

Enrico Faini
I vescovi dimenticati.
Memoria e oblio dei vescovi fiorentini e fiesolani dell'età pre-gregoriana

[Pubblicato in «Annali di Storia di Firenze», 8 (2013), pp. 11-49,
< <http://www.fupress.net/index.php/asf/issue/view/1043> >
© dell'autore - Redistribuito in formato digitale da "Reti Medievali", www.retimedievali.it].

Enrico Faini

*I vescovi dimenticati. Memoria e oblio dei vescovi fiorentini e fiesolani dell'età pre-gregoriana*¹

1. *Il problema: una storia cittadina senza vescovi*

Prima che negli ultimi secoli del Medioevo si affermassero figure varie di santi (laici, preti, monaci dei nuovi ordini), l'agiografia cittadina era molto legata alla figura del vescovo, a Firenze e a Fiesole come altrove in Occidente². Le due città sono punti di osservazione eccezionali per verificare la portata di questo mutamento, perché nei testi fiorentini dedicati al ricordo o alla commemorazione (annali e cronache) si parla di rado dei vescovi locali, sebbene Firenze sia uno dei centri principali della Grande Narrazione sull'età gregoriana³ e, insieme a Fiesole, sia stata protagonista della precedente fase della riforma di matrice episcopale-imperiale⁴. Perché, allora, la città il cui vescovo a metà del secolo XI sarebbe diventato uno dei papi più impegnati nel disciplinamento del clero (Niccolò II) ha consegnato questa tradizione all'oblio?

Credo – e so di non dire niente di particolarmente nuovo – che alla sparizione dalla tradizione locale delle figure vescovili del pieno medioevo abbia contribuito il giudizio di pesante condanna espresso nella prima agiografia vallobrosana e nella pubblicistica damianea⁵. È per questa via che Firenze si è affermata come luogo notevole della riforma ecclesiastica del secolo XI, assieme a Milano e a una manciata di città padane⁶: i meriti della riforma sarebbero stati tanto più evidenti quanto più delegittimato fosse apparso il contesto precedente. Forse anche questo remoto condizionamento monastico – transitato, come vedremo, attraverso la *damnatio* della memoria agiografica precedente⁷ – ha condotto alcuni studiosi recenti a sottovalutare l'azione pastorale dei presuli e a rivolgere il proprio interesse piuttosto al loro ruolo economico e politico⁸. Siamo ancora vittime del giudizio gregoriano/vallombrosano sui vescovi della prima metà del secolo.

Per chiunque voglia scrivere di Fiesole e di Firenze la storia inizia nel secolo IX; la storia, non la preistoria o il mito. È solo con l'età carolingia, infatti, che tutte quelle memorie episodiche, monumentali, epiche (iscrizioni, citazioni *en passant* negli autori della latinità classica) trovano una continuità, si collegano al dopo in una catena ininterrotta: nasce un discorso storico compiuto e credibile⁹. Questa storia si fonda innanzi tutto su cronotassi episcopali che, da questo mo-

mento in poi, diventano continue e documentate¹⁰. La storia di Firenze e Fiesole comincia, quindi, con la tradizione memorialistica episcopale.

Il secolo IX è quello della ricostruzione della memoria (patrimoniale e agiografica) sia per Firenze sia per Fiesole. A Firenze fu il vescovo Andrea (871-893) a gettare le basi di tale ricostruzione¹¹. A lui risale la traslazione nell'attuale cattedrale delle reliquie di San Zanobi, primo vescovo santo fiorentino, fino ad allora conservate in San Lorenzo. A lui va probabilmente attribuita una riorganizzazione nella liturgia fiorentina (attestata da un codice). Si attribuisce a lui il restauro del complesso cattedrale e la consacrazione, in esso, di un altare dedicato a Santa Reparata. Per questa via Andrea omaggiava Lucca – la cui cattedrale era intitolata a San Giovanni, oltre che alla Santa – e in tal modo legava più strettamente la sua città alla sede del potere marchionale in Toscana. Sotto l'episcopato di Andrea e quello del suo successore, Grasulfo, la Chiesa fiorentina ottenne dai sovrani i primi privilegi dei quali sia sopravvissuta la memoria¹². È con l'episcopato di Andrea, dunque, o comunque con la sua epoca (seconda metà del secolo IX) che la maggiore chiesa cittadina ha acquisito i caratteri che ci sono più familiari. Dietro la traslazione delle spoglie di Zanobi e la codifica della liturgia si intuisce uno sforzo di ricomposizione: la tradizione vuole infatti che la chiesa di San Lorenzo fosse detentrica, assieme alle spoglie del vescovo santo, anche di una dignità singolare, concorrente rispetto a quella della chiesa maggiore cittadina¹³. Un tessuto religioso sino ad allora plurale e disperso veniva raccolto attorno a un centro fisico (il complesso cattedrale), patrimoniale (la mensa episcopale) e liturgico-devozionale (il codice liturgico e le reliquie del vescovo santo).

A Fiesole la ricostituzione della diocesi si fa risalire al santo vescovo Donato, di origine irlandese (829-876). Secondo la tradizione il pontificato del suo predecessore, Alessandro, sarebbe terminato nell'823 con il martirio nelle acque del Reno bolognese. Alessandro era di ritorno da Pavia: l'imperatore Lotario gli aveva appena assicurato il possesso dei beni della diocesi minacciati da potenti fiesolani, divenuti in seguito i suoi assassini¹⁴. Donato, quindi, si trovò di fronte un panorama devastato dall'esterno (Fiesole era stata appena saccheggiata dai normanni) e dall'interno (dai fiesolani assassini di Alessandro)¹⁵. Durante il suo lungo episcopato egli avrebbe lavorato per la ricostruzione del patrimonio diocesano consolidando il rapporto con i re d'Italia¹⁶. La figura di Donato costituisce l'autentico punto di partenza della storia fiesolana, sebbene il racconto della sua vita resti di incerta datazione¹⁷.

Per quanto riguarda il versante fiorentino, la profonda riorganizzazione della Chiesa locale ad opera di Andrea non è confermata da alcun testo agiografico e resta, dunque, solo un'ipotesi – sebbene molto persuasiva – della moderna critica storica.

Anche se è proprio la storia dei vescovi a dare inizio alla storia di Firenze e Fiesole nel Medioevo, nella prima scrittura storica locale il ruolo dei presuli e

della Chiesa urbana risulta modesto. Se è vero che Villani incorpora i racconti agiografici locali soprattutto nella narrazione dedicata alla prima cristianizzazione, è altrettanto vero che, dopo Zanobi, i vescovi scompaiono dalla sua storia, se si eccettuano Alessandro di Fiesole e brevi accenni ad altre figure¹⁸. Non disponiamo affatto di autentiche cronache vescovili, come avviene invece per la Milano di Arnolfo e dei due Landolfo, *senior e junior*¹⁹. Manca un *Liber pontificalis* che elenchi molte biografie di presuli – non solo santi – come per Roma o per Ravenna²⁰. Non abbiamo neppure una storia d'impianto laico che si fondi però su memorie ecclesiastiche per l'età più antica, come accade per la Venezia di Giovanni Diacono²¹. Quelli citati sono, certo, esempi di episcopati particolarmente illustri: sedi di estese province metropolitane (Milano e Ravenna, per non parlare di Roma), o dotati di una tradizione lunga e corale, risultato della composizione di storie diverse (Venezia). Tuttavia anche focalizzando l'attenzione su episcopati più modesti e più vicini, capita di imbattersi in storie di vescovi o del clero cittadino che si mescolano con le storie della città: la partecipazione pisana alla prima crociata avvenne sotto la guida del vescovo Daiberto, come fu il vescovo Pietro a guidare i pisani nell'impresa contro le Baleari del 1113²²; ad Arezzo il primo esempio di ricostruzione storica cittadina è una memoria – dal sapore fortemente polemico – tutta fondata sulla tradizione del clero urbano²³; a Lucca le *Vitae* del vescovo Anselmo II (1073-1086) – e in particolare la *Vita metrica* scritta dal vescovo Rangerio (1096-1112) – hanno consentito a Raffaele Savigni di disegnare un preciso ritratto della comunità cittadina prima dell'affermazione delle istituzioni comunali²⁴.

Nel secolo XI – quello nel quale scrivevano l'anonimo autore della *Historia custodum* aretina, Giovanni Diacono, i milanesi – anche le due città che ci interessano disponevano di ricostruzioni agiografiche capaci di offrire materiale alla storia cittadina. A raccoglierlo ed organizzarlo erano stati i vescovi. Possiamo infatti far risalire ai primi decenni dopo il Mille il tentativo, attuato a Firenze e a Fiesole, di accreditare una solida tradizione di santità vescovile. È in questo senso che va letta la traslazione *intra moenia* del corpo di San Romolo, compiuta da Iacopo il Bavaro, vescovo di Fiesole, verso il 1028²⁵. Probabilmente in quel contesto, o in un'epoca non troppo lontana, furono scritte un'omelia su San Romolo (ove si fa riferimento al suo ruolo di protovesco, *BHL* 7329), una *Passio* dello stesso santo (in varie versioni, quelle che ci interessano sono: *BHL* 7330, 7331, 7334) e la *Passio* di Sant'Alessandro (*BHL* 278), inoltre non possiamo escludere che alla stessa stagione appartenga anche una delle *Vitae* di Donato, quella redatta in dodici lezioni a uso liturgico (*BHL* 2306)²⁶. All'incirca negli stessi anni (1036?) il vescovo Lorenzo di Amalfi, esule a Firenze, stendeva una vita di San Zanobi, discepolo del milanese Ambrogio e vescovo della città sull'Arno (*BHL* 9014)²⁷. Sempre nel secolo XI si colloca la scrittura di una *Laudatio* (*BHL*, 6868) del vescovo fiorentino Podio (documentato tra 987 e 999)²⁸.

L'insistenza quasi ossessiva sulle figure vescovili nella produzione agiografica fiorentina e fiesolana non è certo un'eccezione, come si è già detto. Necessitano di una spiegazione, però, sia lo sforzo di ricostruzione dei primi decenni del secolo XI sia lo scarso successo che i vescovi e il loro clero ebbero nelle narrazioni storiche successive. In una certa fase storica (entro il secolo XI) ci fu la concreta possibilità di incrociare dati agiografici - o, quanto meno, relativi alle biografie vescovili - con dati relativi alla storia politico-istituzionale. Così va letta, io credo, l'arenga del documento sulla cessione della badiola di Sant'Andrea da parte del marchese Ugo di Tuscia (con ogni probabilità un falso della metà del secolo XI)²⁹. Poi questa possibilità si perse, o, semplicemente, non fu più colta.

Ritengo che a questo ostracismo abbiano contribuito vari fenomeni; tra questi, due che intendo sottoporre all'attenzione del lettore di queste pagine: da una parte l'azione dei polemisti di parte gregoriana - aspetto già messo in luce da Anna Benvenuti e che qui cercheremo di indagare nel dettaglio; dall'altra, e questo è meno noto, un'azione pastorale contraddittoria nei confronti delle comunità di religiosi sia a Firenze sia a Fiesole.

2. *A cavallo dell'anno Mille: gli episcopati dalla memoria dannata*

Il trionfo dell'agiografia vescovile non è che un aspetto di una più vasta operazione culturale attuata nella prima metà del secolo XI per rafforzare il carisma dei presuli³⁰. In questo senso George W. Dameron ha letto la fondazione del monastero di San Miniato al Monte da parte del vescovo Ildebrando (1008-1024): la dedicazione a un santo soldato/*miles* e la scelta di regolare l'elezione dell'abate escludendo programmaticamente ogni forma di simonia testimonierebbero l'avvicinamento alla società dei *milites* cittadini con la proposta di un clero regolare di specchiata virtù³¹. Anna Benvenuti ha offerto alcuni spunti per riconsiderare la vicenda da un altro punto di vista: secondo la studiosa San Miniato al Monte nasceva non tanto per avvicinare il presule alla parte più potente del proprio gregge, quanto piuttosto per proteggerlo dall'abbraccio soffocante della società urbana³². Come era successo ad Arezzo con la cittadella del Pionta, il vescovo fiorentino si dotava di una fortezza esterna ma vicina alla città. In tal modo poteva intervenire nella vita cittadina senza essere troppo condizionato dalla forza dell'aristocrazia laica. Naturalmente la fondazione monastica assicurava al progetto una solida base spirituale, ma occorre riconoscere che non mancavano, a quella data, né terreni controllati dal vescovo ben più vicini alla città, né luoghi di culto periurbani disponibili ad accogliere una comunità di monaci³³. La scelta strategica del colle di San Miniato sembra dunque più dovuta a una logica politico-militare che spirituale.

Di lì a poco (1028) Iacopo il Bavaro avrebbe spostato la sede episcopale all'interno della rocca fiesolana, compiendo un'azione diametralmente opposta

a quella di Ildebrando. Le motivazioni furono probabilmente le stesse: sottrarre la sede all'arbitrio dell'aristocrazia laica; solo che, mentre a Firenze il pericolo veniva da dentro le mura, a Fiesole veniva da fuori³⁴. L'impulso riformatore è attestato a Fiesole anche dall'istituzione della canonica e dal riordino della vita comune del clero capitolare contestuale alla traslazione della sede episcopale³⁵. Il vescovo fiorentino Atto (1032 - ante 1045) riprese sia il programma del predecessore Ildebrando sia quello di Iacopo il Bavaro: da una parte continuò a dotare il monastero di San Miniato, dall'altra si adoperò per il riordino della canonica della cattedrale fiorentina³⁶. I due programmi, però, nel contesto fiorentino si rivelarono inconciliabili e il generoso tentativo di Atto diede luogo – come avremo modo di vedere – ad una frattura grave nel clero locale.

Cosa c'era all'origine della volontà di cambiamento dei primi decenni dopo il Mille? Accanto alla ricerca di una maggiore sicurezza o autonomia sul piano patrimoniale e politico, i vescovi cercarono anche di rafforzare la credibilità del loro clero: non si spiegherebbero altrimenti gli insistiti richiami ad una prassi non simoniaca nell'elezione degli abati (nel caso di San Miniato), la ricostituzione della vita canonica, l'impulso verso un'agiografia vescovile ad uso pienamente cittadino. Tuttavia è improbabile che fosse già diffusa una contestazione dei vescovi. Tracce di una tale contestazione si basano su pochi testi successivi alla metà del secolo e, soprattutto, sulle ancora più tarde *Vitae* di San Giovanni Gualberto: quella scritta da Andrea da Strumi e un'altra, anonima, risalente ai primi decenni del secolo XII³⁷. Raccontando i prodromi e le origini della predicazione del santo, la *Vita* anonima riporta la violenta invettiva scagliata dall'abate Guarino di Settimo (una sorta di precursore del Gualberto) contro l'ammogliato Ildebrando, l'altra *Vita* racconta la contestazione contro Atto, suggerita al Gualberto da un eremita urbano: il monaco Teuzone della Badia di Santa Maria di Firenze³⁸. Un po' più risalenti sono le prese di posizione intransigenti che si ritrovano nelle opere di Pier Damiani, lettere che nell'edizione della *Patrologia Latina* recano i titoli di *Liber gratissimus* e *Apologeticus ob dimissum episcopatum*. La prima – divenuta un trattato sul rapporto tra simonia e doni dello spirito – fu cominciata nell'estate del 1052³⁹. La seconda – indirizzata al vescovo di Firenze, Gerardo, appena asceso al soglio pontificio – risale al 1058 e tratta della liceità di rinunciare agli incarichi ecclesiastici⁴⁰. Il monaco di Fonte Avellana nel primo testo si riferì al vescovo fiesolano Raimbaldo/Regembaldo (in carica nel secondo decennio del secolo XI), come ad un presule notoriamente indegno (*in primis* per il fatto di essere ammogliato), mentre non trovò nel vescovo Atto (immediato predecessore di Gerardo) vizio più grave di quello del gioco degli scacchi⁴¹. In questi anni, però – dunque subito dopo la metà del secolo – la predicazione vallombrosana doveva aver già cominciato a colpire una parte del clero fiorentino, visto che lo stesso severissimo Pier Damiani con una lettera invitava i chierici locali a schiacciare i «sibilliantia serpentium ora» (evidentemente vallombrosani) che si proponevano

come esempio di monachesimo perfetto. Essi, scrive in sostanza l'Avellanita, esibiscono penitenze straordinarie forse per il popolino, ma ben note a chi pratica la vita ascetica modestamente, nel chiuso del monastero⁴².

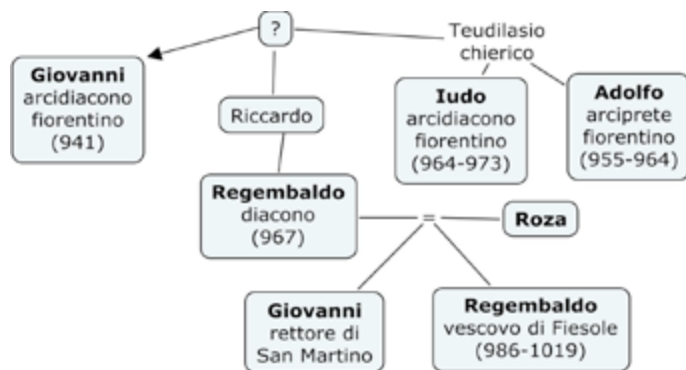
Se prima della metà del secolo è difficile trovare una contestazione organizzata dei presuli e della loro opera pastorale, dovremo quindi cercare cause diverse per lo sforzo corale di riordino della vita religiosa nelle due città. Maria Elena Cortese ha messo in evidenza come la maggiore concorrenza verso le sedi vescovili di Fiesole e Firenze fosse esercitata – a cavallo dell'anno Mille – da potenti famiglie laiche, quindi non ancora da gruppi di religiosi autoproclamatasi ortodossi⁴³. Anche se la tradizione insiste nell'identificare, a monte della stagione di riordino inaugurata da Iacopo e Atto, un *vulnus* inferto alle Chiese locali dai loro stessi presuli⁴⁴, l'arena del documento di fondazione dell'abbazia di Fiesole (sorta sulle vestigia della vecchia cattedrale) è molto esplicita: il fondatore, Iacopo, intendeva restaurare una chiesa «quasi iam perdita et desperata» non tanto dal suo predecessore Regembaldo, ricordato poche righe sopra, quanto «a pravis hominibus», certamente dei laici⁴⁵. Anche se Regembaldo doveva avere delle responsabilità nel passaggio delle proprietà della Chiesa nelle mani dei laici, noi troviamo solo a fatica (in un documento dal dettato ambiguo, che analizzeremo più avanti) una sconfessione palese di questo vescovo. Anche la crisi venutasi a creare dopo la morte di Atinulfo, il successore di Iacopo, e alla quale il pontefice Stefano IX cercò di porre rimedio, sembra dovuta non a una cattiva gestione della diocesi da parte del presule, ma a una contestata successione. Nel breve papale indirizzato al clero e al popolo fiesolano prima del viaggio in Toscana compiuto dal pontefice nel 1058, si parla in effetti di «bona ecclesiae quae supersunt», ma non si fa mai riferimento a responsabilità del clero urbano, o del vescovo appena defunto⁴⁶. Da Tellenbach in poi la ricerca storica ha messo in evidenza l'estrema elasticità delle relazioni tra laicato e clero prima della riforma, sia dal punto di vista della gestione dei beni, sia da quello degli stili di vita⁴⁷. Tuttavia – come apparirà evidente nelle pagine che seguono – questo rapporto armonico deve essersi incrinato all'inizio del secondo millennio sovrapponendo ad un laicato in secolare simbiosi con il clero altre famiglie in forte concorrenza con esso. L'insistenza dell'agiografia sulla santità vescovile e tutto il rigoglio della vita spirituale cittadina di quegli anni potrebbero aver rappresentato una reazione religiosa all'aggressività di dinastie laicali potenti: il tentativo di sancire l'intangibilità di un patrimonio sul quale troppi appetiti convergevano. Erano laici, in ultima analisi, i beneficiari di quelle ripetute dispersioni di beni cui era sottoposta periodicamente la diocesi fiesolana. Erano ancora laici quei *vicedomini* che, dai primi anni del secolo XI, avevano stabilmente affiancato il clero fiorentino nell'amministrazione dei beni di quella diocesi⁴⁸. La *Passio* di Sant'Alessandro (BHL, 278) – scritta, forse, dopo l'operazione di riordino e recupero della vita canonica operati da Iacopo il Bavaro – mette in rilievo la

fermezza spirituale di un presule che non aveva esitato a recarsi a Pavia, presso l'imperatore Lotario, pur di assicurare alla sua sede il patrimonio legittimo⁴⁹. Impossibile non riconoscere in questa figura una reazione all'arrembaggio dell'aristocrazia laica contro il patrimonio ecclesiastico evidenziato dalla Cortese. Non era dunque il clero ammogliato e ossequiente nei confronti dell'imperatore a turbare la sensibilità di fiorentini e fiesolani fin verso il 1050: era piuttosto la debolezza di questo clero, riscontrabile anche nel suo massimo rappresentante, nei confronti dei *pravi homines* che si appropriavano dei beni della Chiesa. Fino ai primi anni del secolo XI l'ortodossia - e persino la santità - potevano essere associate a un clero ammogliato e con prole, che faceva delle cariche ecclesiastiche, anche dell'episcopato, una tradizione di famiglia⁵⁰.

Del fiesolano Regembaldo, del suo aver moglie e figli, si è detto. Converrà chiarire e contestualizzare, giacché non soltanto egli era in buona compagnia tra gli ecclesiastici del suo tempo, ma apparteneva a una genealogia potente, cresciuta totalmente all'ombra delle Chiese di Firenze e Fiesole. Già Robert Davidsohn aveva segnalato l'esistenza di questo gruppo familiare nella Firenze dei secoli X e XI e ne aveva anche fornito una ricostruzione genealogica⁵¹. Siamo discretamente informati sulla famiglia di Regembaldo tramite il *dossier* documentario riguardante la chiesa di famiglia: quella di San Martino – detta non per caso 'del Vescovo' – nel cuore di Firenze. La chiesa era stata fondata – non sappiamo quando, ma prima del 986 – dall'arcidiacono fiorentino, Giovanni, già in carica nel 941⁵². Egli era lo zio paterno (*barbanus*) di un Regembaldo diacono che, nel 986, insediò il Regembaldo futuro vescovo e il fratello di questo, Giovanni, come rettori di San Martino⁵³. Sappiamo, per altra via, che Regembaldo e Giovanni erano figli del diacono Regembaldo e di una donna di nome Roza, già defunta al momento dell'ordinazione. Le cose cominciano a complicarsi e sarà bene tenere d'occhio una genealogia per non perdere il filo del discorso (in neretto i nomi citati qui sopra).



Già da questo abbozzo appare chiaro come la famiglia fosse collocata da generazioni ai vertici delle Chiese locali: il vescovo Regembaldo non era solo figlio di un omonimo diacono, ma nipote dell'arcidiacono della Chiesa fiorentina Giovanni. Non basta: l'intrico di parentele che avvolgeva il clero urbano delle due diocesi era ancor più complicato di quanto già non appaia. Dall'atto di ordinazione di Regembaldo come rettore di San Martino del 986, risulta che, prima di lui, quell'incarico era stato ricoperto da Giudo, poi divenuto arcidiacono della Chiesa fiorentina (attestato in questa carica nel 964)⁵⁴. Il fratello di Giudo, Adolfo, era circa negli stessi anni arciprete del capitolo locale⁵⁵. Qui sotto forniamo di nuovo la genealogia della famiglia, aggiungendo i soggetti appena citati ed escludendo le generazioni successive al Regembaldo vescovo.



Concentriamoci adesso sul nome Regembaldo, ricorrente in questa genealogia. Il padre del vescovo di Fiesole altri non era che quel Regembaldo «immeritus Christi levita et primicerius» che, nel 966, scrisse, per ordine del vescovo fiesolano Zenobio II, una donazione in favore dei chierici della sua Chiesa, con lo scopo di indurli alla vita comune, almeno durante il giorno⁵⁶. Nello stesso atto compare un elenco dei canonici: «Rambalus diaconus et primicerius» è tra i primi nomi, subito dopo l'arciprete Pietro e l'arcidiacono Adaraldo. La carica di primicerio era forse diventata appannaggio della famiglia se ancora nel 1028, sotto Iacopo il Bavaro, troviamo un Regembaldo primicerio della Chiesa fiesolana: il rapporto di parentela con gli altri ci sfugge, ma l'omonimia, nel caso di un nome piuttosto insolito nel contesto locale, lascia poco spazio a dubbi⁵⁷. Le cose si complicano seguendo la parallela documentazione fiorentina. Nel 967 Federico, «uassus et missus domni imperatoris», interveniva in pubblico giudizio a favore della canonica della città sull'Arno⁵⁸. L'assemblea giudiziaria presieduta da Federico avveniva a Firenze «in atrio domui Sancti Iohannis» col permesso esplicito («data licentia») del vescovo di Firenze, Sichelmo. Sul carattere

fiorentino di questo documento – peraltro trasmessoci dall’archivio dei canonici di Firenze – non possono esserci dubbi. Eppure tra i sottoscrittori noi ritroviamo il vescovo di Fiesole, Zenobio, e il suo primicerio Regembaldo.

È stato detto – e torneremo a dirlo – che i contatti tra i due episcopati furono molto intensi tra il secolo X e gli inizi del secolo successivo. Per circa cento anni alcuni nomi tornano con insistenza nel clero fiorentino e fiesolano⁵⁹. Sarà bene chiarire subito che il nome Regembaldo/Raimbaldo torna più volte nel documento del 967. L’atto del messo imperiale Federico, infatti, non era che la sanzione ufficiale di una concessione del defunto vescovo fiorentino Raimbaldo (attestato tra il 931 e il 964). Il presule non è il primo ecclesiastico locale a portare quel nome, tanto fortunato nel clero del secolo successivo: sappiamo infatti che un Ragimbaldo diacono fu tra i presenti a un atto del vescovo Andrea nel marzo 893⁶⁰. È dubbio se dobbiamo identificare nel diacono il vescovo del secolo successivo (almeno settantuno anni di carriera?). Giulia Ammannati ha recentemente analizzato le uniche due sottoscrizioni autografe del vescovo Raimbaldo, giudicando la sua scrittura un indizio di «rapporti intercorsi tra il vescovo e ambienti cancellereschi di origine transalpina»⁶¹. Il presule potrebbe esser stato una creatura del re Ugo di Provenza, forse un intellettuale formatosi in ambiente non italico insediato in città a garanzia del potere regio. La stessa presenza tra i canonici nell’893 non contrasterebbe con questa ricostruzione: possiamo infatti pensare ad un canonicato onorifico offerto ad un rampollo di alti natali, il quale avrebbe potuto comunque completare la propria formazione oltralpe. La sua sottoscrizione da vescovo, infatti, è soltanto l’apripista di una rivoluzione grafica che si impone a partire soprattutto dall’opera del giudice regio Litfridi, la cui presenza in città è cronologicamente sovrapponibile all’episcopato di Raimbaldo (934-962)⁶². Raimbaldo, formatosi in gran parte all’estero, potrebbe essere stato membro di una grande stirpe locale⁶³, la cui fortuna nel clero fiorentino e fiesolano sarebbe da collegare all’appartenenza del vescovo all’*entourage* di Ugo di Provenza. È certo, comunque, che il suo nome si ricollega a quello diffuso in una stirpe molto potente nella sua Chiesa.

L’ipotesi che intendo sostenere – fondandomi, a questo punto, su qualcosa di più di qualche indizio – è che la famiglia dei due vescovi (Raimbaldo di Firenze e Regembaldo di Fiesole) abbia di fatto controllato il clero maggiore delle due diocesi per un secolo circa. La cosa non è, di per sé, una novità: di famiglie particolarmente inclini a produrre vescovi e canonici ci ha parlato, ormai molti anni fa, Cinzio Violante. Si tratta di quelle stirpi vescovili che lo storico individuò nella Lombardia dei secoli X e XI⁶⁴. Cercherò di dimostrare che questa gestione familistica della Chiesa avvenne – almeno fino agli inizi del secolo XI – in un contesto che non la avvili dal punto di vista spirituale e forse neppure da quello materiale.

Sofferamoci adesso sulla memoria legata al tanto vituperato Regembaldo di Fiesole – ultimo rappresentante di rango episcopale della famiglia – alla metà del secolo XI.

Il ritratto fattone da Pier Damiani nel suo trattatello sulla simonia non è certo elogiativo: «Non solum ipse per pecuniam pontificatus culmen obtinuit, sed et vix aliquando gratis aut clericos aut ullas consecravit aecclesias». Inoltre: «Preter alias unam habebat [...] uxorem, quorum filii et filiae adhuc plures extant et foederati coniugiis et succrescentibus liberis cumulati»⁶⁵. Diciamo subito che questa interpretazione è corroborata da un privilegio di Corrado II, emanato il 4 aprile 1027, e indirizzato a Iacopo, successore di Regembaldo sulla cattedra fiesolana. In esso vengono confermati all'episcopio tutti i beni che Regembaldo «conquestavit in comitato Florentino et Fesolano et quod infeliciter infelix suis, si posset fieri, destinavit»⁶⁶. Iacopo, dunque, cercava di riottenere i beni scorrettamente assegnati ai suoi parenti (*suis*) da Regembaldo. Sappiamo bene che le cancellerie delle autorità universali spesso ricalcavano o riprendevano nel testo del diploma una *petitio* (scritta o orale) presentata dal richiedente⁶⁷: ciò che si legge nel documento è quindi molto probabilmente d'origine fiesolana. L'atteggiamento di Iacopo e del suo capitolo nei confronti della memoria del predecessore, tuttavia, non doveva essere univoco: poche righe prima di vederlo designato come *infelix*, Regembaldo era stato definito «felicis memorie eiusdem Iacobi episcopi predecessor»⁶⁸. Si dirà che si tratta di una formula stereotipata e poco indicativa di un atteggiamento reale, ed è vero, ma l'antitesi *felix/infelix* introdotta in questo documento non mi pare compaia altrove nella documentazione degli imperatori della prima metà del secolo XI e sembra segnalare un atteggiamento duplice: quasi la distinzione tra il Regembaldo vescovo (*felicis memorie*), dunque nella sua veste istituzionale, e il, diciamo così, Regembaldo padre di famiglia (*infelix*). Del resto il dispositivo di questo privilegio lascia ampio margine di interpretazione anche su un altro punto. Leggiamo quello che si trova appena prima della condanna morale di Regembaldo tramite la formula allitterante «infeliciter infelix»:

[...] eidem sacrosancte Fesulane ecclesie imperiali sanctione donaremus, quicquid conquestus Ragimbaldus felicis memorie eiusdem Iacobi episcopi predecessor post sui episcopi consecrationem conquestavit in comitatu Florentino et Fesolano.

A quali beni fa riferimento il diploma? Non è detto che si tratti dei beni dei quali Regembaldo era entrato in possesso solo per via della consacrazione, cioè i beni tradizionali della Chiesa Fiesolana: per quale motivo non definirli tali? Inoltre, perché usare un complemento di tempo («post sui episcopi consecrationem») invece di un complemento di causa (*propter consecrationem*), più coerente con l'idea di uno sfruttamento puro e semplice di quanto trovato tra i beni ecclesiastici? Occorre inoltre analizzare con attenzione le parole *conquestus*, *conquestare* e *conquisitum*. *Conquestus* nel latino medievale è un sostantivo

che ha il valore neutro di beni acquisiti a qualsiasi titolo e questo potrebbe essere il significato del termine che troviamo accanto al nome di Regembaldo⁷⁰; un valore egualmente neutro ('entrare in possesso') sembra avere il verbo *conquestare/conquistare*⁷¹. Altrove nel documento noi troviamo vari riferimenti ad un «episcopi [Regimbaldi] *conquisitum*»⁷² che, nel contesto della documentazione imperiale di questo periodo, sembrerebbe aver il significato di ottenuto legalmente, a buon diritto⁷³. A ciò si aggiunga che – subito dopo aver citato «quicquid... Regembaldu... conquestavit... et infeliciter... destinavit [suis]» – il diploma di Corrado fa riferimento a un perduto privilegio di Enrico II, che doveva riguardare proprio il *conquisitum* di Regembaldo: «quemadmodum Heinricus... eidem sancte ecclesie Fesulane preceptali contulit auctoritate»; è possibile che tale privilegio fosse incluso nella *petitio* di Iacopo⁷⁴.

Dalle righe di questo diploma sembra emergere un Regembaldo ben diverso da quello della tradizione: si direbbe che egli, prima di assegnare ai suoi parte dei beni della Chiesa, si sia impegnato per ottenerne legalmente di nuovi per la sua sede (il *conquisitum post consecrationem*). Sappiamo, inoltre, tramite l'unico documento sopravvissuto che lo vede come autore, che Regembaldo nel 1019 aveva donato dieci mansi appartenenti al suo patrimonio privato ai canonici fiesolani⁷⁵. Non un dissipatore dei beni che aveva trovato nel patrimonio della Chiesa fiesolana, ma, al contrario, un buon amministratore che aveva donato del suo e aveva anche fatto ricorso al sovrano per garantire il possesso di quanto acquisito e donato. Anche sulla questione della distribuzione dei beni ai suoi familiari occorre andare cauti: abbiamo visto, infatti, quanto il concetto di famiglia e di Chiesa locale potesse sovrapporsi per individui che appartenevano a stirpi come quella di Regembaldo.

Il nostro vescovo era morto da un pezzo quando Pier Damiani, passando per Firenze, ne sentì parlare da Rozo «magister cantorum, Florentinae ecclesiae praebiter, vir adprime litteralibus studiis eruditus»⁷⁶. Rozo raccontò alcuni aneddoti della vita di Regembaldo a Pier Damiani alla presenza del vescovo fiorentino Gerardo (1045-1061), assai stimato dall'Avellanita⁷⁷. Dato che il trattato nel quale Pier Damiani racconta il fatto fu cominciato attorno al 1052, il racconto su Regembaldo fu ascoltato dal monaco tra 1045 e 1052. Citando Rozo, Pier Damiani confondeva due persone. Alla metà del secolo XI, infatti, c'erano due Rozo con ruoli importanti tra i canonici fiorentini. In un documento del 1050 sono attestati entrambi: uno era l'arciprete - destinato ad una lunga carriera e ancora vivente nel 1097 - l'altro era l'interlocutore del monaco, il preposto dei cantori. Quest'ultimo, però, era solo diacono, non prete⁷⁸. Lo scambio tra le due figure potrebbe essere un semplice *lapsus* del monaco. Tale *lapsus* nasconde, però, un elemento importante che incrina la condanna senz'appello di Regembaldo offertaci nel testo damiano.

Con quale intenzione Rozo aveva raccontato la storia di Regembaldo a Pier Damiani e «in magno clericorum [...] conventu»? Nel trattato damiano l'esempio

di Regembaldo diventa un argomento a favore dell'incorruttibilità dei doni dello spirito, pur amministrati da un sacerdote indegno. Una volta diventato papa col nome di Niccolò II, inoltre, il vescovo Gerardo promuoverà con decisione la castità del clero, il che lascia intendere che il suo atteggiamento nei confronti del collega defunto non potesse essere (almeno da questo punto di vista) particolarmente benevolo⁷⁹. Eppure mi pare improbabile che il diacono e «magister cantorum» abbia radunato i canonici per demolire la figura di un vescovo. Lo stesso Pier Damiani, contraddicendo la sua presentazione di Regembaldo, ci racconta che: «Per hunc itaque talem plura perhibentur exhibita fuisse miracula». Rozo, insomma, aveva raccontato la vita di Regembaldo con tutta l'intenzione di esaltarne la figura, citando anche diversi suoi miracoli. Uno di questi lo riporta anche Pier Damiani. Una donna fu condotta alla chiesa del vescovado fiorentino per la solennità dell'*inventio crucis*. Lo spirito demoniaco che albergava in lei si manifestò al momento dell'offerterio, quando il coro dei chierici ebbe un'incertezza. A quel punto, servendosi della voce della donna, esso intervenne e «suavis melodiae regulam tenuit». Al tentativo di cacciarlo, il demone rispose che non sarebbe uscito da quel corpo se non per intervento di San Romolo. Subito fu condotta alla chiesa cattedrale fiesolana, dedicata al santo e situata a quel tempo ancora fuori dalle mura di Fiesole. Giunti lì, lo spirito affermò che se ne sarebbe andato solo grazie all'intervento del vescovo Regembaldo. Chiamato il presule, il demone lasciò la donna⁸⁰.

Appare evidente l'importanza di questo episodio nell'argomentazione di Pier Damiani: pur indegno, Regembaldo – titolare della sede che era stata di Romolo - aveva ereditato il carisma del protovescovo fiesolano, a sua volta consacrato da San Pietro. Del resto il miracolo citato non è casuale: come apprendiamo dalla *Passio Romuli*, il santo si era infatti distinto come esorcista, dunque il suo successore ne ereditava le capacità soprannaturali.⁸¹ Per il priore di Fonte Avellana la Chiesa del tempo, pur quando rappresentata da un clero indegno, era pur sempre dispensatrice dei doni incorruttibili dello Spirito in quanto legittima erede degli apostoli.

Proviamo a contestualizzare, e quello che sembra un semplice aneddoto da conversazione clericale, trasformato in *exemplum* dalla forza argomentativa di Pier Damiani, ci apparirà molto più significativo fin dal suo concepimento. Parlare di San Romolo nella prima metà del secolo XI in ambiente fiesolano non significava, banalmente, inserirsi in una tradizione lunga e consolidata. Come si è già accennato, le varie versioni della *Passio Romuli* che ci sono giunte potrebbero essere un prodotto degli anni in cui Iacopo il Bavaro aveva deciso di traslare le reliquie del santo entro le mura di Fiesole e di fondare un monastero sul sito della vecchia cattedrale (1028). È solo da questo periodo che si comincia a parlare di Romolo come del primo vescovo di Fiesole⁸².

Si è già detto che il progetto di Iacopo inaugurava una stagione di recupero della memoria vescovile. Tale stagione sarebbe proseguita, a Firenze, con l'opera

di Lorenzo di Amalfi su San Zanobi già ricordata in questa sede⁸³. Romolo e il suo carisma venivano arruolati nel consolidamento dell'episcopato: la successione dei vescovi diventava una genealogia dello spirito in contrapposizione a tutte quelle genealogie della carne che privavano la Chiesa locale dei suoi beni materiali. Molto significativo ci pare il fatto che l'aneddoto su Regembaldo – erede *in spiritalibus* di Romolo – cominciasse a circolare proprio negli anni in cui allo stesso Romolo si attribuiva una consacrazione da parte di Pietro. Rozo, forse, presentò a Pier Damiani e ai suoi confratelli canonici l'abbozzo di un'agiografia su Regembaldo da lui stesso scritta: non dimentichiamo che l'Avellanita qualifica Rozo come «vir eruditus», né che quello citato nel trattatello è solo uno dei «plura miracula» attribuiti al vescovo e appresi dal racconto di Rozo. Non possiamo escludere che l'intraprendente vescovo Gerardo fosse coinvolto nell'impresa di Rozo; conoscendo la sua avversione per il clero ammogliato⁸⁴ è verosimile che abbia cercato di controllare il persistente ricordo della potente personalità del predecessore suggerendo di incanalarlo nei canoni propri dell'agiografia. È possibile che già il testo di Rozo – non solo Pier Damiani – cercasse di distinguere tra il Regembaldo vescovo, da vivo, e il Regembaldo uomo peccatore, che, in punto di morte, non aveva dimenticato i suoi familiari: una concezione che pare già adombrata nel diploma di Corrado II del 1027.

C'è un ultimo piccolo equivoco nella tradizione su Regembaldo che impedisce di comprendere fino in fondo lo spirito con il quale la storia del vescovo fiesolano veniva fatta circolare tra i canonici fiorentini. Pier Damiani insiste nell'identificare in Regembaldo il prototipo del chierico vizioso. È la libidine del presule l'oggetto preferito dei suoi strali. Nel descrivere la sua fine atroce, il monaco mostra il massimo disprezzo verso la carne, che invece Regembaldo aveva prediletto: «Papula siquidem perniciosae uredinis in pede eius pestilenter exorta sic totam plantam tibiam coxamque cum inguine simul ac genitalibus comprehendit, ut usque ad vitalia serpendo procederet»⁸⁵. Sebbene il castigo di Dio si manifestasse in maniera così palese, Regembaldo non comprese il messaggio: «Nec dignam cognoscitur paenitentiam susceperit nec mulierum a se contubernium, quarum etiam tunc impudenter uti ministerio non verebatur, voluit absentare»⁸⁶.

Mi pare abbastanza improbabile che questa tradizione infamante tragga origine dal racconto di Rozo. Come abbiamo detto c'erano due Rozo tra i canonici fiorentini attorno al 1050: l'arciprete fu una figura importante nel capitolo e della sua condotta morale si sa poco. Non ci sono noti suoi figli. Del Rozo *magister cantorum*, invece, sospettiamo che appartenesse ad una stirpe che aveva reso ereditari certi incarichi della canonica: un po' come la famiglia di Regembaldo, anche se in piccolo. Del Tedaldo succeduto a Rozo come *magister cantorum* sappiamo infatti che era figlio di un Rozo e fratello di un altro Rozo, detto *Bono*⁸⁷. Non è improbabile, quindi, che Tedaldo e Rozo/*Bono* fossero figli del diacono.

Sul Regembaldo concubinario, quindi, è abbastanza difficile che proprio il *magister cantorum* abbia scagliato la prima pietra. Lascia perplessi il *lapsus* damiano: la confusione cioè tra l'arciprete Rozo e l'omonimo diacono. Notiamo però che l'attribuzione del racconto ad un prete virtuoso – e non ad un diacono forse ammogliato e con prole – lascia intendere una forte condivisione del duro giudizio su Regembaldo espresso nel trattatello⁸⁸. Al contrario non credo che tale giudizio fosse completamente condiviso in quegli anni tra Firenze e Fiesole.

Qualcuno quel giudizio lo condivideva, ma forse non era del tutto estraneo a quell'agguerrito gruppo di riformatori integralisti che si raccoglieva intorno a San Giovanni Gualberto. Verso la metà del secolo – gli anni nei quali scriveva Pier Damiani – una questione legale contribuiva ad infamare la memoria di Regembaldo. Nel 1059 un monaco di nome Tegrino, appartenente alla vasta parentela dei fondatori della chiesa fiorentina di San Martino del Vescovo e rettore della chiesa stessa, era in causa con i discendenti diretti di Regembaldo (suoi parenti)⁸⁹. Tegrino – rivolgendo una petizione al marchese Goffredo – sosteneva, in sostanza, di aver diritto, lui solo, all'eredità di beni della chiesa, dato che gli altri pretendenti (discesi da Regembaldo) erano nati «ex fornicatione» ed erano, dunque, «adulterini filii», che avevano ricevuto *abusive* la loro ordinazione⁹⁰.

In realtà la chiesa di San Martino, mentre il monaco scriveva, doveva essere saldamente nelle mani dei suoi avversari, i quali «fornicationem et quicquid contra decretum est in ipsa ecclesia faciunt» (nell'assoluta indifferenza, occorre aggiungere, degli altri fiorentini)⁹¹. È interessante scoprire che il nostro Tegrino si era rifugiato, da tempo, «ad Deum et ad ordinem monachicum», non solo in senso spirituale, ma consegnando la sua porzione di proprietà della chiesa (e forse anche se stesso) al monastero di San Fedele di Strumi, controllato dalla potente stirpe dei Guidi⁹². Se è vero che solo dagli anni Settanta l'abbazia entrò, con l'abate Rustico, nel novero delle case d'obbedienza vallombrosana, è pur vero che i segni di rapporti amichevoli tra Guidi e Vallombrosa sono molto precoci, pur se prudenti e indiretti⁹³. Dunque anche questa critica, all'apparenza spontanea e nata nel cuore della società fiorentina, potrebbe esser fatta risalire all'ispirazione di Giovanni Gualberto.

Esiste un altro racconto, ambientato a Firenze, sull'insofferenza di un monaco virtuoso verso un vescovo ammogliato. Esso è tratto da una *Vita* di San Giovanni Gualberto scritta ai primi del secolo XII⁹⁴. Il racconto non ha per protagonista il fondatore di Vallombrosa, ma quello che abbiamo già definito il suo 'precursore': l'abate del potente cenobio di Settimo, Guarino. L'oggetto degli strali di Guarino fu il vescovo di Firenze Ildebrando: il rivitalizzatore del culto di Miniato e fondatore del monastero dedicato al santo. Ildebrando costituisce un parallelo ideale di Regembaldo, non solo perché il suo episcopato è praticamente contemporaneo di quello del fiesolano (Ildebrando è attestato tra 1008 e 1024, Regembaldo negli anni Dieci). Tra i due vescovati intercorrevano

relazioni intensissime a cavallo tra il primo e il secondo millennio. Ricordiamo, ad esempio, l'atto del 1019 con il quale Regembaldo beneficiò il clero della sua cattedrale. Esso fu steso a Firenze e sottoscritto, oltre che da Regembaldo e da numerosi canonici fiesolani, anche dal vescovo Ildebrando e dal suo potentissimo visdomino, il laico Davizzo⁹⁵. Si è parlato di una prima conquista di Fiesole da parte di Firenze, anche sulla scorta di un passo di Villani che farebbe risalire al 1010 questo evento⁹⁶. Senza ipotizzare una fine cruenta dell'indipendenza fiesolana, non stupisce la dimora fiorentina di un vescovo la cui famiglia era profondamente radicata nella città sull'Arno, al punto da avervi fondato un'*Eigenkirche*: la chiesa di San Martino.

L'analisi dello scontro tra Guarino di Settimo e Ildebrando è già stata compiuta da chi scrive in altra sede⁹⁷. Qui ci limiteremo a riassumerla per sommi capi. Anche in questo caso - come in quello analizzato sopra per Regembaldo - scorgiamo un racconto più antico al quale sembra essersi sovrapposta una delegittimazione secondo i canoni prediletti dalla pubblicistica gregoriana. L'anonimo infatti racconta che una volta l'abate Guarino dovette recarsi alla presenza di Ildebrando «pro quodam negotio»⁹⁸. Dopo che ebbe perorato la sua causa gli fu risposto da Alberga, la moglie del vescovo che sedeva accanto a lui: «Domne abbas de hac re, pro qua tu postulas, domnus meus non est adhuc consiliatus; ipse loquetur cum suis fidelibus et respondebit tibi, quod sibi placuerit». Fu a questo punto che l'ira di Guarino esplose contro la «maledicta Zezabel», la quale non solo non si vergognava del suo peccato, ma osava addirittura aprir bocca «ante conventum bonorum hominum». Alberga è una figura assolutamente storica. Subito dopo la morte di Ildebrando il nuovo vescovo, Lamberto (attestato tra 1025 e 1032), cercò di tacitare le pretese sui beni dell'episcopato di Pietro, Gherardo e Ildebrando, «filii Alberghae» (ed evidentemente di Ildebrando), con la concessione in livello della chiesa cittadina di Sant'Andrea all'Arco, della casa e della terra annesse⁹⁹. A un'analisi più accurata, tuttavia, sembra di scorgere un altro motivo di scandalo nell'incontro tra l'abate di Settimo e il suo vescovo. Nel racconto si parla di «fideles» e di «conventus bonorum hominum», dobbiamo quindi immaginare che il colloquio tra l'abate e Alberga, alla muta presenza di Ildebrando, fosse avvenuto di fronte a una nutrita schiera di laici, forse proprio quei *fideles* dai quali il vescovo avrebbe dovuto esser consigliato. Parlare di laici nell'intorno di Ildebrando significa toccare un argomento che caratterizza fortemente l'immagine storiografica che si ha del vescovo. Per quanto possiamo considerare del tutto normale che un presule dell'anno Mille ricevesse in una sala delle udienze, attorniato da chierici e laici, nella Firenze di quegli anni c'erano dei laici che erano riusciti a imporsi come *vicedomini* ed erano ormai onnipresenti nella documentazione episcopale. Tutto lascia credere che il ruolo dello stesso vescovo nella gestione dei beni della Chiesa fosse stato fortemente limitato dallo strapotere dei fratelli Davizzo e Pietro, i due *vicedomini*¹⁰⁰. Sposando la tesi

di Anna Benvenuti ritengo che la costruzione di San Miniato (la cittadella vescovile sul colle) vada letta proprio come reazione a questo strapotere. Sarebbero i *vicedomini*, quindi, i laici ai quali il vescovo di Firenze cercava di sottrarsi subito dopo il Mille. Niente di molto diverso, come si è visto, da quanto avrebbe fatto pochi anni dopo il suo collega fiesolano Iacopo con il trasferimento della cattedrale entro le mura di Fiesole.

* * *

A quella che fino ad allora era stata la norma – cioè la simbiosi tra Chiesa e laicato nell'uso del patrimonio – gli episcopati di Firenze e Fiesole agli albori del secondo millennio cercarono di reagire, forse perché la pressione laicale si era fatta particolarmente intensa (sembrirebbe il caso di Regembaldo di Fiesole e di Ildebrando di Firenze)¹⁰¹, forse perché era cambiato il reclutamento e l'ispirazione dei pastori (Iacopo il Bavaro e Atto di Firenze)¹⁰². Ildebrando e Regembaldo, entrambi fortemente radicati *in loco*, avevano risposto il primo con l'ambizioso progetto di San Miniato, il secondo con una politica di recupero dei beni ecclesiastici della quale si coglie un'eco nel diploma imperiale destinato – per colmo d'ironia – a marchiarlo d'infamia per secoli.

Sia Ildebrando sia Regembaldo erano certamente pastori dell'alto Medioevo: fortissime erano le commistioni tra le loro famiglie e le Chiese locali. Sarebbe tuttavia un errore non scorgere nella loro azione pastorale una prima forma di ribellione all'ingerenza di *certi* laici. Mi pare infatti che dobbiamo dividere in due la questione dell'uso dei beni ecclesiastici: una cosa erano i beni estorti o occupati illegalmente dalle grandi stirpi, altra cosa erano i beni destinati a membri della famiglia del vescovo (spesso essi stessi membri del clero cittadino). Agli occhi dei contemporanei le questioni apparivano separate: furono unite in seguito solo dalla capziosa volontà di mettere in relazione il profilo umano dei presuli con la loro debolezza politica. D'altra parte la questione dell'ingerenza laicale nel patrimonio ecclesiastico – specie dove questa ingerenza riguardava le grandi stirpi signorili, come Guidi e Alberti – era un punto assai delicato nella seconda metà del secolo XI. Proprio dal rapporto privilegiato con queste stirpi (e non solo con le due citate) i vallombrosani avevano tratto le risorse necessarie al successo della propria missione, specie negli anni caldi della contestazione contro i vescovi fiorentini (Azzo e Pietro Mezzabarba), mentre, al di là del ruolo che Pier Damiani riservava ai laici nella sua visione ecclesiologica, è noto quanto intensi fossero i rapporti intessuti dal priore di Fonte Avellana con i maggiori aristocratici del suo tempo¹⁰³. Lo stile di vita rimproverato ai vescovi defunti (Regembaldo e Ildebrando) sembra dunque una reazione all'offensiva ideologica organizzata da Azzo di Firenze e Iacopo di Fiesole per rafforzare la credibilità dei propri episcopati proprio contro lo strapotere dei gruppi aristocratici emergenti.

Le battaglie dei riformatori (monaci a Firenze, soprattutto laici a Milano) furono combattute contro un episcopato ossequiente verso il potere imperiale e un clero diocesano interprete di una forte tradizione locale, assai tollerante nei confronti del clero ammogliato. Queste caratteristiche si ritrovano nei due poli maggiori della rivolta gregoriana: Milano e Firenze¹⁰⁴. Mauro Ronzani ha messo bene in luce quale fosse la situazione nella Toscana del secolo XI: nello specifico di Firenze e Fiesole, Ildebrando e Iacopo il Bavaro (ma anche Lamberto e Atto) ebbero occasione di rivolgersi direttamente e con deferenza all'imperatore¹⁰⁵. Per quanto riguarda la tradizione locale, interpretata da un clero che aveva fatto degli uffici un affare di famiglia, a Milano essa fu difesa dal cronista Arnolfo in una parte almeno del suo lavoro e, soprattutto, da Landolfo Seniore¹⁰⁶. A Firenze e a Fiesole tale difesa passò forse attraverso un'agiografia vescovile obliterata, quando non addirittura infamata, dalla tradizione monastica successiva¹⁰⁷.

Alla fase dell'episcopalismo particolaristico - con le sedi locali egemonizzate da vere e proprie dinastie di ecclesiastici, ma non ancora screditate agli occhi dei cittadini - era seguito un più organico inserimento di Firenze e Fiesole nei circuiti della *Reichskirche*, che ebbe come conseguenza l'arrivo di presuli estranei all'ambiente locale, dal forte carisma personale e dalla notevole intraprendenza pastorale: la fase di Iacopo il Bavaro e di Atto di Firenze, i restauratori delle canoniche urbane, una fase nella quale dovremmo includere anche Pietro Mezzabarba¹⁰⁸. Perché trionfasse il modello della Chiesa gregoriana occorreva screditare anche questa tradizione. Tale obiettivo fu ottenuto tramite quei meccanismi di *damnatio in memoria* che già avevano messo la pietra tombale sulla tradizione precedente. Non potendo basare la critica sul concubinato di questi pastori (notoriamente continenti), i riformatori della seconda metà del secolo insinuarono accuse di simonia, almeno contro uno di essi: il vescovo Azzo. Egli, indebolito da sedizioni interne alla sua Chiesa, ebbe a subirne le conseguenze. Sebbene non abbiamo elementi per assolvere i presuli, possiamo mettere in evidenza i motivi contingenti dei loro accusatori.

3. Firenze alla metà del secolo XI: una Chiesa divisa

Abbiamo già incontrato più volte Atto di Firenze. Pier Damiani lo frequentò, forse nella prima metà degli anni Quaranta. Se davvero è lui quel «venerabilis Florentinae sedis episcopus» che il monaco redarguì per aver osato giocare a scacchi, allora dovremo riconoscere che colui che lo rimproverava ne conservava comunque stima. Pier Damiani infatti, raccontando l'episodio, giudicava il presule non «alienum [...] ab aedificatione», «mitis [...] animo et perspicax ingenio»¹⁰⁹.

La condanna della memoria di Atto, quindi, non si deve a Pier Damiani. Essa deriva piuttosto dalla *Vita* di Giovanni Gualberto scritta alla fine del secolo

XI dal monaco Andrea di Strumi. Qui, sebbene non se ne faccia mai il nome, Atto è il primo bersaglio degli strali del fondatore di Vallombrosa. Il monastero di San Miniato, nel quale Giovanni Gualberto aveva pronunciato i voti, era passato sotto la direzione dell'abate Oberto, «callidus et ingeniosus monachus [...] qui gloria cupiditatis captus et illectus per pecuniarum regimen ab episcopo Florentinae civitatis, qui illi monasterio preerat, accepit»¹¹⁰. Essendo Oberto giunto all'abbazia tra 1034 e 1038, il vescovo artefice della sua nomina – e dunque, stando alle parole di Andrea da Strumi, simoniaco – non poteva che essere Atto¹¹¹. Su consiglio di Teuzone, eremita nel monastero cittadino di Santa Maria, Giovanni denunciò pubblicamente il vescovo e l'abate in un giorno di mercato; la ricerca storica ha collocato questo episodio attorno al 1035¹¹². Il ricordo della denuncia del vescovo non compare invece nella *Vita* anonima, sebbene l'autore non faccia alcuno sconto ai presuli fiorentini in virtù del loro incarico (ricordiamo il trattamento riservato a Ildebrando).

La condanna, come emerge chiaramente dal testo, non veniva da Giovanni Gualberto, ma dall'eremita Teuzone: il fondatore di Vallombrosa si limitò a diffonderla. L'impressione è che la stessa memoria vallombrosana si sia autocensurata riguardo ad Atto: avendo ricevuto l'abate di San Miniato l'ordinazione dietro pagamento ed essendo notoriamente responsabile dell'ordinazione il vescovo di Firenze, non si poteva non includerlo nella condanna; lo si faceva tuttavia con qualche cautela. Le proteste dei due monaci si fusero nella predicazione del mercato con la denuncia di Oberto (Giovanni Gualberto) e di Atto (sempre Giovanni Gualberto, ma per conto del recluso Teuzone).

Tanto sono timidi gli accenni alla simonia di Atto da parte dei vallombrosani, quanto è chiara la condanna del vescovo fiorentino da parte del monaco Teuzone. Ne conserviamo un'eco anche nella velenosa lettera che Pier Damiani indirizzò all'eremita, invitandolo a desistere dal suo romitaggio cittadino: un estremo atto di superbia e di disprezzo nei confronti dei confratelli del monastero¹¹³. Nella lettera Pier Damiani rimprovera all'eremita di essersi accostato di rado ai sacramenti e di averlo fatto non tramite i sacerdoti del proprio monastero. Immaginando un dialogo con Teuzone – che probabilmente ricalca il dialogo reale avvenuto durante la precedente visita di Pier Damiani all'eremita – l'autore lascia intendere che Teuzone considerasse non valida la consacrazione dei vescovi fiorentini, sia quella di Atto, sia quella del suo successore Gerardo¹¹⁴. A questo punto occorrerà riconsiderare le parole di apprezzamento che Pier Damiani spende per il vescovo dopo averlo ripreso per una mancanza lieve. L'Avellanita, perfettamente consapevole della delegittimazione cui era sottoposto il presule fiorentino, si dissociava in tal modo dai severi giudizi di Teuzone¹¹⁵.

Confermata da fonti indipendenti – le *Vitae* di Giovanni Gualberto e la lettera di Pier Damiani – la critica del monaco Teuzone al suo vescovo è l'unico esempio chiaro di contestazione al presule prima della metà del secolo. In ogni caso la

posizione del monaco, almeno su questo punto, doveva essere eccentrica, come dimostrano il rimprovero di Pier Damiani e il suo isolamento rispetto ai confratelli del suo monastero¹¹⁶; ce ne offre una prova indiretta anche l'esito disastroso dell'invettiva nel mercato cittadino contro Atto: i fiorentini reagirono cercando di catturare e uccidere il Gualberto, tanto che fu costretto ad abbandonare la città¹¹⁷.

I riferimenti contemporanei a un'ipotetica simonia di Atto sono dunque molto esili. Nella documentazione si riducono all'arena di un documento di incerta datazione, che l'editrice colloca comunque tra 1038 e 1045¹¹⁸. Si tratta di un privilegio al monastero di San Miniato – scritto dal *prepositus cantorum*, Rozo – attraverso il quale il presule confermava le precedenti donazioni al cenobio e vi aggiungeva altri beni. «Non est enim homo [...] qui vivat et non peccet», afferma Atto, parafrasando Giobbe (15,14). Più sotto, all'inizio della *narratio*, definiva se stesso: «Sancte Florentine Aecclesie episcopus, quamlibet peccator et immeritus»; e, ancora, sosteneva di aver necessità delle preghiere dei monaci «quia ergo cotidie offendimus, quia usu male consuetudinis involvimur».

Simili attestazioni d'umiltà non sono rare nella documentazione coeva, anche se, in effetti, l'instanza sul peccato e sulla propria indegnità rende singolare questo testo. Nel privilegio emanato da Atto nel 1038, sempre per San Miniato, i riferimenti al peccato e all'indegnità del presule, pur presenti, sono meno frequenti¹¹⁹. La mano è la stessa, quella di Rozo, dunque non possiamo credere che il cambiamento dello stile dipenda semplicemente dal cambiamento dello scrittore. Secondo la curatrice dell'edizione – che sposa la tesi di Robert Davidsohn – queste «espressioni di umiltà e di pentimento» portano a pensare che il privilegio sia successivo al 1038, quando Atto dovette «chinare il capo ai principi della riforma monastica ed ecclesiastica» sostenuti dal suo antagonista Giovanni Gualberto e dall'imperatore Corrado II¹²⁰. Se la cronologia dell'atto è accettabile, non lo è la sua motivazione: perché mai il riconoscimento della validità degli argomenti del Gualberto avrebbe dovuto portare a un privilegio in favore del suo più acerrimo avversario (l'abate Oberto di San Miniato)? Com'è possibile che, per farsi perdonare l'elezione simoniaca di Oberto, Atto dovesse ricorrere alle preghiere dell'abate simoniaco?

Probabilmente la vicenda che portò all'emissione del privilegio in questione non ha nulla a che vedere con la predicazione del fondatore di Vallombrosa¹²¹. Da altre fonti siamo in grado di comprendere come, verso la fine degli anni Trenta, una divisione fosse sorta all'interno della Chiesa fiorentina. Di quella divisione, probabilmente, approfittarono i vallombrosani per guadagnare credibilità nell'ambiente cittadino e ad essa si deve, a mio avviso, anche la messa in discussione del carisma di Atto, il cui esito sarà la cattiva fama con la quale passerà alla storia per il tramite dello scritto di Andea di Strumi.

Per comprendere i contorni del contrasto che ha gettato un'ombra lunghissima sulla missione di Atto, dobbiamo concentrare l'attenzione sull'opera più

importante di tutto il suo pontificato, almeno dal punto di vista ecclesiale: il disciplinamento della vita del clero cattedrale. Come abbiamo già ricordato, seguendo l'esempio del collega fiesolano Iacopo, nel novembre 1036 Atto emanò un privilegio (in forma di *petitio* al papa Benedetto IX) attraverso il quale ricostituiva il patrimonio canonico e nominava un preposto, responsabile, da allora in poi, del rispetto della regola. Già prima del suo intervento, infatti, alcuni canonici avevano deciso di vivere in comune:

Inter diversas igitur ac uarias curas positus, dum ad meliorem statum reparare omnia studerem, ordinata regere, inordinata ordinare, ad canonicorum ordinem usque deueni, quem partim regulari tramite, partim vero, ut antiquus aecclesie mos optinuit, Domino decenter militare cognoui¹²².

Atto distingueva tra canonici che conducevano una vita regolare e altri che, invece, seguivano il «mos antiquus», ma – almeno in questa *narratio* – non faceva alcuna distinzione di dignità. Tra i beni devoluti per consentire una vita comune ai canonici spiccano quelli che il primicerio «contra canonica instituta usurpare visus est». Nel documento il primicerio è l'unica figura della quale si cita la carica senza citare il nome, che possiamo però ricavare dal confronto con la bolla di Benedetto IX che conferma quanto stabilito da Atto¹²³. Qui, oltre all'usurpazione, si nominano anche i beni usurpati: la corte di Sant'Andrea e la corte di Quinto. Sulla base di questo riferimento non è difficile identificare l'usurpatore nel primicerio Pietro di Andrea, al quale, insieme ai figli del vescovo Ildebrando e di Alberga, erano stati allivellati dal presule Lamberto nel 1025 la chiesa di Sant'Andrea all'Arco e la decima di Quinto¹²⁴.

Secondo la tradizione, il livello fu un modo per tacitare le pretese dei familiari di Ildebrando subito dopo la sua morte¹²⁵. Del resto sappiamo dal documento del 1025 che Pietro già abitava in una casa presso Sant'Andrea (v'è da credere che tutto il gruppo la considerasse una chiesa di famiglia) e che deteneva già da tempo i diritti sulla decima di Quinto¹²⁶. La chiesa era stata assegnata da Ildebrando alla primitiva dotazione di San Miniato nel 1018, ma era forse, già allora, nelle disponibilità del primicerio e dei familiari di Ildebrando (gruppo al quale lo stesso Pietro doveva appartenere); la sottoscrizione di Pietro in calce all'atto del 1018 valeva quindi come consenso a un dominio eminente, mentre il dominio utile restava saldamente nelle sue mani¹²⁷. Dunque la chiesa e le decime di Quinto, già detenute dal primicerio, erano state assegnate nel 1018 a San Miniato e nel 1025 allivellate dal vescovo al primicerio stesso, come sanzione *ex post* del suo diritto. Nel 1036, quindi, una parte di questi beni veniva sottratta al primicerio e conferita alla canonica. Quale parte non lo possiamo sapere con precisione, giacché il dettato del privilegio, su questo punto, resta ambiguo: «Curtem de Cinctoria totam, sicut ipsi [canonici] tenere et habere

uidetur, et illam partem eis reddimus quam primicerius contra canonica instituta usurpare uisus est»¹²⁸. È solo nel privilegio papale tratto da quello di Atto (dato 24 marzo del 1038) che la concessione diventa più esplicita: compare di nuovo il riferimento al primicerio, ma, subito prima, vengono citate anche le corti di Sant'Andrea e di Quinto che, sappiamo per altra via, erano tra i beni controllati dal primicerio e dai parenti di Ildebrando¹²⁹.

A questo punto si era creato un conflitto tra gli interessi di San Miniato e quelli del nuovo istituto, anche se i beni erano, nei fatti, indisponibili per entrambi gli enti. Occorre tuttavia evidenziare la discrepanza tra i beni usurpati dal primicerio concessi dal vescovo e quelli assicurati dal privilegio papale: in questa distinzione possiamo intravedere una gestione della memoria non limpida da parte dei canonici. In effetti il privilegio del 1038 ci è noto solo in una copia che fu usata per un nuovo privilegio papale ottenuto il 15 luglio del 1050¹³⁰. Non possiamo escludere che, in occasione del rinnovo dell'atto, i canonici siano intervenuti proprio per assicurarsi il possesso dei beni sui quali anche San Miniato vantava dei diritti. All'origine di tutto stava l'ambiguo dettato del privilegio di Atto.

La questione del primicerio, del resto, porta dritta al cuore della missione di Atto: con un brusco cambiamento rispetto ai suoi predecessori, il presule cominciava a considerare il clero che non conduceva vita regolare come potenzialmente dannoso. La condanna era implicita, ma diventava evidente nel momento in cui stabiliva l'obbligo della vita comune per i canonici della cattedrale:

Ut simul manducandi et bibendi, simul etiam dormiendi secundum canonicam auctoritatem uoluntatem habeant, neque divisi per cellulas aut hospitia propriam uoluntatem sectetur, sed sub prepositi Rolandi, quem nos ipsi ordinauimus [...] quicquid Deus dederit siue in uictu siue in uestitu secundum sacre regule cum gratiarum actione communiter capiant¹³¹.

La figura del proposto, di nuova istituzione, diventava il punto di riferimento di tutto il clero cattedrale, tanto che, da allora in poi, neppure una permuta avrebbe potuto esser fatta «absque uoluntate et consensu Rolandi prepositi»¹³².

I due nuovi istituti – la canonica e San Miniato – entravano dunque in conflitto non solo sul piano patrimoniale. Essi rappresentavano due visioni ecclesiali molto diverse: quella di Ildebrando – rispettosa del *mos antiquus* riguardo al clero urbano, ma desiderosa di sottrarsi all'influenza laicale (e il cui esito era stato la costruzione di una cittadella monastica); e quella, più radicale, di Atto, per il quale la riforma doveva alterare l'equilibrio tra le due componenti del clero (regolare e secolare), imponendo anche al secondo la vita comune e celibataria.

Quello di Atto si rivelò, tuttavia, un tentativo maldestro. Esso finì per indebolire quel progetto di emancipazione vescovile dallo strapotere laicale che lo stesso Atto aveva cercato di perseguire.

A mettere in luce le conseguenze disastrose di questo brusco cambiamento nell'equilibrio ecclesiastico cittadino è un documento che, all'apparenza, non ha nulla a che vedere con Firenze. Si tratta della celebre donazione della badessa Itta di Sant'Ellero a Giovanni Gualberto. In questo atto, giuntoci in copia risalente forse ai decenni centrali del secolo XII, il giovane cenobio di Vallombrosa veniva per la prima volta dotato di beni di una certa consistenza¹³³. La datazione dell'atto (Firenze, 3 luglio 1039) lo colloca nel cuore della città, l'anno dopo il secondo privilegio di Atto nei confronti di San Miniato¹³⁴. La lunga arenga illumina il clima spirituale della Firenze della fine degli anni Trenta. A parlare è la badessa Itta, *grande dame* di famiglia certamente aristocratica (forse i Guidi)¹³⁵, la quale - dichiarando in tutta franchezza di non aver vissuto come si conviene ad una monaca («Si anteactis temporibus [...] sancte non viximus») - si riproponeva di «Illos iuvare, qui pie et sancte, sicut decet, in Dei servitio vivere volunt». La bella metafora usata per definire questo 'concorso esterno alla santità' chiama in causa la viticoltura. Itta è come l'olmo: «Que licet in semetipsa sit infructuosa, tamen fructuosam vitem cum botro sustentat». Le viti sono i discepoli di Giovanni Gualberto, ritirati sui monti di Vallombrosa, in una zona di proprietà del monastero di Sant'Ellero, che la badessa concedeva loro in usufrutto. La metafora, tuttavia, rischiarà un aspetto non secondario della mentalità di quegli anni riguardo alla vita dei religiosi: essi possono concorrere alla santità sia vivendola in prima persona (le viti), sia rendendola possibile tramite la propria cura materiale (gli olmi). Una visione tutt'altro che integralista, vicina a quella del vescovo Ildebrando: i monaci per la santità, mentre, per il rapporto quotidiano con il mondo, il clero secolare, al quale si richiede una vita onesta, ma non necessariamente santa.

Nella donazione di Itta si avverte però una tensione strisciante. Non si fa mistero della provenienza dei seguaci dell'abate in odore di santità: tutti monaci transfughi di San Miniato: «Quosdam viros de Sancti Miniatis monasterio [...] in eremo, que Vallisumbrosa vocatur [...], suscipimus». In questo documento non vi è alcuna esplicita critica al regime di Oberto: i monaci preferivano abbandonare il loro cenobio solo perché «multa populositate frequentabatur». Nonostante l'allontanamento, la fama della loro santa vita si era comunque diffusa. Proprio nel richiamo evangelico che accompagna questa constatazione - «civitas latere non potuit supra montem posita» (parafraresi di Matteo 5,14) - possiamo leggere un'insinuazione nei confronti del cenobio di provenienza: per i fiorentini di allora era infatti San Miniato la *civitas monastica supra montem* per eccellenza, essendo noto come *Mons sancti Miniatis* il colle su cui sorge il monastero¹³⁶. La divisione dell'alta società fiorentina si coglie soprattutto nelle sottoscrizioni. All'atto furono presenti i più importanti tra i laici della città, ad esempio Donato, gastaldo del marchese Bonifacio, e il vicedomino Davizzo, per tacere dei numerosi giudici; lo stesso dettato documentario, del resto, ricorda che la donazione

era stata compiuta: «Per [...] militum et iudicum nostri comitatus conscientiam». Nessuno di San Miniato – né l'abate, né un monaco – fu presente, sebbene il cenobio fosse stato chiamato in causa. Al contrario, i primi ad apporre la firma sotto il nome dell'autrice furono il proposto della canonica fiorentina, Rolando, e il suo confratello, l'arciprete Guido. Nessun vescovo sottoscrisse l'atto e, in ogni caso, anche se il documento era stato rogato nella città sull'Arno, gli unici vescovi ricordati sono Iacopo di Fiesole, appena defunto, e Rodolfo di Paderborn, inviato dall'imperatore a consacrare una chiesa per i monaci di Vallombrosa.

Niente autorizza a vedere nella donazione di Itta un atto contrario agli interessi del vescovado fiorentino. La stessa assenza di Atto può essere spiegata con il fatto che i beni donati e la nuova fondazione monastica di Vallombrosa si trovavano in territorio fiesolano. Non possiamo, invece, passare sotto silenzio l'entusiastico concorso di chierici e laici, che non trova alcun riscontro nel privilegio indirizzato da Atto a San Miniato in una data successiva al febbraio del 1038¹³⁷. In questo documento – quello nella cui arena si contano numerose espressioni di umiltà e pentimento riferite al vescovo – mancano le sottoscrizioni del proposto Rolando e dell'arciprete Guido, proprio quelli presenti nel 1039 alla donazione di Itta, e manca anche la sottoscrizione del visdomino Davizzo, assiduo frequentatore, fino ad allora, della documentazione vescovile. In un privilegio precedente, datato febbraio 1038 e sempre indirizzato a San Miniato, compaiono le sottoscrizioni di Davizzo e Guido, mentre manca ancora quella di Rolando¹³⁸.

Abbiamo elementi per credere che, tra 1038 e 1039, fosse esploso un contrasto tra San Miniato e la canonica fiorentina: al centro, suo malgrado, il vescovo.

Qual era l'oggetto del contendere? Riusciamo ad intuire, più che a vedere, i contorni della vicenda e possiamo fare delle ipotesi. Elementi per la spiegazione dello scontro sono stati già offerti: al momento della ricostruzione della mensa canonica (1036) si era creata una pericolosa concorrenza tra San Miniato e la canonica sui beni usurpati dal primicerio Pietro (con ogni probabilità parente del vescovo Ildebrando). In un documento di quarant'anni più tardi rispetto alla donazione di Itta, si individua, comunque, un'altra esca per l'incendio.

Nel 1077, a Marturi (Poggibonsi), i canonici fiorentini e i monaci di San Miniato trovarono un accordo riguardo alla divisione delle offerte delle litanie versate nelle pievi diocesane¹³⁹. Da qualche tempo, infatti - venendo meno ad un patto stabilito tra gli ormai defunti Oberto, abate di San Miniato, e Rolando, proposto della canonica - i canonici si erano impossessati dell'intero provento. La lite venne composta per ordine del papa Gregorio VII, di fronte al vescovo di Firenze, Ranieri¹⁴⁰. Si tornò all'antica consuetudine, ovvero ad un patto tra Oberto e Rolando: le offerte dovevano essere divise a metà. Conosciamo il patto soltanto tramite la citazione che se ne fa nella *notitia iudicati* di Marturi, ma è chiaro che esso venne steso tra 1036 (elezione di Rolando) e settembre 1057

(prima attestazione del proposto Martino, successore di Rolando)¹⁴¹. Il fatto che fosse stato necessario un accordo tra Oberto e Rolando fa supporre che, in precedenza, vi sia stata una *querelle* sulle offerte. Delle offerte riguardo alle litanie si parla per la prima e unica volta nel privilegio che Atto indirizzò nel febbraio 1038 ai monaci di San Miniato. È qui che - facendo oscuro riferimento a un'operazione di ricognizione compiuta dal suo predecessore Ildebrando - Atto concede al monastero «letanias universarum plebium nostri episcopatus, quemadmodum iam fatus Ildeprandus episcopus annualiter censuit»¹⁴². Di questa concessione non c'è traccia nel privilegio di Lamberto al monastero del luglio 1028, il cui dettato, per altri versi, venne ricalcato perfettamente dal documento di Atto¹⁴³. La concessione delle offerte sembra quindi un'iniziativa autonoma di Atto che, in tal modo, avrebbe privilegiato in maniera inusuale il monastero rispetto alla canonica. Dobbiamo credere che il provento in questione spettasse - almeno dai tempi di Ildebrando, che ne avrebbe curato una regolare riscossione - al vescovado. I canonici avrebbero dunque avuto accesso ad esso solo per via della loro posizione di prossimità alla cattedrale, non per una concessione effettiva¹⁴⁴. D'altra parte la concessione a San Miniato - avvenuta dopo poco più di un anno del riordino della canonica - era forse un modo sia per ribadire il diritto del vescovo su quel provento, sia per indennizzare il monastero riguardo ai beni che dalle sue disponibilità erano passati a quelle della canonica in virtù dell'ambiguo dettato della carta di fondazione (su cui ci siamo già soffermati). Non sorprende, quindi, che tra i sottoscrittori dell'atto non compaia il proposto Rolando, senza il cui consenso il patrimonio canonico non avrebbe potuto esser toccato, come stabiliva il privilegio del 1036.

Dunque tra 1036 e 1039 San Miniato fu sottoposto a un pesante ridimensionamento del proprio ruolo: da una parte la fronda spirituale del Gualberto e dei suoi seguaci, dall'altra la nascita di un luogo alternativo di vita comune del clero nel cuore della città, dotato di un accesso privilegiato - e non veramente regolamentato - a tutti i proventi del vescovado.

Nell'arco di nemmeno tre anni lo scontro tra canonica e San Miniato deve essere esploso. Se una prima testimonianza si coglie nelle allusioni della donazione di Itta, più esplicito è il privilegio senza data concesso da Atto a San Miniato. In questa sede il vescovo concedeva ai monaci la pieve di Sant'Andrea a Doccia, il cui piviere veniva ricostituito dopo che il suo predecessore, Ildebrando, lo aveva spogliato («contra antiquum usum») a vantaggio della vicina pieve di Montefiesole¹⁴⁵. Dunque gli insistiti accenni alla propria condizione di peccatore e i richiami all'umiltà presenti nel documento possono riferirsi non all'ipotetica promozione simoniaca di Oberto, ma alla consapevolezza tardiva dell'umiliazione inflitta a San Miniato con la costituzione della canonica. Del resto il privilegio - che pure fu scritto dal canonico Rozo, fedelissimo del vescovo - non riporta le sottoscrizioni dell'arciprete Guido, del visdomino Davizzo, né quella, determi-

nante, del proposto Rolando. Non sorprende, dunque, che manchi la *datatio*: si tratta di un atto cui mancò sempre il crisma dell'ufficialità.

Il disegno di Atto di modellare la vita del clero secolare sull'esempio monastico ebbe esiti disastrosi, perché andò a configgere – non solo sul piano materiale che qui abbiamo indagato – con la realtà, già presente, di San Miniato. Fu in questa temperie che nacquero quei malumori capaci, cinquant'anni dopo, di infangare non solo la sua memoria, ma quella di tutto il sistema ecclesiastico che precedette l'età gregoriana. Il suo successore, Gerardo, cercò di porre rimedio ai gravi conflitti che squassavano da più parti la Chiesa fiorentina della metà del secolo XI, ma neanche lui fu capace di arginare definitivamente la polarizzazione della vita religiosa fiorentina: la canonica – che rappresentava un baluardo dell'alleanza tra Chiesa e cittadini potenti – e San Miniato – tentativo abortito di emancipare il potere vescovile dall'aristocrazia cittadina.

Abbiamo già detto che, sulla questione delle litanie, si era giunti ad un primo compromesso tra la canonica, rappresentata da Rolando, e San Miniato, rappresentato da Oberto, quindi prima del 1056 (prima attestazione del successore di Rolando). È probabile che all'accordo si sia giunti ben dopo la concitata fase finale del pontificato di Atto, forse sotto il governo (e con la mediazione) del suo successore. Lo conferma indirettamente la donazione della chiesa di Sant'Andrea alla canonica attribuita al vescovo Podo (985-1002). Tale documento – come ha dimostrato brillantemente Andrea Puglia – è una falsificazione di circa cinquant'anni più tarda rispetto all'epoca alla quale pretende di appartenere¹⁴⁶. Lo scopo era evidentemente quello di accampare un diritto molto risalente sulla chiesa e sulle sue proprietà, delle quali è probabile che qualcuna sia stata effettivamente concessa da Podo ai canonici. Nel testo, tra l'altro, si attribuisce a Podo una prima riorganizzazione della vita comune diurna del clero. Riteniamo che il contesto più probabile per questo genere di falsificazione sia stato quello immediatamente precedente ai privilegi (vescovile e papale) del luglio 1050, attraverso i quali la canonica riusciva a ottenere un'importante sanzione del proprio diritto sulla chiesa di Sant'Andrea¹⁴⁷. Fu in quello stesso contesto, forse, che si intervenne sul privilegio papale del marzo 1038 interpolandolo, così che l'ambiguo dettato di Atto (dal quale il privilegio originale doveva certamente dipendere) fosse modificato con la citazione della chiesa cittadina di Sant'Andrea e della corte di Quinto, assenti nella carta di fondazione del 1036.

Sappiamo pochissimo del vescovo Gerardo prima della sua elezione alla cattedra di San Zanobi. Originario della Borgogna, era già vescovo il 9 gennaio 1045¹⁴⁸. La sua origine transalpina porta a credere che si trattasse di un ecclesiastico già famoso e forse proprio per questo elevato al non semplice episcopato fiorentino. Abbiamo già avuto modo di citarlo più volte; richiamiamo gli elementi salienti della prima parte della sua missione. Gerardo aveva cercato di mediare tra le pretese della canonica e quelle di San Miniato. Il suo sforzo, comunque,

approdò a un qualche successo se nel 1077 si parlava di un accordo intercorso prima del 1056 tra San Miniato e canonica riguardo ai proventi delle litanie. È probabile che la decisione salomonica di dividere in parti uguali queste rendite sia stata estesa a tutto il patrimonio conteso. Infatti, ancora nel 1121, il dominio eminente sulle terre di Quinto era detenuto congiuntamente dalla canonica e da San Miniato¹⁴⁹. Il presule aveva inoltre concesso un privilegio di conferma alla canonica nel 1050 e un altro, del quale non conosciamo la natura dato che non ci è pervenuto, a San Miniato¹⁵⁰.

Entro i primi tempi della sua missione, quindi, Gerardo aveva cercato di ristabilire il ruolo arbitrare dell'episcopato passando anche attraverso una riqualificazione della memoria vescovile. In questo senso, forse, promosse – o quanto meno non ostacolò – la scrittura di una vita del vescovo Regembaldo di Fiesole, figura certamente ben nota anche in ambito fiorentino, visto che la sua famiglia aveva controllato sino a vent'anni prima i posti chiave nel clero cittadino. Seguendo i modelli della *Reichskirche* Gerardo collaborò con i laici per diffondere la regola canonica nel clero secolare. Della sua opera per il riordino della vita comune del clero nella diocesi fiorentina, lui papa, siamo informati da molti documenti¹⁵¹. L'opera era già cominciata durante il suo episcopato: ci resta infatti un documento destinato al clero canonica della chiesa di Sant'Andrea a Mosciano nel quale nomina esplicitamente un gruppo di laici – ben noti, tra l'altro, perché facenti parti della clientela dei conti Cadolingi – «tutores et defensores» della chiesa¹⁵².

4. Conclusione

Gerardo riuscì quindi ad arginare, ma non a risolvere, la questione di fondo della Chiesa fiorentina. Noi la vediamo fare capolino dietro le vicende del patrimonio, dei contrasti tra canonici e monaci di San Miniato, ma si trattava di un problema di natura più complessa e di portata assai più vasta. Era lo stesso problema che aveva cominciato a pesare sugli episcopati di Firenze e Fiesole una cinquantina di anni prima: le ingerenze secolari nel patrimonio della Chiesa. Queste ingerenze, a Firenze (e probabilmente anche a Fiesole, vista la contiguità degli episcopati ai primi del secolo XI), erano esercitate dal vasto gruppo familiare dei Visdomini. Certo, la concorrenza dei laici nell'uso dei beni della Chiesa non era una novità in sé; la novità rispetto al modello dell'episcopato particolaristico stava nel fatto che questo gruppo familiare – destinato nell'arco di pochi anni a ricavarci una posizione assolutamente egemonica – non aveva nulla a che vedere con le parentele dei vescovi locali. Furono le indecisioni di Atto e Gerardo a portare divisione nel campo dei riformatori e quindi al rafforzamento del potere degli aristocratici laici, insinuatisi in questa discordia. Fu

probabilmente per questo che anche il tentativo di emancipazione impostato dal Mezzabarba sulla fondazione di un nuovo centro religioso suburbano e sulla collaborazione con stirpi signorili estranee alla città si arenò fin dal suo inizio¹⁵³. Le indecisioni di Atto e Gerardo lasciarono un'eredità difficile per l'episcopato fiorentino, non a caso evanescente nella vita politica cittadina successiva e dunque anche nella cronachistica.

Per questa via i vescovi locali (tranne, forse, Iacopo di Fiesole e, per motivi opposti, il Mezzabarba) sono 'figure della storia', non 'figure del ricordo': il loro ruolo viene riconosciuto oggi dagli storici, ma è completamente scomparso dalla tradizione commemorativa cittadina, da quella che Assmann ha chiamato memoria culturale¹⁵⁴.

Forse, se la politica dei presuli fosse stata più univoca, se fosse andato in porto il progetto di Ildebrando di trasferirsi nel rifugio di San Miniato, avremmo avuto per tutto il secolo XI un episcopato forte, come ad Arezzo; si sarebbe inverato quel paradigma di città episcopale descritto da Tabacco soprattutto sulla base della Milano di Ariberto¹⁵⁵. Ma poi, come ad Arezzo, la forza dell'élite cittadina avrebbe probabilmente preso il sopravvento e, come accadde alla cattedrale del Pionta verso il 1130, la sede extramuraria sarebbe stata abbattuta e il vescovo sarebbe stato riportato di forza in città. In parte – in piccolo, verrebbe da dire – fu quello che accadde anche all'episcopato fiesolano. Il tentativo di arroccare la cattedra tra solide mura ebbe un iniziale successo. Nell'arco di meno di un secolo, però, quell'aristocrazia laica dalla quale Iacopo il Bavaro e i suoi successori ritenevano di essersi definitivamente affrancati sarebbe tornata a minacciarli: dall'esterno e dall'interno. Secondo Pietro Santini, infatti, la Fiesole che si ostinava a resistere all'assedio fiorentino nell'estate del 1125 poteva solo scegliere se piegarsi ai *milites* della città vicina o restare l'ancella di un potente signore: Guido V dei Guidi¹⁵⁶.

«Non patiuntur iura minores maioribus dominari» sono le parole – amare e realistiche – che il cronista fiorentino Sanzanome attribuisce a un fiesolano ragionevole, deciso a non veder morire di stenti il suo popolo assediato¹⁵⁷. Il fiesolano altri non era che il vescovo locale. In virtù della resa pacifica egli conservò alla propria sede l'autonomia da Firenze. Al termine del nostro viaggio tra tante figure pastorali non mi pare peregrino chiudere con questo accenno ad un vescovo anonimo, la cui prudenza consentì agli eredi di San Romolo di contemplare dall'altro, ancora per un secolo, il loro *ferum victorem*¹⁵⁸.

Note

¹ Ho pensato ad una possibile revisione del paradigma storiografico della simonia dei vescovi fiorentini Azzo e Pietro Mezzabarba mentre seguivo una tesi presso l'Istitu-

to Superiore di Scienze Religiose “Ippolito Galantini” (discussa nell’anno accademico 2008-09). L’autore della tesi – Tiziano Pecchioli – indagava l’agiografia relativa a Giovanni Gualberto, mettendo in evidenza alcune incongruenze narrative e testuali poco considerate fino ad ora. In una prima fase del lavoro avevo pensato di integrare i risultati della ricerca di Pecchioli in questo articolo, ovviamente con il suo pieno consenso. Limiti di spazio - e, soprattutto, di tempo - mi hanno invece imposto di terminare con l’inizio dell’episcopato fiorentino di Gerardo (1045-1061). Sono rimasti esclusi – per una questione cronologica - gli elementi di maggiore novità emersi dal lavoro di Pecchioli: soprattutto le figure di contorno presenti nelle *Vite* di Giovanni Gualberto e una riconsiderazione del ruolo dell’abate Oberto di San Miniato nella Firenze della riforma. Auspicio di poter riprendere questa tematica e di riuscire, finalmente, a far uscire il lavoro a quattro mani che avevo progettato con Pecchioli. Della sua disponibilità e pazienza lo ringrazio vivamente.

Abbreviazioni usate nel testo:

AA.SS. = *Acta sanctorum quotquot toto orbe coluntur, vel a Catholicis scriptoribus celebrantur quae ab antiquis monumentis latinis aliarumque gentium [...]*, J. Bollandus [poi Société des Bollandistes] (cur.), Antverpiae (Anversa) [poi varia], apud I. Meursium [poi varia], 1643-1940, 69 voll.

ASF, D = Archivio di Stato di Firenze, *Diplomatico*, Normali.

Badia = *Le carte del monastero di Santa Maria in Firenze (Badia). I (sec. X-XI)*, a cura di L. Schiaparelli, Roma, Istituto storico italiano per il Medioevo, 1990.

BHL = *Bibliotheca hagiographica Latina antiquae et mediae aetatis*, Bruxelles, Société des Bollandistes, 1898-1901, 2 voll.

Canonica = *Le carte della canonica della cattedrale di Firenze, (723-1149)*, a cura di R. Piattoli, Roma, Istituto storico italiano per il Medioevo, 1938.

DBI = *Dizionario biografico degli italiani*, Roma, Istituto dell’Enciclopedia italiana, in corso di pubblicazione; tutte le citazioni dal *DBI* si riferiscono alla versione *on line* www.treccani.it/biografie/; si ritiene pertanto superfluo indicare le pagine di ciascuna voce.

MGH = Monumenta Germaniae Historica

MGH DD = Monumenta Germaniae Historica, Diplomata regum et imperatorum Germaniae

MGH SS = Monumenta Germaniae Historica, Scriptores (in Folio)

RIS2 = *Rerum Italicarum scriptores. Raccolta degli storici italiani dal cinquecento al millecinquecento, ordinata da L. A. Muratori. Riveduta, ampliata e corretta con la direzione di Giosuè Carducci. Nuova edizione*, Bologna, Città di Castello, a partire dal 1900.

San Miniato = *Le carte del monastero di San Miniato al Monte (secoli IX-XII)*, a cura di L. Mosiici, serie II, vol. IV, Firenze, Olschki, 1990.

Storia = R. Davidsohn, *Geschichte von Florenz*, Berlin, Mittler und Sohn, 1896-1927, 4 voll, trad. it.: *Storia di Firenze*, Firenze, Sansoni, 1956-1968, 8 voll.

² Sull’agiografia vescovile in relazione con la memorialistica cittadina: S. Boesch Gajano, *La strutturazione della cristianità occidentale*, in *Storia della santità nel cristianesimo occidentale*, Roma, Viella, 2005, pp. 91-156: 118-120. Sulla crisi della santità vescovile a partire dal Duecento: A. Vauchez, *La sainteté en Occident aux derniers siècles du Moyen Age d’après les procès de canonisation et les documents hagiographiques*, Roma, École Française de Rome, 1981, pp. 352-358. Sul caso specifico dell’Italia centrale si vedano ora: P. Licciardello, *Agiografia latina dell’Italia centrale, 950-1130*, in G. Philippart (sous la dir. de), *Hagiographies. Histoire internationale de la littérature hagiographique latine et vernaculaire en Occident des origines à 1550*, Turnhout, Brepols, 1994-2010, 5 voll.: V, pp. 447-729 (in particolare, per Firenze e Fiesole, le pp. 540-560) e A. Degl’Innocenti, *Agiografia latina dell’Italia centrale, 1130-1220*, ivi, pp. 731-800 (in particolare per il passaggio a un’agiografia laicale pp. 764 sgg.).

³ Si pensi in primo luogo ai fondamentali lavori di Giovanni Miccoli: *Pietro Igneo. Studi sull’età gregoriana*, Roma, Istituto storico italiano per il Medio Evo, 1960 e Id.,

Aspetti del monachesimo toscano nel secolo XI, in Id., *Chiesa gregoriana*, Firenze, La Nuova Italia, 1966, pp. 47-73. Sul movimento vallombrosano a Firenze: A. Benvenuti, *San Giovanni Gualberto e Firenze*, in G. Monzio Compagnoni (a cura di), *I Vallombrosani nella società italiana dei secoli XI e XII*, Atti del I colloquio vallombrosano (Vallombrosa 1993), Vallombrosa, Edizioni Vallombrosa, 1995, pp. 83-112 e N. D'Acunto, *Lotte religiose a Firenze nel secolo XI: aspetti della rivolta contro il vescovo Pietro Mezzabarba*, «Ævum», LXVI (1993), pp. 279-312 (ora con il titolo *Le nuove regole del gioco: aspetti della rivolta contro il vescovo di Firenze Pietro Mezzabarba*, in Id., *L'età dell'obbedienza. Papato, Impero e poteri locali nel secolo XI*, Napoli, Liguori, 2007, pp. 85-133); con particolare riferimento alla storia patrimoniale e alle relazioni dei vallombrosani con l'aristocrazia laica, si vedano: F. Salvestrini, *Disciplina caritatis. Il monachesimo vallombrosano tra medioevo e prima età moderna*, Roma, Viella, 2008, alle pp. 303-326 e Id., *I conti Cadolingi e le origini del monachesimo vallombrosano*, in R. Stopani, F. Vanni (a cura di), *I Cadolingi, Scandicci e la viabilità francigena*, Firenze, Centro studi romei, 2010, pp. 71-80.

⁴ Sull'episcopato di quest'epoca in relazione ai casi fiorentino-fiesolano si veda M. Ronzani, *Vescovi, canoniche e cattedrali nella Tuscia dei secoli X e XI: qualche considerazione a partire dall'esempio di Fiesole*, in M. Borgioli (a cura di), *Un archivio, una diocesi: Fiesole nel Medioevo e nell'età moderna*, Firenze, Olschki, 1996, pp. 3-21: 5. Per un'agile e aggiornata sintesi sulla Chiesa italiana tra X e prima metà del secolo XI: G. Andenna, *La "Chiesa feudale"*, in G. Andenna, C. Alzati (a cura di), *Fontaneto - una storia millenaria: monastero, concilio metropolitico, residenza viscontea*, Novara, Interlinea, 2009, pp. 255-272. Per un caso specifico si veda: I. Musajo Somma, *Una Chiesa dell'impero salico. Piacenza nel secolo XI*, «Reti medievali Rivista», XII (2011), 2, pp. 103-150: 127-128.

⁵ In questi termini si esprimeva già diversi anni fa Anna Benvenuti: *Stratigrafie della memoria: scritture agiografiche e mutamenti architettonici nella vicenda del "complesso cattedrale" fiorentino*, in D. Cardini (a cura di), *Il bel San Giovanni e Santa Maria del Fiore. Il centro religioso di Firenze dal Tardo Antico al Rinascimento*, Firenze, Le Lettere, 1996, pp. 95-127: 121. È impossibile dar conto in questa sede della produzione storiografica sull'agiografia vallombrosana e sugli scritti di Pier Damiani; bastino, per il primo argomento, i riferimenti al sempre valido saggio di S. Boesch Gajano, *Storia e tradizione vallombrosane*, «Buletto dell'Istituto storico italiano per il medio evo», LXXVI (1964), pp. 99-216, da aggiornare con: A. Degl'Innocenti, *Agiografia vallombrosana del XII secolo*, in A. Guidotti, G. Cirri (a cura di), *Dalle abbazie, l'Europa: i nuovi germogli del seme benedettino nel passaggio tra primo e secondo millennio (secc. X-XII)*, Atti del convegno (Badia a Settimo 1999), Firenze, Maschietto, 2006, pp. 106-117; Ead., *Agiografia latina dell'Italia centrale, 1130-1220 cit.*, pp. 751-756. Per il versante damiano si tenga conto che alla questione è stato necessario dedicare un capitolo di un intero volume bibliografico della serie *Opere di Pier Damiani*: si tratta del lavoro di U. Facchini, *Pier Damiani un Padre del secondo millennio. Bibliografia 1007-2007*, Milano, Città Nuova, 2007. Più in generale, sul monachesimo d'area italiana: F. Salvestrini, *La più recente storiografia sul monachesimo italico d'età medievale (ca. 1984-2004)*, in A. Zorzi (a cura di), *Percorsi recenti degli studi medievali. Contributi per una riflessione*, Firenze, Firenze University Press, 2008.

⁶ O. Zumhagen, *Religiöse Konflikte und kommunale Entwicklung. Mailand, Cremona, Piacenza und Florenz zur Zeit der Pataria*, Köln Weimar Wien, Böhlau, 2002: per Zumhagen i movimenti popolari che accompagnarono e promossero la riforma della Chiesa fecero da levatrice per il successivo sviluppo dell'autogoverno comunale.

⁷ In questa sede uso il termine nella sua accezione comune, senza implicazioni di tipo giuridico-istituzionale. Studi più approfonditi sull'argomento hanno tuttavia verificato un certo grado di coordinamento e istituzionalizzazione nello sforzo di condizionare la memoria di tutto quanto si oppone allo sforzo riformistico gregoriano: K.M. Sprenger, *Damnatio memoriae o damnatio in memoria. Qualche osservazione metodologica sui cosiddetti antipapi*, in *Condannare all'oblio. Pratiche della damnatio memoriae nel Medioevo*, Atti del convegno (Ascoli Piceno 2008), Roma, Istituto storico italiano per il Medio Evo, 2010, pp. 67-87; si veda anche Id., *The Tiara in the Tiber. An Essay on the damnatio in*

memoria of *Clement III (1084-1100) and Rome's River as a Place of Oblivion and Memory*, in U. Longo, L. Yawn (ed. by), *Framing Clement III, (Anti)Pope*, «Reti Medievali Rivista», 13, 1 (2012), 153-174. Il lavoro di Sprenger fa anche il punto sui risultati delle numerose iniziative di ricerca sulla memoria d'ambito tedesco. Al punto di vista imperiale è dedicato il saggio sulla propaganda nella libellistica della lotta per le investiture di Fornasari: *Strumenti di propaganda antipapale nella libellistica e nella cronachistica imperiale: da Enrico IV a Enrico V*, in *La propaganda politica nel basso Medioevo*, Spoleto, Centro italiano di studi sull'Alto Medioevo, 2002, pp. 49-84. Si segnala un recente volume dedicato, però, soprattutto alle tradizioni commemorative ecclesiastiche: M. Borgolte, C.D. Fonseca, H. Houben (hrsg. von / a cura di) *Memoria: Erinnern und Vergessen in der Kultur des Mittelalters = Memoria: ricordare e dimenticare nella cultura del medioevo*, Bologna, Il Mulino, 2005. Sulla *damnatio memoriae* nel Medioevo (anche attraverso la deformazione delle tradizioni storiche già esistenti) si vedano i saggi in *Condannare all'oblio* cit., in particolare: G. Schwedler, *Damnatio memoriae - oblio culturale: concetti e teorie del non ricordo*, pp. 3-17. Il saggio di Schwedler, di respiro assai ampio, intende proporre una verifica fenomenologica delle possibilità dell'oblio consapevole e funzionale, possibilità negate alla dimensione individuale, ma non a quella collettiva della tradizione storica.

⁸ G.W. Dameron, *Episcopal Power and Florentine Society, 1000-1320*, Cambridge, Massachusetts-London, England, Harvard University Press, 1991; P. Pirillo, *Firenze: il vescovo e la città nell'Alto Medioevo*, in G. Francesconi (a cura di), *Vescovo e città nell'alto Medioevo: quadri generali e realtà toscane*, Pistoia, Centro italiano di studi di Storia e d'Arte, 2001, pp. 179-201; E. Faini, *Firenze nell'età romanica. L'espansione urbana, lo sviluppo istituzionale, il rapporto con il territorio*, Firenze, Olschki, 2010, in part. alle pp. 230-248.

⁹ Forse non solo per motivazioni di tipo politico, dunque, i cronisti trecenteschi collocarono in età carolingia la rifondazione della città: sulla tesi, comunque persuasiva, di un condizionamento politico tardomedievale per questa scelta si veda A. De Vincentiis, *Origini, memoria, identità a Firenze nel XIV secolo. La rifondazione di Carlomagno*, «Mélanges de l'École française de Rome. Moyen Âge», 115 (2003), pp. 385-444. Sul patrimonio mitistorico all'origine della storiografia su Firenze si veda da ultimo la bella introduzione di Riccardo Chellini all'edizione, da lui stesso curata, della *Chronica de origine civitatis Florentie*, Roma, Istituto storico italiano per il Medioevo, 2009.

¹⁰ Fenomeno, anche questo, tutt'altro che originale: cfr. S. Boesch Gajano, *La strutturazione* cit., pp. 118-120.

¹¹ Si parta dalle sempre valide pagine di *Storia*, I, pp. 131-132.

¹² Su tutte queste tematiche si veda l'ampio saggio: A. Benvenuti, *Stratigrafie* cit., pp. 113-114. Sui privilegi si veda P. Pirillo, *Firenze: il vescovo e la città* cit., p. 186 e E. Faini, *Firenze* cit., pp. 233-234.

¹³ Su questo tema si veda: A. Benvenuti, *San Lorenzo: la cattedrale negata*, in A. Benvenuti, F. Cardini, E. Giannarelli (a cura di), *Le radici cristiane di Firenze*, Firenze, Alinea, 1994, pp. 117-134.

¹⁴ *Storia*, I, pp. 123-124; A. D'Addario, *Alessandro, santo*, in DBI, II (1960). Si veda anche: A. Benvenuti, *Fiesole: una diocesi tra smembramenti e rapine*, in G. Francesconi (a cura di), *Vescovo e città nell'alto Medioevo* cit., pp. 203-239: 218-233.

¹⁵ Sull'incursione normanna: *Storia*, I, p. 124.

¹⁶ A. Benvenuti, *Fiesole* cit., pp. 223-229; *Storia*, I, pp. 124-128; A. Degl'Innocenti, *Donato, santo*, in DBI, XLI (1992).

¹⁷ P. Licciardello, *Agiografia latina* cit., pp. 550-552.

¹⁸ Su Villani e l'agiografia locale si veda A. Benvenuti, *Stratigrafie* cit., pp. 97-98 e 103-104. Nella cronaca di Villani (G. Villani, *Nuova Cronica*, a cura di G. Porta, Parma, Fondazione Pietro Bembo/Ugo Guanda, 1990-1991) vengono citati ancora i fiorentini Maurizio (ivi, libro III, cap. 3), Ildebrando (ivi, libro II, cap. 2), Gerardo (ivi, libro V, cap. 16), Pietro II (ivi, libro VI, cap. 14); Alessandro di Fiesole è citato ivi, libro III, cap. 7.

¹⁹ Arnolfo di Milano, *Liber gestorum recentium*, a cura di I. Scaravelli, Bologna, Zanichelli, 1996; Landulphus Senior, *Mediolanensis historiae libri quatuor*, a cura di A. Cutolo, in RIS², IV/2, Città di Castello, Zanichelli, 1942; Landulphus Junior, *Historia Mediolanensis*, a cura di C. Castiglioni, in RIS², V/3, Bologna, Zanichelli, 1934. Sulla cronachistica milanese dell'età della riforma si veda anche: O. Capitani, *Storiografia e riforma della Chiesa in Italia*, in *La storiografia altomedievale*, Spoleto, Centro italiano di studi sull'Alto Medioevo, 1970, pp. 557-629.

²⁰ *Le «Liber Pontificalis»*, texte, introduction et commentaire par L. Duchesne, C. Vogel, Paris 1886-1957, 4 voll.; *Agnelli Ravennatis. Liber pontificalis ecclesiae Ravennatis*, ed. by D.M. Deliyannis, Turnhout, Brepols, 2006. Per un aggiornamento bibliografico sullo sterminato fiorire di studi su questi testi e per una considerazione del genere letterario al quale appartengono si può utilmente ricorrere a: F. Bougard, M. Sot (sous la dir. de), *Liber, Gesta, Histoire. Ecrire l'histoire des évêques et des papes de l'Antiquité au XXI^e siècle*, Turnhout, Brepols, 2009.

²¹ Giovanni Diacono, *Istoria Veneticorum*, a cura di L.A. Berto, Bologna, Zanichelli, 1999.

²² L. Carratori, B. Hamilton, *Daiberto*, in DBI, XXXI (1985); M. Ronzani, *Chiesa e civitas di Pisa nella seconda metà del secolo XI. Dall'avvento del vescovo Guido all'elevazione di Daiberto a metropolita di Corsica (1060-1092)*, Pisa, GISEM-ETS, 1996, p. 177. Per quanto riguarda il caso pisano occorre ricordare che la storia cittadina dei secoli XI e XII venne coinvolta in una complessa operazione culturale con l'intento di attribuire a Pisa e alla sua intraprendenza marittima una missione provvidenziale. Su questo aspetto si veda il fondamentale volume di Marc von der Höh: *Erinnerungskultur und frühe Kommune. Formen und Funktionen des Umgangs mit der Vergangenheit im hochmittelalterlichen Pisa (1050-1150)*, Berlin, Akademie Verlag, 2006.

²³ *Historia custodum Aretinorum*, hrsg. von A. Hofmeister, MGH, SS, 30, 2, pp. 1468-1482. Il testo della *Historia* viene discusso in: G. Rossetti, *Origine sociale e formazione dei vescovi nel Regnum Italiae nei secoli XI e XII*, in *Le istituzioni ecclesiastiche della Societas Christiana dei secoli XI-XII. Diocesi, pievi e parrocchie*, Milano, Vita e Pensiero, 1977, pp. 57-88; 66-70 e W. North, *The Fragmentation and Redemption of a Medieval Cathedral: Property, Conflict and Public Piety in Eleventh-Century Arezzo*, in P. Gorecki, W. Brown (ed. by), *Conflict in Medieval Europe*, Aldershot/Brookfield, Ashgate Publishers, 2003, pp. 109-130.

²⁴ R. Savigni, *Episcopato e società cittadina a Lucca da Anselmo II (+1086) a Roberto (+1225)*, Lucca, Edizioni San Marco, 1996.

²⁵ L'atto portò all'abbandono del sito della vecchia cattedrale, caduta, in breve, in rovina. Di lì a poco, però, Iacopo l'avrebbe restaurata trasformandola in un monastero affidato a monaci camaldolesi. Questa decisione sarebbe stata la conseguenza di una visione miracolosa fatta da un monaco di Camaldoli, Azzo, trovatosi a pernottare tra le rovine dell'antica cattedrale. Nella visione uno dei vescovi defunti sepolti nella cattedrale abbandonata comandò al monaco di intimare al vescovo di provvedere al culto di quel luogo, benedetto dal sangue di settanta martiri. Il testo che tramanda la vicenda si trova pubblicato in A. Fortunio, *Historiarum Camaldulensium pars posterior*, I, Venezia, typographia Gueraea, 1579, p. 22 e in G.B. Mittarelli, A. Costadoni, *Annales Camaldulenses Ordinis sancti Benedicti*, Venezia, aere Monasterii Sancti Michaelis de Muriano, 1759-1773, 9 voll.: II, pp. 16-17. Su di esso si veda oltre la nota 45.

²⁶ Su questa *Vita* cfr. P. Licciardello, *Agiografia latina* cit., p. 550; sulla *Passio* di Romolo ivi, pp. 548-550 e A. Benvenuti, *Fiesole* cit. pp. 236-7; sulla *Passio* di Alessandro: P. Licciardello, *Agiografia latina* cit., p. 547.

²⁷ F. Roversi Monaco, *Lorenzo, vescovo di Amalfi*, in DBI, LXVI (2006); P. Licciardello, *Agiografia latina* cit., pp. 542-544; si veda anche A. Benvenuti, *Stratigrafie* cit., pp. 99, 119 e 120.

²⁸ P. Licciardello, *Agiografia latina* cit., pp. 545-6. Sul vescovo si veda anche *Storia*, I, 181-2.

²⁹ Vedi oltre il testo corrispondente alle note 123 e 145.

³⁰ Secondo Dameron si trattò di una reazione alla crisi del carisma dei presuli. Costoro, fortemente indeboliti dalla scelta di uno stile di vita laicale, avrebbero cercato di recuperare credibilità spirituale di fronte alla crescente intransigenza del loro popolo (G.W. Dameron, *Episcopal Power* cit., pp. 32-33). Pessimista sul contesto morale da cui sarebbe scaturita l'idea della fondazione anche Miccoli (Id., *Chiesa gregoriana. Ricerche sulla riforma del secolo XI*, a cura di A. Tilatti, Roma, Herder, 1999², p. 75). Da ultimo anche P. Licciardello, *Agiografia latina* cit., pp. 540-541 e 552. Sull'insistito formulario antisimoniaco del documento di fondazione di San Miniato: M. Ronzani, *Il monachesimo toscano del secolo XI: note storiografiche e proposte di ricerca*, in A. Rusconi (a cura di) *Guido d'Arezzo monaco pomposiano*, Firenze, Olschki, 2000, pp. 21-53.

³¹ Sul primo aspetto G.W. Dameron, *The Cult of St Minias and the Struggle for Power in the Diocese of Florence, 1011-1018*, «Journal of Medieval History», XIII (1987), n. 2, pp. 125-141; sul secondo: M. Ronzani, *Il monachesimo toscano* cit. Si veda anche C. Leonardi, *San Miniato: il martire e il suo culto sul monte di Firenze*, in F. Gurrieri, L. Berti, C. Leonardi (a cura di), *La basilica di San Miniato al Monte a Firenze*, Firenze, Cassa di Risparmio di Firenze, 1988, pp. 279-285.

³² A. Benvenuti, *Il bellum fesulanum e il mito delle origini fiorentine*, in M. Borgioli (a cura di), *Un archivio, una diocesi* cit., pp. 23-39: 37-8 e ancora A. Benvenuti, *Stratigrafie* cit., p. 118.

³³ Le stesse reliquie di San Miniato si dovevano trovare anche nella cattedrale, il santo infatti ne era contitolare; inoltre non è affatto certa una continuità insediativa sul Monte ove, secondo la tradizione, sarebbe esistita una basilica fin dal secolo VIII; su questi temi A. Benvenuti, *Stratigrafie* cit., p. 117. Sui vasti spazi intorno a Firenze controllati dal vescovo si veda P. Pirillo, *Firenze: il vescovo e la città* cit., p. 189 e E. Faini, *Firenze* cit., pp. 37-39. Sulle numerose aree intorno al circuito murario, consacrate dalla memoria agiografica di Miniato stesso, e alcune già presidiate da edifici religiosi, A. Benvenuti, *Stratigrafie* cit., pp. 104 e 107. Del resto, il fenomeno della fortificazione della *domus episcopi* è stato letto come «segno precipuo dell'enfatizzazione del ruolo vescovile» e come «una delle iniziative concretamente intraprese dalle famiglie che detenevano il ruolo episcopale per proporre alla comunità una rappresentazione tangibile della propria specifica autorevolezza all'interno del contesto urbano»: M.C. La Rocca, *La formazione di nuove identità sociali, etniche e religiose tra V e VIII secolo*, in G. Cherubini, F. Franceschi, A. Barlucchi (a cura di), *Arezzo nel Medioevo*, Roma, Bretschneider, 2012, pp. 15-24: 21.

³⁴ Sull'ipotesi di una prima conquista di Fiesole da parte dei Fiorentini (ipotesi che si fonda sul racconto cronachistico di Giovanni Villani): A. Benvenuti, *Il bellum fesulanum* cit., pp. 33-34. Sebbene la questione debba essere approfondita, è merito di Anna Benvenuti aver messo in rilievo l'anomalia – anche da un punto di vista tattico-militare – di un centro cittadino (Firenze) dominato da una rocca indipendente anche dal punto di vista della giurisdizione ecclesiastica (Fiesole): è impensabile che la concorrenza oggettiva tra le due città non fosse sfociata in azioni militari ben prima del 1125 (data della conquista di Fiesole storicamente accettata). La possibilità di una convivenza pacifica poteva essere garantita dal controllo di entrambe le diocesi da parte dello stesso gruppo familiare. È questa l'ipotesi che cerco di sostenere nelle pagine che seguono ed è questo che mi induce a ritenere poco probabile una conquista fiorentina nei primi decenni del 1000, quando ancora la famiglia del vescovo fiesolano Regembaldo e lui stesso avevano solidissimi legami con Firenze.

³⁵ A. Benvenuti, *Il bellum fesulanum* cit., pp. 38-39 e M. Ronzani, *Vescovi, canoniche e cattedrali* cit., pp. 3-21: 14.

³⁶ Su Atto si vedano: O. Capitani, *Attone, vescovo di Firenze*, in DBI, IV (1962) e M. Ronzani, *Vescovi, canoniche e cattedrali* cit., pp. 15-16.

³⁷ Sull'agiografia vallombrosana si veda sopra la nota 4. Le *Vitae* alle quali si farà riferimento nel testo - quella di Andrea da Strumi e quella anonima dei primi del secolo

XII - sono pubblicate: la prima da F. Baethgen, in MGH, SS, 30, 2, Hannoverae, Hahn, 1934, pp. 1080-1104 (*Andreae Strumensis, Vita Iohannis Gualberti*), la seconda ivi, pp. 1104-1110 (*Vita Iohannis Gualberti auctore discipulus eius anonymo*).

³⁸ Rispettivamente: ivi, p. 1082 e p. 1105.

³⁹ *Die Briefe des Petrus Damiani*, hrsg. von K. Reindel, in MGH, *Die Briefe der deutschen Kaiserzeit*, München 1983-1993, 4 voll.: I, n. 40, pp. 384-509.

⁴⁰ Ivi, II, n. 57, pp. 162-190.

⁴¹ Sul primo: *Die Briefe* cit., I, n. 40, pp. 439 e 445. Sul secondo ivi, II, n. 57, p. 187; Robert Davidsohn identifica il vescovo citato da Pier Damiani con Atto in *Storia*, I, p. 247 n. 1; si veda O. Capitani, *Attone* cit..

⁴² *Die Briefe* cit., II, n. 45, p. 39.

⁴³ M.E. Cortese, *Signori, castelli, città. L'aristocrazia del territorio fiorentino tra X e XII secolo*, Firenze, Olschki, 2007, pp. 210, 216.

⁴⁴ Hanno fatto scuola, in questo senso, le pagine di Davidsohn sulle condizioni della Chiesa fiesolana, periodicamente impoverita dai suoi stessi pastori (in relazione a Regembaldo, ad esempio: *Storia*, I, pp. 222-224); si legga anche il profilo biografico di un altro vescovo (*Atinulfo*, voce redazionale in DBI, IV, 1962) ove è descritto come dilapidatore dei beni della diocesi; l'opinione espressa in questa sede è diversa: si veda oltre in questo stesso paragrafo.

⁴⁵ F. Ughelli, *Italia Sacra*, t. III (*complectens metropolitanas, earumque suffraganeas ecclesias, quae in Hetruria nobilissima Italiae provincia recensentur*), Editio secunda, aucta & emendata, cura et studio Nicolai Coleti, Venezia, apud Sebastianum Coleti, 1718, col. 224. Sulla questione delle responsabilità dei parenti di Regembaldo, si veda più avanti nel testo.

⁴⁶ F. Thaner, *Papstbriefe*, «Neues Archiv der Gesellschaft für ältere deutsche Geschichtskunde», IV (1879), pp. 401-406: 401. Cfr. *Atinulfo* cit. e M.E. Cortese, *Signori* cit., p. 212. La cattiva fama di Atinulfo sembra piuttosto dovuta al tentativo di rivendicare alcuni beni ceduti dal suo predecessore Iacopo all'abbazia di San Bartolomeo, affidata a monaci camaldolesi. Il ricordo del tentativo di Atinulfo si deve ad una memoria d'ambito camaldolese vergata nel 1050 in occasione dell'intervento nella vertenza del pontefice Leone IX. In questa occasione i monaci avrebbero presentato al papa i privilegi emanati da Iacopo e avrebbero, quindi, vinto la causa. La stessa memoria – giunta nella versione a stampa del Fortunio e negli *Annales Camaldulenses* di Mittarelli e Costadoni (vedi sopra, nota 23) non nasconde che l'azione di Atinulfo derivava dal fatto che «Jacobus mensam ac censum episcopalem nimium imminuisset» (si veda anche *Storia*, I, p. 280). Ne risulta, quindi, per Fiesole – e, come si vedrà dalle pagine seguenti, anche per Firenze – una sostanziale contraddittorietà nell'azione dei vari presuli, una mancanza di coerenza che porterà alla diffamazione del ricordo da parte degli enti di volta in volta colpiti dai ripensamenti dei vescovi.

⁴⁷ G. Tellenbach, *Church, State and Christian Society at the Time of the Investiture Contest*, Oxford, Blackwell, 1948 [ed. or.: *Libertas: Kirche und Weltordnung im Zeitalter des Investiturstreites*, Leipzig, Kohlhammer, 1936], pp. 89-97; con maggiore dettaglio sulle chiese private e citazione della bibliografia specifica: Id., *The Church in Western Europe from the Tenth to the Early Twelfth Century*, Cambridge, University Press, 1993 [ed. or.: *Die westliche Kirche vom 10. bis zum frühen 12. Jahrhundert*, Göttingen, Vandenhoeck & Ruprech, 1988], pp. 75-90.

⁴⁸ Su questo aspetto: E. Faini, *Firenze* cit., pp. 236-238.

⁴⁹ A. D'Addario, *Alessandro* cit.; AA. SS., *Iunii*, I, Anversa 1695, pp. 749-751.

⁵⁰ Sul matrimonio degli ecclesiastici e sul tema, distinto, della loro coabitazione con donne (concubinato), ampiamente tollerata, questa, fino ai primi decenni del secolo XI, si veda: G. Rossetti, *Il matrimonio del clero nella società altomedievale*, in *Il matrimonio nella società altomedievale*, Spoleto, Centro italiano di studi sull'Alto Medioevo, 1977, pp. 473-567.

⁵¹ R. Davidsohn, *Forschungen zur älteren Geschichte von Florenz*, Berlin, S. Mittler und Sohn, 1896-1908, 4 voll.: I, pp. 39. Sulla famiglia si veda ora anche E. Faini, *Aspetti delle relazioni familiari nel Fiorentino. Il mutamento tra i secoli XI e XIII*, «Mélanges de l'École Française de Rome – Moyen Age», 121-1 (2009), pp. 137-157: 145-146.

⁵² *Canonica*, n. 11 (1941 agosto).

⁵³ *Badia*, n. 7 (1986 luglio 29).

⁵⁴ *Badia*, n. 7 (1986 luglio 29); *Canonica*, n. 14 (1964 luglio).

⁵⁵ *Canonica*, n. 12 (1955 febbraio), n. 14 (1964 luglio).

⁵⁶ «Ut isti canonici [...] ad refectorem unusquisque veniant Illam ecclesiam S. Mariae [...] et in ipsa mansione descendant et cum dilectione Dei cibum sumere valeant et cum refecti fuerint, laudes Deo referant»: F. Ughelli, *Italia Sacra* cit., III, coll. 216-217. Sul vescovo Zenobio vedi *Storia*, I, pp. 163-164; nel documento appena citato si fa riferimento a un «pessimus Vuinizones» che avrebbe agito contro la Chiesa Fiesolana «modo desolata et in ruinis posita». Di Guinizone, però, non si dice mai che è stato vescovo, anche se i canonici dicono a Zenobio che la situazione tragica del patrimonio ecclesiastico si deve a «gravem intentionem, et malignam inustamque ordinationem, quam ille pessimus Vuinizones egit contra te».

⁵⁷ F. Ughelli, *Italia Sacra* cit., III, col. 226. Il nome – considerando anche le varianti – nei documenti rogati a Firenze compare raramente e spesso in relazione con famiglie di chierici. Presentiamo qui una rassegna completa delle occorrenze fino al 1050, escludendo, ovviamente, i documenti che sono palesemente riferibili alla famiglia del vescovo di Fiesole e segnalando i casi nei quali c'è un riferimento a una famiglia di chierici o alla chiesa di San Martino: *Badia*, n. 9 (1995 novembre) («Raimbaldo», testimone in un livello che ha come destinatario un chierico); ivi, n. 12 (1998 giugno) («Petrus bone memorie Raimbaldi» testimone in un atto che riguarda beni vicini alla chiesa di San Martino del Vescovo); ivi, n. 14 (1001 gennaio) («Regembaldus clericus»); *San Miniato*, n. 12 (1011 aprile); *Badia*, n. 23 (1013 settembre); *San Miniato*, n. 21 (1045 gennaio 2).

⁵⁸ *Canonica*, n. 16 (1967 giugno 25).

⁵⁹ Per la cronotassi vescovile fiorentino-fiesolana dei secoli IX-X Anna Benvenuti (*Stratigrafie* cit., p. 113 e *Fiesole* cit., p. 230, da cui traggio la citazione) parla di una «tradizione di reciprocità» tra le due diocesi visibile anche nel nome dei presuli: stessi nomi, talvolta con una regolarità rintracciabile in alcune genealogie note; cito per tutte quella dei fondatori di Passignano alla fine del secolo IX (Zanobi e Sichelmo, fratelli, il primo vescovo di Fiesole. Zanobi è il nome di un altro vescovo di Fiesole a fine secolo X, contemporaneo di un vescovo di Firenze di nome Sichelmo). Per una possibile spiegazione: A. Benvenuti, *Il bellum fesolanum* cit., p. 33.

⁶⁰ *Canonica*, n. 6 (1893 marzo 1).

⁶¹ G. Ammannati, *La scrittura dei notai fiorentini nei secoli X e XI. Con un excursus su due documenti del notaio Lamberto (S. Pier Maggiore, 1067 febbraio 27; S. Maria di Rosano, 1045 febbraio 18)*, «Medioevo e Rinascimento. Annuario del Dipartimento di Studi sul Medioevo e il Rinascimento dell'Università di Firenze», XX (2009), pp. 33-70: 34.

⁶² *Ibidem*.

⁶³ Pur nella assoluta sporadicità della documentazione anteriore al X secolo è degno di nota che un diploma di Ludovico II menzioni nell'854 un «Ragimbaldus» come destinatario ultimo di un livello della Chiesa romana riguardante un monastero e una *curtis* in Mugello (MGH, *Diplomata Karolinorum*, IV, hrsg. von K. Wanner, München 1994, n. 15).

⁶⁴ C. Violante, *L'immaginario e il reale. I 'da Besate': una stirpe feudale e 'vescovile' nella genealogia di Anselmo il Peripatetico e nei documenti*, in C. Violante (a cura di), *Nobiltà e Chiese nel Medioevo e altri saggi. Scritti in onore di Gerd Tellenbach*, Roma, Jouvence, 1993, pp. 97-157: 140-2.

⁶⁵ *Die Briefe* cit., I, n. 40, p. 439.

⁶⁶ MGH, DD, IV, hrsg. von H. Bresslau, Hannoverae et Lipsiae 1909, n. 78, p. 102, 21-23.

⁶⁷ H. Bresslau, *Manuale di diplomatica per la Germania e l'Italia*, trad. di A.M. Voci-Roth, Roma, Ministero per i Beni culturali e Ambientali, 1998 [ed. or. Leipzig 1912-1931, 2 voll.], pp. 699-704.

⁶⁸ MGH, DD, IV cit., p. 102, 20.

⁶⁹ MGH, DD, III, hrsg. von H. Bresslau, Hannoverae 1900-1903 (Enrico II e Arduino); MGH, DD, V, hrsg. von H. Bresslau, P.F. Kehr, Hannoverae 1931 (Enrico III). L'avverbio *infeliciter* compare ancora nella medesima arenga di due documenti, il primo di Corrado II, l'altro di Enrico III (MGH, DD, IV cit., p. 49 e MGH, DD, V cit., p. 57). Nei documenti di Enrico II ritroviamo l'aggettivo *infelix* nella *minatio* di un privilegio (MGH, DD, III cit., p. 120) e nel dispositivo di un altro (ivi, p. 93), peraltro in quest'ultimo caso qualifica la *paupertas*, non una persona.

⁷⁰ Per tutte le varianti si veda: Ch. Du Fresne Du Cange, *Glossarium mediae et infimae latinitatis*, Graz, Akademische Druck – U., 1954, voce *Conquestare*, v. II, p. 510. Si tenga conto, però, che nel vocabolario della cancelleria si trova declinato il medio *conqueri* («conquestus est») in contesti che fanno pensare al significato di querelarsi presso un'autorità: MGH, DD, V cit., pp. 39: 11 e 325: 13, 24.

⁷¹ Ch. Du Cange, *Glossarium* cit., voce *Conquestare*, v. II, p. 510.

⁷² MGH, DD, IV cit., p. 102: 31, 33, 37.

⁷³ MGH, DD, III cit., p. 330: 16; MGH, DD, IV cit., pp. 77: 19, 118: 19; MGH, DD, V cit., pp. 225: 5, 260: 26 («conquisitio»).

⁷⁴ MGH, DD, IV cit., p. 102: 23-24.

⁷⁵ F. Ughelli, *Italia Sacra* cit., III, coll. 219-220.

⁷⁶ La cultura del *magister cantorum* Rozo - certamente di matrice ecclesiastica, secondo Luciana Mosiici - ci è nota anche attraverso i documenti che egli stese per il suo vescovo Atto: *San Miniato*, n. 14 (1038 febbraio) e 22 (datazione incerta); *Canonica*, n. 38 (1036 novembre). Su Rozo cfr. l'introduzione al documento *San Miniato*, n. 14.

⁷⁷ A. Ambrosioni, *Niccolò II*, in M. Bray (a cura di), *Enciclopedia dei papi*, Roma, Istituto dell'enciclopedia italiana, 2000, 3 voll. (si fa riferimento alla versione disponibile *on line* [07/12]: [http://www.treccani.it/enciclopedia/niccolo-ii_\(Enciclopedia-dei-Papi\)/](http://www.treccani.it/enciclopedia/niccolo-ii_(Enciclopedia-dei-Papi)/)).

⁷⁸ *Canonica*, n. 53 (1050 luglio 13) e n. 148 (1097 ottobre 20).

⁷⁹ C. Violante, *Il vescovo Gerardo - papa Niccolò II e le comunità canonicali nella diocesi di Firenze*, «Bollettino storico pisano», XL-XLI (1971/72), pp. 17-22: 17. Nella nota Violante fa riferimento alle decisioni del concilio lateranense della quaresima del 1059.

⁸⁰ *Die Briefe* cit., I, n. 40, p. 439, 440. Si veda anche *Storia*, I, p. 228-229.

⁸¹ BHL 7334, la *Passio* in AA.SS., *Iulii*, 2, Venezia 1747, pp. 258-262.

⁸² Si veda sopra la nota 24.

⁸³ Si veda nota 25.

⁸⁴ C. Violante, *Il vescovo Gerardo* cit.

⁸⁵ *Die Briefe* cit., I, n. 40, p. 445.

⁸⁶ *Ibidem*.

⁸⁷ *Badia*, n. 92 (1073 genaio).

⁸⁸ Resta aperta la questione del motivo del racconto agiografico. Sebbene io propenda per una integrazione di questo racconto nel contesto della fiorente agiografia episcopale contemporanea, non posso escludere che il diacono Rozo abbia voluto difendere la tradizione locale del clero ammogliato contro le ambizioni riformatrici del neoletto Gerardo. Su casi simili di difesa della tradizione milanese espressi attraverso racconti di taglio storiografico si veda la nota 103.

⁸⁹ Il documento al quale si fa riferimento è edito sia in *Badia*, n. 59, sia in *Lettere originali del Medioevo latino (VII-XI sec.). I. Italia*, a cura di A. Petrucci, G. Ammannati,

A. Mastruzzo, E. Stagni, Pisa, Scuola Normale Superiore di Pisa, 2004, n. 9 (da questa edizione le citazioni nel testo).

⁹⁰ Sull'«abusiveness» si veda la nota filologica al testo corrispondente: *Lettere originali* cit., p. 84 e ivi, p. 77.

⁹¹ Si trattava, peraltro, di Ugo, figlio di Regembaldo (si veda il commento all'edizione del testo in *Lettere originali* cit., p. 77), che rimarrà tranquillamente al suo posto di rettore della chiesa almeno fino al 1070 (*ibidem*).

⁹² *Badia*, n. 38 (1034 maggio) e n. 39 (1034 agosto).

⁹³ F. Salvestrini, *Disciplina caritatis* cit., pp. 307-314. Sulla cronologia dell'ingresso del monastero nella congregazione si veda P. Licciardello, *Il culto dei santi nei manoscritti medievali dell'abbazia di San Fedele di Strumi-Poppi*, «Hagiographica», XVIII (2011), pp. 135-195: 139.

⁹⁴ *Vita Iobannis Gualberti auctore discipulus eius anonymo* cit.

⁹⁵ F. Ughelli, *Italia Sacra* cit., III, col. 220. Anche l'atto del 1017 - *Badia*, n. 24 (1017 gennaio 4), con il quale Regembaldo ordinava suo nipote rettore della chiesa di famiglia - è sottoscritto da Ildebrando.

⁹⁶ Vedi sopra la nota 33.

⁹⁷ E. Faini, *Firenze* cit., pp. 235-238.

⁹⁸ Qui e sotto da *Vita Iobannis Gualberti auctore discipulus eius anonymo*, p. 1106.

⁹⁹ *Canonica*, n. 31 (1025 agosto 2).

¹⁰⁰ E. Faini, *Firenze* cit., pp. 236-237.

¹⁰¹ G.W. Dameron, *Episcopal Power* cit., pp. 33-37, M.E. Cortese, *Signori* cit., pp. 210, 213.

¹⁰² Rimando ancora a M. Ronzani, *Vescovi, canoniche e cattedrali* cit., pp. 3, 14-15.

¹⁰³ Sui Vallombrosani: F. Salvestrini, *Disciplina caritatis* cit., pp. 303-326 e Id., *I conti Cadolingi* cit. Su Pier Damiani: N. D'Acunto, *I laici nella Chiesa e nella società secondo Pier Damiani. Ceti dominanti e riforma ecclesiastica nel secolo XI*, Roma, Istituto storico italiano per il Medioevo, 1999, in particolare (relativamente al nostro contesto) si ricorda l'epistola indirizzata a un membro della famiglia Guidi intorno agli anni '40 (pp. 17-20). Utile anche il più agile lavoro di Id., *L'aristocrazia del regnum Italiae negli scritti di Pier Damiani*, in A. Spicciati (a cura di), *Formazione e strutture dei ceti dominanti nel medioevo. Marchesi conti e visconti nel regno Italico (secc. IX-XII)*, Roma, Istituto storico italiano per il Medioevo, 2003, pp. 321-342 (in appendice alcune tabelle che segnalano le occorrenze notevoli di laici nelle lettere damianee). Sull'ambiguo rapporto dell'aristocrazia laica con i riformatori - interpretato come atteggiamento opportunistico per giustificare la ribellione al potere marchionale, specie al tempo del Mezzabarba - si vedano: Y. Milo, *Dissonance between Papal and Local Reform Interests in Pre-Gregorian Tuscany*, «Studi medievali», XX (1979), pp. 69-86 e Id., *Political Opportunism in Guidi Tuscan Policy*, in *I ceti dirigenti in Toscana nell'età precomunale*, Pisa, Pacini, 1981, pp. 208-223.

¹⁰⁴ Sulla forte tradizione di autonomia del clero milanese e sul suo legame con l'episcopato: A. Ambrosioni, *Vescovo e città nell'alto Medioevo: l'Italia settentrionale*, in G. Francesconi (a cura di), *Vescovo e città nell'alto Medioevo* cit., pp. 17-33: 29.

¹⁰⁵ M. Ronzani, *Pietro Mezzabarba e i suoi confratelli. Il reclutamento dei vescovi della «Tuscia» fra la morte di Enrico III e i primi anni del pontificato di Gregorio VII (1056-1078)*, in S. Balossino, G.B. Garbarino (a cura di), *L'organizzazione ecclesiastica nel tempo di San Guido. Istituzioni e territorio nel secolo XI*, Atti del convegno (Acqui Terme 2004), Acqui Terme, Editrice Impressioni Grafiche, 2007, pp. 139-186: 141.

¹⁰⁶ C. Violante, *Arnolfo di Milano*, in DBI, IV (1962) e P. Chiesa, *Landolfo Seniore*, in DBI, LXIII (2004). Si vedano anche O. Capitani, *Storiografia e riforma della Chiesa in Italia (Arnolfo e Landolfo seniore di Milano)*, in *La storiografia altomedievale* cit., pp. 557-630 e J.W. Busch, *Die Mailänder Geschichtsschreibung zwischen Arnulf und Galvaneus Flamma. Die Beschäftigung mit der Vergangenheit im Umfeld einer oberitalienischer*

Kommune vom späten 11. bis zum frühen 14. Jahrhundert, München, Fink, 1997, alle pp. 39-41.

¹⁰⁷ Un esempio di quello che Kai Sprenger ha chiamato *damnatio in memoria* (*Damnatio memoriae* cit., p. 87).

¹⁰⁸ M. Ronzani, *Vescovi, canoniche e cattedrali* cit., p. 14. Si veda anche N. D'Acunto, *Mezzabarba Pietro*, in DBI, LXXIV (2010). Sull'episcopato si veda: C. Violante, *Le istituzioni ecclesiastiche nell'Italia centro-settentrionale durante il Medioevo: province, diocesi, sedi vescovili*, in Id., *Ricerche sulle istituzioni ecclesiastiche dell'Italia centro-settentrionale nel Medioevo*, Palermo, Accademia nazionale di Scienze, Lettere ed Arti, 1986, pp. 25-62.

¹⁰⁹ *Die Briefe* cit., II, n. 57, pp. 187-188.

¹¹⁰ Ivi, p. 1081, 23-26.

¹¹¹ G. Ammannati, *La scrittura* cit., p. 11, n. 84.

¹¹² A partire da R. Davidsohn: *Storia*, I, p. 249.

¹¹³ Il documento in *Die Briefe* cit., II, n. 44, pp. 7-33 (la data di composizione dovrebbe collocarsi tra 1055 e 1057). Sulla lettera e sulla personalità di Teuzone si veda N. D'Acunto, *I laici* cit., pp. 158-168.

¹¹⁴ *Die Briefe* cit., II, n. 44, p. 27 e nota 59.

¹¹⁵ Su questo testo, indirizzato ai «religiosis fratribus sanctae Florentinae ecclesiae clericis», si veda N. D'Acunto, *I laici* cit., p. 161: si tratta di una violenta invettiva contro la «peregrina doctrina» insegnata da certi che «sub monachice professionis nomine plebibus imperant»: difficile non scorgere in costoro i vallombrosani, accesi dalla predicazione del Gualberto e di Teuzone (*Die Briefe* cit., II, n. 45, p. 36).

¹¹⁶ N. D'Acunto, *I laici* cit., p. 165.

¹¹⁷ Andreae Strumensis, *Vita Iohannis Gualberti* cit., p. 1082 e S. Boesch Gajano, *Storia e tradizione* cit., pp. 154-155.

¹¹⁸ *San Miniato*, n. 22 (datazione incerta).

¹¹⁹ *San Miniato*, n. 14 (1038 febbraio).

¹²⁰ *San Miniato*, n. 22 (commento al documento, p. 142); *Storia*, I, p. 256.

¹²¹ Sulla personalità di Oberto si vedano le brillanti considerazioni di Capitani: *Imperatori e monasteri in Italia centro-settentrionale (1049-1085)*, in *Il monachesimo e la riforma ecclesiastica (1049-1122)*, Atti della settimana di studio (Mendola 1968), Milano, Vita e Pensiero, 1971, pp. 423-487: pp. 445-447; un'analisi del profilo socio-culturale del suo abbaziate in Ammannati, *La scrittura*, p. 13.

¹²² *Canonica*, n. 38 (1036 novembre). Sul testo, in parte ripreso da quello usato per l'istituzione della canonica fiesolana nel 1032, e sulla vita canonica nel contesto toscano: M. Ronzani, *Vescovi, canoniche e cattedrali* cit., alle pp. 13-16 per i casi di Firenze e Fiesole.

¹²³ *Canonica*, n. 40 (1038 marzo 24), n. 40. Sull'usurpatore si veda anche *Storia*, I, pp. 225-227.

¹²⁴ *Canonica*, n. 31 (1025 agosto 2). Sulla questione della 'badiola' di Sant'Andrea e sui suoi passaggi tra canonica e San Miniato si veda anche: A. Puglia, *La marca di Toscana tra X e XI secolo. Impero, società locale e amministrazione marchionale negli anni 970-1027*, Pisa, Campano, 2003, pp. LXIV-LXXVII, su cui si tornerà più avanti.

¹²⁵ *Storia*, I, p. 224.

¹²⁶ «Ibique prope ipse ecclesia iusta casa habitationis tue qui supra Petrus priimicerius» e «decimationem illa quam tu ipse Petrus priimicerius ad iura de ipsa ecclesia detines de loco Quinto»: *Canonica*, n. 31 (1025 ag 2), p. 88.

¹²⁷ *San Miniato*, n. 5 (1018 aprile 27).

¹²⁸ *Canonica*, n. 38 (1036 novembre), p. 105.

¹²⁹ *Canonica*, n. 40 (1038 marzo 24), p. 112.

¹³⁰ È questa l'opinione dell'editore di entrambi gli atti, Renato Piattoli (introduzione

al documento in *Canonica*, n. 40, 1038 marzo 24, pp. 111-112). Il documento del 1050 è pubblicato in *Canonica*, n. 54 (1050 luglio 15).

¹³¹ *Canonica*, n. 38 (1036 novembre), pp. 106-107.

¹³² Ivi, p. 107.

¹³³ Il documento è edito in F. Ughelli, *Italia Sacra* cit., coll. 231-234 e in *Acta imperii selecta. Urkunden deutscher Koenige und Kaiser, mit einem Anhang von Reichssachen, gesammelt von J.F.B. Herausgegeben aus seinem Nachlasse*, hrsg. von J.F. Boehmer, Innsbruck, 1870, pp. 594-595, n. 881. Per la datazione della copia si è confrontato il nome dei giudici sottoscrittori con il periodo della loro attività: il giudice Beniamino è attestato tra 1095 e 1142 (ASF, D, *Sant'Apollonia*, 1095 febbraio e G. Lami, *Sanctae Ecclesiae Florentinae Monumenta*, Firenze, Ab Angelo Salutatae, 1758, I, p. 73, 1142 novembre 12), Ugo de Bella nel 1142 (*ibidem*), Corbizzo tra 1153 e 1166 (entrambi gli atti in *Le carte del monastero di Santa Felicita di Firenze*, a cura di L. Mosiici, Accademia toscana di Scienze e Lettere La Colombaria, Firenze, Olschki, 1969, n. 45 e n. 48).

¹³⁴ *San Miniato*, n. 14 (1038 febbraio). Il documento è commentato in *Storia*, I, pp. 265-266.

¹³⁵ Sulla questione della provenienza di Itta e sul contesto politico della donazione: F. Salvestrini, *Disciplina caritatis* cit., pp. 307-309.

¹³⁶ *San Miniato*, n. 5 (1018 aprile 27), p. 71: «Concedo locum videlicet et montem in quo positum est ipsum monasterium, qui antiquitus Florentinus vocabatur, nunc vero Mons sancti Miniatis».

¹³⁷ *San Miniato*, n. 22 (1038 febbraio-1045 gennaio 9)

¹³⁸ *San Miniato*, n. 14 (1038 febbraio).

¹³⁹ C.D. Fonseca, *Lavoro agricolo e tempo liturgico*, in G. Musca (a cura di), *Uomo e ambiente nel Mezzogiorno normanno-svevo*, Bari, Dedalo, 1989, pp. 67-87: 84.

¹⁴⁰ *San Miniato*, n. 38 (1077 agosto 28).

¹⁴¹ Si veda *San Miniato*, n. 13 (1034 novembre 27) e *Canonica*, n. 59 (1057 settembre 15).

¹⁴² *Canonica*, n. 14 (1038 febbraio), p. 117.

¹⁴³ Il privilegio di Lamberto in *San Miniato*, n. 9 (1028 luglio); sulla dipendenza del documento di Atto da quello di Lamberto si veda l'introduzione diplomatistica a quest'ultimo: *Canonica*, n. 14 (1038 febbraio).

¹⁴⁴ Sul ruolo sempre più invadente dei canonici nella gestione delle obblazioni alla chiesa vescovile tra secolo X e XI si veda M. Ronzani, *Vescovi, canoniche e cattedrali* cit., p. 11.

¹⁴⁵ *San Miniato*, n. 22 (datazione incerta), p. 144.

¹⁴⁶ Il documento è pubblicato in *Canonica*, n. 24 (datazione incerta); si veda la discussione in A. Puglia, *Il marchese* cit., p. LXXVI.

¹⁴⁷ *Canonica*, n. 53 (1050 luglio 13), p. 143 e ivi, n. 54 (1050 luglio 15), p. 148.

¹⁴⁸ A. Ambrosioni, *Niccolò II* cit.

¹⁴⁹ *Canonica*, n. 164 (1121 maggio).

¹⁵⁰ *Canonica*, n. 53 (1050 luglio 13); il privilegio per San Miniato è citato nella bolla di papa Alessandro II in favore del monastero dell'aprile 1065: *San Miniato* n. 28 (1065 aprile 16).

¹⁵¹ Per i quali rimando al breve articolo di C. Violante: *Il vescovo Gerardo* cit.

¹⁵² ASF, D, *Strozziiane Ugucioni*, 1054 ottobre 25. L'atto era ignoto a Violante (*Il vescovo Gerardo* cit.).

¹⁵³ Su questo tentativo, che non è possibile discutere in questa sede, mi permetto di rimandare a E. Faini, *Firenze* cit., pp. 238-243.

¹⁵⁴ Il riferimento è alle pagine di I. Assmann, *La memoria culturale. Scrittura, ricordo e identità politica nelle grandi civiltà antiche*, Torino, Einaudi, 1997 [ed. or. München 1992], pp. 26-30; per la distinzione tra 'figure del ricordo' e 'figure della storia': ivi, pp. 13-17. Si veda anche: Id., *Mosè l'egizio. Decifrazione di una traccia di memoria*, Milano, Adelphi, 2000 [ed. or. München-Wien 1998], p. 18.

¹⁵⁵ G. Tabacco, *La città vescovile nell'Alto Medioevo*, in P. Rossi (a cura di), *Modelli di città. Strutture e funzioni politiche*, Torino, Einaudi, 1987, pp. 327-345.

¹⁵⁶ P. Santini, *Studi sull'antica costituzione del Comune di Firenze*, «Archivio storico italiano», s. V, XXV (1900), pp. 25-86: 54-56.

¹⁵⁷ Sanzanominis Iudicis, *Gesta Florentinorum*, in O. Hartwig, *Quellen und Forschungen zur ältesten Geschichte der Stadt Florenz*, 1/2, Halle 1880, pp. 1-34: 5, ll. 1,2.

¹⁵⁸ Sulla questione della cattività fiisolana a partire dal 1228 circa si veda ora l'introduzione di Riccardo Chellini alla *Chronica de origine civitatis Florentiae* cit., opera scritta, secondo Chellini, proprio negli anni immediatamente precedenti alla definitiva perdita dell'autonomia fiisolana.

