

«Pro tanti beneficii memoria»: i *Miracula* di Giusto e Clemente, Volterra e la Tuscia tra XI e XII secolo

Alberto Cotza

1. Introduzione

La storiografia sulla Volterra pienomedievale ha guardato ai principali culti attestati in città nei secoli XI e XII – santa Maria, cioè l'eponima della cattedrale, sant'Ottaviano, cui era dedicata la canonica, e i santi Giusto e Clemente, cui era intitolato l'importante monastero suburbano – come il risultato di un processo di creazione, in momenti diversi, di santi che avrebbero assunto il ruolo di «patroni cittadini». Questo processo, documentato soprattutto dall'agiografia, sarebbe sfociato, attorno alla metà del Duecento, nell'elevazione di tutti i principali santi a compatroni della città, operazione che avrebbe dato il marchio dell'ufficialità alla situazione di fatto creatasi nei secoli precedenti¹. In questo, il caso volterrano sarebbe

¹ A. Puglia, *Dedicazioni e culto dei santi a Volterra nell'età precomunale e comunale tra istituzioni ecclesiastiche e civili*, in *Profili istituzionali della santità medioevale: culti importanti, culti esportati e culti autoctoni nella Toscana occidentale e nella circolazione mediterranea ed europea*, a cura di C. Alzati, G. Rossetti, Pisa 2006, pp. 205-50, in part. p. 227: «Come si è potuto verificare, in attesa di più approfondite ricerche sui testi agiografici volterrani e sulla loro tradizione, le istituzioni cittadine laiche ed ecclesiastiche, fin dall'alto medioevo, avevano individuato nei SS. Giusto e Clemente, in S. Ottaviano e nella Vergine Assunta i patroni della *civitas*. Attraverso le dedicazioni delle principali chiese cittadine, la rifondazione di alcune di esse nel corso dei secoli centrali del medioevo e la ricerca di un mutamento della loro funzione patrimoniale e politica, e attraverso il riferimento ideologico ai principali culti altomedievali, le istituzioni cittadine laiche ed ecclesiastiche diedero vita ad una cultura agiografica e liturgica che si espresse in un'importante serie di testi. Questi ultimi, come gli stessi culti, furono strettamente legati alle dinamiche politiche e istituzionali della chiesa episcopale e del comune cittadino». Questo è il passo di riferimento degli statuti del 1230, che trago da Puglia, *Dedicazioni e culto*, p. 226, n. 56: «In nomine patris et filii et spiritu sancti amen. Ad honorem Dei et Beate Marie Virginis et omnium Sancto-

accostabile a quello di altre città toscane: Lucca, ad esempio². Tuttavia, santa Maria, sant’Ottaviano, e i santi Giusto e Clemente non figurano mai nelle fonti come patroni della *civitas*. Essi erano, piuttosto, i santi titolari delle rispettive istituzioni e, nella fase di mutamento dei secoli XI e XII, un particolare investimento sull’uno o sull’altro santo da parte di soggetti diversi aveva un significato politico che va attentamente ricostruito – cioè un significato specifico collegato agli equilibri interni alla comunità volterrana. Pertanto, l’interpretazione corrente, che abbiamo qui presentato in maniera sintetica, pur avendo il merito della linearità, pecca nell’anticipare ai secoli alto – e pienomedievali l’esistenza di un assetto cultuale patronale, che emerge invero solo dagli statuti comunali duecenteschi, quindi piuttosto tardi.

In questo saggio, vorrei offrire un contributo all’interessante problema dell’agiografia di «Antonia» – con questo nome romanizzato veniva chiamata la città nei testi agiografici – analizzando la preistoria e la storia di un testo specifico, i *Miracula Iusti et Clementis*, e guardando ai culti volterrani da una prospettiva un po’ diversa da quella che finora ha caratterizzato gli studi su questa città (e non solo). Scritto attorno alla metà del XII secolo, questo testo serviva a ribadire un’idea che già circolava da circa cento anni: il prestigio della città di Volterra nella Tuscia del secolo XII dipendeva dal monastero di Giusto e Clemente. Il cenobio era (o avrebbe dovuto essere, secondo l’idea degli autori dei *Miracula*) il centro della religiosità cittadina: un ruolo sovradimensionato rispetto a quello che ci aspetteremmo per un monastero. Per capire veramente perché fu possibile la scrittura di un testo così particolare, bisogna tornare indietro fino alla fondazione di Giusto e Clemente da parte del vescovo Gunfredo negli anni Trenta dell’XI secolo e alla ‘rifondazione’ fatta dal successore Guido un decennio dopo. Entrambi i momenti rappresentarono un tentativo dei

rum et Sanctorum Dei et ab honorem et utilitatem Vulterrani communis eiusque districtus, hec sunt constitutiones Vulterrane civitatis. Quia ubique terrarum ubi cristianitatis religio colitur ecclesia est capud et fundamentum cuiuscumque civitatis et loci igitur ad honorem dei eiusque matris et beatorum Iusti et Octaviani Vulterre civitatis patronorum et omnium Sanctorum et Sanctorum dei et ad honorem et utilitatem Vulterrani communis, eiusque districtus, in primis de constitutionibus et utilitatibus ecclesiasticis et religione fidei ordinemus».

² R. Savigni, *Episcopato e società cittadina a Lucca da Anselmo II (+ 1086) a Roberto (+ 1225)*, Lucca 1996, in part. pp. 318-21.

vescovi di Volterra di ridefinire l'assetto della sua *Ecclesia*. Sebbene la storiografia, soprattutto su impulso di Gioacchino Volpe³, abbia tradizionalmente insistito sulla continuità del potere dei vescovi sulla città dall'alto fino al basso medioevo, nel corso dei secoli XI e XII la qualità del potere esercitato dai presuli mutò di segno e subì un'accelerazione nel senso della maggiore incisività e pervasività, accelerazione che nella seconda metà del XII portò alla nascita di un principato vescovile⁴. I tempi e i modi di questa mutazione, soprattutto per il secolo che va dalla metà dell'XI alla metà del XII, sono ancora da studiare. Un momento centrale di questa fase è costituito dalla fondazione del monastero vescovile di Giusto e Clemente, cui era connessa l'*inventio* del corpo dei due santi e la riscrittura delle loro agiografie.

Il saggio ha un oggetto ristretto. Questo oggetto, tuttavia, è trattato come caso di studio per porre problemi di portata più ampia. Quello che vediamo accadere a Volterra ha notevoli tratti di somiglianza con la fondazione del monastero di San Miniato di Firenze (1018) e, in generale, invita a ripensare al ruolo politico-cultuale assegnato ai monasteri dai vescovi 'imperiali' nella Tuscia e nel *Regnum Italiae* dell'XI secolo. Vescovi esterni alla città e particolarmente legati al potere pubblico facevano, infatti, dei 'loro' monasteri luoghi di culto centrali, che rimettevano in discussione l'assetto ecclesiastico delle città in cui si trovavano, provocando la reazione delle canoniche delle cattedrali⁵. Queste istituzioni, che nell'XI secolo vantavano una storia ormai secolare, erano formate da individui saldamente ancorati alla città e diffidenti nei confronti di iniziative politiche di

³ G. Volpe, *Vescovi e comune di Volterra*, in Id., *Toscana medievale. Massa Marittima, Volterra, Sarzana*, Firenze 1964, pp. 141-311.

⁴ Sul principato vescovile, evolutosi compiutamente nel corso del XIII secolo, vd. J. Paganelli, *Dives episcopus. La signoria dei vescovi di Volterra nel Duecento*, Roma 2021. Vd. inoltre S. M. Collavini, *Il principato vescovile di Volterra nel XII secolo (in base ad alcune deposizioni testimoniali dell'ottobre 1215)*, in *Studi di storia e archeologia in onore di Maria Luisa Ceccarelli Lemut*, a cura di M. Baldassarri, S. Collavini, Pisa 2014, pp. 91-106.

⁵ Per uno sguardo generale sui monasteri vescovili vd. N. D'Acunto, *Monasteri di fondazione episcopale del regno italico nei secoli X-XI*, in *Il monachesimo del secolo XI nell'Italia nordoccidentale*, a cura di A. Lucioni, Cesena 2010, pp. 49-68. Per la Tuscia M. Ronzani, *Vescovi e monasteri in Tuscia nel secolo XI (1018-1120 circa)*, in *La Basilica di San Miniato al Monte di Firenze (1018-2018): storia e documentazione*, a cura di F. Salvestrini, Firenze 2021, pp. 17-48.

portata ‘rivoluzionaria’ rispetto ai tradizionali assetti locali. Proprio queste sono le tensioni che vediamo attive nel caso volterrano e che possono essere studiate con un certo grado di dettaglio.

Qui, infatti, la tensione tra monaci e canonici si trascinò fin dentro il XII secolo. Negli anni della crisi della Marca di Tuscia e del *Regnum Italiae*, il monastero rivendicò la sua centralità nell’ambito regionale sul quale i vescovi volterrani avevano esteso la loro influenza, fino ad arrivare ad affermare la contitolarità della chiesa volterrana tra Santa Maria e San Giusto. Come vedremo, quest’ultima iniziativa scatenò una nuova reazione dei canonici, che rilanciarono il culto di Ottaviano. Lo studio ravvicinato dei *Miracula* di Giusto e Clemente ci consente, insomma, di osservare la costruzione di nuovi equilibri di potere in una fase di transizione. Esisteva un dibattito interno alla chiesa di Volterra, visibile soprattutto, nella sua dimensione simbolica, dalle fonti agiografiche. È quello che voglio ricostruire nelle pagine seguenti, liberando i *Miracula* dall’ipoteca costituita dalla ricerca di un assetto cultuale patronale che, finora, ha impedito di apprezzare la dimensione sociale e politica della cultualità cittadina.

2. *Prima dei Miracula*

Prima di affrontare il testo dei *Miracula*, è opportuno soffermarsi sulla fondazione della comunità monastica istituita in onore dei santi Giusto e Clemente e sul suo ruolo nel contesto della Volterra dell’XI secolo. Proprio grazie al monastero fondato da Gunfredo (1019-1039), infatti, i corpi di Giusto e Clemente acquisirono una centralità politico-cultuale che fino ad allora non avevano avuto e divennero una delle risorse simboliche principali della comunità dei fedeli. Vediamo questo processo un po’ più da vicino⁶.

L’idea di fondare un monastero nel cuore della diocesi non era un’idea originale di Gunfredo. Qualche anno prima avevano fatto qualcosa di simile altri suoi confratelli toscani. Ne sono un esempio il monastero di San Miniato di Firenze e il monastero dei Santi Bartolomeo e Stefano

⁶ Per Gunfredo e per tutti gli altri vescovi di Volterra vd. M. L. Ceccarelli Lemut, *Cronotassi dei vescovi di Volterra dalle origini all’inizio del XIII secolo*, in *Pisa e la Toscana occidentale nel medioevo. A Cinzio Violante nei suoi 70 anni*, a cura di G. Rossetti, Pisa 1991, vol. 1, pp. 23-57.

di Fiesole, fondata rispettivamente dai vescovi Ildebrando (1018) e Iacopo il Bavaro (1028)⁷. Le somiglianze che è possibile individuare tra il caso volterrano e gli altri monasteri vescovili toscani sono davvero significative. Particolarmente adatto per la comparazione, come già accennato, è il caso di San Miniato. In entrambe le città, infatti, osserviamo gli stessi fenomeni: insieme alla fondazione del monastero sulle reliquie di santi già presenti a livello locale ma trascurati dalla memoria collettiva, fu approntata una nuova versione ‘ufficiale’ della vita⁸ e, in entrambi i casi, l’autore è un personaggio poco noto, Blideranno a Volterra, Drugone a Firenze (di fatto, conosciamo solo i nomi tramandati dalle loro opere). Inoltre, i testi sono la rielaborazione di un malscritto ipotesto – nel caso volterrano longobardo⁹, mentre nel caso di san Miniato si tratta di un ipotesto della prima età carolingia. In entrambi i casi, le versioni di XI secolo sono scrit-

⁷ Ronzani, *Vescovi e monasteri in Tuscia nel secolo XI*. Il testo di riferimento per il monastero dei Santi Giusto e Clemente è ancora P. L. Consortini, *La Badia dei SS. Giusto e Clemente presso Volterra. Notizie storiche e guida del Tempio e del Cenobio*, Lucca 1915.

⁸ Per l’agiografia di san Miniato, vd. *Le Passioni di san Miniato martire fiorentino*, a cura di S. Nocentini, Firenze 2018; sul dossier agiografico di Miniato ho in corso di pubblicazione un saggio intitolato *Le Passioni di san Miniato. Origini e riscrittture (secc. IX-XI)*. Mancano, invece, studi aggiornati sull’agiografia fiesolana, per la quale rimandiamo al repertorio di P. Licciardello, *Agiografia latina dell’Italia centrale, 950-1130*, in *Hagiographies. Histoire internationale de la littérature hagiographique latine et vernaculaire en Occident des origines à 1550*, a cura di G. Philippart, Turnhout 2010, pp. 447-729.

⁹ Tutto il dossier è ora al centro di un nuovo progetto di edizione da parte di Pierluigi Licciardello, come annunciato in P. Licciardello, *La più antica «vita» dei santi Giusto e Clemente (BHL 4609-4610)*, «Hagiographica», 15, 2008, pp. 1-30. Trascrivo qui il significativo passo a carattere proemiale in cui l’autore esprime l’intenzione di scrivere l’opera, che trago da uno dei manoscritti che tramanda il testo (Biblioteca Medicea Laurenziana, Pluteo 20.3, ff. 27-29), scelto sulla base del saggio di Licciardello citato sopra: «Quapropter non est silendum quod illo tempore a viris christianis audivimus, quid isti [27vb] sancti iustus et clemens operati sunt et ego equidem Bliderannus spiritu sancto revelante cognovi que dominus operatus est per sanctos suos et que vera et probabilia sunt propria manu conscripsi quicquid de vita et actibus venerabilium sanctorum perspicuum cognovi diligenter et satis lucide narrare curavi, non scrupolose ut peripathetici vel stoici, sed ut veri catholici et theologi, ex multis pauca restrinximus, quasi quoddam antidotum conficientes pro ceteris speciebus miscuimus sal et pro aromatibus herbarum flores et semina non erubuimus».

te con un latino più elegante e corretto. Non è strano che le operazioni politico-culturali di Firenze e Volterra si assomiglino così tanto. Esse sono leggibili come risultato del tentativo, perseguito soprattutto da Enrico II, di installare in Tuscia vescovi a lui vicini, che erano circondati da ‘tecnicì della scrittura agiografica’, forse di formazione comune, che ne coadiuvavano l’azione a livello locale¹⁰. Un tale investimento politico e agiografico da parte di vescovi imperiali su vecchi santi, dei quali fu rivitalizzato improvvisamente il culto, suscitò la reazione dei canonici della cattedrale, i tutori del tradizionale assetto cultuale cittadino. Nel caso volterrano, la canonica della cattedrale, costituitasi nel corso del X secolo come molte altre canoniche cattedrali della Tuscia, era dedicata al martire locale Ottaviano, come attestano le dedicazioni nei documenti (ma fino al XII secolo non abbiamo testi agiografici dedicati al santo – vedremo fra poco le ragioni di questo ritardo)¹¹. Esisteva, insomma, un contrasto tra i vescovi dell’entourage imperiale, probabilmente di origine alloctona (tale era sicuramente Iacopo detto ‘il Bavarò’ di Fiesole, ma con ogni probabilità anche Ildebrando di Firenze e Gunfredo di Volterra) e i canonici della cattedrale. Il dissenso tra quest’ultima istituzione e il monastero vescovile dei santi Giusto e Clemente è ben visibile se si analizzano le carte di fondazione del monastero stesso con le giuste lenti.

Come a Firenze, anche a Volterra abbiamo più carte di fondazione dallo statuto diplomatico incerto. Su tre, due del vescovo Gunfredo e una di Guido, solo una è sicuramente un originale completo, cioè la seconda carta di fondazione di Gunfredo, la cui efficacia è tuttavia smentita dal tentativo di rifondazione attuato dal suo successore, Guido, qualche anno dopo. Anzitutto, poniamo la nostra attenzione sulle due carte di fondazione fatte redigere da Gunfredo, entrambi collocabili nel 1034. Gli studiosi hanno considerato questi due documenti come «un originale non

¹⁰ Ildebrando definisce Enrico II suo «senior» nella carta di fondazione del monastero di San Miniato (*Le carte del monastero di San Miniato al Monte*, a cura di L. Mosiici, Firenze 1990, pp. 67-75, n. 3) mentre Gunfredo rientra nel gruppetto di vescovi che, in un diploma enriciano, sono definiti «fideles» dell’imperatore (MGH, Const., I, n. 32, pp. 63-4).

¹¹ Sul caso della canonica volterrana, inquadrata nel più ampio ambito toscano, vd. M. Ronzani, *Vescovi, canoniche e cattedrali nella «Tuscia» dei secoli X e XI: qualche considerazione a partire dall’esempio di Fiesole*, in *Un archivio, una diocesi: Fiesole nel medioevo e nell’età moderna*, Atti della giornata di studio in onore di Giuseppe Raspini (Fiesole, 13 maggio 1995), Firenze 1996, pp. 3-21.

perfezionato» e «un originale»¹². Come spiegare questa tradizione? Essa può essere considerata il risultato della difficoltà di giungere all'accordo che fu necessario trovare, all'interno della chiesa volterrana, in vista della fondazione del monastero e, a mio avviso, le due carte possono essere viste come, rispettivamente, la bozza dell'accordo e l'accordo definitivo al quale alla fine si giunse. In effetti nell'«originale non perfezionato» mancano una parte della ricca dotazione fondiaria e soprattutto le sottoscrizioni in calce, come a dire che l'atto non aveva l'approvazione dei soggetti coinvolti; soprattutto osserviamo la formulazione generica con cui ci si riferisce all'abate ai suoi monaci: «ad stipendum abbatis et monacorum qui ibidem pro tempore fuerint», senza che dell'abate si dica il nome. Proprio su questo, al momento della redazione della provvisoria carta di fondazione, non si era ancora trovato un punto di equilibrio. Nella seconda carta, invece, troviamo un elenco più dettagliato e ricco delle proprietà fondiarie assegnate al monastero così come il nome dell'abate, Raimberto.

Un'altra carta di fondazione, come detto, fu fatta redigere dal successore di Gunfredo, Guido (1042-1061), in un periodo impreciso tra il 1042 e il 1046¹³. Quest'ultimo giustificò la nuova carta con la motivazione che Gunfredo «queque fuerant necessaria mortis meta interveniente explere non valuit», tanto che il monastero «incultus iacuit et inordinatus permansit». Guido confermò la dotazione fondiaria del predecessore, aggiungendovi numerose altre terre e avendo cura di precisare che quanto da lui disposto era fatto «pro anima Benedicti summi pontificis et universalis pape atque pro salute anime Chunradi serenissimi imperatoris, auguste memorie senioris mei, nec non pro salute Heinrici gloriosissimi regis filii eius atque pro remedio animarum imperatorum sive regum istius regni atque pro salute remedio animarum ducum seu marchionum Tuscie». In questo modo, il monastero veniva posto sotto la tutela delle più alte autorità politiche, presso le quali Raimberto – prosegue Guido – avrebbe dovuto difendere il monastero contro «quosdam [...] diaboli spiritu plenos contra huius nostre ordinationis pravitatem caninam rabie bachaturos».

¹² Editore e commentatore di questo documenti è A. Puglia, *Scrittura del potere e potere della scrittura nei secoli IX-XI. Considerazioni sui documenti altomedievali della Chiesa di Volterra fino all'episcopato del vescovo Guido (1044-1064)*, «Quaderno del Laboratorio Universitario Volterrano», 13/9, 2008, pp. 261-92, in part. pp. 284-8.

¹³ Gli estremi cronologici sicuri sono costituiti dall'elezione vescovile di Guido (attestato con sicurezza dal 1042) e dalla menzione di Enrico come re (entro il 25 dicembre 1046).

Alcune aggiunte rispetto alle carte di Gunfredo lasciano poi intendere che, all'epoca di Guido, fosse diventato necessario inserire dettagli che, nell'età di Gunfredo, non erano stati esplicitati perché non ritenuuti significativi. Nel passo che riporto di seguito, ad esempio, Guido precisa che l'ambito pievano nel quale si trovava il monastero era quello di s. Giovanni, cioè il piviere della cattedrale: «concedo igitur prefato monasterio sanctorum confessorum Iusti et Clementis, quod situm est infra plebem sancti Iohannis civitatis videlicet volaterensis, cum auctoritate et consensu sacerdotum et levitarum necnon totius cleri nostri episcopatus [...].» Anche in questo caso, un raffronto con Firenze è utile perché aiuta a capire l'esigenza di precisare questo aspetto: a Firenze il vescovo Ildebrando, insieme alla fondazione del monastero di San Miniato, aveva pensato di istituire sul monte una nuova pieve battesimale, che avrebbe comportato la riduzione dell'ambito pievano della cattedrale. Di questa pieve mai eretta non è rimasta traccia, se non nelle prime carte di fondazione. Qualcosa di simile doveva essere accaduto a Volterra: non è improbabile che anche qui i vescovi avessero in mente di ridefinire l'ambito pievano della cattedrale, ridisegnando l'assetto ecclesiastico della città a favore del neoyeretto cenobio¹⁴.

Sicuramente questa carta di fondazione di Guido rappresenta un ulteriore tentato investimento su Giusto e Clemente e, anche se non ebbe conseguenze apprezzabili, mostra la volontà di arricchire il patrimonio fondiario dell'ente attraverso nuove concessioni di terre; di conferire a Giusto e Clemente una centralità religiosa che aveva causato l'opposizio-

¹⁴ La carta ci è giunta solo in una copia di XII secolo, che per l'editore è sospetta di interpolazioni, ma che potrebbe anche essere la copia genuina della bozza di un originale incompleto e che non fu mai validato (qualcosa di simile alla prima carta di Gunfredo). Alcuni banali errori grammaticali, derivati da un malriuscito aggancio tra le disposizioni di Gunfredo, riportate nella carta di Guido, e le nuove disposizioni di quest'ultimo lasciano infatti sospettare che l'atto, al momento della redazione, non fosse stato portato a termine. Vd. ad esempio questo passaggio: «concedo igitur prefato monasterio sanctorum confessorum Iusti et Clementis, quod situm est infra plebem sancti Iohannis civitatis videlicet volaterensis, cum auctoritate et consensu sacerdotum et levitarum necnon totius cleri nostri episcopatus concessit insuper duas curtes». Ho sottolineato i due verbi con due soggetti diversi. Nella copia furono poi aggiunte le sottoscrizioni, forse assenti nell'antigrafo, proprio con lo scopo di convalidare un atto altrimenti privo di valore (sulle sottoscrizioni aggiunte in un secondo momento: Puglia, *Scrittura del potere*, p. 284).

ne dei canonici; di porre la fondazione sotto la protezione delle più alte autorità politiche contro imprecisati oppositori. Non interessa qui tanto entrare ulteriormente nel dettaglio delle carte di fondazione, che andranno riesaminate con attenzione e comparate a quelle fiorentine, nonché ad altre carte di fondazione di monasteri che presentano gli stessi caratteri. Sulla base di quanto ho detto sopra, vorrei ribadire il contesto di dissenso interno in cui avvenne la fondazione del monastero di Giusto e Clemente e che richiese la stesura di più carte. Le sottoscrizioni dei canonici (che in realtà sono presenti solo nell'originale di Gunfredo) possono far pensare che l'operazione si sia svolta col loro consenso. A mio avviso, esse costituiscono, invece, solo la fotografia di un momento dell'accordo al quale si giunse e che poi fu successivamente superato.

Ma perché a Volterra i vescovi fondarono un monastero solo in questo periodo, cioè perché si arrivò a questa situazione proprio negli anni Trenta – e non prima, come a Firenze, a Fiesole, ad Arezzo? Quelle che vediamo a Volterra in questo periodo erano le ripercussioni, sul piano propriamente cultuale, di una più generale questione politica. Gli studiosi hanno mostrato come, proprio intorno alla metà dell'XI secolo, i conti Gherardeschi, non più attestati nell'esercizio delle funzioni comitali a Volterra, avviaronno una fase di più marcato radicamento signorile nell'ambito diocesano. Gunfredo e poi Guido sopperirono a questo ‘vuoto politico’ attraverso la fondazione di un *Eigenkloster*, volto a fungere da nuovo centro di coordinamento patrimoniale e simbolico del vescovato in un momento di passaggio¹⁵. Particolarmente significativo è che, nella dotazione patrimoniale del neoeretto cenobio rientrino, stando all'originale di Gunfredo, delle terre che il vescovato avrebbe comprato dal conte Ugo, figlio del conte Tedice, anche se di queste terre non viene precisata l'ubi-

¹⁵ Sui conti Gherardeschi vd. M. L. Ceccarelli Lemut, *I conti Gherardeschi, in I ceti dirigenti in Toscana nell'età precomunale*, Pisa 1981, pp. 165-89. Id., *Il lodo tra i conti Gherardeschi e il vescovo di Volterra nel settembre 1133: una tappa nel processo di dispersione della famiglia e nella ristrutturazione del patrimonio*, «Bullettino Senese di Storia Patria», 89, 1982, pp. 7-28. Utili spunti per una lettura politico-patrimoniale delle fondazioni vescovili in questo periodo vengono da G. Dameron, *The cult of St. Minias and the struggle for power in the diocese of Florence, 1011-1018*, «Journal of Medieval History», 13, 1987, pp. 125-41. Vd. inoltre J. Paganelli, «*Infra nostrum episcopatum et comitatum. Alcuni caratteri del principato vescovile di Volterra (IX-XIII sec.)*», «Rassegna volterrana», 92, 2015, pp. 89-156, in part. p. 15.

cazione, a differenza di tutte le altre terre elencate¹⁶. Veniamo a scoprire di quali terre si trattava dalla carta di Guido: due «mansi in Rioddoli»¹⁷. L'acquisto effettivo doveva quindi essere avvenuto nel periodo tra la redazione delle due carte. Traspare con chiarezza la dimensione progettuale della fondazione nei suoi primi anni, che rendeva importante porre sotto la tutela del vescovato e poi del monastero complessi fondiari dei Gherardeschi, i principali proprietari della zona, nel momento in cui essi stavano spostando il loro fuoco politico lontano dalla città.

In questo periodo non mancarono, poi, altre iniziative vescovili volte ad affermare, sul piano simbolico, la centralità del presule nel nuovo contesto politico. Tale fu l'iniziativa di Guido, speculare rispetto a quella monastica, di organizzare l'allestimento della sepoltura del suo predecessore presso la cattedrale in un sarcofago antico dotato di un'epigrafe commemorativa¹⁸. Il testo dell'epigrafe è peraltro significativo perché, dopo una breve descrizione delle qualità morali del presule, ricorda che il vescovo ivi sepolto «sostenne il regno con consigli ed eloqui» – un ulteriore conferma del fatto che Guido avevo inteso mettere sotto la protezione regia la diocesi volterrana e il suo restaurato assetto interno, come già abbiamo avuto occasione di osservare dalle clausole dell'atto di fondazione dello stesso presule. Un sarcofago così esplicito nell'affermare il rapporto tra vescovato di Volterra e regno non fu più riutilizzato tra fine XI e inizio XII secolo. Ma vi fu seppellito nuovamente Ruggero (morto nel 1132) in un momento in cui i rapporti tra Innocenzo II e Lotario III avevano ricondotto la relazione tra papato e impero entro i binari della collaborazione¹⁹. Questo discorso ci ha portati un po' lontani dai *Miracula* di Giusto e Clemente, che costituiscono l'oggetto specifico di questo saggio. Ma lo ha fatto solo in apparenza. Discutere il momento di fondazione del monastero è stato utile per capire che a Volterra, come a Firenze, il neoistituito cenobio fu progettato per avere un ruolo politico-cultuale di primo rilievo, ruolo di cui la comunità monastica conservò memoria e che volle rivendicare nel corso del XII secolo. Inoltre, quanto detto finora è stato utile per capire

¹⁶ Puglia, *Potere della scrittura*, p. 285.

¹⁷ *Ibid.*, p. 287.

¹⁸ «Guido episcopus posuit» si leggeva in fondo all'epigrafe commemorativa. Su questo manufatto vd. A. Augenti - M. Munzi, *Scrivere la città. Le epigrafi tardoantiche e medievali di Volterra (secoli IV-XIV)*, Firenze 1997, pp. 46-51.

¹⁹ Ceccarelli Lemut, *Cronotassi dei vescovi di Volterra*, pp. 44-5.

le ragioni del dissidio con i canonici della cattedrale, che si trascinarono fin dentro il XII secolo e che sono fondamentali anche per individuare il corretto contesto di redazione dei *Miracula*.

3. «*Olim, non longe a nostra memoria...*»

Avviciniamoci ora ai *Miracoli* di Giusto e Clemente. Tramandati nella sola copia eseguita dal monaco camaldolesse Agostino Fortunio (m. 1596) su un manoscritto non rintracciabile, i *Miracula* sono genuini²⁰. Fortunio era interessato a questo testo perché il monastero dei Santi Giusto e Clemente era passato all'ordine camaldolesse nei primi anni del XII secolo²¹ ma non vi sono ragioni particolari per pensare che l'agiografia sia stata sottoposta a pesanti interpolazioni. Qualche intervento, seppure non sostanziale, deve esserci stato, ad esempio nell'incipit. La frase iniziale, infatti, suona così: «*Nocte quapiam cum ipsius monasterii fratres...*» e il riferimento dell'«ipse» (il monastero dei Santi Giusto e Clemente) non è immediatamente chiaro. Una spiegazione economica a questo problema testuale si può trovare guardando all'intento dell'opera di Fortunio. Dedicata a raccogliere tutte le fonti sui due santi, i *Miracula* sono solo uno dei testi dell'intero dossier; e, in effetti, il testo che nell'opera del monaco camaldolesse precede i miracoli si chiude con un paragrafo dedicato al monastero, cui si fa riferimento con l'«ipse» nella prima frase del testo successivo. Se quindi Fortunio modificò il testo in questo punto, fu per dare struttura e rotondità a un insieme di fonti che era eterogeneo. Si attende di

²⁰ L'edizione del testo è in A. Fortunio, *Vita et miracula sanctorum Christi confessorum Iusti e Clementis*, Florentiae 1568. L'edizione di *Acta Sanctorum*, I, Junii, cit., pp. 441-5 riprende la trascrizione di Fortunio. Per un profilo biografico di Fortunio vd. la voce corrispondente del *Dizionario Biografico degli Italiani*, a cura di Elena del Gallo.

²¹ Sul passaggio del monastero all'ordine camaldolesse e, per un quadro generale sull'affermazione dei camaldolesi, il rimando obbligatorio è G. Vedovato, *Camaldoli e la sua congregazione dalle origini al 1184*, Cesena 1994. Anche in altre città toscane nello stesso periodo si nota un pesante ingresso dei camaldolesi nei monasteri urbani e suburbani. Vd. ad esempio il caso pisano, sul quale M. Ronzani, *Una presenza in città precoce e diffusa: i monasteri camaldolesi pisani dalle origini all'inizio del secolo XIV*, in *Camaldoli e l'ordine camaldolesse dalle origini alla fine del XV secolo*, Atti del 1º convegno internazionale di studi (2012), a cura di C. Caby, P. Licciardello, Cesena 2014, pp. 153-82.

questo testo, come di tutto il dossier, una nuova edizione che risolva i vari problemi che si possono incontrare ma, a mio avviso, è chiaro già ora che i miracoli di Giusto e Clemente sono sostanzialmente genuini.

Più spinosi si presentano i problemi dell'autorialità e della datazione. Il primo è destinato a rimanere irrisolto, salvo la scoperta di nuovi manoscritti. Infatti, non vi è traccia del nome dell'autore del testo e solo in un passo lo vediamo in azione in un momento di autoconsapevolezza scrittoria. Dopo il racconto di un gruppo di miracoli su assalti pirateschi e su malati di artrosi o di afasia, aggiunge l'autore che non sarebbe opportuno non menzionare le guarigioni di ciechi, che pure vi erano state: «*Multimoda diversorum curatione explicata, caeos quoque confessorum meritis illuminatos esse silentio praeterire incongruum fore putavimus*». Significativo è l'uso della prima persona plurale, che rimanda alla volontà di presentare i miracoli come un testo collettivo (e perciò privo di una forte autorialità individuale) dei monaci di san Giusto e Clemente, citati in altri passi come i protagonisti dell'intercessione presso i santi. È questa una caratteristica che i *Miracula* condividono con una parte della produzione letteraria del XII secolo. Agiografie e cronache, pur avendo sicuramente un autore, riconoscibile dal suo metodo di lavoro, rimangono senza un autore che si dichiari tale, nascosto dietro e dentro il testo per lasciare spazio alla comunità che vuole rappresentare, in questo caso una comunità monastica²².

Per quanto riguarda la datazione, la tradizione tarda che ha tramandato i *Miracula* non consente di proporne una sulla base di elementi estrinseci. Fortunio, che aveva davanti un testimone di cui non siamo in grado di stabilire l'età ma certamente più antico delle fonti a nostra disposizione, formulò l'ipotesi che il testo fosse stato scritto attorno agli anni Quaranta. Forse non andò lontano dal vero. Noi, in ogni caso, dobbiamo muoverci solo sulla base di elementi interni. Tutti gli eventi menzionati, laddove vi siano riferimenti cronologici precisi, sono collocabili negli ultimissimi anni dell'XI secolo (prima crociata) o nei primi tre decenni del XII secolo o al massimo all'inizio del quarto decennio: i Pisani a Maiorca

²² Ho discusso questo problema a proposito del *Liber Maiorichinus* (scritto a Pisa negli anni Venti del XII secolo). Mi permetto di rimandare a A. Cotza, *Prove di memoria. Origini e sviluppi della storiografia nella Toscana medievale (1080-1250 ca.)*, Roma 2021, pp. 131-5. Il contesto sociale di produzione del poema epico pisano è molto diverso dal testo dei *Miracula* ma la logica letteraria che porta l'autore a non esplicitare la sua autorialità è la stessa.

(1113-1115), il marchese Corrado (anni Venti), mai oltre. Il riferimento *post quem* più sicuro è costituito dalla menzione del vescovato di Crescenzo (1133-1137). Non viene menzionato il suo successore Odalmario (1137-1146)²³. Dalla menzione di Crescenzo non si capisce, tuttavia, se il vescovo fosse ancora vivo o morto al momento della redazione del testo. Vero è che gli eventi per i quali viene menzionato il presule – la guarigione di un'ossessa di Poppiano – sono collocati poco tempo dopo («tempore paulo ante preterito») l'assedio del castello di Bolgheri da parte del marchese Corrado, che sappiamo essere del 1128²⁴. Sarebbe quindi possibile immaginarli all'inizio del vescovato di Crescenzo e rimarrebbe aperta la possibilità che il testo sia stato scritto ancora vivo il vescovo: in questo caso, entro il 1137, ma non si può dire con certezza.

Altri elementi interni consentono di evidenziare che l'inizio degli anni Trenta costituisce, effettivamente, la soglia della narrazione. Si tratta di capire a quale distanza di tempo rispetto a questa soglia vada collocato il nostro testo. Se guardiamo ai personaggi citati nei *Miracula*, possiamo notare che l'orizzonte sociale è costituito da individui che, nel momento in cui si svolgevano gli eventi che li vedono protagonisti, avevano raggiunto una certa maturità ed erano nel pieno della loro attività nella Toscana del tempo. Al momento della redazione del testo, tuttavia, erano già morti. Così i pisani Alcherio, della famiglia consolare degli Anfossi, e Strambò, dell'importante famiglia dei Baldovinaschi, che sappiamo dalle fonti morti all'inizio degli anni Trenta – quindi prima dell'inizio dell'episcopato di Crescenzo²⁵. Lo stesso possiamo dire di Ugo di Guido, della famiglia dei Gherardeschi²⁶ e Gualfredo de Pichena, di un'importante famiglia del volterrano²⁷. Unica eccezione in questo quadro è il pisano Vernaccio, identificabile con l'omonimo esponente della famiglia dei Sismondi, atte-

²³ Ceccarelli Lemut, *Cronotassi dei vescovi di Volterra*, pp. 45-7.

²⁴ Per questi eventi vd. R. Davidsohn, *Storia di Firenze*, Firenze 1956, pp. 601-8.

²⁵ Sugli Anfossi e su questo personaggio vd. M. L. Ceccarelli Lemut, *Una famiglia di giuristi e amatori pisani del XII secolo: gli Anfossi*, «Bollettino Storico Pisano», 61, 1992, pp. 83-94. Sui Baldovinaschi, invece, manca ancora uno studio aggiornato. Si può fare riferimento, per i dati, al lavoro di R. Tinè, *I discendenti del "senior" Stefano: i Baldovinaschi nella Pisa dei secoli XI-XIII*, tesi di laurea, Università di Pisa, rel. Mauro Ronzani, a.a. 1996/1997.

²⁶ Ceccarelli Lemut, *Il lodo tra i conti Gherardeschi*, p. 22, tav. II.

²⁷ Già morto nel 1133. Vd. in proposito Paganelli, «*Infra nostrum episcopatum et comitatum*», n. 42.

stato nelle fonti pisane fino al 1159 (già morto nel 1164)²⁸. Questo giovane personaggio è ricordato nel nostro testo nell'episodio di Alcherio perché riceve, dallo stesso Alcherio, l'incarico di guidare una nave. Difficile identificare il pisano Ranieri «gubernator navis» tra i numerosi Ranieri attestati nelle famiglie di un certo rilievo sociale.

È evidente l'intento di preservare la memoria di una stagione del monastero appena conclusasi e ritenuta significativa – quella del primo trentennio del XII secolo. Non siamo in grado stabilire una datazione precisa ma la familiarità con cui ci riferisce a circostanze e persone fa di questo racconto una sorta di impressione di un passato prossimo. Collocheremo quindi il testo non molto dopo la metà degli anni Trenta. Forse, come diceva il Fortunio, negli anni Quaranta. Ci troviamo di fronte a un testo scritto in prossimità dei fatti narrati. E quindi: quale funzionalità aveva questa ‘fotografia’ del passato prossimo? Cioè perché i monaci scrissero questo testo?

Ritengo che la puntigliosità con cui ci si riferisce agli eventi ma, soprattutto, ai personaggi (anche a quelli anonimi, dei quali tuttavia sono sempre esplicitati i luoghi di provenienza, cioè le comunità di appartenenza) avesse una duplice funzione memoriale. Da un lato, era utile per il monastero preservare il legame cultuale che lo univa ai personaggi e alla comunità menzionate. Questi soggetti, infatti, erano stati in un passato vicino destinatari dei miracoli di santi e avevano fatto al monastero donazioni di beni per ringraziarli del miracolo, come ci racconta lo stesso testo: soprattutto oggetti votivi che ricordavano in qualche modo il miracolo. I monaci volevano investire su questa relazione, ravvivandola nel presente attraverso la memoria dell'accaduto. Il cenobio costruiva in questo modo una sua rete di fedeli, sulla quale poteva contare nel futuro. Per i miracolati, ovvero per i loro discendenti, il fatto di essere ricordati nei miracoli di Giusto e Clemente poteva anche essere un elemento di prestigio e di memorializzazione; ma per il monastero era un modo per ancorare la sua presenza nella società. Purtroppo, non abbiamo altre fonti che ci raccontino la forma as-

²⁸ Sui Sismondi vd. M. Ronzani, *La “casa di Gontolino”: origine, sviluppo genealogico e attività pubblica della famiglia dei Sismondi fino ai primi decenni del Duecento*, «Bollettino Storico Pisano», 74, 2005, pp. 503-22. Inoltre, A. Puglia, *L'origine delle famiglie pisane Sismondi e Casalberti. Due documenti inediti dell'Archivio di Stato di Lucca e dell'Archivio Capitolare di Pisa riguardanti Guinizo e Alberto socii del vescovo Daiberto*, «Bollettino Storico Pisano», 66, 1997, pp. 83-104.

sunta da queste relazioni nel corso del tempo, ma una ricerca sistematica sulla storia del monastero di Giusto e Clemente ancora manca.

Dall'altro, gli eventi e i personaggi menzionati erano la prova del potere dei santi – e proprio per questo era importante menzionare personaggi e fatti noti. A questo proposito, si notino i frequenti riferimenti alla memoria condivisa dei fatti, una memoria che è sempre recente e talvolta rivitalizzata da oggetti votivi lasciati dai fedeli come ringraziamento ai santi. Questi oggetti, al momento della scrittura del testo, dovevano essere ancora custoditi nel monastero, segno materiale della veridicità di quanto scritto. Così, ad esempio, fece un valdelsano che, «ai tempi della persecuzione saracena, quando quel popolo numeroso e barbaro espulse i fedeli di Cristo dal sacrosanto sepolcro dove fu posto il nostro Salvatore» (cioè ai tempi della prima crociata), recatosi in pellegrinaggio a Gerusalemme, fu catturato dai Musulmani e poi liberato grazie all'intercessione di Giusto e Clemente. Costui, passando da Bisanzio durante il viaggio di ritorno, acquistò una tavoletta dipinta («tabella graphice satis depicta»), che depose nel monastero «pro tanti beneficii memoria» e che ancora doveva trovarsi lì. Con ancor più chiarezza, parole simili troviamo al termine del racconto del miracolo dell'ossessa di Poppiano di cui abbiamo già riferito. Si legge: «non vi è nulla di cui dubitare di una così solida e chiara testimonianza, perché la stessa donna adornò la basilica dei santi confessori di Cristo con moltissimi doni e, finché rimase in vita, era solita visitarla in modo pio e santo». Ognuno poteva vedere quello che i miracoli avevano prodotto e nessuno poteva dubitarne.

4. *Il contesto dei Miracula*

Ma perché fu necessario allestire un progetto memoriale di questo tipo? Cioè perché il monastero mise per iscritto i molteplici legami che lo univano alla società volterrana e toscana dell'epoca e volle dare prova della potenza dei miracoli di Giusto e Clemente? Anche a una prima lettura del testo, non è difficile notare che il cenobio e i suoi monaci figurano nei *Miracula* come il vero centro della diocesi volterrana. Questa centralità si esplica sia nella capacità di compiere miracoli – guarigioni o liberazioni di prigionieri – per i quali nessun altro, nella città di Volterra, era riuscito a intercedere. Ma anche rispetto all'intero scenario toscano, che costituisce il principale panorama in cui agiscono Giusto e Clemente, si nota un più marcato protagonismo dei due santi volterrani rispetto ai loro ‘colleghi’ di altre sedi.

Significativi, a questo proposito, sono alcuni passaggi, come quello, che ho già avuto modo di citare, dell'ossessa di Poppiano e che ora possiamo presentare più in dettaglio. Poppiano, in Val di Pesa, si trovava nella diocesi di Firenze. Ci viveva Bellenda, una donna che aveva poco latte per nutrire sua figlia. Convinta da una perfida vicina, eseguì un rituale che avrebbe dovuto esserne di giovamento ma che, al contrario, ebbe un effetto inatteso: la donna, infatti, venne presa dal demonio. Dapprima due sacerdoti del luogo provarono a portarla in chiesa, senza risultati. Il diavolo, infatti, opponeva resistenza e, interrogato sul perché avesse preso la donna, rispose: «In questo tempo ci sono molti uomini blasfemi, spregiuri, adulteri, fornicatori, invidiosi, litigiosi, detrattori, sacrileghi, ladri, assassini, usurai, frodatori, avari, corruttori della giustizia e così quasi tutto il genere umano marcisce in scelleratezze di questo tipo, come le bestie nel loro sterco». Atterriti dalle parole del diavolo, gli uomini di Poppiano indissero subito un digiuno triduano per redimere i loro peccati e decisero infine di portare la donna al cospetto delle reliquie di Zanobi – quindi a Firenze, nella cattedrale. L'esito non fu quello sperato. La donna, infatti, rimase preda del demonio e i due sacerdoti che all'inizio avevano provato a portarla in chiesa decisero infine di portarla a Volterra, presso San Giusto e Clemente. Era il giorno della festa dei due santi (5 giugno) e nella basilica si trovava il vescovo insieme ai canonici della cattedrale («venerabili canonicorum corona illum comitante») per le consuete celebrazioni. Tuttavia, la festa dei santi fu celebrata con difficoltà: il diavolo, infatti, si comportava come a imitare o irridere coloro che pregavano. Infine, fu la sola ininterrotta preghiera dei monaci, durata ben undici giorni, a liberare la donna, che poté tornare a Poppiano.

Tutto il racconto dell'ossessa di Poppiano è strutturato a mo' di climax per mettere in rilievo l'importanza dei monaci, ultimi di una catena di tentativi di soluzione che non aveva prodotto risultati: dapprima i sacerdoti nella piccola Poppiano, in seguito Zanobi di Firenze e infine vediamo l'intervento del vescovo e dei canonici di Volterra, ma è solo la preghiera dei monaci a consentire la liberazione della donna. Analoghi sono i racconti dei miracolati che provengono da tutta la Tuscia: così, ad esempio, una madre aveva provato a portare la figlia cieca un po' da tutte le parti («aliis in provinciis») per provare a risolvere il problema. Tuttavia, solo quando giunse a Volterra alla figlia fu restituita la vista. Di quest'ultima donna non viene precisata la provenienza – unica eccezione del racconto. Ma i miracolati vengono praticamente da quasi tutte le principali diocesi della Tuscia, salvo Arezzo. Come abbiamo visto, particolarmente presenti

sono i Pisani, che di frequente ottengono miracoli grazie all'intercessione di Giusto e Clemente. Non è difficile ricollegare questa particolare presenza pisana al legame che aveva unito Pisa e Volterra negli anni di Ruggero, vescovo di Volterra almeno dal maggio 1103, diventato anche arcivescovo di Pisa (dal 1122) fino alla morte (1132)²⁹.

Ma ancor più rilievo bisogna dare ad alcuni passi che ci consentono di agganciare la redazione di questo testo con il contesto di conflittualità in cui si trovarono i vescovi di Volterra negli anni Trenta e nel quale i monaci si inserirono di peso per far valere il loro ruolo. Abbiamo già notato che, a un certo punto, viene citato Ugo di Guido. Costui è l'esponente principale, nei primi anni del XII secolo, del ramo dei Gherardeschi disceso dal Guido I vissuto nella prima metà dell'XI secolo. Nell'episodio che lo riguarda, Ugo di Guido si rende colpevole dell'imprigionamento di Guglielmo, un prete di Serena, liberato grazie all'intervento dei soliti Giusto e Clemente³⁰. Nel mettere in rilievo il ruolo negativo di Ugo di Guido e il favore mostrato dai santi confessori nei confronti di Serena, i *Miracula* riflettono l'opposizione tra il vescovo Crescenzo e lo stesso Ugo di Guido a proposito del possesso di alcuni castelli nella diocesi di Volterra (tra cui proprio quello di Serena), cui si pose fine con un lodo arbitrale nel 1133, nel quale giurarono i figli di Ugo di Guido – Guido, Tedice, Pepo e Monaco³¹. Nel lodo intervennero, peraltro, anche gli esponenti degli altri rami dei Gherardeschi, come i discendenti del ramo di Gherardo, che avevano uno dei loro centri di potere nel castello di Bolgheri. Anche questo castello ricorre nel nostro testo perché, assediato dal marchese Corrado, fu spogliato dei suoi abitanti portati a Siena. Anche questi ultimi furono liberati grazie all'intervento dei santi Giusto e Clemente, cui rimasero sempre fedeli, e non grazie a coloro a cui sarebbe spettata la liberazione, cioè gli stessi Gherardeschi, di cui si tace ogni possibile coinvolgimento. Questa concentrazione sui Gherardeschi e sui luoghi del loro dominio è davvero

²⁹ M. L. Ceccarelli Lemut, *Ruggero, vescovo di Volterra e arcivescovo di Pisa all'inizio del XII secolo*, in *Studi di storia offerti a Michele Luzzati*, a cura di S. P. P. Scalfati, A. Veronese, Pisa 2009, pp. 53-71.

³⁰ Serena era un monastero fondato dai Gherardeschi in Valdimerse, sul quale vd. M. L. Ceccarelli Lemut, *I conti Gherardeschi e le origini del monastero di S. Maria di Serena*, in *Nobiltà e chiesa del medioevo e altri saggi. Scritti in onore di Gerd G. Tellenbach*, a cura di C. Violante, Roma 1993, pp. 45-75.

³¹ Sul lodo Ceccarelli Lemut, *Il lodo tra i conti Gherardeschi e il vescovo di Volterra*.

significativa perché proprio le contese sui castelli della diocesi tra il vescovo e questa famiglia rappresentavano, per la chiesa di Volterra attorno alla metà del XII secolo, uno dei principali problemi ancora aperti per la città.

Il monastero rivendicava la sua posizione di centro della diocesi volterrana perché proprio i miracoli dei santi consentivano un intervento diretto sui castelli. Quanto detto ci consente di apprezzare, peraltro, una novità rispetto alla situazione che abbiamo descritto per l'XI secolo: la comunità monastica, pur rimanendo strettamente legata ai vescovi, aveva acquisito una sua dimensione autonoma all'interno della città. Ne fu causa, probabilmente, anche l'insediamento della congregazione camaldoiese, che proprio in quegli anni stava normando le forme di relazione tra monasteri e vescovi. In ogni caso, Giusto e Clemente figurano nel nostro testo come i rappresentanti della città al suo esterno, uno dei cardini dell'ordine politico-liturgico della città.

Ritengo, tuttavia, che i *Miracula* non intendessero semplicemente dare un generico rilievo politico-religioso al monastero di Giusto e Clemente ma che essi fossero un tassello di un progetto più ampio. Quanto leggiamo nei *Miracula* rifletteva, infatti, una vera e propria aspirazione del monastero al riconoscimento istituzionale come contitolare della diocesi volterrana – un progetto mai realizzato ma che fu tentato negli anni di scrittura del testo. Quali sono le fonti che ci consentono di avanzare questa proposta? Negli archivi volterrani sono conservati due diplomi carolingi, copiati nel XII secolo, sostanzialmente genuini nel contenuto, ma interpolati nella dedicazione dell'episcopio volterrano. Mi riferisco ai diplomi di Ludovico il Pio e Lotario, datati rispettivamente all'821 e all'845³². Entrambi i diplomi sono indirizzati alla sede vescovile «que est constructa in honore beate dei genitricis semperque virginis Marie et sancti Iusti». Questa intitolazione è del tutto eccezionale e non si ritrova in altri diplomi. Essa è riconoscibile, più che come prodotto autentico dell'età carolingia, come il risultato del lavoro dei monaci di Giusto e Clemente, che vollero legittimare la loro centralità nell'assetto ecclesiastico volterrano attraverso una immaginaria antica intitolazione della diocesi ‘ritrovata’ in due antichi e prestigiosi precetti imperiali. D'altra parte, il richiamo all'età carolingia non era casuale: come sappiamo dagli studi di Vocino, questa età si caratterizzò soprattutto per il rinnovato ruolo delle reliquie – at-

³² I diplomi sono editi rispettivamente in MGH, DD LdF, 2/1, n. 199, pp. 492-3; MGH, DD. Lo. I, n. 93, pp. 228-9.

traverso *inventiones* e *translationes* – nella competizione politica locale e, nella Volterra del XII secolo, era proprio l’età carolingia a essere il punto di riferimento del passato al quale ancorarsi per cercare una legittimazione nel presente³³. L’aspirazione del monastero rifletteva il protagonismo che i due fondatori avrebbero voluto assegnarli nell’XI secolo, cioè una sorta di polo religioso altrettanto importante quanto la cattedrale. Questo progetto iniziale non si era mai realizzato e negli anni Trenta e Quaranta i monaci si ‘inventarono’ un’antica intitolazione a San Giusto. Con ogni probabilità, la redazione dei diplomi e quella dei *Miracula* furono contestuali, due facce della stessa medaglia, e servirono a rilanciare il culto di Giusto e Clemente in un momento in cui la cattedrale e i canonici sembravano definitivamente affermati: non dobbiamo dimenticare, infatti, che vi era stata, non molto tempo prima, nel 1120, la solenne consacrazione della cattedrale di Santa Maria da parte di Callisto II, un momento pubblico che doveva aver messo in ombra la desiderata centralità della comunità monastica³⁴.

Siamo peraltro in grado di apprezzare la reazione dei canonici della cattedrale a questa fuga in avanti dei monaci. Mentre il diploma di Lotario è conservato nell’archivio vescovile, quello di Ludovico – ovvero il più antico – si trova tra le carte della canonica. Questa collocazione potrebbe apparire dissonante rispetto agli intenti del documento ma ha una sua spiegazione. L’iniziativa dei monaci di elevare la dignità di san Giusto accostando il suo nome a quello di santa Maria, infatti, non passò inosservata in città e di lì a poco i canonici della cattedrale maturarono una loro strategia di rivendicazione volta a valorizzare il santo della loro istituzione. Come è già stato notato dagli studiosi, le testimonianze di un rinnovato culto di Ottaviano, il santo a cui era intitolata la canonica, sono relativamente tarde³⁵. La prima in ordine di tempo è quella dell’*Ordo of-*

³³ Di Vocino soprattutto G. Vocino, *Under the aegis of the saints. Hagiography and power in early Carolingian northern Italy*, «Early Medieval Europe», 22, 2014, pp. 26-52. Vd. anche Id., *Le traslazioni di reliquie in età carolingia (fine VIII-IX secolo): uno studio comparativo*, «Rivista di Storia e Letteratura Religiosa», 44/2, 2008, pp. 193-240 e Id., *Santi e luoghi santi al servizio della politica carolingia (774-877): Vitae e Passiones del regno italico nel contesto europeo*, Tesi di Dottorato, Università Ca’ Foscari Venezia, 2010.

³⁴ Sulla consacrazione della cattedrale di Volterra ci informano le lettere callistiane. Vd. P. F. Kehr, *Italia Pontificia*, Berolini 1908, p. 287, nn. 1, 2.

³⁵ Puglia, *Dedicazioni e culto dei santi a Volterra*, pp. 221 e sgg.

ficiorum della cattedrale, l'opera scritta dall'arciprete Ugo su richiesta dei canonici: «l'ordine degli uffici della chiesa volterrana, che la stessa osserva per l'intero anno, voi [sc. i canonici] voleste avere riassunto in un libro, come buoni figli che dalla dottrina e dal rituale della vostra chiesa volterrana non volete né dovete discordare»³⁶. In questo testo vengono indicati i termini precisi della liturgia in onore di Ottaviano ma c'è anche qualche notizia in più relativa al santo. L'opera, tra l'altro, è datata: 1161. Prima di questa data, le testimonianze relative al culto di Ottaviano si riducono a una: la menzione della sepoltura di Ottaviano presso il duomo di Santa Maria in un diploma originale di Ludovico II datato 851³⁷.

Ora, se leggiamo il testo dell'*Ordo officiorum*, apprendiamo che Giusto e Clemente erano arrivati a Volterra come soci di Ottaviano per liberare la città dalla rabbia vandalica. Il fatto che Giusto e Clemente fossero soci di Ottaviano non è riferito nella vita di Giusto e Clemente. Ciò naturalmente, pur preservando un ruolo d'onore alla coppia di santi confessori, ne diminuiva il rilievo nello scenario volterrano. Apprendiamo poi anche che il corpo di Ottaviano si trovava a Volterra da quando esso vi fu portato – non si dice da dove – dal vescovo Andrea «cum universo clero et populo civitatis». Questo evento viene collocato da Ugo nell'820 «et ab illo tempore usque nunc sunt anni transacti trecenti quadraginta et unus»³⁸.

Il vescovo Andrea è attestato a Volterra dall'845 (quando succedette al predecessore Pietro, attestato fino all'844) all'851 e non è possibile, per questo motivo, che la traslazione sia attribuibile a lui. Ciò ha portato alcuni studiosi a ipotizzare l'esistenza di un primo vescovo Andrea, che avrebbe governato la chiesa attorno all'820, ma gli studi recenti hanno smentito questa possibilità³⁹. Mi sembra, però, che alla notizia data da Ugo vada comunque trovata una spiegazione perché la precisione con cui viene riportata la data della traslazione non lascia dubbi sul fatto che l'arciprete volesse comunicarci che fosse avvenuta proprio allora. Perché, quindi? La ricostruzione che abbiamo proposto consente di dire che Ugo, che probabilmente leggeva nell'archivio della canonica la copia del diplo-

³⁶ L'edizione commentata di questo testo è *De sancti Hugonis actis liturgicis*, a cura di M. Bocci, Firenze 1984.

³⁷ MGH, DD Lu II, n. 2, pp. 69-71.

³⁸ Il passo relativo alla festività dedicata a Ottaviano si trova in *De sancti Hugonis*, pp. 193-4.

³⁹ Ceccarelli Lemut, *Cronotassi dei vescovi di Volterra*, pp. 29-30 e n. 25.

ma con l'intitolazione dell'episcopato a san Giusto di cui abbiamo detto sopra, volesse anticipare la più antica attestazione del corpo di Ottaviano presso il duomo di Santa Maria all'820, di modo che quella del diploma di Ludovico II dell'851 non fosse la prima. Se fosse rimasto solo il diploma di Ludovico II a 'provare' la presenza del corpo di Ottaviano a Volterra, quest'ultima sarebbe stata documentata solo dopo i diplomi di Ludovico il Pio (821) e Lotario (845) dove erano contenute le intitolazioni a San Giusto.

L'anticipo di un anno rispetto al diploma di Ludovico il Pio consentiva di presentare l'assetto cultuale della diocesi di Volterra in modo nuovo. Si creava, infatti, una situazione in cui la «domus» di Santa Maria era, anzitutto, la chiesa in cui era custodito da moltissimo tempo il corpo di Ottaviano. I suoi due «socii», Giusto e Clemente, avevano sì un posto di rilievo all'interno della chiesa volterrana, ma erano meno importanti perché il loro culto si era sviluppato successivamente rispetto al periodo in cui i documenti attestavano quello di Ottaviano. In ogni caso, il rilancio del culto di quest'ultimo, della sua festa e della sua liturgia assicurò alla canonica, da quel momento in poi, la centralità che riteneva che le spettasse; mentre la titolatura dell'episcopio a san Giusto rimase una cosa isolata nel testo di due antichi diplomi che nessuno avrebbe più visto.

5. Conclusioni

Il primo manoscritto che conserva la vita di Ottaviano è di XIV secolo – il famoso *Pluteo Laurenziano 20.6*, oggetto degli studi di Antonella Degl'Innocenti⁴⁰. Ma probabilmente le basi per la rielaborazione della vita di questo santo furono poste proprio negli anni dell'arciprete Ugo. L'operazione agiografica era solo il riflesso di un problema politico-ecclesiastico tutto interno alla diocesi volterrana, che si trascinava dalla prima metà dell'XI secolo.

L'investimento su Giusto e Clemente da parte di Gunfredo e Guido negli anni Trenta e Quaranta dell'XI secolo era giustificato dalla situazione di passaggio che stava affrontando la Volterra del tempo. Qualcosa di simile era accaduto in altre città toscane qualche decennio prima – a Firenze, che sembra essere un caso particolarmente vicino a quello volterrano,

⁴⁰ A. Degl'Innocenti, *Un leggionario fiorentino del XIV secolo*, Firenze 1999.

nel 1018. E anche a Volterra, come a Firenze, questo *Eigenkloster* vescovile fu pensato per avere un ruolo politico-liturgico che andava oltre quello di semplice ricetto di monaci: sia per la ricca dotazione patrimoniale che per l'investimento sulle reliquie e sui testi agiografici ci troviamo di fronte alla creazione di un polo di religiosità centrale, che aspirava a una dignità simile a quella della cattedrale. I canonici della cattedrale percepirono questa fondazione come una minaccia.

La tensione interna alla chiesa volterrana tra monaci e canonici si risolse, peraltro, molto tardi ed ebbe un momento di riacutizzazione negli anni Trenta del XII secolo. I sogni di comprimarietà dei monaci di Giusto e Clemente erano ancora vivi e, anche se era ormai impossibile essere un centro di religiosità alternativo alla cattedrale – che da poco era stata consacrata da Callisto II –, i monaci investirono sul loro prestigio attraverso il recupero degli antichi diplomi carolingi, che traducevano la comprimarietà in una effettiva contitularità istituzionale: la cattedrale era anche di san Giusto e i monaci che custodivano il corpo di questo santo meritavano un posto di rilievo nello scenario cultuale cittadino. Proprio allora furono scritti i *Miracoli* e, poco dopo, i canonici rilanciarono il culto di Ottaviano attraverso la redazione dell'*Ordo officiorum*, nel quale furono inserite informazioni tratte da falsi diplomi. In conclusione, per quello che abbiamo potuto ricostruire dei secoli XI e XII, la promozione dei santi di cui abbiamo trattato in queste pagine non era correlata alla costruzione di patronati cittadini. Era, piuttosto, il riflesso simbolico delle tensioni politiche che agitarono la chiesa volterrana nei secoli XI e XII. Solo nella Volterra duecentesca, quando queste tensioni si erano affievolite, Giusto e Clemente potevano figurare all'interno di un santorale cittadino unitario e condiviso.