 *A Cluny, congrès scientifique* (Dijon 1950), sembravano confermare? Mai più: Cluny aveva anzi intrattenuto rapporti molto stretti con l'episcopato, certo non sempre e non dovunque, come non dovunque e non sempre aveva avuto invece rapporti conflittuali; sotto il profilo del metodo era un invito a *storicizzare* sempre di più, a studiare sempre più intensamente, a non accontentarsi di quadri interpretativi generali e carenti di dimostrazione convincente, pur se consolidati. (Era anche una ripresa di G. Schreiber, *Gregor VII., Cluny, Cîteaux, Prémontré zur Eigenkirche, Parochie, Seelsorge*, «Zeitschrift der Savigny-Stiftung für Rechtsgeschichte, kan. Abt.» XXXIV [1947], pp. 31-171, che in Cluny non aveva affatto visto la negazione della *Eigenkirche*, e che perciò, sostenendo l'organicità di Cluny al sistema della dominazione signorile — negata invece dallo Hallinger —, aveva contribuito a fortificare la rigida impostazione marxista di Ernst Werner, *Die gesellschaftlichen Grundlagen der Klosterreform im 11. Jahrhundert*, Berlin 1953).

Siamo arrivati al 1960 e all'Italia: in quell'anno vedono la luce gli atti di un convegno tenuto a Todi nel 1958: era stata la seconda volta del Centro di Studi sulla Spiritualità, e si era parlato di *Spiritualità cluniacense*. Un convegno che può dirsi di fondazione, perché ha collocato alcuni punti fermi nella ricerca: la parabola disegnata dal Violante in quella sede (Cluny fu la principale vittima del cambiamento d'orientamenti ecclesiologici ed organizzativi del papato riformatore, più incline a partire dalla fine dell'XI secolo a promuovere il movimento canonico, rispettoso

dell'unità diocesana ed anzi capace di ricucire l'organizzazione diocesana tarlata dalle troppo frequenti isole di esenzione monastica) oltre a non essere mai stata messa sostanzialmente in discussione da nessuno (anzi, ha trovato un importante *pendant* nell'amplessimo quadro tracciato da Karl Bosl in *Istituzioni monastiche e istituzioni canonicali in Occidente [1123-1215]*, Milano 1980, pp. 419-549) ha istituito un modello di interpretazione con cui misurarsi inevitabilmente; lo studio del Capitani su Odone di Cluny è rimasto talmente esemplare da essere tuttora un caso isolato. Capitani, Violante: studiosi giovani o ancor giovani; e non si può certo dimenticare Paolo Lamma, maestro di finezza di lettura, che (*Momenti di storiografia cluniacense*, Roma 1961) riprese ed innovò il dibattito sulla cultura cluniacense strappandolo al confronto Hallinger-Leclercq ed allargando il campo a tutta la produzione letteraria di Cluny, con un'attenzione particolare a Pietro il Venerabile (che, se è consentita un'annotazione personale, qualche anno più tardi attirò l'interesse, o meglio sarebbe dire la giovanile curiosità, dell'autore di questa chiacchierata). E contestualmente precisando l'oggetto delle indagini: giacché dovremmo anche ricordare quella tendenza che trasformava in «cluniacense» ogni manifestazione di rilievo del monachesimo pienomedievale (anche Orderico Vitale — H. Wolter, *Ordericus Vitalis. Ein Beitrag zur Kluniensischen Geschichtsschreibung*, Wiesbaden 1955 —, forse nel disperato tentativo di attribuire a Cluny almeno un cronista). Gli anni '50 sono un decennio lungo: si potrebbero far concludere con il 1961, anno in cui apparvero le *Studien zur Schisma des Jahres 1130* di F.-J. Schmale: un libro di politica ed ecclesiologia generale, che prendeva le mosse da una intuizione di H.-W. Klewitz (1939) e in un certo senso appariva come la *summa* conseguente delle conoscenze consolidate, e ciò nonostante era innovativo proprio perché le connetteva tutte in un'interpretazione complessiva: il 1130 avrebbe visto, cioè, la sconfitta di un vecchio modo di intendere la riforma della Chiesa, quello dei gregoriani, ad opera di un nuovo modo più spirituale: quello di san Bernardo, di Aimerico e di Innocenzo II; Cluny fu l'oggetto polemico di san Bernardo, Anacleto II proveniva da Cluny: Cluny apparteneva al vecchio monachesimo e alla vecchia riforma, e lo scontro fra l'abate Ponzio di Melgueil, conservatore, e il suo successore Pietro il Venerabile, riformatore, non aveva costituito se non l'anticipazione di quello che nel 1130 avrebbe coinvolto l'intera Chiesa.

In realtà questa interpretazione cadde nel giro di pochissimi anni: cominciò il Tellenbach (1963) che proprio ristudiando lo scisma di Ponzio (1122-1126) e partendo dagli ancor freschi risultati delle *Neue Forschungen* mostrò come, lungi dall'aver una valenza generale, quell'episodio andasse ricondotto ad una tendenza di rapporti fra l'abbazia e l'episcopio di Mâcon: i risultati della ricerca di Tellenbach, che poneva in nuova luce un articolo dello Hessel (1901) che pure si muoveva in un quadro interpretativo del tutto diverso, concordavano a meraviglia con quelli del Violante, che potevano dar ragione del perché in quelle circostanze all'abbazia fosse mancato il sostegno della Sede Apostolica. Contemporaneamente la ricerca in Italia stava facendo i passi più avanzati sulla cosiddetta «età gregoriana», ed è evidente che quella ricerca (basteranno, crediamo, i nomi di Capitani e di Miccoli) minava alle basi l'impostazione dello Schmale. (D'altro canto è pure abbastanza evidente che l'interpretazione di quest'ultimo risentiva, com'è logico e naturale, degli anni in cui si collocava, delle ricerche e delle riflessioni del De Lubac e di Yves-Marie Congar, delle discussioni e delle aspettative aperte dal pontificato di Giovanni XXIII e dell'atmosfera conciliare di quegli anni). Vale a dire: se il libro di Schmale era venuto a coronare tutta una costruzione di idee consolidate, le ricerche nuove degli studiosi più giovani e più criticamente impegnati (e in questo senso anche Tellenbach, il cui *Libertas und Kirche*, come si ricorderà, risaliva al 1936, può tranquillamente essere definito «giovane», nel senso medievale di *iuvenis*: inquieto, pronto a correre avventure nuove) quasi contemporaneamente avevano posto le basi, se non per la demolizione di quelle idee, per la loro indispensabile messa in discussione, ridefinizione critica. Nel 1964 esce il saggio di Vito Fumagalli sulla *Vita Geraldii*: il campo d'indagine si dilata: le fonti riconducibili a Cluny divengono fonti per la storia della mentalità (specchio della mentalità aristocratica, in questo caso) e della società *esterna* al mondo monastico.

Arriviamo al 1967: ed ecco, a cura di Giles Constable, l'attesa edizione critica dell'epistolario di Pietro il Venerabile. Questo studioso era destinato a diventare in breve un maestro della ricerca sul monachesimo e sulla cultura dei secoli XI e (soprattutto XII), e in modo speciale un maestro di

storiografia cluniacense, caposcuola della storiografia statunitense sul monachesimo, un modello per acrobazia e per informazione, secondo la tradizione migliore di quella storiografia britannica che aveva espresso Haskins, Southern, Knowles. Si deve ancora a lui se dal 1975 sono disponibili in edizione critica anche gli *Statuta* di Pietro il Venerabile (CCM VI), che, affiancandosi all'opera intrapresa dallo Charvin nel 1965, hanno inaugurato le edizioni di fonti normative tanto importanti per la ricerca (come già avevano indicato lo Hallinger e il Leclercq; e prima di loro, naturalmente, Guy de Valous) e che stanno ispirando ora le indagini di un promettente giovane studioso, Riccardo Cristiani<sup>2</sup>.

Questo rapidissimo e del tutto insufficiente passaggio sui fondamenti della ricerca storiografica cluniacense per dire che, se si è potuto parlare di una storiografia più critica, meno legata ad ipotesi precostituite, e che forse grazie a questo ha raggiunto qualche risultato nuovo, lo si deve proprio a quel tipo di fondamenti. Dovremmo forse più spesso ripensare all'immagine di Giovanni di Salisbury: «nani sulle spalle di giganti»: non in uno sterile omaggio ad una tradizione storiografica, ma come riconoscimento della miglior tradizione, quella dell'indagine critica.

Dopodiché, naturalmente, non vorremmo dimenticare il fatto che non sempre e non dappertutto si è voluto accettare quanto era stato conseguito negli anni '50 e '60: ripensiamo alle ricerche del Bredero, ad esempio, proprio sullo scisma di Ponzio (1971), seguite da una *thèse de 3<sup>e</sup> cycle* di Nadine Fresco, che ebbe una singolare circolazione; nel 1977 si avvertì l'esigenza di riepilogare l'intero quadro interpretativo nella relazione d'apertura del convegno della Mendola (P. Zerbi, «Vecchio» e «nuovo» monachesimo alla metà del secolo XII, pp. 3-24). Proprio lo Zerbi, che nel 1964/65 in un celebre saggio su Pasquale II aveva raccolto e spostato indietro nel tempo l'interpretazione dello Schmale, nel 1972 aveva ripreso, sulla questione di Ponzio, i risultati del Tellenbach di contro alla impostazione del Bredero. Che fundamentalmente faceva sua, cambiando di segno i fattori ed invertendo l'ordine, proprio l'interpretazione dello Schmale: non Ponzio ma Pietro il Venerabile sarebbe stato il conservatore: Ponzio, anzi, era vicino ai cisterciensi, ma nella vecchia Cluny la sua idea di riforma non poteva piacere. Il fatto è, bisogna aggiungere, che le indagini del Bredero erano mirate con tanta esclusiva passione su Cluny da non tener sempre presente il panorama circostante e i cambiamenti che la storiografia stava provocando nell'interpretazione generale della storia della Chiesa dei secoli XI e XII. Nel 1978 il Cowdrey riprese il problema di Ponzio e sostanzialmente, l'interpretazione di Tellenbach: e fornì l'edizione critica dei documenti che lo riguardavano, comprese tre *Vitae Hugonis* scritte durante il suo abbaziale e fonte importantissima per l'interpretazione (se non per la comprensione) di decenni fondamentali per la storia di Cluny. Giacché il Lamma e il Fumagalli avevano detto giusto: è nella produzione agiografica che si deve vedere la storiografia *propria* di Cluny.

E questo ci riporta ai giorni nostri. Siamo a venti, trent'anni da quelle ricerche. Anzi, siamo a quarant'anni, a mezzo secolo da esse. Il clima storico in cui viviamo ha subito cambiamenti tanto frequenti e profondi che non possono non essersi riflessi in qualche modo nell'attività storiografica. Quella citazione da Godard da cui abbiamo preso le mosse, proprio per la funzione evidentemente polemica che ha, ne è un buon segnale. Naturalmente è anche un buon segnale del grado di violenza con cui il presente può irrompere nel passato se non si tengono sotto stretto controllo gli strumenti critici indispensabili per valutare e l'uno e l'altro.

Prendiamo proprio il caso di Pietro il Venerabile. Indubbiamente sembrerebbe uno dei temi più studiati. A partire dal 1977 si sono moltiplicati i lavori che hanno avuto per oggetto la sua «vita e opera», per prendere a prestito il titolo di un importante saggio di Jean-Pierre Torrell (1977): e tra essi inseriamo, immodestamente, anche un nostro studio (*Un problema del XII secolo: l'ecclesiologia di Pietro il Venerabile*, «Studi Medievali» 3<sup>a</sup> s., XIX [1978], pp. 159-209) che mirava a riconoscere la sua «ecclesiologia» e, riprendendo il tracciato seguito da una celebre biografia spirituale di J. Leclercq e soprattutto le finissime pagine del Lamma, appuntava la sua attenzione soprattutto (anche se non esclusivamente) sulle lettere dell'abate, finalmente disponibili come s'è

---

<sup>2</sup>G. DE VALOUS, *Le monachisme clunisien des origines au XV<sup>e</sup> siècle. Vie intérieure des monastères et organisation de l'Ordre*, Paris 1935<sup>1</sup>, 1970<sup>2</sup>. R. CRISTIANI, «*Infirmus sum, et non possum sequi conventum*»: l'esperienza della malattia nelle consuetudini cluniacensi dell'XI secolo, in «Studi Medievali» 3<sup>a</sup> s. XLI (2000), pp. 777-807.

detto in edizione critica e dunque, fra l'altro, finalmente collocate nel tempo o in un tempo possibile o probabile; e cercava di non lasciarsi attrarre totalmente da quel gorgo affascinante che è costituito dalle polemiche con Bernardo di Clairvaux, importantissime (su di esse si debbono vedere, tra gli altri, i contributi di Ambrogio Piazzoni), ma che non esauriscono l'attività culturale e per dir così «pubblicistica» dell'abate cluniacense. Indubbiamente aveva avuto ragione Bredero: sempreché si fosse potuto parlare davvero di una «jüngere Reform», Pietro il Venerabile non apparteneva ad essa. Ma questo autorizzava a fare di Ponzio un esponente di quella riforma? E poi, di una riforma del genere si sarebbe forse potuto parlare, alla luce delle recenti ricerche (Capitani, naturalmente) sulla riforma della Chiesa nell'XI secolo, cui cominciavano ad aggiungersi le approfondite indagini di Giuseppe Fornasari? (Il che, detto *en passant*, implicava riaprire il problema di certe figure ambigue se non controverse, come quella del semiconosciuto Pasquale II: papa della povertà, antesignano della *neue Reform*, sempreché la *neue Reform* avesse dovuto avere proprio quell'aspetto? con il che si sarebbe dovuto, oltretutto, postulare un andamento ondulatorio riforma-decadenza, forse credibile, forse un po' troppo schematico e, per così dire, «vichiano»...). I problemi si inanellavano: la cultura e la storia di Cluny non sembravano tollerare di essere assunte per momenti separati e isolati, né di poter essere estrapolate dal contesto generale. È una banalità, si dirà, che Cluny non fosse estranea al mondo in cui era calata: già, ma questo comporta la conseguenza che la ricerca su Cluny non poteva prescindere da quella che stava innovando le conoscenze più generali (o l'interpretazione, se si preferisce). Cluny chiamava il mondo: il mondo rinvia a Cluny. Cluny non era impermeabile al mondo. Poteva dunque divenire una sorta di prisma di cristallo nel quale il mondo (vale a dire, naturalmente, *l'interpretazione di quel mondo*), i suoi problemi, le sue tematiche, le sue difficoltà, le sue particolarità si rifrangevano e si scomponavano. Pietro il Venerabile poteva forse essere l'oggetto privilegiato di una ricerca simile proprio per l'abbondanza dei suoi scritti: privilegiato, ma non esclusivo. Una dimensione che non è stata più affrontata, a nostra conoscenza (se non da un recente e bel libro di G. Constable, *The Reformation of the Twelfth Century*, Cambridge 1996: un quadro d'insieme, ma problematico, tracciato con la consueta finezza ed efficacia dallo studioso americano, nel quale le voci dei cluniacensi parlano dei problemi di quel secolo).

Contemporaneamente altri studiosi si dedicavano allo studio dell'intensa attività di trattatista del Venerabile. Che un abate di Cluny si fosse preso la briga di scrivere uno dei primi trattati antiereticali e sicuramente la prima confutazione del Corano, nonché un libello antiebraico e una raccolta di racconti di miracoli era un fatto indubbiamente di grande importanza ed interesse, che non poteva assolutamente andare sottovalutato. La preparazione delle edizioni critiche di quelle opere era in fase avanzata. È merito soprattutto del Torrell e di Dénise Bouthillier avere affrontato questo complesso di opere dell'abate cluniacense (il *Contra Saracenos*, lo ricordiamo, era stato edito negli USA da J. Kritzeck già nel 1964), dandone una lettura assolutamente imprescindibile. Da ultimo ha ripreso questo tema complesso un lavoro ambizioso di Iogna Prat, il cui titolo ha suggestioni foucaultiane: *Ordonner et exclure. Cluny et la société chrétienne face à l'hérésie, au judaïsme et à l'islam 1000-1150*, Paris 1998.

Iogna Prat: nel 1988 il suo contributo è stato determinante per riaprire il problema dell'abbaziale di Maiolo, fornendo un'illuminante ed indispensabile ricognizione (ed *edizione*) critica delle fonti che ha aperto molte vie nuove alla ricerca, e proprio sulle fonti cluniacensi lo stesso studioso ha aggiunto novità importanti nel 1992<sup>3</sup>. Nel 1998, dunque, ha affrontato Pietro il Venerabile, «parfait exemple du moine post-grégorien amené à délaissier le silence du cloître pour s'impliquer dans le monde sur tous les fronts nécessaires à la défense de l'Eglise» (p. 105). Un monaco militante, con la cui opera contro gli ebrei «nous... sommes... au prélude d'une longue histoire dont on connaît la suite, tragique, au plan des idées et surtout des pratiques tant d'exclusion que d'élimination» (p. 323). Affermazione senza dubbio forte e innovativa, che si riproduce nell'interpretazione degli altri trattati di Pietro, quello contro i Saraceni e quello contro gli eretici di Pietro di Bruis: gli ebrei, i musulmani e gli eretici vengono esclusi dalla specie umana perché

---

<sup>3</sup>D. IOGNA PRAT, *Agni immaculati. Recherches sur les sources agiographiques relatives à saint Maieul de Cluny (954-994)*, Paris 1988. ID., *La Geste des origines dans l'historiographie clunisienne des XI<sup>e</sup>-XII<sup>e</sup> siècles*, «Revue Bénédictine» 102 (1992), pp. 135-191.

«ne pas appartenir à la seule société possible — la société chrétienne — revient tout simplement à ne pas être un homme» (p. 364). Da almeno vent'anni la ricerca aveva già riconosciuto che l'abate di Cluny aveva scritto due opere, e non una soltanto, di controversistica antieretica, ma ancora una volta Iogna Prat introduce una novità di rilievo. La figura di Pietro esce violentemente illuminata da una luce brutale, se si pensa al fatto che la storiografia aveva visto in lui e nei suoi scritti soprattutto un invito alla tolleranza ed alla reciproca comprensione; e si è indotti alla riflessione: certo, il suo elogio del *diversi sed non adversi* aveva cittadinanza soltanto *all'interno della Chiesa*. E tuttavia questa riconsiderazione, se da un lato ha il pregio di sottolineare nuovamente la categoria della *storicizzazione* nella lettura di Pietro il Venerabile, dall'altro appare un po' forte, soprattutto per le sue implicazioni. Davvero l'opera di Pietro è un primo passo «nel passaggio dall'antigiudaismo all'antisemitismo» (*ibidem*)? Sappiamo che le parole non vanno evocate invano, e sappiamo pure che anche quelle che usiamo noi dipendono dal tempo in cui le pronunciamo: davvero la prospettiva di lunghissimo periodo del *Contra Judaeos* sono i *Protocolli di Sion* e la *ethnische Reinigung* di Eichmann?

Naturalmente stiamo usando della figura retorica del paradosso. Anzi, a pensarci bene, forse non troppo, se si considera che la lettura dello studioso francese situerebbe l'abate di Cluny in una posizione isolatissima e davvero pionieristica: giacché, se gli eretici si condannano da sé perché si escludono perché non appartengono più alla specie cristiana e dunque umana (e viceversa, giacché tutte queste parole potrebbero essere mescolate e invertite d'ordine), Pietro il Venerabile va incommensurabilmente più in là di Gregorio VII o di Innocenzo III, che, come si ricorderà, si limitavano a dire il primo che l'eretico è fuori dalla Chiesa romana e dunque universale (perché è eretico qualunque punto di vista non coincida con quello della Chiesa di Roma e qualunque comportamento non sia legittimato da essa), e il secondo che l'eretico è colpevole di lesa maestà nei confronti della suprema Maestà divina e che dunque gli si *devono* i castighi (tanto netti quanto potenzialmente amplissimi, perché lasciati nella vaghezza) del diritto romano. Certo, potremmo dedurre allora che gli eretici si pongono fuori dal consorzio sociale: ma innanzitutto sarebbe una deduzione tutta nostra, e in secondo luogo nulla autorizzerebbe comunque ad affermare che Gregorio VII o Innocenzo III identificano *tout court* il consorzio sociale con la specie umana. E dunque con Pietro il Venerabile saremmo allora davvero alle radici della de-umanizzazione programmatica sfociata nella *Vernichtung* di cui Primo Levi ha parlato alle coscienze degli uomini (e di cui il nostro secolo, «breve» ma purtroppo instancabile, ha dato e continua a dare troppe prove).

Ma questo non rischia di riportare, contrariamente alle intenzioni dello studioso, il nostro abate di Cluny fuori dalla storia? Ad esempio, c'era forse qualche possibilità che potesse pensarla diversamente a proposito degli ebrei? Spirito razionale, si (non per nulla non ebbe timore di incaricare l'evirato e condannato Abelardo di provvedere alla cultura dei monaci cluniacensi), ma non fuori dal suo tempo. Davvero si potrebbe adattare a Pietro il Venerabile la rigidità del *Libretto rosso* della Rivoluzione Culturale, grande tragedia in Cina e con aspetti di farsa in Europa, e degli integralisti «duri e puri» della sinistra europea degli anni '60 e '70, come parrebbe fare la citazione da quella sceneggiatura di Godard? Ma qui si rischia di parlare del *nostro* tempo, del *nostro* recente passato. È il *nostro* presente che rischia di imporsi sul passato: certo, anche questo appartiene alla grande lezione di Braudel e di Duby, alla migliore scuola delle *Annales*, e tuttavia, per usare un'espressione alla francese, non si saprebbe essere troppo prudenti a questo riguardo, pena il cadere sotto «le péché entre tous irrémissible: l'anachronisme» come, ognuno lo ricorderà, scrisse nel suo celebre *Rabelais* un altro maestro delle *Annales*, Lucien Febvre.

Se ci siamo dilungati tanto su quest'ultimo frutto della storiografia cluniacense è perché esso ci sembra abbastanza simbolico ed indicativo della chiusura di una parabola: da Pietro il Venerabile uomo tormentato (Leclercq, Lamma, Zerbi) e sempre ostinatamente o disperatamente in difesa (Constable, chi vi parla) a Pietro il Venerabile uomo all'attacco, carico e fornitore di certezze esiziali: troppo oleografico prima, forse, troppo oleografico, benché all'inverso, ora. Naturalmente

è troppo presto per capire se vi saranno sviluppi: anzi, per sapere se ci sarà una discussione degna di questo nome. È *le dernier cri*, e noi dobbiamo prenderne nota, e naturalmente riflettere<sup>4</sup>.

Ma che cosa è successo nel frattempo? Vale a dire, nella seconda metà degli anni '70, negli anni '80 e '90? La ricerca ha proceduto per passi anche piccoli e minuti, ma diffusi e frequentissimi, poi è sembrata arrivare l'ora delle sintesi. Chi scrive si è occupato ripetutamente (se non troppo) di Cluny sotto l'aspetto culturale e istituzionale, e tutto, con i suoi errori passati e recenti, è sotto gli occhi di tutti: lasciamo da parte questa porzione della storiografia. Ricordiamo piuttosto i congressi di Pontida del 1977 (*Cluny in Lombardia*, Cesena 1979-1981) e di Pescia del 1981 (*L'Italia nel quadro dell'espansione europea del monachesimo cluniacense*, Cesena 1985): sono passati molti anni da allora, ma essi restano indicativi del pullulare di ricerche e di iniziative e di interrogativi; non si può dimenticare, del resto, che proprio la relazione conclusiva del convegno di Pontida, di Cinzio Violante, si è trasformata in un volume che ha fornito una tuttora insuperata sistemazione del mondo cluniacense in Italia. È stato anche grazie allo slancio impresso da quelle iniziative se si sono potute mettere in cantiere ricerche come quella su San Benedetto di Polirone (per cui si vedrà oggi *Storia di San Benedetto di Polirone, I: Le origini [961-1125]*, Bologna 1998) o sul monachesimo di Cluny nell'Italia settentrionale nell'età di Maiolo (*San Maiolo e le influenze cluniacensi nell'Italia del Nord*, Pavia 1998), o riprendere l'indagine sulla presenza cluniacense nell'Italia meridionale, che fino alla fine degli anni '70 poteva contare soltanto sul venerabile, e venerando, libro dello White jr. (1938). È stato, se ci si consente l'espressione, come se un grande cantiere si fosse aperto, un cantiere nel quale fervevano i lavori per acquisire il più gran numero di conoscenze possibili su Cluny e sul suo mondo. Che, ammesso che si potesse ancora nutrire qualche dubbio in proposito, si è ben chiarito come non possa essere paradigmatico dell'intero mondo monastico (il che, naturalmente, ha implicato anche una generale rivisitazione dell'idea di «egemonia» esercitata da Cluny su di esso). Nel 1982 vedeva la luce la grande *Synopse der Cluniacensichen Necrologien*, due volumi curati da Joachim Wollasch, approdo di una lunga ricerca: se le alleanze e le amicizie di Cluny andavano ricercate con pazienza, caso per caso, quale fonte poteva essere migliore di quella fornita, anche se soltanto *potenzialmente*, dai grandi registri di commemorazioni liturgiche di Cluny? peccato che quei registri andassero ricostruiti... Quell'obbiettivo era stato raggiunto: era un punto di partenza per ricerche nuove, di tipo nuovo. Era anzi un pilastro della nuova costruzione che si andava edificando, e alla quale molti ricercatori, ognuno secondo le proprie capacità e le proprie specializzazioni, stavano portando i loro contributi, nei settori più diversi (cultura, istituzioni, economia, storia sociale, arte: dopo la grande sintesi del Conant, 1968), in un frequente rapporto di confronto e di discussione, sugli aspetti grandi e minuti, generali e locali, che hanno (tra l'altro) consentito il recupero e la rivalorizzazione di elementi d'interpretazione della storiografia più vecchia: il Sackur, ad esempio (1894) per i rapporti tra le strutture istituzionali di Cluny e della, per così dire, «doppia» congregazione che faceva capo ad essa.

Di nuovo: ci si permetterà di voler evitare, appositamente, un bilancio di quell'intenso lavoro: siamo stati troppo parte in causa per volere e potere esprimere giudizi o valutazioni.

Ma ci si consentirà di notare una linea prospettica.

Negli anni '80, dunque, sono riapparse le monografie e le sintesi: prima fra tutte, forse, quella di Barbara H. Rosenwein sui tempi di Odone (*Rhinocero's Bound. Cluny in the Tenth Century*, Philadelphia 1982)), assai diversa dai suoi studi d'esordio nei quali aveva introdotto la «psicostoria» come strumento d'analisi e di interpretazione per Cluny. E poi la monografia del 1986 di Marcel Pacaut (*L'Ordre de Cluny*, Paris 1986). Nel 1989 ancora la Rosenwein sul significato della signoria cluniacense nella società (*To Be the Neighbor of Saint Peter. The Social Meaning of Cluny's Property, 909-1049*, Ithaca-London 1989). Nel 1993 è stato il nostro turno (*I monaci di Cluny*; Torino 1997<sup>2</sup>); nello stesso anno Armin Kohnle pubblicava un importante volume su Ugo di Cluny, il secondo dopo quello del 1967 di Noreen Hunt, pieno di novità (tra esse

---

<sup>4</sup> Ci si vorrà perdonare se qui rinviamo alle poche considerazioni che abbiamo successivamente fatto nel nostro *Medioevo. Un filo di parole*, Milano 2002<sup>2</sup>, pp. 182-195.

la ricostruzione ipotetica di un *Regesto* di Ugo, di 102 pezzi, e un nuovo *Itinerario*, dopo quelli elaborati dal Diener e dal Segl, e che si affianca alla ricerca sui principali viaggi di Pietro il Venerabile del Van den Eynde, 1968, e all'itinerario di Ponzio messo a punto dal Cowdrey, 1978) e molto attento all'inserimento di Cluny nel suo mondo (*Abt Hugo von Cluny [1049-1109]*, Sigmaringen 1993). Solo tre anni dopo Joachim Wollasch ha affrontato i «cluniacensischen Jahrhunderte» riversando la sua esperienza di appassionato ricercatore in *Cluny-«Licht der Welt». Aufstieg und Niedergang der klösterlichen Gemeinschaften*, Düsseldorf 1996. Nel 1998 il libro dello Iogna Prat: che, è vero, affronta soprattutto il tema dei trattati di Pietro il Venerabile, ma cercando di dimostrare che essi si inseriscono in un quadro di coerenze di Cluny e ne sono forse l'espressione più compiuta: non ci sarebbe da stupirsi, in fondo, dell'impegno di questo abate, visto che Cluny sarebbe stata un «instrument de la papauté» già nel corso della riforma dell'XI secolo (p. 38); nulla di nuovo, beninteso, se non (e non è poco!) nei presupposti. Che sono nuovi, paradossalmente, soltanto perché riprendono, accentuandone le tinte, un filone storiografico che si sarebbe detto ormai caduto in desuetudine, quello del Lemarignier (1950) o del Cowdrey di *The Cluniacs and the Gregorian Reform* (Oxford 1970). Ed è continuato il fiorire una quantità di studi minori (per dimensioni), che hanno affrontato o ripreso le più varie questioni. Nel 1993, ad esempio, a Sahagún, sede di un importante priorato e teatro di rivolte dei *burgenses* all'inizio del XII secolo, si è fatta una messa a punto del tema del rapporto fra Cluny e *el Camino de Santiago* e di quanto i cluniacensi, i regni (di Aragona, di Navarra, di León Castiglia), le ambizioni della sede compostellana abbiano contribuito alla formazione e alla istituzionalizzazione di quest'itinerario (ma ce ne parlerà oggi, con la competenza che lo contraddistingue, Giovanni Cherubini). Talora sono stati anche corretti errori minuti che da quarant'anni si riproducevano per inerzia da uno studioso all'altro, come quello della presunta legazione di Ponzio in Spagna, perché mai sottoposti a revisione critica e perché il nuovo stato delle fonti (in questo caso l'edizione della Falque Rey del *Liber Compostellanus*, 1988) lo ha reso possibile<sup>5</sup>.

Allora, si direbbe che non dovrebbe essere più possibile usare in modo troppo generico dei concetti affilati alla storiografia, e invece (solo per fare un esempio) ancora nel 1995 il Görich, in un libro molto interessante e peraltro pieno di acribia, qualificava come «cluniazensisch Reformkloster» l'abbazia di Fleury-sur-Loire, dove era, sì, intervenuto Odone, ma che non era mai entrata nell'orbita cluniacense<sup>6</sup>. Del resto per gli stessi motivi non si dovrebbe poter più scrivere «gregoriano» a cuor leggero, eppure ancora lo Iogna Prat ha definito Umberto di Silvacandida come «un des principaux idéologues grégoriens» (1998, p. 27): d'altronde egli ha anche proposto una tanto necessaria quanto fin troppo vaga distinzione fra *Ecclesia* e *nebulosa* («nébuleuse») cluniacense (ivi, p. 62): se gli strumenti approntati dall'indagine storiografica (e in questo caso non mancano, anzi hanno raggiunto un livello di precisione inimmaginabile trent'anni fa) non soccorrono gli specialisti, come si può pretendere che dei non-specialisti possano padroneggiarli?

Ma con queste «disattenzioni» (chiamiamole così) si rischia sempre più il ritorno ad una concezione della storia facile e *lineare*, senza interruzioni e cambiamenti, mentre nessuna storia, neppure quella del Papato, ha potuto godere di questo privilegio: che se viene accordato dallo storico trasforma il racconto storico in espressione di ideologia. E questo è un rischio al quale, secondo la nostra impressione, non sta sfuggendo neppure la storiografia cluniacense. Come se ci fosse una semplificazione delle domande, un desiderio di linearità, appunto, e di non-contraddizione. È innegabile che il pullulare di studi abbia aumentato e approfondito le conoscenze su Cluny come mai era potuto avvenire sinora, e che questo abbia potuto contribuire a rendere più netto (meno indefinito, meno indifferenziato: o *potrebbe* averlo fatto) l'oggetto della ricerca. Ed è difficilmente contestabile che le sintesi che sono state tentate nell'ultimo quindicennio abbiano reso più chiare e distinte anche alcune linee interpretative, non sempre e non necessariamente innovative, che possono servire come guida per la lettura della storia dei «secoli cluniacensi» e insieme come stimolo ulteriore per una loro *rilettura*. Ma naturalmente esse

---

<sup>5</sup>Ci permettiamo di far riferimento al nostro *Per un riesame della legazione papale in Spagna nel 1112*, «Hispania Sacra» XLVIII (1996), pp. 561-567.

<sup>6</sup>K. GÖRICH, *Otto III. Romanus Saxonicus et Italicus. Kaiserliche Rompolitik und sächsische Historiographie*, Sigmaringen 1995, p. 223.

non possono pretendere di esaurire la complessità del reale e delle sue possibilità; non casualmente alcuni degli studi che hanno fatto seguito all'una o all'altra opera di sintesi ne hanno corretto qua e là degli aspetti. E invece proprio dalle sintesi si può vedere quanto c'è ancora, o *nuovamente*, da fare. Studiare l'ecclesiologia di Odone, ad esempio; studiare il rapporto fra la cultura dei morti di Cluny e quella di altri centri monastici; studiare il tema affascinante e impegnativo del pellegrinaggio a Cluny (Iogna Prat 1998, p. 85).

Ma studiare anche, visto che le ricerche dello Iogna Prat l'hanno reso possibile, il rapporto fra la cultura cluniacense e quella di Saint-Germain d'Auxerre: il che significa anche affrontare di nuovo il problema dello sviluppo e delle fasi della scrittura della storia a Cluny: o, per essere più chiari, della costruzione di una *memoria storica ufficiale* a Cluny. Ma implica anche riprendere il problema dei rapporti fra Rodolfo il Glabro (disponibile in nuove edizioni critiche) e Cluny, di quanto cioè possa essere considerato intrinseco a Cluny un Rodolfo il Glabro che, tra l'altro, non vedeva affatto di buon occhio che i papi interferissero nell'ordinamento diocesano (cfr. *Hist.* II.6-7). Una riconsiderazione di questo tema, dopo la «provocazione» apparsa all'inizio di questo decennio, potrebbe forse riservare qualche sorpresa.

Ma proprio questo tipo di domanda a proposito del Glabro potrebbe farne sorgere un'altra, che del resto dovrebbe essere inevitabile dopo che nel 1992 lo Iogna Prat ha mostrato che Odone ha avuto accesso «au rang de "père fondateur"» solo durante l'abbaziato di Ugo di Semur (1992, p. 183): quali rapporti sono intercorsi fra l'attività culturale di Odone e la successiva cultura cluniacense? Odone potrebbe dirsi davvero «cluniacense»? L'ispirazione gregoriana (Gregorio I) e severiana (Sulpicio Severo) che lo pervade tutto, e che è stata ben messa in rilievo da Gabriella Braga e da Barbara Rosenwein, trova un'eco nella Cluny dei decenni successivi a lui? È davvero il capostipite della cultura cluniacense? O la cultura cluniacense è quell'apparato complesso di segni, verbali e non, e di riti che prende forma solo nell'età di Odilone (Wollasch 1996), quando si delinea il dominio di Cluny sull'«impero dei morti», come l'ha chiamato Duby? Forse per questo Cluny comincia a dotarsi di una autonoma memoria storica solo con Odilone e per opera sua? O la cultura cluniacense non è che una ricomposizione di tutti gli aspetti della vita monastica utili per la determinazione del dominio sull'impero dei morti? Perché le preghiere dei cluniacensi sarebbero state considerate più efficaci di quelle di altri monaci, se esse non fossero provenute da monaci quasi-angeli, virginali, e bellicosi come cavalieri? E tuttavia: la prima di queste due nozioni proviene da Auxerre, e la seconda è, piuttosto, propria di un avversario di Cluny quale fu Adalberone di Laon (Duby). Proviamo a confrontarle con le parole di Pietro il Venerabile: «Son coloro forti cavalli pronti al giorno della guerra sui quali siede il cavaliere celeste, e da forte combatte contro il principe del mondo, e l'annienta». È evidente che Pietro si ispira (ed è sorprendente che non lo si sia notato, visto che si è scritto che per lui i Saraceni sono «les ultimes rejets de la bête suprême, l'Antéchrist»: Iogna Prat 1998, p. 365) all'*Apocalisse*, 19.11 e seguenti: «et vidi caelum apertum et ecce equus albus et qui sedebat super eum vocabatur Fidelis, et Verax vocatur, et iustitia iudicat et pugnat (...) et exercitus qui sunt in caelo vocabantur eum in equis albis vestiti byssinum album mundum, etc.». Come si accordano i monaci cluniacensi e la purezza della cavalleria celeste? C'è coerenza fra l'ispirazione apocalittica e la rielaborazione della cultura precedente? Anche di quella originariamente non predisposta a Cluny, ma da Cluny ormai *metabolizzata*?

E perché no? In fondo Cluny non era una monade. In fondo già Odilone aveva parlato dei «vergini maschi» e di come dovessero «al servizio della vergine delle vergini virginalmente e virilmente militare» (*Serm.* XII, PL 142, col. 1028A). Odilone, ancora una volta.

In fondo la cultura cluniacense potrebbe essere ricercata proprio nelle intersezioni fra alcune caratteristiche portanti ed individuanti dell'esperienza cluniacense e gli scambi con ciò che non appartiene specificamente a Cluny. (L'acquisizione della canonistica, ad esempio, un'indagine appena abbozzata ormai molti anni fa: le relazioni con l'episcopato e con Roma, a tacer d'altro, dovevano far sí che a Cluny *non si potesse* essere digiuni di canonistica, e non è pensabile che l'accesso alla canonistica possa risalire solo agli anni di Ponzio e ai suoi rapporti epistolari con Ivo di Chartres, o all'abbaziato di Pietro il Venerabile...). Nella dialettica, insomma e ancora una volta, fra Cluny e il mondo.

Concludiamo.

Dobbiamo riconoscerlo: di Cluny non ci si può liberare. Cluny è una sfida continua per lo storico. Forse perché è una cultura, una *civiltà*, scomparsa: del resto ha tutto per esserlo, perfino l'aspetto archeologico! Forse perché la tentazione dello storico è quella di restituirle la vita (perché lo storico in fondo ha la tentazione del demiurgo) essa gli impone continuamente l'impegno del ripensamento e della verifica, e di rinnovarli incessantemente. Chi si occupa di Cluny non può mai troppo adagiarsi su acquisizioni consolidate, *non deve* farlo. Nulla è mai acquisito per sempre: tanto meno nell'attività storiografica, che è eminentemente ricerca e critica, e talora anche provocazione e paradosso. In un certo senso si potrebbe dire che Cluny potrebbe essere un simbolo dell'attività storiografica. Un prisma di cristallo, insomma, anche della storiografia. Ma, allora, è anche un terreno minato, che impone una severa e non episodica esplorazione, e un paziente apprendimento<sup>7</sup>.

La ricerca continuerà, forse si intensificherà, forse rimetterà tutto in discussione: è il suo compito. L'importante è che non si tenda a sostituire il problematico con l'ap problematico, perché altrimenti fallirebbe la ricerca in sé, si tradirebbe l'attività della storiografia, si abdicerebbe alla dignità dello storico. Questo, che sarebbe comprensibile per i cluniacensi impegnati a costruire lo specchio abbagliante della loro storia durante l'abbaziale di Ponzio, non è più ammissibile, ora, dopo un millennio di tragedie.

---

<sup>7</sup>Del tutto giuste le recentissime osservazioni generali di S. BORTOLAMI, *Il monachesimo della marca trevigiana e veronese in età comunale: un modello in cerca di omologhi*, in *Il monachesimo italiano in età comunale*, Atti del IV Convegno di studi storici sull'Italia benedettina (Pontida 3-6 settembre 1995), Cesena 1998, p. 372: salvo il fatto che sembrano prescindere dalla conoscenza (tutt'altro che impossibile) delle indagini specifiche, il che finisce per privarle alquanto del carattere di esemplarità addotto dall'A.