

Indice

VENTRONE PAOLA - GAFFURI LAURA Presentazione	5
GENET JEAN-PHILIPPE Introduction	7
SESSIONE PRIMA. Sacre Scritture e Sacramenti	
GAFFURI LAURA Esegesi, teologia, politica: introduzione alla prima sessione. Sacre Scritture e Sacramenti	17
BUC PHILIPPE Exégèse et violence dans la tradition occidentale	27
RUBIN MIRI The Symbolic Meaning of a Meal and a Mother	41
RIZZI MARCO 'Plenitudo potestatis': dalla teologia politica alla teoria dello stato assoluto	49
<i>Discussant</i> POTESTÀ GIANLUCA Comunità eucaristica, violenza escatologica, potere secolare: questioni aperte	61
SESSIONE SECONDA. I linguaggi religiosi nei sistemi della comunicazione politica: culti e immagini	
VENTRONE PAOLA Qualche considerazione introduttiva	69



BOUCHERON PATRICK Une tradition liturgique et ses messages implicites: remarques sur l'horizon de réception politique de l' <i>ambrosianum mysterium</i> à Milan	73
CARIBONI GUIDO Il codice simbolico tra continuità formale e mutamento degli ideali a Milano presso i primi Visconti	93
CENGARLE FEDERICA I Visconti e il culto della Vergine (XIV secolo): qualche osservazione	111
SCHMITT JEAN-CLAUDE La cité et son image: Lucques et le Volto Santo	125
VITOLO PAOLA Immagini religiose e rappresentazione del potere nell'arte napoletana durante il regno di Giovanna I d'Angiò (1343-1382)	145
GENTILE LUISA CLOTILDE «Il principe di Dio tra noi»: liturgia civica e crismomimesi del sovrano nello <i>iocundum ingressum</i> tra Savoia e Piemonte (metà del XIV secolo - inizio del XVI secolo)	167
RODIER YANN Marie de Médicis et le culte marial: langage et langue de l'immaculisme politique et tridentin d'une reine de France (1605-1617)	185
<i>Discussant</i> CREMONINI CINZIA La dialettica tra innovazione e tradizione nei sistemi della comunicazione politica: proposte per una discussione	203
SESSIONE TERZA. I linguaggi religiosi nei sistemi della comunicazione politica: liturgie e rituali	
GAMALERO FRANCESCA L'educazione di un giovane principe. Il Libro d'Ore ms. Pal. 56 alla corte dei duchi di Savoia	223
SENATORE FRANCESCO La processione del 2 giugno nella Napoli aragonese e la cappella di S. Maria della Pace in Campovecchio	239



GUARINO RAIMONDO Fonti e immagini della religione veneziana, tra il quattrocento e il primo cinquecento	259
BERNARDI CLAUDIO Tra Cesare e Dio. Il Corpus Domini delle repubbliche di Genova e Venezia (secc. XVI-XVII)	273
COZZO PAOLO «Et per maggior divotione vorrebbe che fusse della medesima grandezza et che avesse tocato la istessa santa Sindone». Copie di reliquie e politica sabauda in età moderna	293
BISARO XAVIER Musique de l'un, musique des autres: les cérémonies royales en milieu capitulaire (France, XVI ^e siècle - début du XVII ^e siècle)	307
GARROT ZAMBRANA JUAN CARLOS Eucaristía y poder: el sacrificio crístico del Rey en algunos autos sacramentales	321
<i>Discussants</i> CABIBBO SARA Modelli di sovranità e semantica del religioso: alcuni studi di caso	337
MICHETTI RAIMONDO Linguaggi antichi e traduzioni moderne tra politica e religione. Alcune riflessioni	345
TAVOLA ROTONDA	
ANDENNA GIANCARLO Brevi osservazioni conclusive	355
ARTIFONI ENRICO Appunti su legittimazione, linguaggi, pastoraltà	363
BOUCHERON PATRICK Connotations, accentuations, signatures. Remarques conclusives	369



PAOLA VENTRONE - LAURA GAFFURI

Presentazione

Questo numero degli «Annali di Storia moderna e contemporanea» accoglie gli Atti dell'atelier *Immagini, culti, liturgie: le connotazioni politiche del messaggio religioso – Images, cultes, liturgies: les connotations politiques du message religieux* che si è svolto dall'1 al 3 ottobre 2009 presso l'Università Cattolica del Sacro Cuore di Milano, sotto il coordinamento di chi scrive. L'iniziativa si inserisce nel quadro generale del progetto di ricerca franco-italiano su *Les vecteurs de l'idéal. Le pouvoir symbolique entre Moyen Age et Renaissance (v. 1200 - v. 1640)*, diretto da Jean-Philippe Genet e Patrick Boucheron dell'Université Paris - Sorbonne 1. Per parte francese esso coinvolge alcuni laboratori associati al CNRS: il Laboratoire de Médiévistique Occidentale de Paris (LAMOP, Université Paris - Sorbonne 1) diretto da Monique Goullet; il Groupe d'Anthropologie Historique de l'Occident Médiéval (GAHOM, École des Hautes Études en Sciences Sociales, Paris) diretto da Jean-Claude Schmitt; il Centre d'Études Supérieures de la Renaissance (CESR, Université de Tours), diretto da Philippe Vendrix; e il Laboratoire Roland Mousnier (Université Paris 4), diretto da Denis Crouzet, con la collaborazione dell'École Française de Rome¹. Per parte italiana esso coinvolge studiosi provenienti da diverse Università. Fra gli altri: Enrico Artifoni, Giorgio Chittolini², Piero Corrao, Andrea Gamberini, Jean-Claude Maire-Vigueur, Igor Mineo, Pierangelo Schiera, Gian Maria Varanini e Andrea Zorzi.

Senza soffermarsi sull'illustrazione del progetto generale, descritto esaurientemente da Jean-Philippe Genet nell'*Introduction*, due parole a chiarimento della formula scelta per l'articolazione dell'incontro, il cui intendimento è stato quello di favorire il più possibile la discussione fra studiosi di discipline diverse. Per questa ragione le giornate di studio hanno previsto l'alternarsi, in una struttura tripartita, di relazioni e di interventi di commento basati sulla pre-circolazione di testi e di abstracts: struttura che si è voluta mantenere anche negli atti per rendere conto della varietà e dell'ampiezza degli argomenti sollevati. Le sessioni tematiche sono state dedicate: la

¹ Della quale ringraziamo Marilyn Nicoud per il costante e concreto appoggio durante l'organizzazione dell'atelier.

² Il cui prezioso contributo alla discussione finale non è purtroppo potuto comparire negli atti.

prima, a *Sacre Scritture e sacramenti*, ossia alle testualità ‘fondative’ del cristianesimo (l’esegesi, i sacramenti, la teologia), dalle quali deve prendere avvio ogni discussione sulle relazioni tra le categorie del ‘religioso’ e del ‘politico’, e dunque sul significato della connotazione politica del messaggio religioso in età medievale e moderna. La seconda, intitolata *I linguaggi religiosi nei sistemi della comunicazione politica: culti e immagini*, ha affrontato il concreto agire dei linguaggi religiosi nei sistemi della comunicazione politica espressi da contesti statali differenti – comunità urbane, stati territoriali, regni –, con particolare attenzione per la funzione espressiva delle immagini e dei culti. La terza, incentrata su *I linguaggi religiosi nei sistemi della comunicazione politica: liturgie e rituali*, ha indagato l’efficacia delle arti ‘performative’ (teatro, musica, spettacolo) e dei cerimoniali nella creazione dei linguaggi politici.

L’iniziativa, organizzata con la collaborazione del LAMOP, dell’Università degli Studi di Torino e dell’École Française de Rome, è stata onorata dal patrocinio della Facoltà di Lettere e Filosofia, del Dipartimento di Storia Moderna e Contemporanea e del Dipartimento di Scienze della Comunicazione e dello Spettacolo dell’Università Cattolica del Sacro Cuore di Milano, per il quale ringraziamo il Preside prof. Luigi Pizzolato, che ha concesso fin dall’inizio il suo pieno appoggio al progetto, e i Direttori proff. Robertino Ghiringhelli e Francesco Casetti che lo hanno sostenuto con la loro costante partecipazione. Un grato pensiero va anche ai proff. Annamaria Cascetta e Fausto Colombo per i preziosi consigli.

L’incontro è stato reso possibile grazie alla generosità di alcuni sponsor, la Agema Corporation di Milano (nella figura del suo presidente dott. Egidio Marazzi) e la Banca Popolare di Milano, e alla disponibilità del personale dell’Università Cattolica, in particolare del dott. Giuseppe Strazzi – capo servizio dell’Ufficio Fund Raising –, del dott. Guido Castelli – Direttore dell’Ufficio Relazioni Internazionali –, della dott.ssa Annamaria Patriarchi, unitamente ai colleghi dell’Ufficio Manifestazioni, e delle dott.sse Federica Balzarotti e Francesca Strazzi per le attività di segreteria.

L’onere delle spese per la pubblicazione degli Atti è stato liberalmente assunto dalla Banca Popolare dell’Emilia Romagna e dal LAMOP: al dott. Guido Leoni, presidente della prima, e al prof. Jean-Philippe Genet, rappresentante del secondo, desideriamo esprimere la nostra più sincera gratitudine.

Il direttore degli «Annali di Storia moderna e contemporanea», prof. Robertino Ghiringhelli, e i colleghi della redazione hanno accolto con immediata partecipazione la proposta di ospitalità per questi Atti: anche a loro vada il nostro più sentito ringraziamento.

Siamo grate infine a tutti gli amici e ai colleghi che hanno partecipato alle giornate di studio sia in veste di relatori e di discussants, sia come spettatori interessati e attivi nei dibattiti: la loro presenza stimolante è stata fondamentale per rendere efficace e viva la formula dell’incontro al di là di qualsiasi retorica accademica.

JEAN-PHILIPPE GENET

Introduction

Je voudrais tout d'abord commencer par remercier l'Università Cattolica del Sacro Cuore à Milan d'avoir bien voulu offrir son hospitalité à cette rencontre, et surtout les deux organisatrices de celles-ci, Laura Gaffuri et Paola Ventrone, qui ont assumé le lourd travail de sa préparation et de sa mise en place, tout en apportant une précieuse contribution à la définition des problématiques qui l'ont inspirée. Grâce à elles se tient donc ici la première manifestation d'un programme dont nous avons discuté à Rome il y a un an jour pour jour, dans les locaux du CSIC où Cristina Jular avait bien voulu nous accueillir pendant que les bâtiments dont dispose l'École Française de Rome à la Piazza Navona étaient en travaux. C'est en effet dans le cadre du programme «Vecteurs de l'idéal» dont le Laboratoire de médiévistique occidentale de Paris est l'initiateur et qui est désormais financé par le European Research Council pour la période avril 2010 – avril 2014, que prend place ce premier atelier. L'étape suivante a été le colloque *Marquer la ville*, organisé en décembre 2009 à Rome avec le concours de l'École Française de Rome et dont Patrick Boucheron était plus particulièrement responsable; viendront ensuite d'autres réunions, notamment un atelier organisé à Milan par Andrea Gamberini et Andrea Zorzi sur les langages de la société politique et deux rencontres à l'École Française de Rome en 2010 et 2011 autour du thème de la légitimité implicite.

Cette brève introduction n'a pour objectif que de présenter les quelques concepts qui ont inspiré ce programme et dont je pense qu'ils peuvent s'avérer utiles pour nos discussions présentes et futures. Je rappellerai tout d'abord les origines de la dénomination de ce programme, sans trop insister sur la terminologie, puisque si l'un des enseignements de l'atelier romain de l'an dernier a été que son titre était rigoureusement intraduisible, il n'en a pas moins son importance pour préciser la problématique du programme. Disons simplement qu'il est emprunté à l'anthropologue Maurice Godelier¹, et que pour le saisir dans sa profondeur, il faut le resituer dans l'ample projet intel-

¹ M. GODELIER, *L'idéal et le matériel. Pensée, économies, sociétés*, Paris, Fayard, 1984 et, plus récemment, *Au fondement des sociétés humaines. Ce que nous apprend l'anthropologie*, Paris, Albin Michel, 2007, notamment pp. 37-43.

lectuel de ce dernier. Maurice Godelier part de l'hypothèse que «l'homme a une histoire parce qu'il transforme la nature»², l'une des thèses essentielles de Marx mais dont l'origine est bien antérieure, puisqu'on la retrouve chez les physiocrates comme chez Adam Smith. Dans ce processus de production de l'histoire par les sociétés humaines, il rejette l'interprétation «classique» du primat des infrastructures (les forces productives, les rapports de production), soulignant d'ailleurs que Marx a «à peine esquissé» sa théorie des superstructures (les autres rapports sociaux). Réfutant toute distinction tranchée entre le «matériel» et ce qui est de l'ordre de la pensée, (c'est-à-dire de l'idéal), il souligne que la pensée intervient à plusieurs niveaux dans les différents types de matérialité qu'il distingue; tous les rapports sociaux (y compris donc les rapports de production) contiennent des «noyaux imaginaires qui en sont des composantes internes, constitutives». De cette réflexion sur cette stricte interdépendance de l'idéal et du matériel, il ressort que la distinction entre infrastructure et superstructure «n'est pas une distinction de niveaux ou d'instances, pas plus qu'elle n'est une distinction entre des institutions»³. De fait, cette distinction, si elle est classique – et parfois simpliste – chez les historiens marxistes, ne l'est pas seulement chez eux, dans la mesure où elle s'accorde à merveille à l'ethnocentrisme de spécialistes vivant dans une société où les fonctions de l'économique, du politique, du religieux et des structures de parenté sont en principe séparées et assumées par des structures institutionnelles précises.

Dans ces conditions, quel est le rôle de la pensée, de l'idéal donc, dans la production de la société et de l'ensemble des rapports sociaux? Ici, Maurice Godelier nous apporte encore une fois une aide précieuse en proposant d'articuler les manifestations de l'idéal en deux ensembles que l'analyse permet, lorsque cela est pertinent, de distinguer l'un de l'autre. Le premier est celui de l'imaginaire⁴, à savoir:

«l'ensemble des représentations que les humains se sont faites et se font de la nature et de l'origine de l'univers qui les entoure, des êtres qui le peuplent ou sont supposés le peupler, et des humains eux-mêmes pensés dans leurs différences et/ou leurs représentations [...] l'ensemble des interprétations (religieuses, scientifiques, littéraires) que l'Humanité a inventées pour s'expliquer l'ordre ou le désordre qui règne dans l'univers ou dans la société, et pour en tirer des leçons quant à la manière dont les humains doivent se comporter entre eux et vis-à-vis du monde qui les entoure»⁵.

Le second ensemble est celui du symbolique, par lequel on passe de l'abstraction de la pensée à la réalité matérielle de son expression:

² GODELIER, *L'idéal et le matériel*, p. 10.

³ *Ibid.*, p. 30.

⁴ Il faut prendre garde que l'articulation entre imaginaire et symbolique n'est pas exactement la même que celle à laquelle les travaux de Jacques Le Goff a habitué les médiévistes: voir (notamment à propos de la distinction entre imaginaire et symbolique d'une part, et imaginaire et idéologie) l'*Introduction* de J. LE GOFF à *L'imaginaire médiéval. Essais*, Paris, Gallimard, 1985. Jacques Le Goff insiste en revanche sur le lien entre imaginaire et conscience, en s'appuyant sur M.D. CHENU, *L'éveil de la conscience dans l'imaginaire médiéval*, Paris-Montréal, Vrin, 1969.

⁵ GODELIER, *Au fondement des sociétés humaines*, p. 38.



«l'ensemble des moyens et des processus par lesquels les réalités idéelles s'incarnent à la fois dans des réalités matérielles et des pratiques qui leur confèrent un mode d'existence concrète, visible, sociale».

Les pratiques et les réalités matérielles du symbolique sont donc les moyens par l'intermédiaire desquels l'imaginaire se donne à déchiffrer par les intellects ou s'insinue dans les consciences et, ainsi, agit sur la société et les rapports sociaux: produites par ceux-ci, c'est leur impact qui parvient, plus ou moins insidieusement, à les modifier et à les faire évoluer⁶. C'est très précisément à ce point de contact entre l'imaginaire et le symbolique que nous nous intéressons avec les vecteurs de l'idéal, dans la mesure où c'est par l'intermédiaire de ces vecteurs (au sens le plus large) qui les véhiculent que les contenus de l'imaginaire peuvent être déchiffrés, analysés et décryptés, en même temps que les formes symboliques qui ont pour fonction de les transmettre et de les diffuser. Rappelons ici l'un des principes de la sémiotique, à savoir que le vecteur, quel qu'il soit et quel que soit l'ensemble des caractères qu'il présente, est toujours partie intégrante du message. L'idéal, la pensée – consciente ou inconsciente⁷ – et donc le système des représentations qu'une société se fait d'elle-même⁸, tout comme les valeurs qu'elle attache aux rapports sociaux qui la fondent sont donc des éléments constitutifs de ces rapports sociaux.

L'un des mérites premiers des propositions théoriques de Maurice Godelier, pour peu qu'on tente de les prendre au sérieux comme médiéviste, est d'attirer l'attention sur l'altérité profonde de la société médiévale par rapport à la nôtre, ainsi que sur les dangers qu'entraîne pour tout travail qui se voudrait scientifique la rétroprojection de concepts analytiques courants: Alain Guerreau est parti de cette observation pour se livrer récemment à un jeu de massacre historiographique auquel le «Politique», comme il dit, n'échappe d'ailleurs pas!⁹. La société médiévale est, comme la plupart des sociétés extra-européennes sur lesquelles se penchent les anthropologues, une société où les mots les plus courants des sciences sociales contemporaines sont autant de dangers parce qu'ils ne correspondent à rien dans les sociétés du passé ou n'y ont pas le sens qu'on leur prête aujourd'hui. Qui plus est, même si l'usage de ces termes est prudent, l'économique, le politique ou le religieux¹⁰ ne peuvent être reconnus, distingués, découpés ou combinés sur le modèle de ce qui se passe dans des sociétés ultérieures. Le point crucial est que la société médiévale se perçoit et se définit d'abord et avant toute chose comme chrétienne: l'église en constitue – un fait reconnu depuis

⁶ *Ibid.*, pp. 38-39.

⁷ GODELIER, *L'idéal et le matériel*, pp. 222-223.

⁸ A. GUERREAU, *L'avenir d'un passé incertain. Quelle histoire du Moyen Âge au XXI^e siècle?*, Paris, Seuil, 2001, p. 222.

⁹ *Ibid.*, pp. 260-264.

¹⁰ Voir récemment les remarques de Jacques Dalarun sur le terme *religiosità*, dans *Communication symbolique*, dans G. ANDENNA (éd.), *Religiosità e civiltà. Le comunicazioni simboliche (secoli IX-XIII)*, Atti del Convegno Internazionale (Domodossola, 20-23 settembre 2007), Milano, Vita e pensiero, 2009, pp. 429-433 [“Le Settimane internazionali della Mendola, nuova serie 2007-2011”].





assez peu de temps – l’institution globale¹¹. Autrement dit, les rapports sociaux (y compris donc les processus de domination et les rapports de production) ne peuvent être compris et interprétés qu’en tenant compte de cette dimension première, qui apparaît comme d’autant plus dotée d’efficacité que «l’institution globale» est, sans jeu de mot, elle-même pourvue d’institutions. La diversité et la variation dans le temps et dans l’espace qui sont la marque de l’église du haut moyen âge reculent rapidement à partir du milieu du XI^e siècle, quand les Réformateurs s’emparent de la papauté, même si la complexification extrême de l’institution ecclésiastique qu’entraîne son développement recrée de nouvelles formes de diversité.

Surtout, le problème du pouvoir est posé dans des conditions nouvelles. La papauté avait jusque là toujours vécu dans l’ombre d’un empire: l’empire romain, celui de Constantin et de Théodose; puis l’empire byzantin. Quand celle-ci s’est estompée, le nouvel empire des Francs a donné des formes et un sens nouveaux à la collaboration nécessaire du spirituel et du temporel. Face à l’affirmation rapide du *dominium* collectif d’une aristocratie en pleine mutation, la reconstruction du pouvoir impérial par les Othoniens et la réforme de l’église sous l’égide des monachismes clunisien et lorrain se sont d’abord épaulés mutuellement: mais la vacance du pouvoir impérial au moment même où les réformateurs se saisissaient du contrôle de la papauté leur a offert des opportunités nouvelles qu’ils se sont empressés de saisir. L’idée de la supériorité de l’autorité spirituelle de l’évêque sur le pouvoir du roi n’est évidemment pas une idée nouvelle au XI^e siècle: mais pendant longtemps les circonstances n’avaient pas permis de l’affirmer¹². Ce n’est d’ailleurs pas le vent du hasard qui s’est engouffré dans la fenêtre ouverte par la minorité d’Henri IV: les réformateurs avaient un programme théologique et pastoral qui reposait sur un ensemble de principes qui allait leur permettre de tenter une reconstruction complète de la société chrétienne. Ce n’est pas ici le lieu de l’exposer, ni même d’esquisser un résumé des conséquences de la réforme. Il suffira de rappeler ici deux points qui sont fondamentaux pour la problématique qui est la nôtre, et qui sont tous les deux liés à la rigoureuse distinction entre les clercs et les laïcs. Tout d’abord, il y a la profonde mutation de la culture et du système de communication médiévaux qu’entraîne la nécessité d’inculquer l’exi-

¹¹ Sir Richard Southern est probablement le premier à avoir affirmé cette idée avec force: pour lui, l’église est: «the whole of human society subject to the will of God [...]; the church was not only a state, it was the state; it was not a society, it was the society – the human *societas perfecta*» (R.W. SOUTHERN, *Western Society and the Medieval Church in the Middle Ages*, Harmondsworth, Penguin, 1975 [1970], p. 22). En France, c’est Jacques Le Goff qui est le principal promoteur de l’idée, réaffirmée avec force par ses disciples, Alain Guerreau, Jean-Claude Schmitt et Jérôme Baschet (*La civilisation féodale. De l’an mil à la colonisation de l’Amérique*, Paris, Aubier, 2004, pp. 281-425 en particulier). Au demeurant, la vision de Southern n’est pas seulement anthropologique, mais aussi ‘politique’ au sens moderne du terme: il part de la sinistre vision de Thomas Hobbes («the papacy being the ghost of the Empire sitting crowned upon the grave thereof») pour affirmer que «an imperial papacy was the main articulate principle behind the medieval reconstruction of society» (SOUTHERN, *Western Society*, p. 25).

¹² Voir en particulier M. RIZZI, *Cesare e Dio. Potere spirituale e potere secolare in Occidente*, Bologna, il Mulino, 2009, notamment pp. 106-111 («l’equivoco gelasiano»).





gence individuelle du salut qui seule permet aux membres de l'*ecclesia*¹³ de payer la dette qu'ils ont contracté envers le Christ qui s'est sacrifié pour eux; l'appartenance de chacun au corpus collectif de l'*ecclesia* étant manifestée dans la réalité sociale par l'eucharistie, dont une innovation théologique, la transsubstantiation, a changé la portée et la signification. Et, deuxième point, la nécessité d'imposer cette supériorité hiérarchique de l'*auctoritas* spirituelle aux détenteurs de la *potestas* temporelle.

Et c'est là que l'on rencontre l'une des difficultés sur lesquelles j'avais buté lors d'une entreprise précédente, et qui, précisément, m'avait conduit à m'interroger sur la réforme grégorienne et ses conséquences culturelles et – et cette fois le mot me paraît justifié – 'politiques'. Nous sommes ici à la source de l'hypothèse de travail qui fonde ce programme. Débarrassons-nous avant de commencer, là encore, d'une ambiguïté lexicale. Quand on parle de la «Genèse de l'État moderne», il s'agit bien, le terme genèse est là pour le signifier, d'un processus de long terme, éventuellement discontinu: une longue genèse, donc, que l'on peut suivre depuis le début du XIII^e siècle au moins¹⁴. Le terme 'moderne' ne peut avoir qu'un seul sens: cet état 'moderne' dont il est question est bien notre contemporain, c'est-à-dire un état qui est fondé sur l'existence d'une société politique, seule à même d'en assurer le développement et d'en valider (selon des processus qui peuvent être extrêmement divers), la légitimité. Les structures des sociétés politiques ont considérablement varié dans le temps: ainsi, celles de la période médiévale peuvent dans la plupart des cas être considérées comme féodales; les cadres de fonctionnement institutionnel (coutumiers? contractuels? constitutionnels?) ont également évolué. Le noyau primitif de ce type d'état est constitué par cette relation entre une (ou des) communauté(s) et celui (ou ceux) dont elle accepte la domination et reconnaît les agents, une relation qui permet (entre autres) l'extraction de ce nouveau type de prélèvement qu'est l'impôt, un prélèvement consenti dans la mesure où il est considéré comme légitime¹⁵. Ce terme de 'légitimité' est évidemment essentiel: une puissance publique qui fonde ses ressources sur le prélèvement fiscal, qu'il soit direct ou indirect, ne peut le faire sûrement et longtemps que si elle réussit à convaincre les membres de la société politique à la fois de la légitimité de sa demande fiscale et de sa légitimité propre, ou plus exactement à ne pas soulever chez eux le soupçon d'illégitimité. Pourtant, *omnis potestas a Deo*: pour un pouvoir laïc, comment construire cette légitimité?

Or, une telle relation ne peut concrètement fonctionner qu'à partir du moment où la communication à l'intérieur d'une société donnée transcende les entourages immédiats du ou des détenteurs de l'autorité, ou dépasse les rencontres plus ou moins

¹³ J.-Ph. GENET, *La mutation de l'éducation et de la culture médiévales. Occident chrétien (XII^e siècle – milieu du XV^e siècle)*, Paris, Editions Seli Arslan, 1999, 2 voll. Ce n'est cependant pas la seule cause: l'essor du commerce et des villes et le besoin de droit qu'il entraîne est également décisif.

¹⁴ J.-Ph. GENET, *La genèse de l'État moderne: les enjeux d'un programme de recherche*, «Actes de la Recherche en Science Sociales», CXVIII (juin 1997), pp. 3-18.

¹⁵ L'histoire de l'impôt et de la «révolution fiscale» a sans doute été trop concentrée sur l'histoire des monarchies occidentales, et n'a pas assez mis l'accent sur l'Italie: voir P. MAINONI, *Finanza pubblica e fiscalità nell'Italia centro-settentrionale fra XIII e XV secolo*, «Studi Storici», XL (1999), pp. 449-470 ; et ID., *A proposito della 'rivoluzione fiscale' nell'Italia settentrionale del XII secolo*, «Studi Storici», XLIV (2003), 1, pp. 5-42.





ritualisées entre groupes sociaux (ou groupes familiaux). Entre le XII^e siècle et le haut moyen âge, un pas de géant a été franchi. Et ce n'est pas 'l'état' de cette époque, qui n'est certes pas moderne, qui en est responsable: il n'en est que l'un des principaux bénéficiaires, cherchant avidement à embaucher pour son compte ces clercs savants et compétents que l'église a formé pour son propre service: on perd trop souvent de vue que c'est là un des thèmes sous-jacents du *Polycraticus* de Jean de Salisbury, furieux de voir un Becket ou les jeunes clercs de l'archevêque de Canterbury (comme lui-même) se muer en *curiales* et mettre ce qu'ils ont appris à Paris ou ailleurs à la disposition de la Mesnie Hellequin. La transformation n'est pas monocausale, et l'essor de l'économie tout comme les nouvelles pratiques commerciales, agraires et juridiques¹⁶ ont très certainement joué, comme on le voit notamment en Italie et, plus précocement encore, en Catalogne¹⁷. Mais seule l'église de la Réforme Grégorienne pouvait mettre en marche une révolution culturelle de cette ampleur et lui donner sa méthode, ses techniques et ses moyens. Rappelons qu'elle était nécessairement liée à son propre programme qui impliquait la conquête d'un pouvoir immense sur l'esprit et l'âme de chacun des membres de l'*ecclesia* qu'elle entendait mener au salut. Là réside sa force: la dette étant individuelle, puisque chacun a obtenu une chance d'échapper à la damnation grâce au sacrifice consenti par le Christ, chacun, individuellement, doit s'engager sur la voie périlleuse et exigeante du salut. Cela n'est envisageable que si la grande masse de ces individus, laïcs, c'est-à-dire ignorants, est placée sous la conduite – ou le contrôle, comme l'on voudra – d'une église régénérée de clercs qui va sans relâche communiquer avec elle par sa parole, sa langue, ses images, ses rites, son théâtre, sa liturgie, sa musique. D'où l'urgence d'éduquer et de former ces clercs pour les rendre efficaces; d'où la nécessité de repenser les formes et les modes de production du message religieux qui doit être transmis aux membres de la société chrétienne sur laquelle l'église exerce ainsi jusqu'au XIII^e siècle un pouvoir symbolique sans partage¹⁸.

Mais ce qui fait sa force peut aussi faire sa faiblesse. Pendant tout le haut moyen âge, les clercs, bien qu'ils ne soient pas encore constitués en un *ordo* aussi complètement séparé de celui des laïcs qu'il le deviendra avec la réforme grégorienne, s'étaient

¹⁶ GENET, *La mutation de l'éducation*, chapitre 4 : *Le besoin social de droit*.

¹⁷ M. ZIMMERMANN, *Écrire et lire en Catalogne IX^e-XIV^e siècles*, Madrid, Casa de Velasquez, 2003, ["Bibliothèque de la Casa de Velasquez", 23], 2 voll.

¹⁸ De ce point de vue, l'édition des deux conférences de Mendola de 2004 et de 2007 par Giancarlo Andenna offre d'éclatantes démonstrations: *Pensiero e sperimentazioni istituzionali nella Societas Christiana (1046-1250)*, Atti della sedicesima Settimana internazionale di studio (Mendola, 26-31 agosto 2004), Milano, Vita e pensiero, 2007; et *Religiosità e civiltà. Le comunicazioni simboliche*. Voir notamment dans la première: G. MELVILLE, *Fu 'istituzionale' il Medioevo? Osservazioni storiche e riflessioni metodologiche*, pp. 37-68, G. ORTALLI, *Luoghi e messaggi per l'esercizio del potere negli anni delle sperimentazioni istituzionali*, pp. 761-800, et A. PARAVICINI BAGLIANI, *Pensiero e sperimentazioni istituzionali nella 'Societas Christiana' (1046-1250)*, pp. 801-824; et dans la seconde, G. MELVILLE, *Costruire e decostruire i simboli nella comunicazione religiosa del medioevo*, pp. 49-69, L. GAFFURI, *Interpretare e trasmettere il codice simbolico della comunicazione religiosa*, pp. 71-94, R. BERNFT, S.J., *Das Wort – Symbol religiöser Kommunikation*, pp. 109-126, et S. GAVINELLI, *La scrittura come simbolo del potere religioso*, pp. 143-180.





néanmoins distingués d'eux, parce qu'ils étaient en général – n'oublions pas la tentative carolingienne de développer la culture d'une noblesse lettrée – ceux qui savaient lire et écrire dans la langue de la Bible, c'est-à-dire le latin, un latin de plus en plus éloigné des parlers romans et totalement incompréhensible pour les populations d'origines celte ou germanique. S'ils ont tranché les zones d'incertitude entre clercs et laïcs, les Grégoriens, pour atteindre leurs objectifs, ont dû non seulement entreprendre un réexamen approfondi de la théologie médiévale qui a conduit à d'amples changements, mais surtout, du point de vue qui nous occupe, se lancer dans une formidable tâche pastorale qui impliquait une transformation complète du système d'enseignement et de ses contenus. Je n'en dirai pas plus ici, puisque tout le monde sait ce qui en a résulté : une mutation de la culture médiévale dont les aspects les plus manifestes sont les transformations des langues vernaculaires en véritables langues, la diversification des champs de la culture médiévale, la transformation du statut de l'image¹⁹ et du sens de l'espace, la nécessité de manifester comme une vérité sensible tout ce qui n'était ni 'naturel' ni visible, mais était pourtant le fondement de la société chrétienne. L'apparition de l'expression 'naturaliste' de sentiments de plus en plus intimes et complexes dans les formes musicales, littéraires et artistiques n'est qu'une conséquence particulière de cette évolution. Or, toutes ces transformations ont rapidement échappé à la domination symbolique de l'église, parce qu'elles ont cessé de lui appartenir en propre.

Elles ont cessé de lui appartenir parce que le système de communication est fait d'un ensemble de formes, de signes, de circuits et de réseaux qui n'appartiennent à personne ou plus exactement appartiennent à l'espace public des émetteurs et des récepteurs qui les manient. Les forces qui sont capables de les modifier, ou plutôt d'en autonomiser et d'en légitimer les transformations, sont celles qui peuvent contrôler l'espace public, ou plus exactement la sphère publique²⁰. Il ne s'agit pas ici d'ouvrir une discussion sur ce concept dont on a assez dit l'intérêt qu'il présente pour les médiévistes tout en soulignant les dangers, notamment au plan du vocabulaire. Si l'on veut donner un sens au mot 'public' au moyen âge (et ce au moins jusqu'au XIII^e siècle), ce n'est pas en s'enfermant dans la dichotomie public/privé, mais plutôt par rapport à l'*ecclesia* et à la société chrétienne. Mais avec l'essor de la culture des laïcs, la nationalisation des espaces culturels autour des constructions politiques capables de s'identifier, *inter alia*, à une langue (ou à une famille de langues), l'élévation des compétences intellectuelles et techniques d'une société où les pratiques commerciales et les fonctions administratives et juridiques se développent rapidement, des pans

¹⁹ À l'article de Gherardo Ortalli cité ci-dessus, il faudrait ajouter les travaux de Hans Belting, de Jean Wirth et d'Olivier Boulnois : H. BELTING, *L'image et son public au Moyen Âge*, Paris, G. Monfort, 1998 [1981], et ID., *Image et culte. Une histoire de l'art avant l'époque de l'art*, Paris, Cerf, 2007 [1990]; J. WIRTH, *L'image médiévale. Naissance et développements (VI^e-XV^e siècle)*, Paris, Méridiens Klincksieck, 1989, ID., *L'image à l'époque romane*, Paris, Cerf, 1999, et ID., *L'image à l'époque gothique (1140-1280)*, Paris, Cerf, 2008; O. BOULNOIS, *Au-delà de l'image. Une archéologie du visuel au Moyen Âge, V^e-XV^e siècle*, Paris, Seuil, 2008.

²⁰ J. HABERMAS, *L'espace public. Archéologie de la publicité comme dimension constitutive de la société bourgeoise*, [1962], Paris, Payot, 1978. Voir les actes des deux journées sur l'espace public organisées par Patrick Boucheron et Nicolas Offenstadt, pour le moment en ligne sur le site du LAMOP.



entiers de ce qui était caractéristique d'une culture religieuse se sécularisent et par là même sortent du champ du contrôle ecclésiastique. Le pouvoir symbolique de l'église reste immense, sa maîtrise des circuits et des formes de communication, incomparable. Simplement, elle n'est plus seule, elle doit partager ce pouvoir avec d'autres, et notamment les détenteurs laïcs du pouvoir, et plus particulièrement à partir du moment où il prend corps graduellement, avec ce que l'on peut commencer à appeler l'état, que ce terme s'applique à une monarchie ou à une cité, c'est-à-dire, comme nous l'avons dit, un ensemble constitué d'une puissance souveraine et d'une société politique au sens plein du terme qui lui confère sa légitimité.

Cela fait longtemps – depuis l'école des *Annales* en fait – que l'on a pris conscience que l'histoire politique classique, traditionnelle, permettait seulement de décrire les changements, mais pas d'en déchiffrer les causes. Le relatif déclin de l'histoire économique²¹ montre à lui seul que ce n'est pas non plus de ce côté-là que les médiévistes trouvent les réponses aux questions qu'ils se posent. Pour explorer, analyser, comprendre ces mutations profondes de l'Europe médiévale que sont l'émergence de l'état, la perte par l'église de son monopole du pouvoir symbolique et de sa préention à être l'instance suprême du gouvernement de la société chrétienne, c'est vers l'histoire culturelle que nous proposons de nous tourner désormais. Mais bien sûr, cette histoire culturelle n'est pas celle des institutions, des écoles ou des cours, ni même celle des idées: c'est au niveau des signes eux-mêmes (et sur ce point je suis convaincu par les thèses d'Irène Rosier Catach: nous devons parler de signes au lieu de symboles; en revanche, ces signes peuvent avoir une ou des fonctions symboliques) que nous pouvons suivre les phénomènes que nous venons d'évoquer. Et c'est une histoire qui élargit ses horizons à ceux de l'anthropologie culturelle et à laquelle doivent collaborer historiens, philosophes, spécialistes des littératures, historiens des arts et des musiques, tous ceux dont la 'matière première', si j'ose dire, est faite de ces signes qui ont traversé les temps jusqu'à nous, et dont nos expertises diverses nous permettent d'espérer percer les secrets. C'est ce que nous nous sommes appliqués à faire pendant ces trois jours, en travaillant sur le sacré, sur les langages – non sans emprunter les outils privilégiés des linguistes, la connotation ou la variation –, sur les images et sur les rites, sur les performances, en commençant par le commencement, par là où tout a commencé, à savoir par le message religieux, et en s'intéressant à ses connotations politiques. C'est une entreprise sémiologique qu'il s'agit d'initier, afin de comprendre comment la véritable révolution culturelle qu'ont lancé les réformateurs grégoriens a finalement atteint d'autres objectifs que ceux qu'ils s'étaient initialement fixés, favorisant, *inter alia*, l'émergence de l'état moderne.

²¹ C'est surtout le déclin d'une histoire classique des prix ou des salaires dont les conséquences macroéconomiques sont de plus en plus remises en cause. Mais il est juste d'ajouter que l'histoire économique est en plein renouvellement aujourd'hui, notamment grâce aux apports considérables de l'archéologie médiévale pour une meilleure connaissance des produits et des techniques de production, mais aussi par l'intérêt suscitée par les pratiques culturelles qui permettent et accompagnent les transformations de l'économie médiévale.



SESSIONE PRIMA

Sacre Scritture e Sacramenti





LAURA GAFFURI

Esegesi, teologia, politica: introduzione alla prima sessione. Sacre Scritture e Sacramenti

«What have politics in common with biblical exegesis?»: con queste parole Gerard E. Caspary apriva, nel 1979, il suo studio tanto innovativo quanto misconosciuto in Italia (non tradotto e a tutt'oggi quasi assente nelle biblioteche italiane, benché ora distribuito integralmente da 'Google libri') sul ruolo di Origene come fondatore di una teologia del politico in occidente; una teologia che a sua volta – aggiungeva lo studioso – aveva il proprio fondamento nella teologia origeniana dell'esegesi¹. Dalla riflessione di Caspary, e in particolare dall'accento posto sulla compenetrazione tra ermeneutica e teologia del politico², derivava l'indicazione di un necessario approfondimento dei fondamenti teologici delle teorie politiche medievali a partire proprio dall'esegesi e dall'ermeneutica cristiane. In questa medesima direzione – ma con uno sguardo lanciato 'oltre' l'età medievale – andava l'auspicio espresso quattordici anni fa da Alain Boureau nella rivista «Les Annales», recensendo il volume *Théologie et droit dans la science politique de l'État moderne*: che potesse cioè essere scritta una storia intellettuale del 'politico' (considerato come categoria) fondata su una relazione tripolare tra storia dei concetti, storia sociale delle istituzioni e storia religiosa («on peut rêver à une histoire intellectuelle du politique fondée sur une relation tripolaire entre l'histoire des concepts, l'histoire sociale des institutions et l'histoire religieuse»)³; senza togliere nulla al progetto del volume (coordinato anche allora da Jean-Philippe Genet) – che concludeva un'ampia indagine sulla genesi dello stato moderno e sulle forme di migrazione del 'politico' «vers la constitution d'un champ de production textuel autonome» (le parole sono di Genet), sulle modalità cioè con

¹ G.E. CASPARY, *Politics and Exegesis. Origen and the two swords*, Berkeley-Los Angeles - London, University of California Press, 1979, p. 9.

² *Ibid.*, p. 183.

³ A. BOUREAU, rec. a: *Théologie et droit dans la science politique de l'État moderne*, Roma, École française de Rome, 1991 [“Collection de l'ÉFR”, 147], «Annales. Histoire, Sciences Sociales», L (1995), 3, pp. 596-599. Il volume raccoglieva gli atti della tavola rotonda romana organizzata nell'ambito del progetto di studio sulla «Genèse de l'État moderne», coordinato anche allora da J.-P. GENET: *Théologie et droit dans la science politique de l'État moderne*, Actes de la Table ronde organisée par l'Ecole française de Rome avec le concours du CNRS (Roma, 12-14 novembre 1987), Roma, École française de Rome, 1991 [“Collection de l'ÉFR”, 147].



cui la scienza politica moderna nasceva sottraendosi al controllo delle due matrici medievali del diritto e della teologia – Alain Boureau suggeriva un approfondimento delle relazioni tra assetti istituzionali e linguaggi, nell'accezione ampia data da Hans-Georg Gadamer al concetto di linguaggio⁴.

A distanza di molti anni, i segni del riconoscimento dato a questa prospettiva di indagine da parte della comunità internazionale degli studiosi sono molteplici, rispetto sia alle «genealogie del governo»⁵ sia alle forme della loro rappresentazione⁶.

All'interno dunque di queste coordinate interpretative si muove anche la mezza giornata di apertura dei lavori del primo atelier del progetto *Vecteurs de l'idéal. Le pouvoir symbolique entre Moyen Age et Renaissance (v.1200 - v.1640)*, dedicato a *Immagini, culti, liturgie: le connotazioni politiche del messaggio religioso*. In questo senso, prima di entrare nel merito dei *vecteurs* intesi come mezzi di espressione, rappresentazione simbolica e legittimazione (immagini, liturgie, spettacoli) delle forme del governo politico, e quindi dei rituali intesi come *fictio* e *drama* dei sentimenti e delle emozioni di una società⁷, la nostra indagine delle «connotazioni politiche del messaggio religioso» ha voluto partire proprio dal dato testuale dell'esegesi, della teologia e dell'ermeneutica cristiana cercandovi alcuni dei parametri di decodifica e comprensione delle 'messe in scena' dell'ordine politico e sociale di età medievale e moderna.

Ne derivano alcuni 'snodi' a cui farò velocemente cenno.

1. Il primo riguarda senz'altro la relazione tra politica (non come scienza pratica, ma come concetto e «sistema teorico di valori e fini»⁸) e cristianesimo 'ab origine' e dall'interno delle sue strutture culturali e dogmatiche. Così, alla domanda se «la fede cristiana non abbia alcun contenuto politico» Armin Adam, nella sua recente *Piccola*

⁴ H.-G. GADAMER, *Verità e metodo*, Milano, Bompiani, 2004¹⁴ [ed. or. *Wahrheit und Methode: Grundzüge einer philosophischen Hermeneutik*, Tübingen, J.C.B. Mohr (Paul Siebeck), 1960], soprattutto le pp. 502-559.

⁵ Cfr. G. AGAMBEN, *Il Regno e la Gloria. Per una genealogia teologica dell'economia e del governo*, Vicenza, Neri Pozza Editore, 2007. Lo stesso Alain Boureau vi ha ampiamente contribuito con i volumi che compongono la trilogia da lui dedicata a *La Raison scolastique* (Paris, Les Belles Lettres): *La religion de l'État* (2006), *L'Empire du livre* (2007), *De vagues individus* (2008).

⁶ Mi riferisco, in particolare, alle posizioni assunte da Philippe Buc nel suo *Dangereux rituels*, contro l'eccessivo ricorso alle categorie ermeneutiche della sociologia religiosa che non consentono di cogliere le ambiguità delle messe in scena medievali (ma non solo) dell'ordine politico, e sulla necessità d'altra parte di valutare la capacità di rappresentazione dei rituali e delle liturgie politiche non prescindendo mai dal dato testuale che ne accompagna la trasmissione: P. BUC, *Dangereux rituels. De l'histoire médiévale aux science sociales*, Paris, Presses Universitaires de France, 2003 (ed. or. *The Dangers of Ritual*, Princeton, Princeton University Press, 2001). Sull'ampio e acceso dibattito seguito all'uscita del libro di Buc, cfr. ora G. ISABELLA, *Rituali altomedievali: le ragioni di un dibattito*, «Storica», XIV (2008), 41-42, pp. 165-191.

⁷ Il rinvio implicito è alle premesse metodologiche espresse dal volume di G. BERTRAND - I. TADDEI (eds.), *Le destin des rituels. Faire corps dans l'espace urbain, Italie-France-Allemagne / Il destino dei rituali. «Faire corps» nello spazio urbano, Italia-Francia-Germania*, Roma, Ecole française de Rome, 2008. Se, da una parte, la forza dei rituali risiede nella carica emozionale dei loro simboli, dall'altra i caratteri fondanti dei rituali (polisemia, plasticità, fluidità) ne consentono la continua costruzione / decostruzione / ibridazione, e quindi la riattivazione della loro forza emozionale (*ibid.*, p. 7).

⁸ La definizione è di H.J. MORGENTHAU, *L'origine del politico a partire dalla natura umana* (1930), in H.J. MORGENTHAU, *Il concetto del politico*. Contra Schmitt, A. CAMPI - L. CIMMINO (a cura di), Soveria Mannelli (CZ), Rubbettino, 2009, p. 16.





storia della Teologia politica, risponde che «la fede cristiana è interamente politica [...] ed è fin dal suo inizio riferita, benché in maniera non scevra da problemi, all'ambito politico secolare». Un «fin dall'inizio» che si identifica con l'incarnazione stessa di Dio, in cui è «già un chiaro segnale della sua sollecitudine per il mondo, la quale assai difficilmente può risolversi in una mera spiritualità privatistica»⁹. È una «sollecitudine per il mondo» che si spiega, secondo Massimo Cacciari, alla luce della concezione cristiana del tempo come escatologia realizzata, il cui annuncio quindi «va divulgato, va diffuso, va globalizzato, va universalizzato»¹⁰, e che si manifesta a partire dall'elaborazione di un codice simbolico che *trans-ducit*: che porta dunque il mondo visibile al di là della sua apparenza traducendolo in itinerario di salvezza e di redenzione. La vocazione ermeneutica del cristianesimo esprime quindi la consapevolezza di essere parte dell'età escatologica e di saperla interpretare anticipando in questo modo la *civitas futura*¹¹. Prima ancora che ciò si traduca nell'assunzione di un ruolo guida del 'politico', questa vocazione ermeneutica comporta, da parte del cristianesimo, la trasformazione radicale del rapporto con le cose, con le *res*: considerate dal diritto romano – come hanno dimostrato gli studi di Yan Thomas¹² – dal punto di vista del loro valore patrimoniale, distinguendo quindi tra cose private e cose pubbliche (e considerando queste ultime 'sacre' perché inalienabili, dove sacro e pubblico costituiscono una unità giuridicamente omogenea), le *res* cristiane diventano invece il cardine di un codice simbolico che ne 'altera' – nel senso etimologico del termine – il rapporto con il mondo.

Ed è in questa direzione che si muovono anche le tre relazioni della prima sessione dell'*atelier*, con un'attenzione sia agli esiti delle teologie del politico sui processi di formazione statuale, sia alle forme della significazione e della definizione dal punto di vista della filosofia del linguaggio e della semiologia, sia infine alla sociologia dei sistemi che legge il fenomeno religioso non come un sistema culturale generico, ma come un sistema caratterizzato da capacità autopoietica e fondatrice di senso, che gli consente, interpretando se stesso, di leggere e ri-leggere (re-interpretandolo) il mondo circostante riconducendone «entro le proprie categorie interpretative le nuove eccedenze di senso»¹³. Rispetto al cristianesimo, riflettere sulla sua capacità autopoietica vuol dire analizzarne il codice simbolico a partire dai suoi percorsi esegetici, cogliendovi quindi dall'interno, e mai prescindendo dalla ricomposizione delle linee di coerenza con i fondamenti dogmatici, i meccanismi del suo 'farsi' linguaggio politico e 'vettore' di governo del mondo reale.

Di tale processo di rilettura in chiave simbolica di tutto il mondo visibile è certamente superfluo ricordare in questa sede alcune delle tappe principali: dalla semioti-

⁹ A. ADAM, *Teologia politica*, Torino, Claudiana, 2008 (ed. or. *Politische Theologie. Eine kleine Geschichte*, Zürich, Theologischer Verlag, 2006), pp. 8, 81.

¹⁰ M. CACCIARI - M. TRONTI, *Teologia e politica al crocevia della storia*, M. GASPARRI (a cura di), Milano, Edizioni AlboVersorio, 2007, pp. 33-47: 38.

¹¹ *Ibid.*, p. 40.

¹² Y. THOMAS, *La valeur des choses. Le droit romain hors la religion*, «Annales. Histoire, Sciences Sociales», LVII (2002), 6, pp. 1431-1462.

¹³ E. PACE, *Raccontare Dio: la religione come comunicazione*, Bologna, il Mulino, 2008, pp. 322, 324.





ca agostiniana del *De doctrina christiana*, attraverso poi l'età carolingia con l'ingresso in occidente del *corpus areopagiticum* dello Pseudo-Dionigi nelle esposizioni dei suoi commentatori – Giovanni Scoto Eriugena, in primo luogo –, questa visione simbolica del mondo si dilatò fino ad estendere a tutte le cose create il valore di *signum* e attribuendo all'intero universo una funzione di aiuto all'uomo nell'elevazione verso il divino. Un passaggio fondamentale e una svolta epocale, che fecero del simbolo la 'lente' attraverso la quale il cristianesimo e la civiltà occidentale guardarono ogni aspetto della realtà, e dell'esegesi lo strumento conoscitivo indispensabile alla comprensione del vero senso delle cose: un compito che assolsero gli intellettuali di chiesa quali detentori di un monopolio interpretativo per lungo tempo assoluto, che fece del sapere un mezzo di svelamento o – come ha scritto Walter Pohl – «lo strumento per cambiare la vita della collettività, per aprire a tutti una via d'uscita dalla loro ottusa realtà»¹⁴. Da Costantino in poi e per tutto l'alto medioevo, il rapporto tra autorità religiosa e potere politico (impero e regni), quando sinergico, consentì a questa interpretazione del mondo di diventare ideologia, e alla cultura ecclesiastica e alle sue élites intellettuali di svolgere quel ruolo guida «nel processo di razionalizzazione dell'assetto politico-istituzionale dell'Occidente» che Giovanni Tabacco, nel saggio del 1981 della Storia d'Italia Einaudi, indicò come il dato fondamentale della funzione intellettuale nel medioevo¹⁵.

Non stupisce allora che proprio dall'esegesi biblica e dai commentari dovessero uscire, nel XII secolo, alcune delle più importanti riflessioni sui sistemi politici prima della riscoperta in occidente della *Politica* di Aristotele, come hanno mostrato gli studi di uno dei relatori del pomeriggio, Philippe Buc, su Pietro Cantore e la scuola cosiddetta «biblico-morale» di Parigi alla fine del XII secolo, e quindi sulla tradizione esegetica successiva fino alla *Postilla* del francescano Nicolò da Lira (XIV secolo)¹⁶. La nuova prospettiva di studio, insegnamento e comunicazione della Bibbia, aperta dalla cosiddetta rivoluzione papale dell'XI secolo e resa operativa dai *magistri* parigini, trasformò i parametri dell'esegesi rivolgendoli definitivamente all'azione nel mondo e sul mondo «pour le rendre conforme à la volonté divine»¹⁷. Come ha scritto Irène Rosier-Catach, lo sforzo eccezionale di definizione semantica degli esegeti medievali («l'effort pour définir le sens») non fu altra cosa dall'impegno per «le bon fonctionnement d'une société normée et réglée, comme l'est la société chrétienne médiévale»¹⁸.

¹⁴ W. POHL, *Intellettuali e potere nei regni romano-germanici*, in *Intellettuali e politica*, Seminario per i dottorati di ricerca in discipline storiche (Torino, 23-25 febbraio 2005), Torino, Nino Aragno Editore, 2006, p. 51.

¹⁵ G. TABACCO, *Gli intellettuali del medioevo nel gioco delle istituzioni e delle preponderanze sociali*, in C. VIVANTI (a cura di), *Storia d'Italia. Annali*, IV. *Intellettuali e potere*, Torino, Einaudi, 1981, pp. 7-46.

¹⁶ P. BUC, *L'ambiguité du livre. Prince, pouvoir et peuple dans les commentaires de la Bible au Moyen Âge*, préface de J. Le Goff, Paris, Beauchesne, 1994 [“Théologie historique”, 95]. Sul libro di Buc si veda la recensione di A. BOUREAU in «Annales. Histoire, Sciences Sociales», L (1995), 3, pp. 593-596; P. BUC, *Exégèse et pensée politique: Radulphus Niger (vers 1190) et Nicolas de Lyre (vers 1330)*, in J. BLANCHARD (ed.), *Représentation, pouvoir et royauté à la fin du Moyen Âge*, Actes du Colloque organisé par l'Université du Maine (25-26 mars 1994), Paris, Picard, 1995, pp. 145-164.

¹⁷ A. VAUCHEZ, *La spiritualité du moyen âge occidental (VIIIe-XIIe siècles)*, Paris, Presses Universitaires de France, 1975, pp. 67-68.

¹⁸ I. ROSIER-CATACH, *La parole efficace. Signe, rituel, sacré*, Paris, Ed. du Seuil, 2004, p. 488.





L'efficacia dunque della parola capace di cogliere la «verità del signum» – e interpretata nel quadro della teologia sacramentale come capacità non solo di significare o 'rappresentare', ma anche di agire e di creare¹⁹ – era efficacia di un agire politico che trasformava la realtà. E con ciò siamo tornati alla capacità autopoietica del sistema religioso cristiano e al peso crescente che nella società tardo-medievale assunsero gli amministratori del *verbum Dei* di fronte non solo al potere ecclesiastico, ma anche a quello civile. Innegabile infatti il ruolo rilevante del personale religioso ed ecclesiastico nelle corti europee tra fine medioevo e prima età moderna, e il valore riconosciuto alla Bibbia e all'esegesi come repertorio di modelli continuamente al centro della riflessione politica e dei processi di legittimazione ideologica dei nuovi ordinamenti statuali²⁰.

Proprio a tale repertorio di modelli e ai suoi impieghi/re-impieghi da parte dei poteri civili faranno riferimento la seconda e la terza sessione dell'atelier, introdotte da Paola Ventrone e dedicate a *I linguaggi religiosi nei sistemi della comunicazione politica: culti e immagini* (la seconda sessione), e *liturgie e rituali* (la terza sessione). Ma il tema dei complessi processi di transizione dei linguaggi simbolici dal monopolio ecclesiastico e clericale a quello dei poteri civili e degli stati, su cui si interroga il cuore del nostro atelier, e quindi della eventuale mutazione tra concetti teologici e scienza politica, adombra questioni che esulano forse dagli obiettivi immediati dei nostri lavori ma che vale la pena comunque ricordare perché oggetto a tutt'oggi di una valutazione non univoca. Alle teorie infatti della secolarizzazione che vedono nei «concetti più pregnanti della moderna dottrina dello Stato» dei «concetti teologici secolarizzati» (la celeberrima tesi di Carl Schmitt) e nel cristianesimo la «religione dell'uscita dalla religione» (Marcel Gauchet)²¹, si oppone il rifiuto – già espresso alla fine degli anni settanta da Foucault nelle sue lezioni al College de France – di «penser en termes de report, translation, transfert des figures de la gouvernementalité les unes dans les autres»²².

2. Ma proprio i processi di condivisione, di 'traduzione' e risemantizzazione di un codice interpretativo comune alla chiesa e ai poteri statuali e civili costituisce il secondo 'snodo' delle relazioni previste per questa prima sessione pomeridiana. È quanto annuncia in particolare il tema proposto da Miri Rubin sulla fortuna di due immagini 'domestiche', quali quella della madre e del pranzo, che il cristianesimo immette in

¹⁹ *Ibid.*, p. 489. Della stessa studiosa si veda anche EAD., *La parole comme acte. Sur la grammaire et la sémantique au XIIIe siècle*, Paris, Vrin, 1994. H. HOFMANN, *Rappresentanza-rappresentazione. Parola e concetto dall'antichità all'Ottocento*, Milano, Giuffrè Editore, 2007.

²⁰ Cfr. J.-P. GENET, *L'économie du politique: théologie et droit dans la science politique de l'état moderne*, in *Théologie et droit*, pp. 17-28: 23.

²¹ Ancora A. BOUREAU – nella sua recensione a P. PRODI, *Il sacramento del potere. Il giuramento politico nella storia costituzionale dell'Occidente*, Bologna, il Mulino, 1992 – vi legge la condivisione della tesi di Marcel Gauchet sul cristianesimo come «religione dell'uscita dalla religione»: cfr. «Annales. Histoire, Sciences Sociales», L (1995), 3, pp. 599-602: 600.

²² Cfr. P. BÜTTGEN, *Théologie politique et pouvoir pastoral*, «Annales. Histoire, Sciences Sociales», LXII (2007), 5, pp. 1129-1154: 1137. Cfr. anche J.-C. MONOD, *La querelle de la sécularisation: théologie politique et philosophie de l'histoire de Hegel à Blumenberg*, Paris, Vrin, 2002.



un contesto semantico nuovo e fortemente simbolico attraverso il culto della Vergine Maria e dell'Eucarestia, e al quale attingerà a sua volta il linguaggio politico con ulteriori nuovi esiti di significato. Esiti diversi, in contesti statuali diversi. È infatti una vera e propria 'emergenza statuale' quella che si apre fra tre e quattrocento nella relazione tra patrimonio culturale e culturale cristiano, linguaggi simbolici e discorso politico.

Rispetto alla grande stagione duecentesca dell'oratoria religiosa pubblica dei frati mendicanti – preparata dalle glosse e dai commentari biblici degli esegeti parigini della fine del XII secolo, poi alimentata da una nuova letteratura esegetica di matrice universitaria costituita dai Commenti alle Sentenze, dalle questioni *disputatae* e *quodlibetali* – nel tre e nel quattrocento i termini generali di riferimento dell'azione dei frati cambiano in modo significativo modificando anche i parametri del nostro discorso.

La fine dell'egemonia politica pontificia (databile dalla conclusione del pontificato di Bonifacio VIII e dal trasferimento della sede papale ad Avignone) aveva posto definitivamente in crisi il progetto egemonico della *societas christiana* medievale, avviandone la trasformazione. Anche l'insistenza della trattatistica politica dell'osservanza francescana sul *summus pontifex* costituisce una prova ulteriore e non una negazione di questo processo: come notato da Ovidio Capitani, «tanto più forte era l'impulso a ribadire una tradizione dottrinale, un'enfatizzazione della *reductio ad unum* rappresentata dalle equazioni sociali *christianitas = ecclesia = papa*, quanto nella realtà effettuale era meno efficace ogni richiamo alla consistenza dell'*unitas* della società europea del tempo»²³. Dunque, allo «sguardo dal centro», che aveva connotato la chiesa di Gregorio VII e di Innocenzo III²⁴, si sostituiva una pluralità di 'centri' identificabili con i regni e con gli stati territoriali e principeschi che da quella medesima e potente tradizione culturale mutuavano un ampio patrimonio simbolico adeguandolo alla propria vicenda statale.

La precocità francese, che aveva celebrato l'età di Luigi IX come la prefigurazione terrena della Gerusalemme celeste, fece di quel regno un punto di riferimento esemplare rendendone esportabili alcuni simboli più significativi²⁵. In questo contesto nuovo, che non mi appare improprio definire di diffrazione della *societas christiana* medievale – nel senso che fu al codice semantico di quel progetto egemonico che guardarono inizialmente i nuovi assetti istituzionali, mutuandone e replicandone i linguaggi e le pratiche di legittimazione – in questo contesto, dunque, gli intellet-

²³ O. CAPITANI, *La figura di Giovanni da Capistrano alla luce dei problemi del suo tempo*, in M. CHESSA - M. POLI (a cura di), *La presenza francescana tra medioevo e modernità*, Firenze, Vallecchi, 1996, pp. 125-134; e ID., *Da una ecclesiologia medievale ad una ecclesiologia moderna: il pensiero di Pietro di Giovanni Olivi*, *ibid.*, pp. 213 ss.

²⁴ A. PARAVICINI BAGLIANI, *Lo sguardo dal centro*, in S. GENSINI (a cura di), *Vita religiosa e identità politiche: universalità e particolarismi nell'Europa del tardo medioevo*, San Miniato (Pisa), Pacini Editore, 1998 [“Fondazione Centro di studi sulla civiltà del tardo medioevo, San Miniato. Collana di Studi e Ricerche”, 7], pp. 13-32.

²⁵ Rinvio per quest'aspetto al saggio di E. BOZOKY, *Saint Louis, ordonnateur et acteur des rituels autour des reliques de la passion*, in C. HEDIGER (ed.), *La Sainte-Chapelle de Paris. Royaume de France ou Jérusalem céleste?*, Brepols, Turnhout, 2007, pp. 19-34: 29.



tuali degli ordini religiosi sperimentarono una nuova funzionalità, 'orientata' (se non subalterna)²⁶ alle esigenze di ordine e stabilità dello stato al quale prestavano il proprio linguaggio teologico-politico²⁷. Ha ragione Giancarlo Andenna nel parlare di «quattro punti focali» da cui dipesero, in Italia e oltralpe, le fortune e le sfortune di esperienze religiose collettive e individuali legate all'Osservanza fra tre e quattrocen-
to²⁸: non più solo il papato e l'ordine religioso d'appartenenza, ma anche lo stato e le élites cittadine.

Queste valutazioni spiegano perché, negli ultimi anni, il tema delle relazioni tra prassi politiche, profezia, predicazione e linguaggi religiosi abbia valicato definitivamente i confini della storiografia di ambito religioso, italiana ed europea, interessando sempre di più gli studiosi degli ordinamenti politici e della genesi dello stato: tra la fine del medioevo e la prima età moderna, l'apporto dato dalla cultura dei religiosi alle liturgie di rappresentazione e legittimazione delle statualità europee fu infatti imponente e si espresse nella forma di un massiccio ricorso da parte di tutti i titolari di poteri politici a questa categoria di intellettuali, i quali seppero tradurre alcuni dei temi del dibattito teologico duecentesco in lessici e proposte politiche funzionali al consolidamento delle costruzioni statuali del XV secolo²⁹.

Come emerge dagli studi più recenti sul francescanesimo³⁰, fu soprattutto il lessico

²⁶ L'idea di una «subalternità dei predicatori osservanti al potere politico» è espressa con chiarezza da Letizia Pellegrini, a partire soprattutto dalla vicenda del Savonarola: L. PELLEGRINI, *Diversità e dissenso nella 'societas christiana': predicazione e politica al tempo di Savonarola*, in L. GAFFURI - R. QUINTO (a cura di), *Predicazione e società nel medioevo: riflessione etica, valori e modelli di comportamento / Preaching and Society in the Middle Ages: Ethics, Values and social Behaviour*, Padova, Centro Studi Antoniani, 2002, pp. 195-216: 216; della stessa studiosa si veda anche *Predicazione osservante e propaganda politica: a partire da un caso di Todi*, in *La propaganda politica nel basso medioevo*, Atti del XXXVIII Convegno storico internazionale (Todi, 14-17 ottobre 2001), Spoleto, Centro italiano di studi sull'alto Medioevo, 2002, pp. 511-531, dove la «subalternità» dei predicatori osservanti è intesa nei termini del loro essere «parte di un meccanismo di produzione delle leggi civili e di consolidamento degli assetti di potere» (*ibid.*, p. 529).

²⁷ G.G. MERLO, *Francescanesimo e signorie nell'Italia centro-settentrionale*, in ID., *Tra eremo e città. Studi su Francesco d'Assisi e sul francescanesimo medievale*, Assisi, Edizioni Porziuncola, 1991, pp. 95-112; O. CAPITANI, *L'Europa del Quattrocento. L'inserimento di Giacomo della Marca nella vicenda storica del '400, tra papi, crisi conciliare, Osservanza, Bernardino da Siena e Giovanni da Capestrano* (1997), ora in ID., *Figure e motivi del francescanesimo medievale*, Bologna, Pàtron, 2000, pp. 125-142.

²⁸ G. ANDENNA, *Aspetti politici della presenza degli Osservanti in Lombardia in età sforzesca*, in G. CHITTOLINI - K. ELM (a cura di), *Ordini religiosi e società politica in Italia e Germania nei secoli XIV e XV*, Bologna, il Mulino, 2001, pp. 331-371: 345.

²⁹ G.G. MERLO, *Da frate Francesco, oltre san Francesco*, in F. BOLGIANI - G.G. MERLO (a cura di), *Il francescanesimo dalle origini alla metà del secolo XVI. Esplorazioni e questioni aperte*, Bologna, il Mulino, pp. 249-270: 267. Per il caso catalano-aragonese e le figure di Matteo d'Agrigento e Francesco Eiximenis, studiati da Paolo Evangelisti, cfr. P. EVANGELISTI, *I Francescani e la costruzione di uno stato. Linguaggi politici, valori identitari, progetti di governo in area catalano-aragonese*, Padova, EFR, 2006. Cfr. ora L. GAFFURI (a cura di), *I francescani e il potere. A proposito di un libro di Paolo Evangelisti*, «Reti Medievali. Rivista», XI (2010), 1 (gennaio-giugno) <http://www.rivista.retimedievali.it>.

³⁰ CAPITANI, *Figure e motivi del francescanesimo medievale*; R. LAMBERTINI, *La povertà pensata. Evoluzione storica della definizione dell'identità minoritica da Bonaventura ad Ockham*, Modena, Mucchi Editore, 2000; G.G. MERLO, *Nel nome di san Francesco. Storia dei frati Minori e del Francescanesimo sino agli inizi del XVI secolo*, Padova, Editrici Francescane, 2003, soprattutto le pp. 305-342; G. TODESCHINI, *Ricchezza francescana: dalla povertà volontaria alla società di mercato*, Bologna, il Mulino, 2004; EVANGELISTI, *I Francescani e la costruzione di uno stato*.



teologico dei seguaci di san Francesco ad offrire ai linguaggi politici delle corti europee *signa* e quadri ermeneutici di legittimazione³¹. Il riferimento alla risemantizzazione di questi linguaggi è importante e ci torneremo nel corso dell'*atelier*, perché investe i punti di forza dei rituali: la loro polisemia, fluidità e plasticità che consentono – come si legge nelle parole introduttive di Ilaria Taddei al recente volume su *Le destin des rituels* – il rinnovamento continuo della carica emozionale dei loro simboli³². Così, la riflessione degli specialisti della «cristomimesi» sulla Croce e sulla Passione, sulla povertà e sul possesso, poté tradursi in «teorie e prassi politiche, giuridiche, economiche, mercantili e militari»³³. Nella Francia di Luigi IX³⁴, nell'Inghilterra di Enrico III Plantageneto, nella Boemia di Carlo IV, ma anche nel ducato sabauda, i simboli della Passione divennero potenti strumenti di legittimazione dinastica³⁵ e momenti fondativi di altrettanti progetti teologico-politici; nell'area catalano-aragonese, Paolo Evangelisti ha mostrato come il *Règiment de la cosa pública* del francescano Francesco Eiximenis abbia saputo indicare nella Croce e nel sacrificio di Cristo un percorso esemplare, cui doveva corrispondere una pari disponibilità del *civis-fidelis* alla messa in circolazione delle proprie ricchezze per un profitto fruibile dall'intera *res publica*³⁶. E la logica inclusiva *a fortiori*, che aveva caratterizzato la teocrazia papale innocenziana³⁷, fu sostituita dalla rilettura in chiave religiosa, ad opera soprattutto dei predicatori dell'Osservanza, dei criteri di inclusione ed esclusione definiti giuridicamente dai poteri politici nel corso del trecento³⁸: la contrapposizione tra fedeltà e infedeltà, carità e avarizia, circolazione e tesaurizzazione del denaro, cui fa riferimento la testualità francescana studiata da Evangelisti, aiutò a delimitare gruppi di conformità e difformità sociale, avviando il passaggio da una concezione comunitaria dell'organizzazione sociale a una concezione societaria basata sulla razionalità e sullo scambio³⁹.

³¹ Si veda, ad esempio, l'impegno filo-monarchico del francescano Nicolò da Lira, la cui esegesi costituisce un riferimento costante della trattatistica religiosa anche di argomento politico a partire dalla metà del XIV secolo: BUC, *Exégèse et pensée politique*.

³² BERTRAND - TADDEI (eds.), *Le destin des rituels*, p. 7.

³³ P. EVANGELISTI, *Tra genesi delle metamorfosi nell'Ordine dei Minori e francescanesimo dominativo*, in BOLGIANI - MERLO *Il francescanesimo dalle origini alla metà del secolo XVI*, pp. 143-187: 158.

³⁴ J. LE GOFF, *San Luigi*, Einaudi, Torino, 1996 (ed. or. *Saint Louis*, Paris, Gallimard, 1996).

³⁵ BOZOKY, *Saint Louis, ordonnateur et acteur des rituels*.

³⁶ EVANGELISTI, *I Francescani e la costruzione di uno stato*, p. 285.

³⁷ G.G. MERLO, *Il 'sermo generalis' dell'inquisitore: una sacra rappresentazione anomala*, in M. BENEDETTI - G.G. MERLO - A. PIAZZA (a cura di), *Vite di eretici e storie di frati: a Giovanni Miccoli*, Milano, Biblioteca francescana, 1998, pp. 203-220: 205-209; PELLEGRINI, *Diversità e dissenso nella 'societas christiana'*, p. 210; di tale logica inclusiva furono protagonisti, nel duecento, i Francescani attraverso la definizione in chiave religiosa del rapporto tra *civilitas* e *incivilitas*: G. TODESCHINI, *Guardiani della soglia. I Frati Minori come garanti del perimetro sociale (XIII secolo)*, «Reti Medievali. Rivista», VIII (2007) <http://www.rivista.retimedievali.it>.

³⁸ L. PELLEGRINI, *Predicazione osservante e propaganda politica: a partire da un caso di Todi*, in *La propaganda politica nel basso medioevo*, pp. 511-531: «È esattamente di questa *christianitas* – che si va definendo come area da difendere – che la predicazione osservante aiuta a tracciare i confini designando categorie che le sono estranee e divulgandone efficacemente le estraneità» (*ibid.*, p. 524); E. ARTIFONI, *I ribaldi. Immagini e istituzioni della marginalità nel tardo medioevo piemontese*, in *Piemonte medievale. Forme del potere e della società. Studi per Giovanni Tabacco*, Torino, Einaudi, 1985, pp. 227-248: 229; G. TODESCHINI, *Visibilmente crudeli. Malviventi, persone sospette e gente qualunque dal Medioevo all'età moderna*, Bologna, il Mulino, 2007.

³⁹ Il riferimento alle categorie sociologiche di *gemeinschaft* e *gesellschaft* di F. TÖNNIES [cfr. *Comunità e società*,



Si trattò – come è stato notato – di «orizzonti interpretativi ed orizzonti di sovranità» che da soli non potevano bastare alla sopravvivenza di quei «processi di riorganizzazione politica»⁴⁰, ma che, ciò nondimeno, ne influenzarono a lungo i linguaggi simbolici e le forme della rappresentazione. La rilevanza della categoria della statualità nelle relazioni fra poteri politici, specialisti del sacro e pratiche simboliche fu la grande novità del tre e quattrocento, che si protrasse poi con modalità di volta in volta differenti nei secoli successivi fino al termine *ante quem* previsto dal nostro incontro. Ciò ne implicherà – a partire soprattutto da domani – l’approfondimento alla luce dei diversi assetti istituzionali con cui i linguaggi del sacro entrarono in relazione e di cui furono resi interpreti.

Milano, Edizioni di Comunità, 1979 (ed. or. *Gemeinschaft und Gesellschaft. Grundbegriffe der reinen Soziologie*, Berlin, Karl Curtius, 1912)] percorre tutto il volume di EVANGELISTI, *I Francescani e la costruzione di uno stato*: si vedano, in particolare, le pp. 14 (nota 10) e 20; ancora di EVANGELISTI si veda *Tra genesi delle metamorfosi nell’Ordine dei Minori*, pp. 159-160.

⁴⁰ P. CAMMAROSANO, *Le radici medievali della civiltà europea*, in E. MENESTÒ (a cura di), *Le radici medievali della civiltà europea*, Atti del Convegno di studio (Ascoli Piceno, 6-7 dicembre 2000), Spoleto, Centro italiano di studi sull’alto Medioevo, 2002, pp. 11-27: 26.





PHILIPPE BUC

Exégèse et violence dans la tradition occidentale¹

Comme l'a montré mon maître Gerard Caspary (1929-2008), la question de la violence est au cœur de l'herméneutique chrétienne, dès les origines de cette dernière, et la structure². Ce rapport entre violence et paix, d'une part, et exégèse, de l'autre, est aussi un rapport au temps: la guerre, le sang et la vengeance sont principalement associés à la lettre (*littera*), à l'Ancien Testament, au temps de l'Ancienne Alliance, et aux juifs, *vetus Israel*; la paix, le pardon et la miséricorde, par contre, sont caractéristiques de l'esprit et des sens mystiques (*mysterium*), du Nouveau Testament et du Temps de l'église, des chrétiens, *verus* ou *novus Israel*. Tel est le sens de la parabole du bon grain et de l'ivraie (*Mt* 13, 24-43), qui interdit la destruction des impies jusqu'à ce que vienne le Jugement Dernier³. Le père fondateur de l'exégèse, Origène

¹ Je remercie ici pour leurs commentaires et aide tant Luc Ferrier et Howard Kaminsky que les participants du colloque «Les vecteurs de l'idéal», en particulier l'ami Gian Luca Potestà, mais aussi Marco Rizzi et Giancarlo Andenna. Les erreurs et errements restent bien entendu miens. Cet article reprend en partie P. BUC, *Some thoughts on the Christian theology of violence, medieval and modern, from the Middle Ages to the French Revolution*, «Rivista di Storia del Cristianesimo», V (2008), 1, pp. 9-28.

² G. CASPARY, *Politics and Exegesis. Origen and the Two Swords*, Berkeley, University of California Press, 1978. La présente communication serait impossible sans son enseignement fondamental.

³ Voir encore au douzième siècle PETRUS CANTOR PARISIENSIS, *Super Unum ex Quatuor*, manuscrit Paris, Bibliothèque Mazarine (= BM), 297, ff. 130vb-131ra: «Vis imus . ut eamus et colligimus . id est ut excommunicemus eos vel de mundo tollamus et eiciamus? et ita duo querunt . de officio . ergo prelati interest saltem docere et consulere principi . punire materiali gladio . Quia autem querunt de collectione messis cum non sint messorum [*scilicet*: angeli (*in margine*)] sed custodes . cuius tempus ut colligatur nondum est; dicitur eis non . Augustinus: Multitudo non est excommunicanda . nec princeps populi . intellige de facili . et est mens et summa glosarum . quia duplex est eradicatio . una que fit in spirituali gladio . que dicitur excommunicatio; alia que etiam materiali . et dicitur capitis amputatio . Utraque harum exercetur in presenti . et tripliciter partitur . Alia enim est festinata . alia dampnosa . alia suspiciosa . Item alia generalis . alia subgeneralis uel subuniversalis . alia particularis uel spetialis . Generalem eradicationem prohibet dominus . sic enim oporteret nos de hoc mundo exire . sic ecclesia desineret esse . Similiter et subuniuersalem prohibet fieri . testante apostolo . cum ait . Cum multitudo est in culpa; detrahendum est severitati . tunc enim non restat nisi do[lor] et ge[mitus] . ne ipsa eradicata . eradic[etur] triticum . ita nec princeps est excommunicandus . qui secum trahit sociam multitudinem . ciuitas tamen pro peccato domini illius; tamen interdicto punitur . que si malicie eius consenserit; excommunicabitur . Specialis autem eradicatio in unicum ouem morbidam uel paucas precipitur . ne partes sincera trahatur . ne modicum fer[menti] to[tam] m[assam] cor[rumpat] [cfr. 1 *Cor* 5, 6]. Festinata autem siue

d'Alexandrie (vers 185 - vers 254), avait fondé la nécessité de l'allégorie en montrant d'un doigt réprobateur la violence, inacceptable, de la lettre de l'Ancien Testament. Pour Origène, et pour ses successeurs, la péricope des deux glaives (*Lc* 22, 36-38), et, associée à celle-ci, le récit de l'arrestation du Christ lors de la Cène, avec le commandement fait à Pierre de remettre son glaive dans le fourreau (*Lc* 22, 49-51; *Io* 18,11), représentaient tant une leçon de la sublimation de la violence judaïque, qu'un commandement à rechercher le sens mystique sous la lettre. Rappelons la péricope: «Seigneur, il y a deux glaives». Jésus répondit: «Sat est» («ils suffisent»). Les deux glaives vinrent à symboliser respectivement, pour l'exégèse médiévale, tant les deux pouvoirs, *regnum* et *sacerdotium*, que la lettre et les sens mystiques. Et paraphrasons Origène sur la Cène: le Christ, prince de paix, n'aurait jamais permis la lecture des livres historiques de l'Ancien Testament (remplis des guerres du peuple juif) dans

universalis siue particularis; omnino prohibetur . quia talis indiscrete cum impetu . et per iram fieri solet . tali etiam innocens sepe dampnatur . uel si nocens; et hoc male . Si enim expectaretur; cras forte fieret bonus; qui hodie malus . catholicus; qui modo hereticus . Sed et iniustorum peremptio; sepe damnosa est iustus quia quod fornax auro . hoc impius pio prestat . Item dampnosa poteste esse . ubi multitudo dampnatur . timendum enim; ne inuoluatur iustus cum impio . Quomodo ergo multitudo catharorum auctoritate ecclesie perempta est . cum aliquis bonus esset inter eos? Vel qui de facili peniteret . si expecta <131ra> retur ad penitentiam uel qui ad exercitium ecclesie potuit superesse . nisi [*pro* Nota] quia ut dicit Ieronimus . cum uiderint aliquam sanctam mulierem pallidam . ieiunantem . macilentam . et signa christiane religionis habentem . statim clamitant eam esse catharam . signa castrigiargi [*sic*] diaboli; dicentes esse dei . dampnosa igitur; prohibetur . Similiter et suspiciosa non enim ex coniecturis aliquem dampnare uel excommunicare debemus . sed et ueris et certis rationibus et ex certa deliberatione habita cum mora . ne bonum esse malum iudicemus . Similiter et materiali gladio exercendo predicta attendenda sunt . qui auctoritate ecclesie committitur principi [*margin*] qui succedere debet spirituali gladio cum sibi non sufficit ut eo interficiantur heretici . homicide . malefici . et huiusmodi . Non enim sine causa princeps gladium portat . quia in iuuamen et defensionem ecclesie . Sed o prelate responde ad questionem principum secundum haec uerba dicentium tibi . Vis imus et colligimus . et interficiamus istos? At ille obmutuit . **Non** . Ecce patiencia domini; et sic habet locum glosa supra posita . **Ne forte** . Ecce discretio in sustinentia eradicationis . ubi dicitur nobis locus penitentiae esse attendendus [*margin*; et expectandus] . et monemur non cito amputare . ubi percipimus ut in paciendo; iusticiam meditemur . Si ergo modo auelleretur; triticum quod futurum erat; eradicaretur . Vel necesse est ut mali permixti sint bonis . per quos exercentur . uel quorum comparatione nitantur ad melius . quibus sublatis; altitudo caritatis . marescit . quod cum eradicati . ibi autem pacienter tolerandi sunt mali; inter quos aliqui inueniuntur; quibus adiuuentur boni . **triticum** . ens iam triticum uel futurum triticum . **Sinite** Dominus consultus an uelit hoc esse de officio hominum . scilicet . eradicare zizania pro iusticia; Respondet non esse tollendos in hac uita . ne boni interficiantur . quod forte futuri sunt . Vel ne bonis obsit . quibus prosint . tunc uero oportune fiet . cum iam non est tempus commutande uite . uel proficiendi aliis . et tunc non ab hominibus sed ab angelis fiet . Sed uidetur dominus hic obloqui apostolo qui ait . Auferte malum a uobis . non tamen obloquitur . Non enim simpliciter prohibet eradicationem . sed suspiciosam . ne scilicet de ambiguo iudicemus <131rb> Sicut enim dum adhuc messis est in herba . non discernitur inter lolium et triticum . ita dum de errore alicuius adhuc est ambiguum; non est temere iudicandum . **creescere** . in ecclesia . ecce longanimitas que usque ad finem necessaria est . **ad messem** . ad iudicium uel mortem cuiusque . Nota quia paciencia est in tolerando . longanimiras in expectando . **In tempore messis** . Qui longanimiter tulit per iusticiam digna retribuitur . discrete enim sunt uirtutes . non contrarie . quasi dicit . In nullo derogatur paciencie; iusticiam . Et si enim per pacienciam discrete defertur iusticia; non tamen aufertur quin officium suum exercent . et puniat incorrigibilem . Non sunt ergo uirtutes contrarie . etsi disticte . maxima paciencia et iusticia . opera tamen quarundam uirtutum sunt contraria». Voir la discussion dans B. SMALLEY, *The Gospels in the schools, c. 1100-c. 1280*, London, Hambleton Press, 1985, pp. 109-110, avec une édition partielle à partir d'Oxford Merton College 212 (2^{ème} quart du XIII^e siècle).

les églises si ces livres n'étaient pas fondamentalement antitypes et prophéties⁴. Ou pour citer Saint Jérôme (331-420): Paul, dans son Épître aux Éphésiens, au sixième chapitre, a bien compris que les guerres charnelles et luttes contre les nations païennes signifiaient le combat spirituel. Les rois de chaque peuple gentil étaient les images de ceux que l'Apôtre appelle, dans son épître, les recteurs de ce monde et des ténèbres. Ces démons distillent dans la chair des hommes les différents vices («fornicationem, immunditiam, luxuriam, idololatriam, inimicitias, contentiones, aemulationes, iras, rixas, dissensiones, haereses, insidias, ebrietates, comessationes et reliqua his similia») ⁵. C'est donc contre ces mauvais anges et contre les vices que doit combattre la *militia spiritualis*⁶.

Cette structure binaire, qui favorise l'irénisme, est compliquée par au moins quatre facteurs.

En premier lieu, théologiquement, dans la mesure où le Christ a accompli les prophéties de l'Ancienne Loi entre Son Incarnation et Sa Résurrection, mais n'est pas revenu définitivement (Il ne reviendra qu'au Jugement Dernier), donc ne les a pas pleinement accomplies, les normes vétotestamentaires sont encore présentes, même si sur un mode mineur, dans l'âge nouveau⁷.

En second lieu, l'exégèse peut ordonnancer le temps selon une autre structure, elle ternaire. La Fin des Temps, violente, réintroduit à rebours la violence dans le temps de l'église.

En troisième lieu, en relation avec ce second facteur, l'eschatologie est à plusieurs ressorts. Les violences prophétisées pour la Fin des temps ont leurs antécédents non seulement dans les types de l'Ancien Testament et ses prophéties, mais aussi dans le temps de l'église.

En quatrième – et, pour nous, dernier – lieu, le jeu des sens de l'Écriture, qui dématérialise les guerres de l'Ancienne Loi, peut spiritualiser les guerres commises sous la Nouvelle Dispensation.

Examinons tour à tour ces quatre facteurs.

L'Ancienne Loi, donc la violence coercitive, perdue dans la Nouvelle Dispensation. Dieu gouverne tant la paix que la guerre. Il est à la fois le Christ souffrant et le Seigneur des Armées. Les premiers vers du *Jeu de l'Antéchrist* (à dater probablement du

⁴ CASPARY, *Politics*, p. 19, citant ORIGÈNE, *Homélie sur Josué*, 15.11, A. Jaubert (ed.), Paris, Ed. du Cerf, 1960 (SC 71), p. 330. Le texte passa dans le *Decretum* de Gratien, C. XXIII, 1, 1, E. Friedberg (Hrsg.), Leipzig, Tauchnitz, 1879-1881, I, col. 890.

⁵ HIERONYMI STRIDONENSIS *Commentariorum in Epistolam beati Pauli ad Ephesios libri tres* (Patrologia Latina [PL] 26, coll. 546, 544).

⁶ Voir cependant les potentialités chez Origène, selon CASPARY, *Politics*, pp. 20-21, qui parle de «dimension historique et christologique, eschatologique même» du combat spirituel chez Paul et Origène. On consultera aussi M. RIZZI, *Cesare e Dio. Potere spirituale e potere secolare in Occidente*, Bologna, il Mulino, 2009.

⁷ On pensera aux questions scolastiques qui s'interrogent sur ce qui, parmi les préceptes moraux, cérémoniaux, et légaux de l'Ancien Testament, a été aboli ou préservé sous la nouvelle alliance.



milieu du douzième siècle)⁸, récités par la personnification du paganisme, *Gentilitas*, explicitent magnifiquement ce paradoxe⁹:

*Deorum immortalitas
est omnibus colenda,
eorum et pluralitas
ubique metuenda.
Stulti sunt et vere fatui,
qui deum unum dicunt
et antiquitatis ritui
proterve contradicunt.*

Tous doivent honorer
l'immortalité des dieux,
Et partout l'on doit respecter avec crainte
leur pluralité.
Ils sont stupides et vraiment sots
ceux qui disent que dieu est un,
et, avec impudence, ils vont à l'encontre
des rites établis depuis la plus haute
antiquité.

*Si enim unum credimus,
qui presit universis,
subiectum hunc concedimus
contrarie diversis,
Cum hinc bonum pacis foveat
clementi pietate,
hinc belli tumultus moveat
seva crudelitate.*

Car si nous croyons qu'Il est un,
Celui qui préside à toutes choses,
nous admettons qu'Il est soumis
à des opposés et contradictions.
Car d'un côté Il maintient la paix, ce bien,
avec clémence et miséricorde;
De l'autre Il déclenche les guerres et leurs
désordres, avec férocité et cruauté.

De même que, un peu plus tard dans le *Ludus*, la Synagogue va faire à son tour entrée sur scène avec un chant qui ridiculise l'idée d'un Dieu qui meurt et qui sauve de la mort¹⁰, aveugle comme elle est envers un des paradoxes centraux du dogme chrétien, de même le paganisme (*Gentilitas*), aveugle à une réalité tout aussi profonde, ne comprend pas la concomitance de la guerre et de la paix. Selon les principes qu'exprime cette figure païenne, l'existence simultanée dans un même univers de *pax* et *bellum* est la preuve par excellence qu'une pluralité de dieux est obligatoire. L'auteur du *Ludus* était donc prêt à mettre l'oxymore *bellum-pax* sur un même plan que le paradoxe de la croix. On oserait presque dire qu'il le concevait comme presque aussi fondamental.

La guerre, la coercition, et la violence justicière, caractéristiques d'une monarchie par essence vétérotestamentaire, qui devrait s'effacer devant la prêtrise et la paix, sont donc nécessaires malgré la mort que le Christ a consenti de subir sur la croix, le premier martyr de la Nouvelle Dispensation¹¹. Nous sommes ici

⁸ H.-D. KAHL, *Der sogennante Ludus de Antichristo (de finibus saeculorum) als Zeugnis frühstauflicher Gegenwartkritik*, «Mediaevistik», IV (1991), pp. 53-143.

⁹ *Ludus de Antichristo*, vv. 9-16, in G. VOLLMANN-PROFE (Hrsg.), *Ludus de Antichristo*, Göttingen, Kümmerle, 1981, II, p. 2. Remarquons que quand l'église, *Ecclesia*, fait à son tour entrée sur scène, elle est encadrée par *Iustitia* et *Misericordia* (*ibid.*, p. 4).

¹⁰ *Ludus de Antichristo*, vv. 39-42, p. 4: «Mirum, si morti subcubuit, / qui vitam aliis tribuit. / qui se salvare non potuit, / ab hoc quis potest salvari?».

¹¹ Je me permets de faire référence à P. BUC, *Pouvoir royal et commentaires de la Bible*, «Annales, Economies, Sociétés, Civilisations», XL (1989), 3, pp. 691-713.



en présence d'une première espèce de continuité, que les spécialistes nomment 'typologie connective', par opposition à la 'typologie disjonctive', dans laquelle les types vétérotestamentaires ont été vidés de toute valeur par leur réalisation dans les antitypes qu'ils préfiguraient¹². Le conflit des Maccabées contre les païens grecs et leurs collaborateurs juifs, sur lequel nous reviendrons, est peut-être la meilleure illustration d'une guerre vétérotestamentaire qui garde sa valeur exemplaire pour l'ère nouvelle¹³.

En second lieu, l'exégèse peut ordonnancer le temps selon une autre structure, elle ternaire, plus ou moins présente selon les époques et les auteurs. Le troisième âge, âge de la Fin, est un âge de vengeance, l'ultime vengeance de Dieu, qui verra la destruction sans appel des méchants¹⁴. Les frontières de cet âge final sont mal définies, à la mesure de l'imprécision du scénario confus que déploie l'Apocalypse de Jean¹⁵. Une question importante tient à l'activité ou à la passivité des justes: seront-ils simples témoins de la purge finale, ou y participeront-ils? Comme le veulent certains Taborites, le Christ a dit à Pierre de remettre le glaive dans le fourreau, non pas de le jeter. Il est en réserve pour la Fin des Temps. Il y a donc une place pour un renversement, qui exclue la miséricorde. En novembre 1419, le prêtre militant Hussite Vaclav Koranda peut ainsi proclamer à ses ouailles: «Mes frères, la vigne du Seigneur fleurit merveilleusement, mais les chèvres sont maintenant arrivées, et veulent en manger les raisins. Le moment est venu de mettre un terme à notre pèlerinage avec le bâton. Maintenant nous marchons, épées en main»¹⁶. Cette même conception explique que les Taborites traitent leurs ennemis de Satans et de dragons¹⁷, et les massacrent sans

¹² Cfr., pour ces deux formes de typologie, R. REINITZ, *The Separatist Background of Roger William's Argument for Religious Toleration*, in S. BERCOVITCH (ed.), *Typology and Early American Literature*, Amherst, University of Massachusetts Press, 1972, pp. 107-137: 108, 111.

¹³ Voir l'ouvrage collectif, à paraître, sous la direction de G. SIGNORI, *Dying for the Faith, Killing for the Faith. Old-Testament Faith-Warriors (Maccabees I and II) in Historical Perspective*. Je remercie Pavlína Rychterová de m'avoir communiqué son article sur les Hussites et les Maccabées – qui minimise le rôle des seconds pour les premiers nommés – avant sa parution dans ce volume, P. RYCHTEROVÁ - P. SOKOUP, *The Reception of the Books of the Maccabees in the Hussite Reformation*. Pour la signification typologique de ce conflit à époque de la réforme dite grégorienne, voir P. BUC, *La vengeance de Dieu, De l'exégèse patristique à la réforme ecclésiastique et à la première croisade*, in D. BARTHÉLEMY - F. BOUGARD - R. LE JEAN (eds.), *La vengeance, 400-1200*, Roma, École française de Rome, 2006 [“Collection de l'École française de Rome”, 357], pp. 451-486: 468-473.

¹⁴ La tripartition des temps est présent avant sa systématisation la plus influente, avec l'œuvre de Joachim de Fiore et des Pseudo-Joachimites du milieu du treizième siècle, comme me le rappelle Luc Ferrier. Voir en dernier lieu G.L. POTESTÀ, *Il tempo dell'Apocalisse*, Roma-Bari, Laterza, 2004.

¹⁵ Voir à rebours la dématérialisation de la guerre, dans J. DE JENSTEIN, *De consideratione*, in J. SEDLÁK (ed.), *Studie a texty*, II, Olomouc, Matice Cyrillo Methodějská, 1915, 1, p. 103.

¹⁶ *Chronique tchèque ancienne*, in *Scriptores Rerum Bohemiarum* (SRB), Prague, Widtman, 1829, III, p. 29, trad. (fragmentaire) anglaise par T.A. FUDGE, *The Crusade against Heretics in Bohemia, 1418-1437*, Aldershot, Ashgate, 2002 [“Sources and Documents for the Hussite Crusades”], p. 29.

¹⁷ *Chronique Hussite* par Vavřinec of Březová, soit LAURENT DE BREZOVA, *Kronika Husitská*, éd. par J. Goll, Prague, Nákladem Musea Království Českého, 1893 [“Fontes Rerum Bohemiarum”, V], pp. 327-534: 455-456 (article 13). Toute personne qui ne se rangera pas aux quatre articles sera châtiée: «Item quod quicumque dominus, cliens, civis vel villanus monitus fuerit a fidelibus supradictis in istis quatuor per eosdem decretis,

laisser ouverte la possibilité d'une conversion. Avant eux, bien des guerriers de la première croisade, dans une atmosphère apocalyptique similaire, avaient refusé la miséricorde¹⁸. En 1420, les Hussites passèrent avec une soudaineté surprenante de leur pacifisme wyclifite au bellicisme de Tabor. Ce renversement abrupt s'explique par la conviction d'être passé du temps ordinaire de l'église au temps de la Fin, temps de la moisson ultime. Les Hussites pouvaient d'ailleurs percevoir – sinon leur violence réformatrice, du moins les termes de leur réforme – sur le mode d'une inversion instantanée analogue à celle, charismatique au sens wébérien du terme, proclamée par le Sermon sur la montagne (*Mt 5*)¹⁹.

Les témoignages des adversaires de Tabor et ceux des chiliastes eux-mêmes s'accordent: les Taborites identifiaient la fin de l'âge présent, «consummatio seculi», à l'extermination de tous les méchants, «malorum omnium exterminatio»²⁰; le temps de la vengeance, «dies ultionis et tempus retributionis», n'était plus le temps du pardon et de la miséricorde, attributs du Christ Sauveur sur la Croix, et ne laissait plus la place qu'au zèle, à la fureur, à la cruauté et la juste rétribution, attributs du Christ-Juge; la tâche de moissonner les tares de l'église leur incombait, par le fer et par le feu²¹, en co-adjuteurs du Christ-Juge²². C'est ainsi que le cercle prophétique radical comprenant Raymond d'Aguilers et Pierre Bartholomée perçoit la vocation des purs parmi la *militia Christi*, lors de la première croisade. Les parfaits ont été sélectionnés comme du bon grain hors de la paille, et maintenant leur tâche est de purger tant

scilicet in libertacione cuiuslibet veritatis, secundo in promocione legis dei, tercio in procuracione salutis humane, quarto in peccatorum destruccione iuxta ipsorum modum, eis non adhaeserit sua presencia corporali, omnis talis ut sathanas et draco ab eis conteratur aut occidatur et bona eius diripiantur. Est error». Repris dans *La vie des prêtres de Tabor* (plus bas, n. 32), p. 313 (éd. or. J. PRIBRAM, *Vie des prêtres de Tabor*, in J. MACEK, *Ktoz jsú bozi bojovníci: ctení o Tabore v husitském revolucním hnutí*, Praha, Melantrich, 1950, pp. 262-309)]. Le continuum entre Satan et ces petits satans humains est autorisé par la notion du corps mystique du diable, emprunté par Augustin au Donatiste Tychonius, voir AURELI AUGUSTINI HIPPONENSIS EPISCOPI *De doctrina christiana* 3.30 (PL 34).

¹⁸ On remarquera aussi, parallèle aux exactions de 1096, où des bandes croisées proposent l'alternative de la conversion ou la mort aux Juifs (dans la mesure où est révolu le temps de l'église, pendant lequel les Juifs sont protégés des conversions forcées), l'attitude de Jan Žižka telle qu'elle est rapportée par le *Chronicon veteris Collegiati Pragensis*, anno 1321, in K. VON HÖFLER (Hrsg.), *Geschichtsschreiber der husitischen Bewegung in Böhmen*, Wien, Kaiserlich-Königlichen Hof- und Staatsdruckerei, 1856 [“Fontes rerum austriacarum, I/2”], I, pp. 78-101: 83: «[...] et Judaei et Judaeae, antequam baptizarentur cum pueris sponte in ignem se projece-runt». Voir aussi une autre violence anti-judaïque en 1422, limitée au pillage, *ibidem*, p. 86.

¹⁹ L'opposition binaire dans le Sermon est *antiquitus - dico vobis*, souvent traduite en *prius - nunc* ou *tunc - nunc*. Voir aussi les béatitudes (*Lc 6*), et leur antithèse *nunc - futur*.

²⁰ LAURENT DE BREZOVA, *Chronique Hussite*, p. 454 (article 1).

²¹ LAURENT DE BREZOVA, *Chronique Hussite*, p. 454 (articles 2-5); on trouve à peu près les mêmes termes *ibid.*, pp. 413-415. L'action des saints «igne et gladio» (article 2, p. 454) correspond respectivement à la première et à la dernière plaie d'Écclésiastique 39:33-36, ou aux mesures punitives qu'emploie Dieu le Juge dans Isaïe 66, 16. Cf. F. MACHILEK, *Heilserwartung und Revolution der Táboriten, 1419/21*, in K. SCHNITH (Hrsg.), *Festiva Lanx. Studien zum Mittelalterlichen Geistesleben*, Festschrift Johannes Spörl, München, Salesianische Offizin, 1966, pp. 67-94: 88-90; et, au sujet du moment eschatologique, H.H. KAMINSKY, *Nicholas of Pelh imov's Tabor: An Adventure into the Eschaton*, in A. PATSCHOVSKY - F. ŠMAHEL (Hrsg.), *Eschatologie und Hussitismus*, Praha, Historisches Institut, 1996, pp. 139-167.

²² Je me penche sur le thème des croisés *coadiutores* ou *adiutores Dei*, qui permet de faire des guerriers de Dieu les acteurs privilégiés de l'Histoire Providentielle, dans un article à paraître.

l'armée chrétienne que Jérusalem de toute impureté, y compris, en les massacrant, les musulmans et juifs impurs²³.

En troisième lieu, l'eschatologie est à plusieurs ressorts. Eschatologie réalisée et eschatologie expectative ne sont pas mutuellement exclusives. Premièrement, elles ne le sont pas au niveau des institutions informelles. En effet, comme l'a montré Norman Housley dans un ouvrage splendide, les violences au nom de Dieu s'exercent sous deux variantes, une princière et nationale (quand le prince gouverne son église-nation, en une réalisation et institutionnalisation des promesses prophétiques), et une sectaire (quand un groupe se convainc que les prophéties sont encore à réaliser)²⁴. Dans le concret, il y a bien évidemment des formes mixtes entre ces deux idéaux-types, comme le montrent deux exemples. Le mouvement Hussite hésite entre le sectarisme du petit reste, l'élection nationale, et l'universalisme. L'élection de la nation bohémienne est une constante, et fonde la réaction violente des barons de Bohême au supplice de Jan Hus. Elle aurait pu permettre un regroupement autour de Venceslas. Mais le roi, puis son successeur et frère Sigismond, s'étant tournés contre la réforme 'évangélique', ceux parmi les Hussites moins disposés au compromis, c'est-à-dire les Taborites, privilégient le sectarisme et le militantisme radical, tout en gardant sur un mode mineur la référence à l'élection de la nation bohémienne²⁵. Pour prendre un second exemple, contemporain, Jeanne d'Arc participe principalement d'une eschatologie réalisée, celle de la Nation France et de ses rois très-chrétiens, mais, sur un mode mineur, fleurit aussi l'eschatologie expectative. La Pucelle promet une dernière croisade qui reprendrait Jérusalem aux Turcs, avec Charles VII en roi des derniers jours. Ici l'élection nationale déborde vers l'universalisme, puisque Jeanne imagine inclure l'ennemi anglais dans cette entreprise apocalyptique²⁶. Incidem-

²³ Détails dans P. BUC, *Martyrdom in the West: Vengeance, purge, salvation, and History*, in N.H. PETERSEN et al. (eds.), *Resonances: Historical Essays on Continuity and Change*, à paraître, Turnhout, Brepols, 2011, et dans ID., *La vengeance de Dieu*, ici pp. 483-485. J'ai écrit la version orale de ce dernier article en 2003 sans connaître K. ELM, *Die Eroberung Jerusalems im Jahre 1099. Ihre Darstellung, Beurteilung und Deutung in den Quellen zur Geschichte des Ersten Kreuzzugs*, in D. BAUER et al. (Hrsg.), *Jerusalem im Hoch- und Spätmittelalter. Konflikte und Konfliktbewältigung - Vorstellungen und Vergegenwärtigungen*, Frankfurt-am-Main, Campus Verlag, 2001, pp. 31-54: 46-53, et H. BRESCH, *Les historiens de la croisade: Guerre sainte, justice et paix*, «Mélanges de l'École française de Rome», CXV (2003), 2, pp. 727-753. Reconstruction magistralement convaincante des tueries sans pitié de juillet 1099 dans B.Z. KEDAR, *The Jerusalem Massacre of July 1099 in the Western Historiography of the Crusades*, in *Crusades*, B.Z. KEDAR - J.S.C. RILEY-SMITH (eds.), Ashgate Publishing Limited, 2004, III, pp. 15-75.

²⁴ N. HOUSLEY, *Religious warfare in Europe, 1400-1536*, Oxford, Oxford University Press, 2002.

²⁵ Étude classique par E.G. HEYMAN, *John Žižka and the Hussite Revolution*, Princeton, Princeton University Press, 1955. Voir aussi F. ŠMAHEL, *La révolution hussite, une anomalie historique?*, Paris, Presses Universitaires de France, 1985; R. KALIVODA, *Revolution und Ideologie der Hussitismus*, Köln, Böhlau Verlag, 1976; F.M. BARTOS, *The Hussite Revolution 1424-1437*, New York, Columbia University Press, 1986; T.A. FUDGE, *The Magnificent Ride. The First Reformation in Hussite Bohemia*, Aldershot, Ashgate, 1998. On verra aussi les pages dans HOUSLEY, *Religious warfare*, pp. 33-61. Pour une interprétation qui souligne l'impact de la théologie et des croyances sur le déroulement événementiel, voir le magnifique ouvrage pionnier de H.H. KAMINSKY, *A History of the Hussite Revolution*, Berkeley-Los Angeles, University of California Press, 1967.

²⁶ Cfr. S. TANZ, *Jeanne d'Arc. Spätmittelalterliche Mentalität im Spiegel eines Weltbildes*, Weimar, Böhlau, 1991 [«Forschungen zur Mittelalterlichen Geschichte», 33]; C. BEAUNE, *Jeanne d'Arc*, Paris, Perrin, 2004, p. 256; CHRISTINE DE PIZAN, *Ditié de Jehanne d'Arc*, A.J. Kennedy - K. Varty (eds.), Oxford, Society for the Study of Mediaeval Languages and Literature, 1977, pp. 41-43.

ment, ces deux types de violences sont les ancêtres, pour la modernité, des terreurs d'état et du terrorisme des groupuscules.

Deuxièmement, eschatologie réalisée et eschatologie expectative ne sont pas non plus exclusives théologiquement: dans l'économie de l'histoire sacrée, les violences de la Fin sont annoncées par des violences moindres, mais tout aussi voulues par Dieu. Nombreuses sont les prophéties, y compris celles annonçant une destruction, qui ont plusieurs référents futurs: Elles admettent à la fois une ou plusieurs réalisations partielles, et une réalisation finale pleine et entière. Une prophétie de la purge de la Fin admet donc aussi, avant la Fin des temps, des étapes violentes intermédiaires, déjà réalisées ou encore à venir²⁷. C'est ainsi en particulier que l'on comprend les propos du Christ au sujet de Jérusalem: ils annoncent à la fois la prise de la ville juive par Titus et Vespasien en 70 de l'ère commune et les conflits apocalyptiques. Lorsque l'attente eschatologique de 1095-1100 se sera dissipée, au tout début du douzième siècle, les premiers croisés et leur purge de Jérusalem deviendront à leur tour prophéties et types de la fin. Comme je compte l'expliquer ailleurs, les moments eschatologiques, une fois passés et réinterprétés ainsi, contribuent à construire l'histoire et le temps²⁸.

Quatrièmement, les lectures mystiques allégorisent les guerres vétérotestamentaires, les transformant en psychomachie (c'est-à-dire en combats intérieurs contre les vices) ou en combats du Christ ou de l'église contre les démons. Mais à rebours il est possible de spiritualiser une guerre matérielle – soit une seconde espèce de continuité, la typologie connective discutée ci-avant en constituant une première. La spiritualisation n'entraîne pas seulement une permission, elle implique que la guerre matérielle soit accompagnée de psychomachie et de lutte contre le cheval de Troie de Satan, l'hérésie.

Ainsi, au neuvième siècle – ce même siècle qui voit les deux premiers livres des Maccabées devenir canoniques – Haymon d'Auxerre, commentant Éphésiens 6, nous apprend que les démons, jadis préposés aux nations païennes ennemies d'Israël, sont maintenant les anges qui gouvernent les païens et hérétiques. Dans le même mouvement, il explique que les bons rois juifs furent les types du Seigneur Christ et des rois qui sont dans l'église. La typologie suggère ici et la place providentielle des rois dans la nouvelle dispensation et une guerre menée sur deux fronts, d'une part contre les diables et les vices, de l'autre contre les ennemis humains de l'église:

²⁷ On peut parler d'«étape» dans la mesure où une réalisation partielle est souvent aussi un type ou une annonce de la réalisation finale. Discutant les propos larmoyants du Christ devant Jérusalem (soit des catastrophes relevant de la vengeance divine), Augustin, repris par la Glose, distingue les éléments prophétiques qui portent sur la destruction de la ville en 70 de l'ère commune, ceux qui portent sur la Fin des Temps, et ceux qui ont à voir avec l'*adventus* constant du Christ dans son corps, l'église. Certains portent sur les trois référents à la fois. Voir AURELIUS AUGUSTINI HIPPONENSIS EPISCOPI *Epistola 199 ad Hesychium*, cap. 9.26-27 (CSEL 57, pp. 265-266), qui passera dans la Glose ordinaire sur *Mt 24*.

²⁸ *Chanson d'Antioche*, iv, viii-xiii, S. Duparc-Quioç (ed.), Paris, P. Geuthner, 1976, pp. 23, 26-29. Voir S.B. EDGINGTON, *Religious Ideas in the Chanson d'Antioche*, in R.N. SWANSON (ed.), *The Holy Land, Holy Lands, and Christian History*, Woodbridge, Boydell & Brewer, 2000, [“Studies in Church History”, 26], pp. 142-153.

«On comprend par ces princes, c'est-à-dire les démons, ceux qui président aux nations païennes. Car de même que chaque fidèle a un ange destiné à sa garde, de même les païens ont de mauvais anges qui les gouvernent par la permission de Dieu. Et de même que Michel est préposé à la nation des juifs ou des chrétiens [...] de même les nations qui n'ont pas la Foi ont de mauvais princes [angéliques]. Disons selon un sens plus profond que l'Apôtre rempli de la grâce divine a appris par l'Esprit Saint que de même que les bons rois des Israelites signifiaient le Seigneur Jésus et les bons princes qui sont dans l'Église [...], et de même que le peuple d'Israël signifiait le peuple des croyants, le Vrai Israël, ainsi les mauvais rois et prince avec leurs nations qui combattaient contre le peuple de Dieu – ainsi les rois d'Ismaël, des Assyriens, des Iduméens, des Philistins – signifiaient les démons qui gouvernent les païens et les hérétiques, lesquels assaillent encore et toujours l'Église de Dieu»²⁹.

«C'est donc contre eux [les princes des ténèbres] qu'il faut combattre, bien plus que contre des hommes faits de chair et de sang. En effet, toute mauvaise chose que les humains machinent contre nous leur a été suggérée par eux [ces princes]. Et si nous l'emportons sur ceux qui sont les chefs de l'armée [du mal], et à l'instigation desquels les vices de notre chair font rage contre nous, alors il nous sera facile de l'emporter sur tous leurs serviteurs, comme le veut la Parole: Quand le prince est conquis, son armée est facilement mise en fuite»³⁰.

Haymon, certes, ne dit pas explicitement qu'il faut combattre matériellement contre les païens. Les armes spirituelles ont sa faveur. Mais le pas est franchi par le même Haymon dans une homélie, qui reprend son exégèse d'Éphésiens 6 presque mot pour mot. Il sera aussi franchi par les croisés en 1099, ou plus exactement par un sermon sans doute imaginaire rapporté vers 1108 par Baudri de Dol. Haymon, dans son homélie, associe différentes formes d'attaques diaboliques: les mauvaises inspirations, les vices, et les assauts opérés «par ses serviteurs, ainsi les hérétiques, les faux frères et les païens». Notre combat n'est donc pas 'seulement', *solummodo*, adverbe que Haymon rajoute au verset biblique, contre «tous les hommes [de chair et de sang] qui, sous l'inspiration du Diable, nous attaquent». «Nous devons nous battre autant contre [les démons qui

²⁹ PSEUDO HAYMONIS HALBERSTATENSIS EPISCOPI *Commentarium in Pauli epistolas* (PL 117, 731-733): «[P]rincipes illi», id est daemones, intelliguntur illis gentibus praepositi. Sicut enim unusquisque fidelium habet sibi angelum delegatum ad custodiam sui: ita et pagani habent malos qui eis principantur permissione Dei, et sicut Michael praepositus est genti Iudaeorum vel Christianorum, de quo dicitur: «Et nemo est adiutor meus nisi Michael princeps vester [Dn 10]»; ita habent et gentes in infidelitate manentes malos principes. Dicamus et alius: Apostolus repletus gratia Dei cognovit per Spiritum sanctum, quia sicut boni reges Israelitarum significabant Dominum Jesum et principes qui sunt in Ecclesia, verbi gratia, qualis fuit David qui interpretatur manu fortis sive desiderabilis, aliique quamplurimi: et sicut populus Israel significabat populum credentium qui sunt veri Israelitae, ita mali reges et principes cum suis gentibus, qui contra populum Dei pugnant, ut fuerunt reges Ismaelitarum, Assyriorum, et Idumaeorum, et Philistinorum, significabant daemones, qui principantur paganis et haereticis, qui Ecclesiam Dei semper impugnant».

³⁰ *Ibid.*, (PL 117, 732a-b): «Contra hos ergo pugnandum est nobis potius quam contra homines constantes ex carne et sanguine, quia quidquid mali contra nos homines machinantur, ab illis suggeritur, et si superavimus illos qui sunt principes militiae, et quorum instinctu vitia carnis nostrae contra nos saeviunt, tunc facile superare poterimus omnes ministros illius, verbi gratia, sicut superato principe, exercitus facile fugatur». La lettre 6 du pape Hadrien II à Louis le Germanique, écrite au nom de l'empereur Louis II (23 février 868), in *MGH, Epistolae, Epistolae Karolini aevi*, Berlin, Weidmann, 1925, IV, p. 704, comprend le passage scripturaire de la même manière.



les gouvernement] que contre les hommes faits de chair et de sang, car toutes les mauvai-
setés que les humains machinent contre nous est inspiré par eux»³¹. Quant à Baudri, il
rapporte (ou imagine, ce qui ne fait guère de différence pour notre propos) le sermon
d'un prédicateur anonyme devant les murs de Jérusalem, enseignant aux croisés avant
l'assaut que la ville visible est une image de la Jérusalem céleste:

«Voyez, des ennemis visibles nous la disputent. Et aussi, des ennemis invisibles occupent les
chemins qui y mènent, contre lesquels nous menons un conflit spirituel. Et c'est un plus lourd
fardeau de lutter "contre une malice spirituelle parmi les puissances célestes" que contre cette
"chair et ce sang" que nous voyons [ici]. Ces hommes qui grognent dans cette petite ville sont
les membres [de ces puissances célestes], sont inférieurs à leurs maîtres et bien moins aptes à la
guerre. Donc si ces hommes de presque rien arrivaient à nous battre et à nous prendre la ville
que nous voyons [ici, la Jérusalem terrestre], que pensez-vous que leurs seigneurs peuvent fai-
re, étant donné que leurs serfs osent faire de telles choses? Evidemment nous devons craindre
que la cité céleste [la Jérusalem d'en-haut] nous sera fermée, et nous sera prise, si nous som-
mes paresseux et si ces allogènes maléfiques nous expulsent de notre demeure. Si nous ne nous
faisons pas face à ces chiens [...], nous serons incapables de combattre, et inefficaces quant aux
combats spirituels. O familia du Christ, réveille-toi donc! O chevaliers et fantassins légère-
ment armés, réveillez-vous, et emparez-vous résolument de cette ville, notre *res publica!*»³².

Ou comme l'indique une charte de la fin du douzième siècle, les croisés, certains
d'entre eux tout du moins, comprenaient que leur pèlerinage armé vers Jérusalem
visait «à vaincre tant les Sarrasins visibles que les Sarrasins invisibles»³³.

³¹ HAYMONIS HALBERSTATENSIS EPISCOPI *Homilia III, dominica vigesima prima post Trinitatis*, (PL 118, 808d-809c): «Multus enim modis insidiatur nobis diabolus. Denique insidiatur nobis per malas suggestiones. Insidiatur per vitia carnis nostrae, et incentiva malarum delectationum. Insidiatur per ministros suos ut per haereticos et falsos fratres atque paganos. Sed contra hos omnes debemus nos viriliter pugnare, ut possimus superare. [...] "Quia non est nobis", inquiens, "collocatio adversus carnem et sanguinem, sed adversus principes et potestates", etc. "Carnem et sanguinem" appellat Apostolus isto loco omnes homines, qui constant ex carne et sanguine, a quibus plerumque, suadente diabolo, impugnamur: et dicit, quia "non est nobis collocatio", id est pugna, "adversus illos", *solummodo*, "sed adversus" daemones, qui principantur malis hominibus, et potestatem exercendo super illos, regunt illos potius ad malum quam ad bonum. Ipsique appellantur spiritalia, subaudis daemonia, nequitia, id est malitia, qui morantur in hoc aere. Coelum denique appellatur aer in Scripturis sacris. Unde et aves coeli dicuntur. Qui, ut philosophi dixerunt, et doctores nostri opinantur, ita plenus est daemonibus et malignis spiritibus, sicuti radius solis minutissimis atomis. Contra hos ergo tam pugnandum est nobis, quam etiam contra homines constantes ex carne et sanguine, quia quidquid mali contra nos homines machinantur, ab illis suggeritur. Et si superaverimus illos qui sunt principes malitiae, et quorum instinctu vitia carnis nostrae contra nos saeviunt, tunc facile superare poterimus omnes ministros illius; verbi gratia: Sicut, superato principe, exercitus facile fugatur».

³² Même mouvement logique entre princes et sujets, démons et hérétiques, païens ou faux-frères, membres du *corpus mysticum diaboli*, quand les Taborites dénomment leurs ennemis 'satans' ou 'dragons' ou 'antéchrists'. «Ceux qui, après cette exhortation ne se rangeront pas de leur côté, doivent être anéantis par eux en tant que Satan et dragon, assassinés, et leurs biens doivent leur être volés» - J. PRÍBRAM, *Vie des prêtres de Tabor*, éd. Macek, cité d'après la traduction allemande R. KALIVODA - A. KOLESNYK, *Das hussistische Denken im Lichte seiner Quellen*, Berlin, Akademie-Verlag, 1969, ["Beiträge zur Geschichte des religiösen und wissenschaftlichen Denkens", VIII], p. 317. Voir plus haut, p. 136 n. 17.

³³ *Cartulaire d'Afflighem (A.D. 1197)*, E. DE MARNEFFE (ed.), Louvain, Université de Louvain, 1894, n. 226, p. 306: «In nomine sancte et individuum Trinitatis. Henricus dei gratia dux et marchio Lotharinge omni-



Le jeu des sens de l'Écriture explique ainsi au moins deux choses. Premièrement, une partie de l'expérience vécue des guerriers de la guerre sainte. Que percevaient donc les croisés lorsqu'ils massacraient Juifs et Musulmans dans la ville sainte? Par-tons de la citation célèbre de l'Apocalypse présente et dans le *Liber* de Raymond d'Aguilers et dans la lettre des princes croisés au pape – le sang montait jusqu'aux rênes des chevaux³⁴. Pour eux, faire monter le sang jusqu'à ce point en massacrant leurs ennemis de chair et de sang signifiait atteindre par le glaive matériel, spiritua-lisé par la guerre sainte, les princes des ténèbres maîtres des musulmans. Les croisés avaient réussi, bien qu'eux-mêmes de chair et de sang, et bien que combattant avec un glaive matériel contre de la chair et du sang, à meurtrir les démons. C'est un peu dans ce sens que le prédicateur, dont Baudri de Dol rapporte ou imagine les prop-os, comprend l'assaut du 15 juillet 1099: «Si nous ne nous faisons pas face à ces chiens [...], nous serons incapables de combattre, et inefficaces quant aux combats spirituels»³⁵.

Deuxièmement, le jeu des sens de l'Écriture explique aussi que la guerre sainte ou la croisade tendent à être accompagnées et à accompagner les mouvements de réforme de l'église. Le combat matériel animé par l'Esprit est après tout isomorphe à la psychomachie – combat contre les vices internes et vices externes, combat contre les hérétiques et les faux-frères, qui au sein du clergé même sont les agents de Satan et de l'Antéchrist.

Tout ceci n'a rien d'automatique. Ni les acteurs humains de la guerre, ni les théolo-giens ne sont des lemmings³⁶. Un degré de liberté anime les polémiques et permet des hésitations et des doutes. Ainsi, par exemple, l'exemplarité des Maccabées est débattue. Les discussions les plus subtiles et les plus acharnées qui nous soient parve-nues viennent du moment hussite, soit des années 1414 à 1434 (bataille de Lipany, le 30 mai). L'aile militante de Tabor revendique sans complexe le modèle des justes. Les maîtres conservateurs hussites de l'université de Prague tiennent une position plus difficile, car refuser l'exemplarité maccabéenne serait rendre impossible toute guerre

bus fidelibus in perpetuum. Quia teste Augustino de nulla re sic uincitur inimicus, quam cum misericordes sumus, iturus Ierusalem ut saracenos tam uisibiles quam inuisibiles possim superare [...]» [Merci à Carine Van Rhijn (Utrecht) pour la transcription]. Il s'agit d'Henri duc de Brabant.

³⁴ Raymond d'Aguilers, dans J.H. HILL - L.L. HILL (eds.), *Le «Liber» de Raymond d'Aguilers* Paris, P. Geuthner, 1969, [“Documents relatifs à l'histoire des croisades”, 9], p. 150: «Sed parva et pauca quæ adhuc dicimus. Sed at templi Salomonis veniamus. Ubi suos ritus atque sollempnitates cantare solebant. Sed quid ibi factum est? Si verum dicimus, fidem excedimus. Sed tantum sufficiat, quod in templo et porticu Salomonis equitabatur in sanguine ad genua, et usque ad frenos equorum». H. HAGENMEYER, *Die Kreuzzugsbriefe aus den Jahren 1088-1100*, Innsbruck, Wagner'sche universitäts-Buchhandlung, 1901 (reprint Hildesheim, G. Olms, 1973), p. 171.

³⁵ Citation *supra*, n. 35.

³⁶ Et notre capacité d'historiens à reconstruire tout un univers mental ne nous autorise pas à le replacer direc-tement, et dans sa totalité, dans la tête des acteurs du passé. On mettra en jeu, premièrement, la distinction entre «religion» (dogmes et pratiques promulgués par une autorité) et «religiosité» (propriété et disposition religieuse d'un groupe ou d'un individu) posée par G. LANGMUIR, *History, Religion and Antisemitism*, Ber-keley, University of California Press, 1990; deuxièmement, la critique de Robert Darnton par R. CHARTIER, *Texts, Symbols, and Frenchness*, «Journal of Modern History», LVII (1985), 4, pp. 682-694; et enfin, au moins, M. AUGÉ, *Non-lieux: Introduction à une anthropologie de la sur-modernité*, Paris, Seuil, 1992.



juste. Prague a besoin du glaive pour faire face à la croisade allemande; mais dans le récit biblique des Maccabées ce sont des petits, inspirés par une révélation directe, qui prennent le glaive, pas les puissances constituées³⁷. Citons Jakoubek de Strýbro, devenu en 1419-20 le chantre de la réaction hussite contre les excès de Tabor: «En comparaison avec la Nouvelle Loi, de grâce et d'amour, l'Ancienne Loi était fortement imparfaite, et de ce fait leur façon de combattre pour la cause de Dieu, contre les ennemis de Dieu et d'eux-mêmes était imparfaite». Mais «cependant cette voie imparfaite est encore permise et concédée aux puissances plus éminentes à cause de leur imperfection», même si le combat spirituel instauré par l'Évangile est largement plus parfait, c'est-à-dire la résistance passive revêtu de l'armure spirituelle que Paul détaille en Éphésiens 6³⁸. La prégnance de la logique exégétique est visible: les grands de ce monde, munis du glaive par l'Épître aux Romains, chapitre 13, sont isomorphes aux juifs de l'Ancienne Loi, à la Loi juive, et aux rois vétérotestamentaires. Pour Jakoubek comme pour l'immense majorité des théologiens médiévaux, cette dispensation inférieure perdure, fossilisée, dans l'âge miséricordieux de l'église.

Remarquons au passage comment un facteur, relié au jeu des sens de l'Écriture, joue en la faveur d'une typologie connective: l'ennemi des Maccabées, Antiochus, est le type de Simon Magus, plus grand des hérétiques, et lui même ombre de l'Antéchrist³⁹. Accepter cette typologie, qui est portée par la phobie de la simonie, la plus atroce et plus eschatologique des hérésies, c'est ouvrir la porte aux guerriers maccabéens⁴⁰. Ores un des piliers de la réforme pragoise, qui va se transformer en révolu-

³⁷ Cfr. dans ce sens H.H. KAMINSKY, *Peter Chelcicky, Treatises on Christianity and the Social Order*, in W. BOWSKY (ed.), *Studies in Medieval and Renaissance History*, Lincoln, University of Nebraska Press, 1964, I, pp. 104-179: 114. De manière parlante, parant par ce à la notion qu'un conflit peut être autorisé par des humbles, Nicolas de Lyre essaye de faire des Maccabées les descendants de prêtres institués par David, et pas du 21ème prêtre mais du premier, *Postilla literalis*, in I Mac 2,1, in *Biblia Sacra cum glossis* [et] *Nicolai Lyrani postilla*, Venice, s.e., 1588, V, f. 432rb. C'est conforme à son idéologie, sur laquelle je me permets de renvoyer à P. BUC, *L'ambiguïté du Livre. Princes, pouvoir, et peuple dans les commentaires de la Bible au Moyen Age*, Paris, Beauchesne, 1994; ID., *Exégèse et pensée politique: Radulphus Niger (vers 1190) et Nicolas de Lyre (vers 1330)*, in J. BLANCHARD (ed.), *Représentation, pouvoir et royauté à la fin du Moyen Age*, Paris, Picard, 1995, pp. 145-164; et à ID., *The Book of Kings: Nicholas of Lyra's mirror of princes*, in P.D. W. KREY - L. SMITH (eds.), *Nicholas of Lyra. The Senses of Scripture*, Leiden, Brill, 2000, pp. 83-109.

³⁸ JAKOUBEK DE STRÝBRO, *Audio cum contra percussore*, in KAMINSKY, *A History of the Hussite Revolution*, (Appendix III) p. 528: «Comparée à la Nouvelle Loi d'amour et de grace, l'Ancienne Loi était largement imparfaite, et de ce fait leur manière de combattre [des Maccabées] pour la cause de Dieu contre Ses ennemis et les leurs était imparfaite». Plus loin, Jakoubek attaque le prêche des prêtres évangéliques utilisant les Maccabées, p. 529. La distinction «voie périlleuse» / «voie sûre» fut reprise à terme par les prêtres de Tabor, voir NICOLAS DE PELHŘIMOV, *Chronicon Taboritarum*, 1:2, in K. HÖFLER (ed.), *Fontes rerum austriacarum, Scriptorum*, Wien, Hof- und Staatsdruckerei, 1865, VI, p. 485.

³⁹ PETRUS CANTOR PARIISIENSIS, *Super unum ex quatuor*, Manuscrit Paris, BM, 298, f. 74ra: «Melius accipitur hoc de hereticis; quorum primus Symon magus fuit extremus maior omnibus Antichristus». La glose suit l'influent commentaire de Hraban Maur, lequel identifie selon le sens mystique Antiochus à l'Antéchrist. *Glossa ordinaria*, in I Mac 2,1, dans *Biblia Sacra cum glossis* [et] *Nicolai Lyrani postilla*, Venetiis, s.e., 1588, V, c. 432ra.

⁴⁰ Voir déjà JAN HUS, *Responsio Johannis Hus ad Scriptum octo doctorum*, cap. 2, in *Historia et monumenta Johannis Hus atque Hieronymi Pragensis*, Nuremberg, s.e., 1715, II, pp. 368-371, dans un sens pacifique.



tion avec la mort sur le bûcher de Jan Hus, est la lutte contre la simonie⁴¹, perçue précisément dans cette perspective eschatologique.

Mais l'exégèse permet aussi de radicaliser l'opposition entre Ancien et Nouveau Testament; la typologie disjonctive peut même aller jusqu'à considérer toute perpétuation des institutions juives comme païenne et diabolique. C'est la position que tient le Taborite radical – mais lui pacifiste – Petr Chelčický⁴². Satan a d'abord essayé de corrompre les chrétiens en leur offrant le pouvoir politique, avec Constantin. Puis il a offert aux Hussites la pauvreté volontaire des frères mendiants et leur prédication, cheval de Troie de l'hypocrisie et de la simonie. La dernière tentation est couverte par l'autorité de l'Ancien Testament:

«Puis le Diable est venu à eux [aux Taborites] revêtu d'un autre habit, celui des prophètes et de l'Ancien Testament, et à partir de ces derniers ils [les Taborites] essayèrent de fabriquer un Jour du Jugement imminent; ils dirent qu'ils étaient les anges qui devaient purger l'Église du Christ de tout scandale, et qu'ils devaient juger le monde. Et ainsi ils perpétrèrent de nombreux meurtres, et réduisirent bien des gens à la pauvreté»⁴³.

Le propos de Petr Chelčický est parfaitement conforme à son rejet systématique pour les vrais chrétiens de l'Ancienne Loi, rendue caduque par l'Évangile en particulier en tant que la loi de Moïse autorise les châtiments corporels, la coercition, et la guerre⁴⁴.

Dans la structure que nous avons dégagée, bellicisme radical et pacifisme radical constituent tous deux des possibilités qui peuvent émerger, en s'en coupant, de la dialectique complexe qu'est l'orthodoxie. Chacun de ces radicalismes est foncièrement hérétique dans la mesure où il implique l'oubli ou la négation de sa contrepartie. Dans la très longue durée de l'histoire du christianisme, l'occurrence du bellicisme radical ou du pacifisme radical est rare. Mais elle est attendue. Attendue,

⁴¹ O. MARIN, *L'archevêque, le maître et le dévôt. Genèses du mouvement réformateur pragois, 1360-1419*, Paris, Honoré Champion, 2005.

⁴² Cfr. P. BROCK, *The political and social doctrines of the Unity of Czech Brethren in the fifteenth and early sixteenth century*, Den Haag, Mouton, 1957; et M.L. WAGNER, *Petr Chelčický. A Radical Separatist in Hussite Bohemia*, Scottsdale, Herald Press, 1983 [“Studies in Anabaptist and Mennonite History”, 25]. Plus ancien, M. SPINKA, *Petr Chelčický. The spiritual father of the Unitas Fratrum*, «Church History», XII (1943), 4, pp. 271-292, vaut encore la lecture.

⁴³ K. KROFTA (ed.), *Petr Chelčický: O boji duchovním* («Au sujet du combat spirituel»), Praha, J. Otto, 1911, p. 27f. (tr. américaine par KAMINSKY, *Peter Chelčický*, p. 120): «Then the devil came to them clothed in another garb, in the prophets and the Old Testament, and from these they sought to confect an imminent Day of Judgement, saying that they were angels who had to eliminate all scandals from Christ's Kingdom, and that they were to judge the world. And so they committed many killings and impoverished many people [...]». *O boji duchovním* prend la forme d'un commentaire sur Éphésiens 6.

⁴⁴ K. KROFTA, *Au sujet de la division tripartite du peuple*, (tr. américaine par KAMINSKY, *Peter Chelčický*), pp. 137-167: 138-150. Cfr. MATTHIEU DE JANOV, *Regulae veteris et novi testamenti*, cité par KAMINSKY, *A History of the Hussite Revolution*, p. 21 et n. 53, pour lequel aussi le pouvoir séculier est essentiellement païen et relève de l'Antéchrist. Voir aussi l'extrait en anglais dans FUDGE, *Crusade against Heretics*, pp. 85-87. Voir W. IWANCZAK, *Between pacifism and anarchy: Peter Chelčický's teachings about society*, «Journal of medieval history», XXIII (1997), 3, pp. 271-283.

puisque l'orthodoxie préserve et bellicisme et pacifisme, étant orthodoxie par cela même qu'elle est équilibre dialectique des contraires⁴⁵. On observe d'ailleurs une dynamique comparable dans le monde musulman, à partir de la complémentarité entre 'grand Jihad' (spirituel) et 'petit Jihad' (par l'épée). Ce n'est que rarement que l'un existe sans l'autre, ou prends le dessus de manière implacable sur l'autre⁴⁶. C'est là, entre ces deux radicalismes, que se trouve le creuset dans lequel s'est formée la théorie occidentale de la guerre juste, que l'on peut qualifier de torturée, casuiste, mais que l'on doit reconnaître comme sophistiquée⁴⁷. La guerre juste est l'objet de réflexions intenses toujours alimentées et rendues nécessaires par la tension herméneutique initiale, toujours irrésoluble: entre le devoir de combattre pour le bien sur un horizon de perfection eschatologique, et la crainte que la guerre ne constitue une chute dans l'archaïsme vétérotestamentaire, ou pire, pour certains croyants, ne soit l'ultime tentation de Satan.

⁴⁵ Voir BUC, *L'ambiguïté du Livre*, introduction.

⁴⁶ Discussion dans M. BONNER, *Jihad in Islamic History*, Princeton, Princeton University Press, 2006.

⁴⁷ Voir par exemple J.T. JOHNSON - J. KELSAY (eds.), *Cross, crescent, and sword: the justification and limitation of war in Western and Islamic tradition*, New York, Greenwood Press, 1990.

MIRI RUBIN

The Symbolic Meaning of a Meal and a Mother

On a cold winter day in 2001 I attended the requiem mass for my colleague Alan Bray, a civil servant and historian of great distinction¹. I have not attended many masses in my life, though I have studied the mass closely. On that sad occasion, as friends participated in the awesome solemnity, I recognized a quality of the mass that I had never quite realized before. As I watched the Franciscan friar at the altar I was struck by the domestic aspect of the preparation, by the familiar movement known to anyone who has ever worked in a kitchen or kept house: the celebrant was preparing food, covering and uncovering, breaking, tasting, clearing vessels of crumbs or drops with crisp, clean cloths. There was remarkable mundanity and familiarity on display, for he had followed the same movements hundreds of time before, and probably knew he would do it many times more. It was compelling to see the silent – for his prayer was silent at this stage – routine unfold. There was clearly something comforting about these workaday movements, not least since they enacted a sort of competence. At the heart of the desperately sad ritual the domestic rhythms of pouring, eating, wiping, and cleaning were enacted, and they depended on the busy priest, the proud householder, hard at work, feeding his people, caring for the living as well as for the dead.

It was inevitable that my mind should roam, and that the winter day experience should interact with what I knew of the medieval mass, of the medieval altar. A major difference is, of course, that the priest in London was facing his congregation, that his actions were visible and totally accessible. Yet the actions of the priest at the altar were a subject not only of imagination, but of instruction in the middle ages. This making of the priest into a breadmaker, he who prepares a meal, was a significant achievement. And it is not diminished even by the evidence of visitation records that show just how imperfect was the parochial adherence to the standards of liturgical housekeeping laid down by councils and by customaries. A great deal of symbolic power resided in the activities of the altar. In them were enfolded the

¹ A. BRAY, *Homosexuality in Renaissance England*, New York, Columbia University Press, 1995; ID., *The Friend*, Chicago, University of Chicago Press, 2003.

unique blend of mundanity and transcendence, material and grace, which were the defining formula of the medieval sacramental world. From around 1200, in a manner that was both systematic and imaginative, the business of the altar, and particularly the eucharistic business of the altar, encompassed the whole Christian story and became, in the unforgettable words of the Fourth Lateran Council, the duty of every man and woman².

The use of the universal symbols of meal and food to contain and enact the central mystery of Incarnation, death on the cross, and Resurrection, enabled the development of a religious culture rich in experiences of the senses: there was taste and sound, there was touch and sight and smell too. Christians were offered the chance to consume God, a meal prepared by the priest at the altar, and served as he turned to the congregation. A rich language of sensual delight thus developed: for like all food, receiving God's body was savoured while seen and smelt. Stories were told of people touching it too, although they were taught not to do so³; while sound emanated from the words of the priest and the expostulations of the congregation. What was true of the eucharist was also true of other sacraments, but is arch-sacrament, the one which was the *sine qua non* of knowing, adult life, offered the quintessence of the domestication of the means for salvation, of the elementary forms of Christian religious life.

Making the transcendent seem mundane was not only a powerful development, which reproduced in every church the semblance of the believer's own humble, or sometimes sumptuous, home. It also created an opening for possibly transgressive acts, bred from the over-familiarity which the domestic inspired. One of the most common and intriguing *exempla* of the later middle ages – one whose origins are much earlier, but who reached the highest elaboration and frequency in later times – is the Mass of St Gregory⁴. The versions differ, of course, but at the core is the simple and insistent question of an otherwise pious woman – how could it be that the bread she had made with her own hands, in her own oven, had become the body of Christ?

The use of images of food and drink, of meal and table, was elaborated in more detail and with more force than ever before from the early-thirteenth century. It involved believers in several ways: there was not only the insistence of *omnis utriusque sexus* that communion was now obligatory as an annual ritual of Christian life, but there was more. For parishioners were called to help maintain and supply the altar with its needs. Indeed, some of the most compelling reasons for the development of churchwardens and the collection of parish funds were the new requirements for the Mass. Turning the altar into a table from which God's body was received involved a large variety of items: chalice and paten, linen cloths and candles, two types of bread and two of wine.

² M. RUBIN, *Corpus Christi: the Eucharist in Late Medieval Culture*, Cambridge, Cambridge University Press, 1991, pp. 64-66.

³ See the accounts of *exempla*, *ibid*, pp. 108-129.

⁴ A. GORMANS (Hrsg.), *Das Bild der Erscheinung. Die Gregorsmesse im Mittelalter*, Berlin, Reimer, 2007.



Legislative energy and imagination were invested in the creation of the symbol whose appearance and meaning were in harmony. Statutes from western France of c. 1216 ordained that the host be round and form a full circle: «Quod hostia sit integra et integrum habeat circulum»⁵. The synods of Nîmes, Arles and Béziers of 1252 insisted that it be made of the finest wheat, and no other grain: «Hostias autem de alio quam de puro et mundo et electo grano frumenti fieri prohibemus»⁶. The verse cited by the English bishop William Russell in 1350, summarised the teaching about this most important food:

«Christ's host should be
white, wheaten, thin,
not large, round,
unleavened, not mixed»⁷.

Manuals for priests insisted that the meal be made of the noble white corn. Wheat, and no other grains, so common in European regions and in the diets of the poor, was to be used.

The hosts were cooked, and here again the tension between the accessible routine of food preparation and the honour due to the special food of the altar is apparent. The hosts of religious houses were baked under the supervision of the sacrist. In parishes the situation was less formal and more varied: recesses in church walls, blackened by fire may have been baking areas. William of Blois, bishop of Worcester, decreed in the synodal statutes of 1229 that the host be baked, not fried; that wax be used, rather than oil or fat. He expected some hosts to be deficient in their shape and colour, and thus reminded priests to choose for the altar only «those hosts of appropriate whiteness and roundness»⁸. Issues were sometimes confused by the custom of offering blessed bread to parishioners. But there was an opportunity here too, for the duty of provision was often divided between parish households. Giles Bridport, Bishop of Salisbury, ordered in 1256 that households provide in rotation «blessed bread, with candles, every Sunday of the year, in each Church of the Christian world»⁹. Gifts to the parish hence sometimes took the form of sheaves of corn for the making of flour.

⁵ *Les Statuts synodaux français du XIII^e siècle. I. Les statuts de Paris et le Synodal de l'Ouest (XIII^e siècle)*, O. Pontal (ed.), Paris, CTHS, 1971, [«Collection de documents inédits sur l'histoire de France, Section d'histoire médiévale et de philologie», 9], c. 6, p. 142.

⁶ *Les Statuts synodaux français du XIII^e siècle. II. Les statuts de 1230 à 1260*, O. Pontal (ed.), Paris, CTHS, 1983, [«Collection de documents inédits sur l'histoire de France, Section d'histoire médiévale et de philologie», 15], c. 73, p. 326.

⁷ «Candida, triticea, tenuis, non magna, rotunda, expers frumenti non mista, sit hostia Christi»: *Concilia Magnae Britanniae et Hiberniae AD 446-1718*, D. Wilkins (ed.), Londini, Sumptibus R. Gosling, 1737, III, c. 2, p. 11.

⁸ «Oblate honestum candorem et decentem rotunditatem habentes supra mensam altaris offeratur», in F.M. POWICKE - C.R. CHENEY (eds.), *Councils and Synods with Other Documents Relating to the English Church, II (1205-1313)*, Oxford, Clarendon Press, 1964, I, c. 1, p. 170.

⁹ «Et debent invenire panem benedictum cum candelis qualibet dominica per annum, in omni ecclesia de mundo christiano», *Councils and Synods II*, I, c. 8, p. 513.





The meal at the altar thus involved parishioners, priest and planners. A great deal of care was taken to make communion and its substitutes familiar – like bread – but also to retain the creative and compelling tension between the simplicity of bread and the body it became at the altar. All over Europe bishops ordered at their synods that priests maintain their altars well: with suitable pyx and chalice, pax and linen, all made of suitable (*idonei*) materials: silver gilt vessels, fine white linen or silken cloths¹⁰.

The provision of wine similarly tested the ingenuity of planners, priests and people. Wine was reserved for clerical communion, and in some parts of Europe – most famously Bohemia in the early-fifteenth century – this tipped the symbolic balance away from the domestic message. If lay people did not receive the wine then in what sense were they full participants in the meal? In the hands and words of charismatic Hussite preachers, this issue was turned into a focus for other types of ethnic and political discontents¹¹. In some parishes the provision of wine posed several problems: old wine could turn to vinegar, wine was expensive, diluted wine might lose its potency, and unlike this fortunate part of Europe, there were regions where beer was the most common form of alcohol. When John Beleth wrote his treatise on the practice and meaning of the mass, his vision was far from universally practicable, for he hoped that ripe grapes might be squeezed into the chalice in readiness for the mass. The wine had to be more plentiful than water in the chalice¹². Bishop William Russell summarised the issue in 1350, stressing the superiority of red wine:

«The sacrament is well made in white wine, but non in wine-vinegar, because in it all the powers of the substance have been transformed, and the wine's power is lost»¹³.

Communion was received only annually by most Christians, but the nexus of meal, the participation in a domestic ritual made public, and in the responsibility for maintaining the symbolic edifice which was its promise took place all year long.

The qualities of domestic order and promise were not realised in the figure of Mary in the earliest centuries of Christianity. Anyone who thinks of the Byzantine icons, or the illuminated manuscripts produced in the Ottonian court must agree that the emphasis in them was on the transcendent, pure, celestial placing of the Mother of

¹⁰ RUBIN, *Corpus Christi*, pp. 45-47. On vestments see, for example, J. VON FIRCKS, *Liturgische Gewänder des Mittelalters aus St. Nikolai in Stralsund*, Riggisberg, Abegg Stiftung, 2008, and on the altar: E. THUNO - S. KASPERSEN (eds.), *Decorating the Lord's Table: on the Dynamics between Image and Altar in the Middle Ages*, Copenhagen, Museum Tusulanum, 2006.

¹¹ On debates on the Eucharist in reforming circles see L. PALMER WANDEL, *The Eucharist in the Reformation*, Cambridge, Cambridge University Press, 2006, pp. 14-45.

¹² «Ea die conficitur sanguis Christi de novo vino, si inveniri possit, aut aliquantulum de mature uva in calice eliquatur saltem, et benedicuntur racemi et communicant inde homines»: JOHN BELETH, *Summa de ecclesiasticis officiis*, H. Douteil (ed.), Turnholt, Brepols, 1976, [“Corpus Christianorum. Continuatio Mediaevalis”, 41A], p. 280(c).

¹³ «Et summopere praecaventis ne vinum cum quo celebratur, fit incorruptum, vel in acetum commutatum, et quod potius fit rubrum quam album. In albo tamen bene conficitur sacramentum, et non de aceto, cum in aceto mutantur omnes substantiales vires et vinum vim amisit», *Concilia III*, c. 2, p. 11.



God, she who can intercede on behalf of humanity thanks to her unique location unrivalled by any other human – at the right of her son without the experience of death. It is particularly illuminating to see the emergence out of the culture and experience of monastic life, a particularly warm, familial, interpretation of Mary. Mary was companion of the monk or nun's long life of struggle against sin; Mary consoling in the loneliness of cells, and in the struggles of celibacy. Mary as protector and as consoler was slowly moving from the distant and powerful figure of the 11-12th centuries, into something warmer and closer¹⁴.

It was ultimately the developments of the thirteenth century and beyond, the apostolate to the many not the few, the rendering vernacular and local of all and every aspect of Christian life, that fully realised the potential of a domestic framing for the mysteries of salvation. The familial aspect of the Christian story – God and his son, a son born to a woman – were amplified as never before, and imagined through the power of narrative in image, word and action. When Franciscans imagined the Holy Family it was in a modest household; they worked, and ate, and passed their time. The fascination with the domestic had early been introduced into thinking about Mary – already in the second century *Protogospel of James* that endowed Mary with a family and a home – but the new vogue was powerfully vernacular. Once the domestic – rather than the desert, or the cell, or the study – became the *locus* for celebrating the sacred – all aspects of daily life might be deployed: cooking, visiting, knitting, playing – and in all media¹⁵.

All powerful symbols inspire critique. The suggestion that the Virgin was a mother in a home, like any woman next door, could lead to error. Mary was imagined at the foot of the cross, as human as can be, and increasingly out of control, as the theme of the *spasimo*, which developed in late-fourteenth century Italy shows. The chants of confraternities – the *laude* – imagine Mary speaking like a mother to her child:

«O figlio, figlio, figlio,
figlio, amoroso giglio!

Figlio, chi dà consiglio
al cor me' angustiato?

Figlio occhi iocundi
Figlio, co' non respundi?

Figlio, perché t'ascundi
Al petto o' si lattato?»¹⁶.

¹⁴ M. RUBIN, *Mother of God. A History of the Virgin Mary*, London, Allen Lane, 2009, pp. 53-118.

¹⁵ *Ibid.*, pp. 197-215. See also B. WILLIAMSON, *The Madonna of Humility. Development, Dissemination and Reception, c.1340-1400*, Woodbridge, Boydell Press, 2009.

¹⁶ IACOPONE DA TODI, *Laude*, F. Pappalardo (ed.), Bari, Palomar, 2006, no.70 (*Donna de Paradiso*), p. 223. On laudesi companies see B. WILSON, *Music and Merchants. The Laudesi Companies of Republican Florence*, Oxford, Clarendon Press, 1999.



There was resistance in some quarters to this emotional, ordinary Mary, a lamenting sad woman, rather than a person full of knowledge, indeed foreknowledge, who had consented to the divine plan. The Franciscan Marquard of Lindau (d.1392), author of highly popular devotional and pastoral works in German saw Mary as an awe-some figure of dignified solemnity:

«Know that the noble maiden stood under the cross, but rather stood there silently, and repressed her suffering inwardly and did not show it externally. And thus it was all the more penetrating»¹⁷.

Symbols are embedded in linguistic processes that are dynamic and generative of new forms. And so out of the meal at the altar and the Mother of God were born some new visual and textual frames for apprehension of the holy in late medieval Europe. The English translation of *The Book of Vices and Virtues* involved Mary in the making of the bread:

«This bread we call ours for it was made of our dough. Blessed this good woman who laid forth the flour; that was the Virgin Mary»¹⁸.

Mary was appreciated as God's tabernacle, an oven in which this precious bread was baked, as in a fifteenth-century Eucharistic prayer from England:

«This bread gives eternal life
Both unto man, to child, and wife...
In Virgin Mary this bread was baked
When Christ of her manhood did take,
For of all sin mankind to make,
Eat it so you be not dead»¹⁹.

Meal and mother combined in juxtapositions within theology and devotional poetry, and on visual occasions that were local and mundane. Mary became in the fourteenth century a popular subject of altarpieces, attending with her son at every celebration of that very son's body. Less universal, and more regional were specific renderings of the relationship between meal and mother. Spain and France produced the *virgen abridera* or the *vierge ouvrante*, of which a few tens still survive. These are containers of the consecrated host, shaped as the body of Mary, opening in her middle, the place of her womb. Think also of that quintessential late medieval item of church furnish-

¹⁷ MARQUARD OF LINDAU, *Deutsche Predigten*, R. Blumrich (ed.), Tübingen, Niemeyer, 1994, sermon 21, pp. 137-142; pp. 141-142. S. MOSSMAN, *Marquard von Lindau and the Challenges of Religious Life in Late Medieval German. The Passion, the Eucharist, the Virgin Mary*, Oxford, Oxford University Press, 2010, pp. 257-260.

¹⁸ Rendered into modern English from *The Book of Vices and Virtues: a Fourteenth Century Translation of the "Somme le roi" of Lorens d'Orléans*, W.N. Francis (ed.), London, Oxford University Press, 1942, ["Early English Texts Society", 217], pp. 109-110.

¹⁹ Rendered into modern English from Cambridge University Library Ee.1.12, fols. 49v-50r.



ing, of which a great number survive in German speaking lands, the *Sakramenthaus*, or *armoire*. Here the theme of the Annunciation was often or sometimes chosen as appropriate decoration for the exterior, as in Rothenburg ob der Tauber, Reichenau Mittelzell and St Lawrence Senden²⁰.

What are we to learn from all this about the power of symbols in late medieval Europe? The intermingling of the domestic and the sacred, of images of the greatest banality – baking, eating, washing, pouring, maternity – produced narratives and patterns of devotional behaviour which drew upon common experience in the hope of making the most unfamiliar and unlikely familiar and truthful. The danger was, of course, that such ‘banalization’ might lead to a de-mystification, a dis-enchantment with the sacramental world and its promise. This did, indeed, occur. We are all familiar with the gestures of defiance from critics and dissenters: that the sacrament was too small to feed the many, that bread baked at home could not become God’s body, that priest are no better at making God’s body than are ordinary folk, that Mary did not collapse at the foot of the cross, because she was no ordinary woman. That such critique was very compelling, indeed joyful, is evident from its vivid denunciation by Lollards in the fifteenth century, just as it was to be in those parts of Europe touched by protestant reform in the sixteenth.

Yet the power of the domestic rendering of religion to connect with routines of family life, with the understanding of gender roles, and with the rhythms of kin and community, made them very attractive indeed. The meal and the mother was conveyed to every Christian, in every parish in the later middle ages, in images, and preaching, in vernacular chant and monumental architecture. Their meaning relied on paradox, for paradox can be made the essence of experience: here was a meal, prepared by celibate priest, yet still a meal; here was a mother like every other, yet with a difference. Building on emotions patently known and shared – joy at motherhood, conjugal cooperation, mourning – Christian life built on the mundane even as it offered the transcendent. Furthermore, in cultural niches more personal – even exclusive – choices could be made: in the royal and ducal courts of Europe – Burgundy, the court of the Visconti here in Milan – Mary’s promise of luxury and elegance inspired a great deal of cultural production and innovation. Mary also offered the promise of lineage and so the burghers of great cities – Bruges, London – combined in exclusive confraternities with the hope that devotion will bless their enterprises and secure the sons and daughters. Townspeople all over Europe expressed appreciation of the symbolic meal in Corpus Christi fraternities, as did more modest people, like the beguines of northern Europe in their eucharistic devotions, which so often turned into expressions of maternal yearning²¹. It is also significant that reformers, and I mean here not only those of the fifteenth century, but the catholic reformers of

²⁰ A. TIMMERMANN, *Real Presence: Sacrament Houses and the Body of Christ, c. 1270-1600*, Turnhout, Brepols, 2009, [“Architectura Medii Aevi”, 4], pp. 250, 351; 252; 185, 252 all with figures.

²¹ On their devotional lives see C. WALKER BYNUM, *Holy Feast and Holy Fast. The Religious Significance of Food to Medieval Women*, Berkeley (CA), University of California Press, 1988.

the post-protestant world, sought to contain what they took to be excessive engagement both with the meal and with the mother, suggesting limits to the practices they inspired.

In the meal and the mother – present in every church, habitually visible on every street – the realm of the domestic was offered as the focus for structuring identity to individuals and groups. Over the centuries we are studying here the process which saw them become the heart of European religious cultures, also produced a growing sense that those who could not believe in a Virgin mother of God, or those who doubted the meaning of the sacred meal, were not simply wrong. They were worse: dangerous personal enemies, a danger to self, family and community.

MARCO RIZZI

‘Plenitudo potestatis’: dalla teologia politica alla teoria dello stato assoluto

Questo intervento si propone di illustrare, in linea con gli intenti degli organizzatori di questo *atelier*, alcune problematiche esegetiche e teologico-politiche che ho discusso in un mio recente studio¹ ed indicare alcune piste di ulteriore indagine che da esso potrebbero svilupparsi. Sempre con riguardo alla finalità propria del progetto complessivo della ricerca finalizzata «ad indagare le forme della comunicazione politica fra XIII e XVII secolo con particolare attenzione ai transiti dei sintagmi della comunicazione simbolica dal monopolio culturale della chiesa a protagonisti nuovi, identificabili con i poteri statuali di fine medioevo e prima età moderna»², cercherò di sviluppare il mio discorso a partire da alcune fonti iconografiche – peraltro ben note e altrettanto studiate – che risultano esemplari delle decisive trasformazioni in campo esegetico e teologico-politico consumatesi tra il XV e il XVI secolo, in stretta connessione con la crisi religiosa europea e l’emergere della statualità assoluta.

1. «*Omnis potestas a Deo*»: l’appropriazione pontificia della sottomissione paolina

Nel celebre affresco commissionato al Perugino da Sisto IV nel 1481 rappresentante la consegna delle chiavi a Pietro (*Mt 16*) vediamo condensato il punto di arrivo dell’itinerario che a partire da Gregorio VII ha condotto alla compiuta elaborazione della teologia politica della *plenitudo potestatis* pontificia (fig. 1); un’idea che poteva essere riaffermata con particolare forza nel momento in cui sembrava essere ormai appieno ristabilito il primato papale dopo la chiusura del grande scisma e la definitiva sconfitta delle istanze conciliariste, con la formale cancellazione dei decreti del concilio di Costanza da parte di Sisto IV³. In particolare, degno di nota è il rapporto che

¹ M. RIZZI, *Cesare e Dio. Potere spirituale e potere secolare in Occidente*, Bologna, il Mulino, 2009.

² Così indicavano i promotori nella lettera di invito al convegno.

³ Parte delle informazioni relative agli affreschi sistini qui esaminati derivano dal celebre studio di L.D. ETTLINGER, *The Sistine Chapel before Michelangelo. Religious Imagery and Papal Primacy*, Oxford, Oxford University Press, 1965, pp. 104-119. Mia resta la connessione con *Rm 13*.

è instaurato nell'affresco tra l'episodio dominante in primo piano e la scena a sinistra sullo sfondo, che rappresenta l'episodio di *Mt 22*, relativo al tributo a Cesare. La scena a destra, invece, rimanda a *Gv 8*, con la mancata lapidazione da parte dei Giudei di Gesù che fugge dal tempio. A differenza delle altre scene dipinte sulla parete nord, che seguono l'ordine degli episodi attenendosi al racconto del vangelo di Matteo, qui vediamo operato non solo l'accostamento di due episodi matteani distanti tra loro, bensì anche l'inserzione di un elemento allotrio, quale la pericope giovannea. È chiara quindi l'importanza che il programma teologico assegnava a questo riquadro, non a caso realizzato dallo stesso Perugino che sovrintendeva all'insieme della realizzazione; un'importanza tale da alterare il fluire della rappresentazione e da allargarsi dalle più immediate vicende coeve (che pure possono esservi riecheggiate, quali la congiura dei Pazzi o la rinascita di istanze conciliariste) ad una riflessione universale e fondativa. Inoltre, il *titulus* del dipinto⁴ (che recita «Conturbatio Jesu Christi legislatoris»), nonché la corrispondenza visiva con il contrapposto affresco rappresentante analoghi episodi relativi all'antitipo di Cristo, Mosé, «legis scriptae latoris», mostrano come l'ambito concettuale entro il quale si colloca l'affresco sia quello della *iurisdic-tio*, della produzione della *legge*, intesa come ambito specifico della presenza della chiesa sulla terra. Così sotto l'incombente presenza del primato petrino, raffigurato dalle due chiavi (d'oro per sciogliere in cielo, verso cui guarda, di ferro, per sciogliere sulla terra, cui è indirizzata) si ammonisce lo spettatore che sono Cristo e il suo vicario «in persona eius» a stabilire i confini tra la giurisdizione ecclesiastica e ogni altra giurisdizione terrena, nonché a rimarcare, contro ogni pretesa conciliarista, la sovrana capacità del Signore di sottrarsi ad ogni tentativo di annientamento proveniente dal tempo stesso (ovviamente aggiornato alla chiesa con valenza antiereticale e anticonciliare).

In questo senso, pur non potendo essere direttamente rappresentato, credo fosse ben presente agli estensori del programma iconografico e di converso pure agli spettatori un decisivo riferimento a *Rm 13*. Nel mio studio citato più sopra, ho infatti cercato di mostrare come dal punto di vista teologico-politico il punto di partenza esegetico di ogni riflessione fosse dato proprio dal testo di *Rm 13,1-7*, con la sua perentoria affermazione della provenienza da Dio di ogni potere («omnis potestas a Deo» traduce la *Vulgata*), inteso come manifestazione di un ordine voluto da Dio e intrinseco alla creazione. Nella tradizione orientale e bizantina, pur non essendo mancati momenti di tensione e di conflitto tra il potere politico e le autorità episcopali, nella sostanza non era però mai venuto meno l'equilibrio o, se si preferisce, il compromesso per primo teorizzato da Eusebio di Cesarea, che combinava il principio di ordine di *Rm 13* con una peculiare declinazione della teologia dell'immagine di ascendenza alessandrina, in cui le gerarchie secolari e spirituali si inseriscono senza soluzione di continuità nella dimensione cosmica della creazione e della redenzione; l'elaborazione occidentale ha invece percorso una strada specifica, aperta dall'insta-

⁴ Sui *tituli* apposti ai dipinti e tornati pienamente leggibili dopo i restauri del 1965, si veda da ultimo D. D'AMICO, *I tituli delle scene laterali della Cappella Sistina: una funzione mistagogica*, «Arte cristiana», XCIV (2006), pp. 41-54.

bilità successiva al crollo delle strutture politiche e amministrative romane; ma, si osservi, nemmeno in Occidente è stato messo in discussione il fondamento teologico e la derivazione unitaria del potere, secondo il dettato paolino. Il cosiddetto principio della dualità dei poteri si colloca in questo quadro, ed è stato sempre riferito a figure concrete, quella dell'imperatore o del re e del corpo episcopale o del solo vescovo di Roma, secondo la dimensione personale che caratterizzava l'autorità nel mondo antico e medievale, nonché tuttora il pontefice. Quando per primo Gelasio parla di «due realtà che reggono questo mondo»⁵ lo fa a partire da una specifica situazione storica; Mt 22,21 non svolge alcun ruolo nelle sue riflessioni. Solo con l'emergere della pretesa di una riserva giurisdizionale ecclesiastica, avanzata dai vescovi e dai pontefici nei confronti dei governanti secolari, il detto matteano ha potuto essere inserito in uno schema duale, risultando però fungibile alle posizioni di entrambi i contendenti, grazie ad operazioni esegetiche spesso spregiudicate, come ad esempio al sinodo di Quierzy dell'858⁶. Il nodo di fondo rimaneva quello dell'ordine visibile entro cui si dovevano collocare le *potestates* di volta in volta emergenti sulla scena dell'Occidente latino, che pretendevano di occupare una posizione predominante nell'esercizio della giurisdizione e nell'esazione delle tasse. Quando Gelasio afferma di occuparsi della salvezza, rivendica proprio per questo il più importante ruolo sulla terra. L'argomento decisivo su cui la teologia politica di parte ecclesiastica faceva forza era rappresentato dalla implicita equivalenza stabilita tra l'enunciato paolino e l'atto della consegna delle chiavi a Pietro: poiché ogni *potestas* viene da Dio, ma la «potestas ligandi solvendique» è stata affidata al vicario di Cristo sulla terra, ne consegue che la pienezza di questo potere risiede nel pontefice, che può esercitarla direttamente o delegarla⁷. Insomma, più che di equilibrio o di distinzione di ambiti di competenza, si è trattato di prevalenza e di sottomissione: di ordinamento, come indicato dal testo di Paolo. Ed è questa la posta in gioco il senso dell'ininterrotto conflitto che si snoda da Gregorio VII in poi tra *potestas* spirituale e *potestas* secolare in Occidente, o già prima nel conflitto tra monarchia e vescovi franchi.

L'affresco del Perugino mostra icasticamente la più radicale delle posizioni ierocratiche, che trova una probabile immediata corrispondenza con il trattato, su cui ha già richiamato l'attenzione Ettliger, di Domenico di Sanseverino, *De Dei potentia infinita et de Christi potentia et Christi vicarii potestate*⁸. La *potestas* pontificia è il riflesso della *omnipotentia* di Dio e di Cristo, sia pure ad un grado inferiore, ma senza che alcuno, nemmeno il concilio o tantomeno un sovrano, possa pensare di avvicinarvisi o addirittura di potersi considerare superiore. Ciò che interessa, al di là dei tanti luoghi comuni alla pubblicistica ierocratica da Egidio Colonna in poi, sono alcune

⁵ GELASIO, *Epistulae*, VIIIa [in E. SCHWARTZ, *Publizistische Sammlungen zum acacianischen Schisma*, München, Beck, 1934 ["Abhandlungen der Akademie der Wissenschaften in München, Philosophische-historische Abteilung", 10, pp. 19-24].

⁶ Dove il detto di Mt 22, 21 viene piegato a significare che i regnanti terreni debbono sottomettersi ai sacerdoti, cfr. RIZZI, *Cesare e Dio*, pp. 118-119.

⁷ Ho illustrato questo passaggio chiave, consumatosi solo in Occidente, *ibid.*, pp. 109-111 e 133-136.

⁸ ETTLINGER, *The Sistine Chapel*, pp. 114-116; il trattato di Domenico di Sanseverino è ancora inedito. Sull'equivalenza tra *potentia* e *potestas* si veda RIZZI, *Cesare e Dio*, pp. 93 ss., 131.



condizioni che Domenico indica per una tale *potestas*: anzitutto l'esistenza di 'una sola' chiesa e al suo interno l'esistenza di 'un solo' governante il cui regno comprenda l'intero mondo, ciò che con un lessico schmittiano potremmo definire il principio dell'*unità politica*; in secondo luogo, la coincidenza nel pontefice sul modello di Cristo, ma soprattutto di Mosé che fu anche 'leader' politico-militare e non solo spirituale-religioso, della triplice funzione di sacerdote, re e legislatore, con quest'ultimo aspetto che rimanda immediatamente all'ambito concreto della *iurisdictio*.

2. «*Quae sunt Dei Deo*»: l'emergere di un paradigma alternativo

Un uso differente dell'episodio di *Mt 22* a livello iconografico compare per la prima volta nel primo ventennio del cinquecento con Tiziano, anche se non è del tutto corretto affermare che esso non fosse stato rappresentato prima di allora⁹ (fig. 2). In realtà, l'episodio compare – oltreché nell'affresco sistino del Perugino – in alcuni manufatti artistici medievali, ove però l'accento pare cadere sulla connotazione negativa degli interlocutori di Gesù in evidente chiave antiebraica o nella sottolineatura della sapienza di Gesù quale 'vero dialettico' secondo la definizione di Agostino¹⁰, in grado di smascherare, dietro l'apparente ossequio, il subdolo tentativo di metterlo in difficoltà con la domanda postagli da farisei ed erodiani. Questa duplice caratteristica dell'episodio è sottolineata dallo schema rappresentativo che, come nel caso della Sistina, oppone frontalmente Gesù, solo o al più accompagnato da un apostolo, alla massa numerosa dei suoi capziosi interlocutori, raffigurati quasi fossero scolari di fronte al maestro. Inoltre, tutti i precedenti sono inseriti in contesti illustrativi più ampi, riferiti all'insieme della vita di Gesù o in pale composite, in nessun caso comunque con una visibile implicazione di tipo 'politico'; così nelle ante dell'altare di Cambrai (il trittico della Redenzione) di Vreank van der Stock, allievo di Roger van der Veyden della metà del quattrocento ora al Prado¹¹, o nella tradizione delle miniature e delle stampe sempre di quel periodo.

La novità del dipinto tizianesco è invece nella selezione esclusiva dell'episodio e nella centratura sulla figura singola dell'interlocutore di Gesù e sull'atteggiamento non più frontale e diretto tra Cristo e i suoi interlocutori come nel caso dei precedenti, Sistina inclusa, bensì su una sorta di 'sfasatura' tra i punti di vista dei protagonisti, con Cristo che volge le spalle e guarda di sbieco l'ebreo. Il dipinto, ora alla Gemäldegalerie Alte Meister di Dresda¹², venne realizzato da Tiziano per decorare

⁹ Come invece scrive N. PENNY, *National Gallery Catalogues. The sixteenth-century Italian paintings*, II: *Venice 1540-1600*, London, National Gallery, 2008, p. 264, che prende per buona l'affermazione al proposito dei lessici iconografici di L. RÉAU, *Iconographie de l'art chrétien*, Paris, Presses universitaires de France, 1955-1959 e G. SCHILLER, *Iconography of Cristian art*, London, Lund Humphries, 1971-1972.

¹⁰ AGOSTINO, *Contra Cresconium*, I, 17, 21-18,22 ["CSEL", 52, pp. 343-345], secondo cui il modo di procedere di Gesù, attraverso domande e risposte che esprimono le sue ragioni in modo inconfutabile, mette a nudo le intenzioni capziose dei suoi interlocutori.

¹¹ Nn. inv. P1890 e P1892.

¹² N. inv. 169.



l'anta dell'armadio che conteneva la collezione di medaglie e monete antiche di Alfonso I d'Este, tra il 1516 e il 1518, date di soggiorno di Tiziano alla corte di Ferrara e di alcune celebri commissioni¹³. La scelta dell'episodio evidentemente mostra attinenza con il contenuto dell'armadio; tuttavia, un soggetto così peculiare doveva avere anche ulteriori implicazioni. È già stata notata¹⁴ l'essenziale connessione con la monetazione di Alfonso I che reca l'iscrizione «que sunt Dei Deo», che colloca il dipinto nell'ambito della propaganda a sostegno della difficile condizione in cui il duca di Ferrara si trovava nel secondo decennio del cinquecento a seguito delle sue giravolte politico-militari che l'avevano posto in conflitto con Giulio II e i suoi successori, i quali gli avevano revocato il titolo di possesso e sottratto una parte dei suoi possedimenti. Va altresì rilevato come si tratti di un dipinto destinato ad un uso più 'privato', sicuramente meno ufficiale, anche se non meno ideologicamente connotato, dei suoi precedenti; in questo senso spinge anche la già ricordata riduzione a uno solo degli interlocutori di Gesù, che l'episodio di Matteo ricorda invece come un gruppo di farisei e erodiani. Ulteriori elementi per la chiarificazione del significato teologico politico del dipinto possono venire tratti dal confronto con un'altra tela tizianesca sul medesimo soggetto, ora conservata alla National Gallery di Londra¹⁵ (fig. 3). In una lettera del 26 ottobre 1568 al destinatario di quest'ultimo dipinto, Filippo II, Tiziano afferma di averlo appena terminato e di averlo inviato in Spagna. In genere era lo stesso artista a scegliere i quadri destinati al sovrano spagnolo, e non è quindi necessario ipotizzare una indicazione specifica da parte di quest'ultimo. Ma c'è di più: l'esame ai raggi X del quadro ha rivelato che con tutta probabilità la moneta mostrata a Gesù portava in origine l'iscrizione «Ferrara», cancellata poi per l'invio in Spagna. Rispetto al primo dipinto, da un lato vediamo ricomparire – pur sempre in posizione marginale – un secondo interlocutore, a caratterizzare in senso un po' più 'pubblico' e meno intimista la scena; tuttavia lo sguardo di Cristo risulta ancora più distaccato, non più inclinato verso l'interlocutore, come sappiamo grazie a un ulteriore ripensamento evidenziato dai raggi X, che sottolinea maggiormente il parallelismo della testa col perentorio gesto di Gesù che questa volta indica con la mano destra verso il cielo, mentre la sinistra riprende la disposizione della destra del precedente quadro, ma questa volta ben distanziata dalla moneta, che non viene neppure sfiorata, come invece nel primo dipinto. Questo punto non deve essere sottovalutato. A partire da Origene, l'esegesi dell'episodio matteo individuava nell'immagine contenuta nella moneta il contrassegno dell'appartenenza a questo mondo¹⁶, con-

¹³ La datazione comunemente accettata tra gli studiosi è confermata da ultimo dalla cronologia di Stefano Zuffi aggiunta a J. POPE-HENNESSY, *Tiziano. Schede e cronologia di S. Zuffi*, Milano, Electa, 2004. Sulla committenza alfonsiana è annunciato uno studio di Vincenzo Farinella, non ancora apparso, che dovrebbe prenderla in considerazione da un punto di vista complessivo.

¹⁴ Da PENNY, *National Gallery Catalogues*, p. 264.

¹⁵ N. inv. 224. I dati che seguono sono in PENNY, *National Gallery Catalogues*, pp. 260-267.

¹⁶ ORIGENE, *Commentarii in epistulam ad Romanos*, IX, 25-30 (in C.P. HAMMOND BÄMMEL (Hrsg.), *Der Römerbriefkommentar des Origenes. Kritische Ausgabe der Übersetzung Rufins*, Freiburg im Breisgau, Herder, 1998, III, pp. 748-755); ID., *Commentarii in Matthaeum*, XVII, 25-28 [*"GCS, Origenes Werke X"*, pp. 652-663]; su cui RIZZI, *Cesare e Dio*, pp. 64-73.

trapposta all'immagine del divino che Cristo conservava in sé e che l'uomo doveva ricostituire nella propria anima originariamente creata a immagine e somiglianza di Dio (*Gen 1*), abbandonando l'iscrizione di Cesare' che caratterizza tutte le cose di questo mondo. Ora, chiosava Origene, solo Cristo e (forse) i dodici risultavano totalmente esenti da questa *superscriptio*, in quanto esseri totalmente 'spirituali', condizione ovviamente negata agli uomini comuni. Va osservato come in Occidente Agostino avesse radicalizzato una simile interpretazione, alterando l'esegesi dell'episodio: come una moneta troppo a lungo sfregata, l'anima dell'uomo a seguito del peccato ha irrimediabilmente perso la possibilità di corrispondere all'immagine di Dio secondo cui era stata originariamente creata, risultando così inevitabilmente legata alla mondanità¹⁷. Il distanziamento di Gesù dalla moneta sembra alludere a tutto ciò.

È forse possibile individuare quale sia stata l'origine della rilevante innovazione iconografica operata da Tiziano, che porta a enucleare l'episodio di *Mt 22* in quanto tale e a caricarlo di un preciso significato ideologico. Nel medesimo 1516 che costituisce la data *post quem* di realizzazione del primo dipinto, Erasmo dà alle stampe la sua *Institutio principis Christiani*, particolarmente curata da un Erasmo all'apice della sua fama e appena divenuto consigliere del principe Carlo, il futuro Carlo V. Il successo e l'immediata diffusione dell'opera (due stampe nel medesimo 1516, a Basilea e a Lovanio) anche in Italia sono testimoniate ad esempio dalla sua presenza nella biblioteca di Baldassare Castiglione che la utilizza per la seconda edizione del *Cortegiano*. La prima stampa in Italia è un'aldina del 1518, che raccoglie scritti politici di Erasmo e di Plutarco, da quegli tradotti. Per quello che qui interessa illuminante risulta questa citazione:

«Non ti sfugga che tutto quello che si dice nelle scritture evangeliche o apostoliche sul dovere di tollerare i padroni, di obbedire ai superiori, di onorare i re, di pagare il tributo, è sempre da riferirsi ai principi pagani, perché allora non esistevano principi cristiani. Paolo comanda di tollerare i magistrati empì perché l'ordine politico non sia sconvolto, purché essi adempiano al loro ufficio e non comandino di fare impietà. Il principe pagano esige onore; Paolo comanda che tale onore gli sia reso; vuole che gli si paghino imposte; Paolo comanda che gli si paghino. Esige un tributo, ed egli comanda di darglielo. Non per questo diventa peggiore un cristiano, e quei magistrati hanno un certo loro diritto, né è il caso di irritarli a vuoto. Ma a proposito dei cristiani, che cosa aggiunge lo stesso Paolo? "Voi, dice, non dovete rendere a nessuno fra voi nessun altro tributo che non sia quello del reciproco amore". O forse Cristo doveva a Cesare un tributo, per il solo fatto che, come si legge, gli pagava un didracmo? Lo stesso Cristo, nel Vangelo, alla domanda insidiosa se gente, come si riteneva, dedita alle cose di Dio, dovesse pagare il tributo a Cesare, comandò che gli fosse mostrata una moneta e chiese, come se non lo sapesse, di chi fossero l'immagine e l'iscrizione; e alla risposta: "Di Cesare", a coloro che lo tentavano con malizia rispose ambigualmente: "Date dunque a Cesare ciò che è di Cesare e a Dio ciò che è di Dio", insieme eludendo la domanda insidiosa e cogliendo l'occasione di invitare alla pietà verso Dio, cui tutto dobbiamo. Era come se dicesse: "A Cesare,

¹⁷ AGOSTINO, *In Evangelium Ioannis tractatus*, XL, 9 ["CCSL" 36, pp. 355 ss.]; *Sermones 229/V 2* (frammento pubblicato in «Revue bénédictine», LXXIX [1969], pp. 213 ss.).

che non so chi sia, vedete voi quel che dovete. Guardate piuttosto che cosa dovete a Dio: io agisco in nome di questo e non di Cesare»¹⁸.

Parlando a un principe cristiano, Erasmo relativizza drasticamente la portata specificamente cristiana di *Rm* 13, su cui si fondava pur sempre la pretesa ultima di ogni *potestas*, quella ecclesiastica *in primis*; ricollegandosi al dibattito medievale sulla sottomissione dovuta a governanti non cristiani, Erasmo si ricollega ad Origene nel sostenere il valore nell'ambito terreno del potere politico in quanto tale, a prescindere da qualsivoglia legittimazione sacrale e tantomeno cristiana. E l'invito alla «*pietas erga Deum*» è innanzitutto rivolto alla chiesa stessa e alle sue autorità, che debbono per prime rendere a Dio il tributo dovuto, quello del reciproco amore. Riallacciandosi all'esegesi origeniana e contro tutte le interpretazioni medievali che utilizzavano *Mt* 22 per stabilire in questa o quella direzione i confini tra l'ambito di giurisdizione e i concreti tributi dovuti alla *potestas* secolare o a quella spirituale, Erasmo evoca il detto di Gesù per fondare una drastica separazione tra l'orizzonte di Cesare, sulla terra, cui ciascun uomo deve valutare quanto sia dovuto, perché Cristo non ha nulla a che vedere con esso, e l'orizzonte di Dio, per il quale invece la mediazione di Cristo (e conseguentemente della chiesa) resta essenziale ed esclusiva. Se nel dipinto per Alfonso d'Este l'accento pare cadere maggiormente sul messaggio che *Mt* 22 comporta per il principe cristiano (da cui l'uso privato e il tono più intimista), nella rielaborazione per Filippo II la separazione tra i due orizzonti è più netta, come indicano la disposizione delle mani di Cristo, e il suo distacco dall'uditorio pubblico risulta maggiormente marcato. Se il dipinto era stato pensato ancora per la corte estense, prudenza politica aveva probabilmente suggerito il suo congelamento nella bottega veneta di Tiziano; la riutilizzazione per un sovrano ormai assoluto come Filippo II e le vicende religiose della prima metà del cinquecento permettono invece l'esibizione pubblica di un Cristo assai più distaccato, e al tempo stesso meno indulgente, meno reclinato verso i suoi interlocutori terreni, che non sono più principi, bensì ormai solo sudditi.

3. «*Plenitudo potestatis*»: le trasformazioni della teologia politica

A partire dall'episodio tizianesco la diffusione dell'iconografia di *Mt* 22 nei nuovi termini teologico politici conosce una diffusione notevole, con una forte accelerazione a cavallo tra cinque e seicento. L'influsso tizianesco è già ravvisabile in un dipinto di Giovanni Busi detto Giovanni Cariani realizzato alla metà degli anni venti del cinquecento per la Basilica di Santa Maria in Vado nella stessa Ferrara, dove assistiamo alla fusione dei due modelli iconografici¹⁹: se infatti Cristo è circondato da nume-

¹⁸ ERASMO, *Institutio principis christiani*, in *Opera Omnia Desideri Erasmi Roterodamiani*, Amsterdam, North-Holland Publishing Company, 1974, IV/1, p. 166 [in ERASMUS ROTERODAMUS, *L'educazione del principe cristiano*, (a cura di) M. Isnardi Parente, Napoli, Morano, 1977, p. 93].

¹⁹ Ora in deposito alla Pinacoteca Nazionale di Ferrara, n. inv. 95. Debbo le informazioni di questo dipinto alla gentilezza di Corinna Giudici, Direttrice della Fototeca della Soprintendenza per il Patrimonio Storico, Artistico e Etnoantropologico di Bologna, Ferrara, Forlì-Cesena, Ravenna e Rimini.

rosi interlocutori, questi sono posizionati alle spalle sue e del sacerdote ebreo che gli mostra la moneta, non invece frontalmente. La disposizione delle mani è accostabile a quella che si ritroverà nel Tiziano della National Gallery. Una copia esatta, invece, del dipinto di Tiziano, compare già intorno al 1530, ad opera forse di Benvenuto Tisi detto il Garofalo o comunque di qualche artista ferrarese, ed è ora conservata agli Uffizi²⁰. Anche quando, come ad esempio nel caso della tela della bottega di Rubens conservata nel castello Weißenstein, a Pommersfelden in Baviera²¹, ci si allontanerà dalla più diretta imitazione del modello veneziano, il rimando alla differenza degli orizzonti resta comunque altrettanto sottolineato (fig. 4). Occorrerebbe indubbiamente studiare più da vicino le vicende della committenza di tali riprese, specie quelle più dirette del Tiziano, nell'arco di tempo compreso tra la metà del cinquecento e la prima parte del seicento, come nel caso di una tela di Van Dyck ora a Palazzo Rosso a Genova²² o di quella di Pietro della Vecchia alle Gallerie dell'Accademia di Venezia²³; ma anche le variazioni iconografiche sul tema, come nel caso dei dipinti di Bernardo Strozzi e Bartolomeo Manfredi, entrambi agli Uffizi²⁴, o in quello del caravaggesco francese Valentin de Boulogne nella *Chambre du Roi* del castello di Versailles²⁵; tutti costoro paiono sollecitati da una committenza laica e nobiliare, tutt'altro che ecclesiastica. Qui però vale la pena di rimarcare, ancora una volta, come non si tratti di una illustrazione della separazione tra due ambiti o tra due *potestates*, quella spirituale e quella secolare, bensì della rivendicazione da parte di quest'ultima, e delle sue varie articolazioni, della giurisdizione esclusiva nelle vicende terrene, essendo la *potestas* spirituale ormai confinata nell'alto dei cieli.

Se quanto ora detto aggiorna in parte quanto ho cercato di illustrare nel mio volume, provo ad individuare qualche spunto di ricerca ulteriore che possa gettare qualche luce in più sul processo teologico-politico consumatosi nel passaggio tra medioevo e prima età moderna, e illustrare un itinerario parallelo all'evoluzione iconografica sin qui analizzata.

In questo senso è esemplare l'esito della riflessione teologico-politica di parte cattolica al termine dell'arco cronologico ora indicato; nei cinque libri delle sue *Disputationes* (1584), Roberto Bellarmino, per conservare l'idea stessa di *potestas*, ormai però *indirecta*, dell'autorità spirituale nelle vicende terrene deve acconsentire alla negazione di quelle che a Domenico di Sanseverino apparivano al contrario condizioni certe e soprattutto necessarie; per Bellarmino, infatti, «il papa non ha per diritto divino alcun potere di ordine temporale»²⁶; più che il riconoscimento che il mandato di sciogliere e legare ha quindi valore solo *in spiritualibus*, sono importanti le conseguenze che da ciò Bellarmino trae: «la prima che il papa in quanto tale non è

²⁰ N. inv. 1353.

²¹ N. inv. 482.

²² N. inv. PB 191.

²³ N. inv. 530.

²⁴ Nn. di inventario rispettivamente 808 e 778.

²⁵ N. inv. 530.

²⁶ ROBERTO BELLARMINO, *Disputationes de Controversiis Christianae religionis*, V, 1, in SAN ROBERTO BELLARMINO, *Scritti politici*, a cura di C. Giacon, Bologna, Zanichelli 1950, p. 116.

padrone di tutto il mondo [...] e che non ha per diritto divino alcuna giurisdizione puramente temporale [...] in nessun luogo della terra»²⁷. Certo, Bellarmino afferma che il pontefice «benché non abbia nessun potere puramente temporale, ha però in ordine al bene spirituale il sommo potere di disporre delle cose temporali di tutti i cristiani»²⁸, in vista del raggiungimento dei fini propriamente spirituali, ovvero della salvezza delle anime dei fedeli: in questo modo, però, il principio dell'unità e dell'universalità della *potestas* pontificia viene non solo drasticamente spiritualizzato, ma anche ricondotto entro i confini del mondo cristiano, o addirittura cattolico. Ancora più radicalmente, esso risulta spogliato di qualsiasi possibile analogia politica con il mondo reale; infatti, anche la tradizionale idea della superiorità di una monarchia universale, esemplata sul papato stesso, viene ormai dichiarata insostenibile sul piano effettuale – e anche su quello teorico appare non strettamente cogente:

«Si può ora chiedere se convenga o no che tutte le regioni del mondo siano rette, pur non essendo questo strettamente necessario, da un unico sommo re in tutto quello che concerne la politica. A me personalmente sembra che ciò sia del tutto conveniente, purché si possa giungere a questo senza commettere ingiustizie e senza provocare stragi causate dalle guerre; specialmente se il sommo monarca non avesse alle sue dipendenze dei vicari e dei viceré, ma veri principi alla stessa maniera con cui il sommo pontefice ha alle sue dipendenze i vescovi. Ma poiché non sembra che si possa formare una tale monarchia senza l'uso di una grande forza e di molte immani guerre, s. Agostino dice con molta ragione che se ci fossero ovunque dei piccoli regni che godessero della concordia e della pace con i regni vicini, le cose di questo mondo andrebbero molto più felicemente [...]»²⁹.

Ciò che è qui importante rilevare è che il giudizio di opportunità storica dissolve ogni possibile analogia tra la struttura della chiesa e la forma dell'organizzazione politica, con ciò negando che si possa dare alcuna isomorfia tra *potestas* spirituale e *potestas* secolare. Gli esiti cui Bellarmino giunge rappresentano la presa d'atto non solo di un processo storico in atto, bensì anche degli effetti del conflitto sulla teologia politica consumatasi nel corso del cinquecento: l'offensiva teorica condotta dai Riformatori – in specie da Melantone – contro ogni forma di analogia tra *ecclesia* e *politia* ha permesso di sganciare il concetto di *plenitudo potestatis* da ogni implicazione universalistica e di applicarlo al potere del sovrano nell'ambito territoriale proprio; al tempo stesso, il ripensamento sulla distribuzione delle funzioni regale, sacerdotale e legislativa, non più concentrate nel solo papa/Mosé come voleva Domenico di Saneverino, offre l'occasione non solo per il ripensamento delle forme di dipendenza del potere secolare dal suo fondamento trascendente, sempre comunque garantito dal dettato paolino di *Rm* 13, liberato però da qualsivoglia subordinazione al potere spirituale, bensì anche per la relazione tra produzione legislativa e sovranità, che sarà presa in considerazione in specie da Bodin; sul versante ecclesiale, poi, l'impossibilità di un'analogia tra il concetto di unità politica e quello di unità della chiesa, non più

²⁷ BELLARMINO, *Disputationes*, V, 2, p. 117.

²⁸ BELLARMINO, *Disputationes*, V, 6, p. 136.

²⁹ BELLARMINO, *Disputationes*, IV, 9, pp. 110-111.

visibile ma ricondotta alla comunione dei santi, apre la strada alla legittimazione delle chiese nazionali all'interno della nuova unità politica rappresentata dallo stato³⁰. Da questo combinato disposto nasce il moderno concetto di obbligazione politica, come individuato da Quentin Skinner: «La rivendicazione da parte delle autorità secolari di essere considerate l'unico potere giurisdizionale all'interno del proprio territorio e quindi di essere riconosciute come l'unico vero oggetto della fedeltà politica dei sudditi»³¹.

A mio avviso, vanno quindi sottoposte a revisione tanto la tesi oggi dominanti di Ernst-Wolfgang Böckenförde, che individua nella nascita cinquecentesca dello stato l'esito coerente e lineare di un processo di secolarizzazione avviatosi ben prima, nel pieno della lotta per le investiture, durante la quale il potere terreno avrebbe progressivamente acquisito una propria autocoscienza modellandosi sulle strutture, sui simboli e sul prestigio del papato³², in un processo di emulazione più che di conflitto, quanto quella di Paolo Prodi, illustrata nel *Sovrano Pontefice*, secondo cui la monarchia papale fornisce allo stato il modello per incorporare la religione all'interno della politica e per costruire le moderne chiese territoriali³³. Al contrario, è solo la frattura religiosa consumatasi tanto sul piano storico ed effettuale, quanto su quello della speculazione teologico-politica a creare le condizioni per la nascita di una soggettività statale autonoma, che nella traslazione della *plenitudo potestatis* e dell'unità politica dall'orizzonte monistico e universalistico del papato alla più ridotta dimensione territoriale fonda la propria *souveranité*, confinando la legittimità della giurisdizione ecclesiastica alle sole *res spirituales*.

³⁰ Diversamente ad esempio si muove la riflessione nell'ambito della riforma enrichiana della chiesa d'Inghilterra, che per giungere a risultati analoghi recupera le elaborazioni di matrice aristotelica sviluppate da Ockham e Marsilio, quest'ultimo fatto tradurre da Thomas Cromwell per l'occasione.

³¹ Q. SKINNER, *Le origini del pensiero politico moderno*, II: *Letà della Riforma*, Bologna, il Mulino, 1989, p. 136 (ed. or. *The Foundations of Modern Political Thought*, II: *The Age of the Reformation*, Cambridge, University Press, 1978).

³² Si veda E.-W. BÖCKENFÖRDE, *La formazione dello Stato come processo di secolarizzazione*, M. NICOLETTI (a cura di), Brescia, Morcelliana, 2006 [ed. or. *Die Entstehung des Staates als Vorgang der Säkularisation*, in *Säkularisation und Utopie*, "Ebracher Studien, Ernst Forsthoff zum", 65. Geburtstag, Stuttgart, Kohlhammer, 1967, pp. 75-94].

³³ P. PRODI, *Il sovrano pontefice. Un corpo e due anime: la monarchia papale nella prima età moderna*, Bologna, il Mulino, 1982.



Fig. 1 - PIETRO PERUGINO, *Gesù consegna a Pietro le chiavi del regno dei cieli*, Città del Vaticano, Cappella Sistina



Fig. 2 - Tiziano VECELLIO, *Il tributo a Cesare*, Dresda, Gemäldegalerie Alte Meister



Fig. 3 - Tiziano VECELLIO, *Il tributo a Cesare*, Londra, National Gallery



Fig. 4 - Bottega di Peter Paul RUBENS, *Il tributo a Cesare*, Castello Weißenstein, Pommersfelden (Baviera)

Discussant

GIANLUCA POTESTÀ

Comunità eucaristica, violenza escatologica, potere secolare: questioni aperte

Nel considerare questioni centrali sui piani propriamente esegetico, teologico e sacramentale, Miri Rubin, Philippe Buc e Marco Rizzi ne mostrano la rilevanza anche ai fini di una migliore comprensione storica di più ampi profili sociali, culturali e politici dell'Occidente, provando a rileggerne implicazioni ed esiti secondo prospettive nuove.

Il contributo di Miri Rubin può essere considerato come una densa nota in margine ai suoi più recenti lavori storiografici: il suo articolo *Sacramental Life* comparso nella sezione medievale, da lei curata, della grande Storia del cristianesimo di Cambridge e la monografia sulla Vergine¹. In una prospettiva che richiama alla mente del lettore le indagini di John Bossy sulla prima età moderna², con la sua opera più celebre la studiosa ha aperto la strada a una comprensione metateologica del sacramento eucaristico: la nuova sensibilità laicale, portata alla luce ed esaltata agli inizi del duecento da visioni, profezie e miracoli inizialmente riconducibili ad ambienti di *mulieres religiosae*, fu presto innervata sul piano dottrinale e promossa sul piano pastorale da teologi, confessori e predicatori che, avvalendosi del lavoro dei maestri scolastici del secolo precedente e facendo leva sulle disposizioni del Concilio Lateranense IV, furono capaci di convogliarla entro nuove forme liturgiche e devozionali accolte e valorizzate dal Papato³.

Qui Rubin considera in termini più ampi e generali le ragioni di fondo del valore del sacramento quale fattore di socializzazione. Lo sguardo si fissa sulla sua singolare densità simbolica, per cui il mistero vertiginoso dell'irruzione del divino nel tempo viene ripresentificato ricorrendo ad alimenti semplici e a gesti quotidiani: l'eucaristia come mistero domestico. Per Rubin proprio in forza di questa sua caratteristica essa

¹ Cfr. M. RUBIN - W. SIMONS (eds.), *The Cambridge History of Christianity. 4. Christianity in Western Europe, c. 1100–c. 1500*, Cambridge, Cambridge Univ. Press, 2009, pp. 219–237; M. RUBIN, *Mary - Mother of God: a History*, Yale, Yale Univ. Press, 2009.

² Cfr. in particolare J. BOSSY, *Dalla comunità all'individuo. Per una storia sociale dei sacramenti nell'Europa moderna*, trad. it., Torino, Einaudi, 1998.

³ M. RUBIN, *Corpus Christi: the Eucharist in Late Medieval Culture*, Cambridge, Cambridge Univ. Press, 1991.

poté diventare nel medioevo centrale un fulcro di vita religiosa e spirituale per ampi strati di laici variamente acculturati, fungendo a sua volta da fattore di potenziamento della devozione mariana: il pane-Gesù contenuto nel ventre-Maria.

La studiosa pone l'accento sulla purezza e semplicità del rito sacramentale e insieme sulla sua capacità di fungere da elemento di coesione e inclusione sociale. Solo in conclusione accenna a un tema da lei stessa ampiamente sviluppato in altre sedi e circostanze: nel medioevo la celebrazione eucaristica produce non solo partecipazione e consolidamento comunitario, ma funge altresì da fattore di esclusione nei confronti di chi non voglia rientrare entro quei confini caldamente domestici, in primo luogo nei confronti di eretici e non-cristiani residenti entro i confini della cristianità occidentale⁴. Nel contempo i nuovi accenti posti sulla centralità del sacramento per la vita cristiana contribuirono a rifondare l'autorità dei presbiteri e a riarticolare gerarchie e ruoli all'interno delle chiese. Lapidarie in questo senso le avvertenze di Francesco d'Assisi, che da un lato ricordava che Gesù «ogni giorno si umilia, come quando *dalla sede regale* discese nel grembo della Vergine; ogni giorno viene a noi in apparenza umile; ogni giorno *discende dal seno del Padre* sopra l'altare nelle mani del sacerdote. E come ai santi apostoli apparve in vera carne, così ora si mostra a noi nel pane consacrato»⁵; ma dall'altro avvertiva che proprio per questo i sacerdoti vanno temuti, amati e onorati comunque – anche quelli indegni – in quanto «essi soli consacrano ed amministrano agli altri il corpo e il sangue di Gesù»⁶. Trasformazioni via via introdotte nel rito, riguardanti gli stessi suoi ingredienti così comuni e quotidiani, segnalano il variare dei rapporti tra clero e fedeli: si pensi alla sostituzione, tra X e XII secolo, del pane ordinario con pane azzimo; alla progressiva sottrazione del celebrante allo sguardo dei fedeli (il che dà ragione del moltiplicarsi di tende e cortine per nascondere, e di segnali sonori di vario genere per tenere desta l'attenzione dei laici impossibilitati a vedere); alla limitazione ai soli chierici della possibilità di bere il vino e alla reazione a tale usanza coagularsi infine nel movimento utraquista della Boemia del secolo XV.

Philippe Buc e Marco Rizzi si muovono in direzione diversa, in quanto pongono al centro dei rispettivi interventi i nessi fra teologia e violenza e fra esegesi e potere mondano. Comune ad entrambi è la preoccupazione di denunciare il carattere apologetico di posizioni, sempre di nuovo riproposte, miranti ad accreditare il cristianesimo di uno statuto speciale rispetto al giudaismo e all'Islam, in quanto in virtù del suo stesso codice genetico esso rappresenterebbe un costante fattore di pace e una permanente garanzia di rispetto della laicità di esercizio del potere temporale.

Autore di un'opera molto discussa in cui ha decostruito la nozione medievale di 'rituale politico' (e la sua acritica assunzione in ambito storiografico), mostrando la

⁴ Nuovi spunti in questo senso nei cinque contributi della sezione "Au dedans et au dehors: communauté et excommunication", in N. BÉRIOU - B. CASEAU - D. RIGAUX (eds.), *Pratiques de l'eucharistie dans les Églises d'Orient et d'Occident (Antiquité et Moyen Âge)*. I. *L'institution*, Actes du séminaire tenu à Paris (Institut catholique, 1997-2004), Paris, Institut d'Études Augustiniennes, 2009, pp. 521-614.

⁵ *Ammonizioni*, I, in E. CAROLI (ed.), *Fonti Francescane*, Padova, EMP, 1996, p. 138.

⁶ *Testamento*, 12, e *Ammonizioni*, XXVI, *ibid.*, rispettivamente pp. 131 e 147.

cifra ambigua e larvamente violenta dei rituali⁷, Buc ha continuato ad interrogarsi sui rapporti fra teologia cristiana, violenza e guerra, non esitando a percorrere i sentieri più scoscesi e a prima vista impraticabili⁸. Tra i suoi bersagli polemici preferiti, la tesi secondo cui l'*ethos* cristiano sarebbe pacifista di natura, e che solo il perverso intreccio fra religione e politica originato dalla 'svolta costantiniana' avrebbe parzialmente offuscato la fondamentale alterità del cristianesimo – religione dell'agnello sacrificale e del capro espiatorio – rispetto ai monoteismi del Dio degli eserciti. Vi è una linea ben individuabile di autori cristiani che dai primi secoli fino a S. Weil e R. Girard hanno preteso di esaltare il cristianesimo recidendolo radicalmente dal giudaismo, declassato a regno della violenza e della carnalità. Buc è invece convinto che la violenza e la carne (nel senso ovviamente della *littera* contrapposta allo *spiritus*) sia un residuo fisso mai del tutto eliminabile neppure dal cristianesimo. Basti pensare al legame tra annuncio della riforma ecclesiastica e proclamazione della crociata nel secolo XI; oppure – e siamo propriamente al tema del contributo che segue – al nesso fra escatologia e violenza. Oltre mezzo secolo fa Norman Cohn mise in luce la cifra apocalittica delle violenze millenaristiche⁹. Buc si spinge oltre, affermando che di fatto ogni escatologia cristiana, cioè ogni visione cristiana del futuro, va riportata entro un orizzonte intrinsecamente violento; al fondo si intravede l'idea che la religione stessa restituisca alle società umane in forme sublimite (e quindi più profonde e minacciose) la violenza che ne costituisce un principio fondamentale. Nel suo lavoro riecheggia la profonda revisione storiografica avvenuta negli ultimi decenni riguardo ad alcuni passaggi nodali dell'apocalittica cristiana antica e medievale. A ben vedere, il tempo di pace e di libertà futura dei santi va concepito non come «il regno futuro della libertà e della pace» delineato nel fondamentale volume di Bernhard Töpfer sulle attese escatologiche millenaristiche del medioevo centrale¹⁰, bensì come il rovesciamento speculare delle tribolazioni subite dai giusti, dai martiri, dai santi, che un Dio vendicatore o un angelo sterminatore infliggerà ai persecutori dei tempi finali. Che mirino al sovvertimento o alla restaurazione (ricordiamo che la nozione di 'Santa Alleanza' risulta derivata dal *Libro di Daniele*, dove originariamente si riferisce al patto stretto fra i sovrani unitisi contro Antioco IV Epifane, bollato nel testo come l'empio nemico di Dio destinato infine ad essere rovesciato), le retoriche apocalittiche sono contrassegnate da una cifra costitutivamente violenta. A ben vedere, per Buc la violenza è presente in ultima analisi entro ogni retorica religiosa: che si

⁷ Cfr. P. BUC, *The Dangers of Ritual: Between Early Medieval Texts and Social Scientific Theory*, Princeton, Princeton Univ. Press, 2001. Ad alcune critiche formulate da più parti l'Autore ha risposto in *The monster and the critics: a ritual reply*, «Early Medieval Europe», 15 (2007), pp. 441-452.

⁸ P. BUC, *Some Thoughts on the Christian Theology of Violence, Medieval and Modern, from the Middle Ages to the French Revolution*, in G. L. POTESTÀ (ed.), *Pregare per combattere. Forme di cristianizzazione nel Medioevo*, «Rivista di storia del cristianesimo», 5/1 (2008), pp. 9-28.

⁹ N. COHN, *The Pursuit of the Millennium*, London, Martin Secker & Warburg, 1957 (trad. it: *I fanatici dell'Apocalisse*, Milano, Edizioni di Comunità, 1976²).

¹⁰ B. TÖPFER, *Das kommende Reich des Friedens. Zur Entwicklung chiliastischer Zukunftshoffnungen im Hochmittelalter*, Berlin, Akademie Verlag, 1964 (trad. it: *Il regno futuro della libertà. Lo sviluppo delle speranze millenaristiche nel medioevo centrale*, Genova, Marietti, 1992).

tratti della violenza ascetica del monaco del deserto contro se stesso, di psicomachie letterarie, della mobilitazione dei riformatori gregoriani per la crociata o dei conati millenaristici dei taboriti, alla fine ogni discorso religioso che tenda a motivare e a mobilitare verso il futuro un individuo o un gruppo comporta un grado ineliminabile di violenza, i cui esiti secolarizzati e metamorfizzati sono per lui rintracciabili fin nelle parole d'ordine dei movimenti rivoluzionari e dei gruppi terroristici contemporanei pronti al martirio e nelle retoriche messianiche ed apocalittiche che dopo l'11 settembre hanno accompagnato e sorretto le guerre del (nuovo) 'popolo eletto'. Se questo è l'unico punto in cui la fede può incrociare la storia, non resterebbe altro che la via del pacifismo integrale, nella linea che va da Chelčický a Tolstoj: testimonianza nobile, ma di per sé inadeguata a contrastare la violenza. Per questo nella pagina finale Buc ritorna, con assoluta consequenzialità, a ragionare sul concetto e sulla pratica della guerra giusta.

Viene tuttavia da chiedersi se davvero sia corretto affermare che ogni escatologia religiosa e in particolare cristiana porta in sé il seme di una violenza irriducibile; se, in particolare, ciò valga storicamente e dottrinalmente anche per escatologie di impronta neoplatonica quali quelle di Origene e di Scoto Eriugena (che nello stesso Occidente medievale ebbero notevole rilevanza storica e dottrinale, almeno fino alla condanna del *Periphyseon* da parte di Onorio III nel 1225): contrassegnate dal rifiuto della carnalità e della letteralità, esse si dispiegano nell'orizzonte non del conflitto, ma del superamento graduale del limite, lungo un movimento che è escatologico solo in quanto anagogico, cioè ascensionale e mistico, né apocalittico né di per sé ascetico.

In un denso contributo, che rappresenta quasi una postilla al suo saggio più recente¹¹, Marco Rizzi muove da una convinzione che potrebbe essere ben condivisa da Philippe Buc: nel costituirsi dei quadri concettuali dell'Occidente e dei discorsi sul potere tra medioevo ed età moderna, il celebre versetto della Lettera ai Romani (13,1) «ogni potere viene da Dio» ha influito molto più del versetto di Matteo (22,21) «Rendete a Cesare quello che è di Cesare e a Dio quello che è di Dio». Su *Rom* 13,1, e non su *Mt* 22,21, si sono infatti misurate e contrapposte a fondo autorità fra loro in conflitto nell'arrogarsi, l'una contro l'altra, la pretesa di rappresentare ciascuna la legittima depositaria del potere divinamente concesso. La prospettiva dualistica che pare aperta da *Mt* 22,21 rimase in verità sullo sfondo, proprio come nel dipinto del Perugino in cui il successore di Pietro rivendica a sé ogni potere. Le due tele di Tiziano inviate a due sovrani 'moderni' si inscrivono invece entro un orizzonte ben più articolato: Gesù volge altero le spalle a chi gli pone la questione del tributo, e guarda verso l'alto. Lo sguardo cristiano si rivolge altrove, mentre il governo terreno resta sostanzialmente libero di agire, in sintonia con certe espressioni di Erasmo riecheggianti Origene. Per Rizzi, la Riforma si conferma così come il passaggio decisivo in cui, venendo meno la pretesa del potere universale delle chiavi da parte del papa, si avviò al crepuscolo anche la sua pretesa di rappresentare a tutti gli effetti il vicario terreno del Dio onnipotente. Giungeva al termine la lunga parabola della sua affer-

¹¹ M. RIZZI, *Cesare e Dio. Potere spirituale e potere secolare in Occidente*, Bologna, il Mulino, 2009.

mata identificazione con il sommo sacerdote Melchisedek, secondo la formula fissata da Innocenzo III, che si voleva depositario ultimo del *sacerdotium* e del *regnum*. Se ne rese ben conto Roberto Bellarmino: benché di suo niente affatto proclive ad attribuire valore positivo alle prerogative di governo dei sovrani assoluti, il teologo gesuita e cardinale romano riconobbe infine lucidamente che *in temporalibus* il papa poteva ormai reclamare solo una *potestas indirecta*.

La parabola così rapidamente tracciata fu forse più complessa e movimentata. A me pare che, il dibattito teorico cui allude Rizzi si sia acceso ben prima di Erasmo: basti pensare a certi snodi teorici nel conflitto tra Filippo il Bello e Bonifacio VIII; o a Marsilio da Padova e alla sua recezione da parte di Oresme e di Wyclif e negli stessi ambienti boemi. Tali conflitti segnalano dinamiche istituzionali, dottrinali e sociali miranti a dare ragione delle nuove forme di esercizio del potere riconoscibili nell'Occidente medievale al più tardi dagli inizi del '300. Già da allora le società politiche cominciarono ad aprirsi a una distribuzione del potere più articolata e diffusa, entro un involucro complessivo che restava tuttavia saldamente confessionale e fortemente sacrale. Non si trattò quindi delle prime manifestazioni del nascente 'spirito laico' cui pensava G. De Lagarde. In verità, per quanto lacerato, lo schema della cristianità non venne infranto né dalla riforma protestante né dall'eclissi della pretesa romana di esercitare la *potestas directa* universale: a ben vedere, la laicità dei moderni si affacciò sulla scena dell'Occidente solo con la rivoluzione francese; e in contrappunto ad essa fu operato il recupero del versetto di Matteo, rilanciato quale fondamento e legittimazione in vista di una più 'sana' laicità.



SESSIONE SECONDA

I linguaggi religiosi nei sistemi
della comunicazione politica:
culti e immagini



PAOLA VENTRONE

Qualche considerazione introduttiva

In questo intervento di apertura delle due sezioni dell'atelier dedicate a *I linguaggi religiosi nei sistemi della comunicazione politica: culti e immagini, liturgie e rituali*, mi limiterò a illustrare l'idea di fondo che ha suggerito la scelta dei temi affrontati e dei relatori, sottolineando alcuni punti che mi pare siano emersi dagli interventi, in piena rispondenza con le questioni sollevate dal progetto dell'incontro. Non procederò invece a un bilancio dei risultati emersi dalla varietà delle competenze disciplinari messe in gioco, del quale si sono fatti carico i colleghi che si sono prestati al ruolo di *discussants*.

In primo luogo, l'intento dell'atelier è stato quello di far incontrare studiosi maturi, che costituiscono un punto di riferimento storiografico nello studio di questi temi e che in molti casi hanno contribuito a rinnovarne profondamente i termini interpretativi, con giovani ricercatori che hanno mostrato di aver saputo mettere a frutto le nuove prospettive, indirizzandosi su argomenti trasversali tra le discipline che ampliano la gamma dei terreni di indagine.

In questa direzione la messe di sollecitazioni metodologiche e di riflessioni teoriche sollevata dal progetto generale dei *Vecteurs de l'idéal*, qui illustrato dal saggio di Jean-Philippe Genet – che con Patrick Boucheron ne è il direttore – ha costituito un riferimento e un indirizzo costanti e di grande stimolo nell'impostazione del programma delle nostre giornate di studio.

Sul piano dei contenuti, l'auspicio di fondo di queste due sessioni era quello di analizzare le varie modalità nelle quali i sistemi della comunicazione politica hanno fatto uso dei linguaggi religiosi per legittimare il potere, sia impostando strategie di volta in volta differenziate in relazione alle realtà statuali e alle esigenze propagandistiche contingenti, sia agendo sulla simbologia di oggetti (quali reliquie o icone), di cerimoniali (quali ingressi, funerali, eventi performativi), di miti o di episodi esemplari (quali alcuni momenti salienti della vita di Cristo), di immagini allegoriche, di committenze artistiche e architettoniche, di rappresentazioni drammatiche. La necessità di dividere in due sezioni tra loro complementari questa parte dell'atelier è derivata proprio dalla opportunità di sottolineare la varietà e la diversità delle dimensioni materiali attraverso le quali si esplicita la simbologia dei messaggi: da un lato



formalizzandosi negli usi particolari di ‘culti e immagini’, dall’altro concretizzandosi in ‘rituali e liturgie’ che conferiscono alla presenza del teatro, come sistema della comunicazione, la duplice funzione di creazione di linguaggi politici e di espressione di visioni politiche.

In questo quadro sono emerse alcune linee che mi pare opportuno sottolineare in fase introduttiva.

1. La validità del confronto interdisciplinare, fulcro portante dell’intero incontro, che mostra la convergenza verso nuovi modi di interrogare le fonti, da quelle ‘scritte’, documentarie e narrative in senso stretto, a quelle iconografiche, materiali e agli eventi cerimoniali, dando rinnovato vigore e significato agli approcci consolidati, come, ad esempio, lo studio delle committenze; la riflessione sui modelli stilistici che si sono imposti nelle diverse epoche per costruire i linguaggi del potere politico; la scelta delle immagini simboliche cui i ceti dirigenti, nei differenti contesti politici e cronologici, hanno deciso di affidare la propria auto-rappresentazione; i progetti educativi delle *élites* e gli strumenti comunicativi cui questi sono stati affidati. Il lungo periodo abbracciato in termini cronologici evidenzia bene, a mio avviso, il profondo intreccio tra le emergenze stilistiche delle varie epoche e le esigenze di auto-rappresentazione dei ceti dirigenti committenti, vedendo il progressivo, ma non pedissequamente lineare, avvicinarsi della propensione per il gotico – non a caso detto internazionale – come rappresentazione della regalità impostata dal modello della monarchia francese, all’affermazione, con l’umanesimo, dello stile classicistico, di matrice prettamente italiana, che si sostituì al precedente come manifestazione ed espressione di preminenza già a partire dalla seconda metà del quattrocento, secondo il percorso lucidamente intuito e tracciato dagli studi, ancor oggi fecondi, di Aby Warburg¹.

2. La centralità dello studio dei comportamenti cerimoniali e rituali intesi come portatori di significati non genericamente politici – come poteva prospettare trent’anni fa un libro, anche importante, quale *Art and power* di Roy Strong² – ma specificamente organizzati come sistemi complessi, la cui strategia comunicativa deve essere di volta in volta decrittata nelle circostanze contingenti come anche nelle sue trasformazioni diacroniche, secondo la prospettiva aperta da Richard Trexler per Firenze³. Di qui, ad esempio, la riconsiderazione dei molteplici usi dell’entrata trionfale nelle differenti declinazioni culturali e nei significati che essa viene ad assumere, anche nell’uso sapientemente concertato della componente musicale come appare dalle cerimonie reali francesi di età moderna, con la prevalenza prima del modello francese e borgognone, poi di quello umanistico-rinascimentale all’antica, ma sempre, in ogni contesto, fondati sul prototipo eccellente e salvifico dell’ingresso di Cristo a Gerusalemme.

¹ *La rinascita del paganesimo antico. Contributi alla storia della cultura*, Firenze, La Nuova Italia, 1966, e ora A. WARBURG, *Opere. Serie I*, Torino, Aragno, 2002-.

² *Art and power: the Renaissance Festivals 1450-1650*, Woodbridge, The Boydell Press, 1984 (trad. it. *Arte e potere: le feste del Rinascimento, 1450-1650*, Milano, Il Saggiatore, 1987).

³ Per certi versi, a mio avviso, ancor oggi insuperata per la complessità delle dinamiche e dell’interazione fra l’ampissima varietà di fonti portata alla luce: R.C. TREXLER, *Public life in Renaissance Florence*, New York, Academic Press, 1980.



3. L'attenzione per il multiforme e complesso processo di legittimazione da parte dei regimi statali di fine medioevo e prima età moderna che, a partire dai linguaggi religiosi, reinventa e rielabora costantemente sistemi di comunicazione adeguati ad acquisirla e ad esprimerla in termini tanto impliciti quanto espliciti. In questo processo le arti 'performative' (teatro, musica, spettacolo) e i cerimoniali mostrano tutta la loro efficacia nella creazione di un linguaggio politico che si configura come sintesi di istanze tanto civili quanto religiose.

4. La validità dell'impostazione comparativa, intesa come esito a posteriori di studi condotti su situazioni specifiche, perché capace di far emergere l'importanza dell'attenzione alla geografia, oltre che alla storia, delle forme della comunicazione, da un lato mettendo in evidenza la circolazione dei modelli celebrativi e legittimanti, e dall'altro rendendo più leggibile la scelta di determinati paradigmi rispetto ad altri, o il loro cambiamento nel corso del tempo in relazione ai mutati salienti culturali. Penso in particolare al trittico milanese incentrato sulle trasformazioni del potere legittimante del mito di S. Ambrogio dal momento della sua fondazione fino all'età viscontea; al tassello piemontese che evidenzia, da punti di vista diversi, l'influenza forte dei modelli tanto cerimoniali quanto iconografici della corte francese, attivi anche nella Napoli angioina dove, per contro, in un breve turno di tempo, l'insediamento della casa di Aragona viene a mutare radicalmente i riferimenti culturali precedenti; ai casi particolari delle repubbliche di Venezia e di Genova, che offrono un diverso *specimen* dell'uso dei culti, delle immagini e delle feste, nei processi di legittimazione statuale dei regimi repubblicani; o, infine, all'esempio lucchese dell'impiego del culto locale del Volto Santo come simbolo identitario del ceto dirigente mercantile cittadino e come 'passaporto' e 'referenza' qualificanti nella gestione dei suoi rapporti politici e commerciali a livello europeo.

5. Nella scelta delle linee di ricerca da sottoporre alla discussione, si è voluto dare importanza anche all'ampiezza cronologica sulla quale verificare le persistenze e i mutamenti dei modelli comunicativi religiosi messi in atto dai poteri politici nel passaggio dai regimi cittadini, caratteristici soprattutto della realtà italiana, agli stati assoluti di età moderna. Fra gli altri aspetti, sui quali varrà la pena avviare ulteriori indagini e riflessioni, emerge come il prototipo cristico e quello mariano (ad esempio nei casi di Filippo IV e di Maria de' Medici) si presentino come riferimenti di lungo periodo nella vicenda della scelta dei modelli legittimanti, pur nel mutare dei cerimoniali e dei culti che, attorno a quelle figure, vennero impostati, e come la produzione di reliquie (e penso alle copie della Sindone presso la corte sabauda) avesse continuato a mantenere il suo potere legittimante ancora in piena età moderna.

6. Infine, un ulteriore argomento emerso dall'insieme degli interventi, e opportunamente sollevato soprattutto durante la discussione finale, è stato il confronto, secondo una prospettiva storica, delle diverse accezioni in cui sono impiegate alcune nozioni analitiche di uso comune, quali simbolo, comunicazione, linguaggio, sistema: termini che ancora possono riservare nuovi e più approfonditi margini di riflessione metodologica e semantica sui quali certamente non mancheranno di soffermarsi i prossimi incontri dedicati ai *vecteurs de l'idéal*.



PATRICK BOUCHERON

Une tradition liturgique et ses messages implicites: remarques sur l'horizon de réception politique de l'*ambrosianum mysterium* à Milan

En 1490, à Milan, un certain *Johanne di Sazii* écrivait en langue vulgaire des *Ricordanze* pieux qu'il intitulait *Laudi spirituali, leggende, orazioni*. On y peut lire l'impression sensible que lui avaient procurée des prières entendues dans différentes églises milanaises, «en l'honneur du Dieu très haut et tout puissant, de la glorieuse Vierge Marie, de notre père saint Ambroise et de tous les saints et toutes les saintes de la vie éternelle»¹. S'adressant à un destinataire fictif, il y décrit, en un passage particulièrement intéressant qu'avait repéré Enrico Cattaneo², «ce que tu dois penser lorsque tu vas à l'église». La messe y est considérée à la fois comme la célébration des noces entre le Christ et les fidèles et comme un rituel de paix entre Dieu et les âmes des pécheurs – car l'église est à la fois «la maison de Dieu et le palais de l'empereur de la vie éternelle»³.

D'emblée politique, la perception de ce laïc ne s'attarde guère sur les subtilités liturgiques de l'office. Mais toutes ses parties chantées suscitent une impression sensible qui est rendue par l'idée d'allégresse: c'est vrai du «chant de joie qu'est le *Gloria in excelsis deo et caetera*» comme de l'*Aleluja* que les fidèles chantent «en signe de grande joie, et tu dois alors penser qu'il s'agit des trompettes, des violes, des cithares et de tous les autres instruments» du concert angélique qui résonne dans le cœur des fidèles⁴. L'église et le palais, l'ampleur du chœur des anges et l'intimité du cœur

¹ Milano, Biblioteca Trivulziana, Cod. 92 (H 125): «Questo libro si è de Iohanne di Sazii, scripto per sua mane propria, ad honore de l'alto e superno Dio e de la gloriosa Vergene Maria e de Sancto Ambroxio patre nostro a tuti li santi e sante de vita eterna, 1490, fornito a di XI de novembre. E sii noto e manifesto a zeschaduna fedele persona, che legiarà questo libro, voglia dire per sua gratia una Ave Maria per l'anima de colui che à scripto questo libro MCCCCCLXXX».

² *Ibid.*, ff. 111v-115r, partiellement édité dans E. CATTANEO, *Un Milanese a Messa alla fine del Quattrocento*, «Ambrosius», XXXVIII (1962), pp. 1-14.

³ *Ibid.*, p. 5: «Dilch' o, prima, che tu di pensare quando tu voy andare a la giexa, e dire a te medesimo unde vay; pensa che ta vay alla chaxa de dio e al palazzo de lo imperatore de vita eterna, in lo quale se fa la pace tra dio e l'anima del peccatore e si se ghe fa le noze intra cristo suo fiolo e le anime nostre, che nonon spoxate a luy, cioè quele che sono in stato de gratia et amano luy sopra tute le cose».

⁴ *Ibid.*, pp. 6-7: «Et quando el dice *chirieleyson*, che se dice nove volte per memoria de novy ordine de angeli che sono in cello, pensa che de zascuno ordine si ne descende alquanti a quela messa per noy adiutare e per movere y core nostri a devotione, aspetando el signore che de venire; e in segno di questo se dice incontinente



des hommes: il est troublant de retrouver, sous la plume d'un modeste mémorialiste de la fin du XV^e siècle, le récit d'une mobilisation émotive qu'Augustin attribuait, mille ans auparavant, à la fonction «consolante et sainte» de ces «chants célestes» que constituent les hymnes ambrosiens, en ce jour d'avril 387 où il reçut le baptême des mains d'Ambroise⁵. Ainsi se constitue une communauté d'émotions entendue comme «concert mélodieux» des voix et des cœurs accordés, qui non seulement s'étend à «toute une ville» mais s'impose à sa mémoire, continuant au-delà de se diffuser «parmi nous»⁶. On ne saurait mieux dire la triple efficacité – émotionnelle, communautaire et mémorielle – de l'action liturgique.

Durant tout le moyen âge, et même bien au-delà, le *specificum* liturgique baptisé à Milan du nom de son saint patron Ambroise constitue une ressource discursive d'identification civique et de mobilisation collective. L'une comme l'autre trouvent leur origine dans une scène primitive: celle de la semaine sainte de l'an 386, durant laquelle Ambroise, le bon pasteur, rassembla le troupeau de ses fidèles dans l'une des basiliques milanaïses que l'impératrice Justine voulait soustraire au culte catholique nicéen⁷. Encerclé par la troupe des soldats goths, le peuple en prière y entonne à l'unisson ce chant nouveau, qui avait cours dans l'Orient chrétien mais dont l'Occident ignorait jusqu'alors l'usage public: ce sont les hymnes, chant de vigilance et de résistance, auquel Ambroise allait donner son nom, avant qu'*ambrosius* ne s'applique à la tradition liturgique tout entière. Dès lors, celle-ci se vit comme une basilique

quelo canto de alegreza, zioè *gloria in excelsis deo et cetera*: lo qual canto se li angeli in quela hora che christo nassete per insegnare a li homini como lo dovesse laudare e rengratiare de tanto beneficio e tu di guardare e alegrarte de questo angelico canto e dirlo con loro se tu lo say [...]. In continente poy se canta *aleluya* in segno de grandissima alegreza, et tu di alora pensare che queste son le trombe e le violle e le githare con tuti li altri instrumenti che se fa in contra al nostro signore, che vene a alegrete in lo tuo core e fa festa aspetando de vedere el to signore».

⁵ AURELIJ AUGUSTINI EPISCOPI *Confessionum libri XIII*, L. Verheijen (ed.), Turnhout, Brepols, 1981 [“Corpus Christianorum Series Latina”, (CCSL) 27], IX, VI.14, p. 141: «Quantum fleui in hymnis et canticis tuis suave sonantis ecclesiae tuae vocibus commotus acriter! Voces illae influebant auribus meis et eliquabatur ueritas in cor meum et exaestuabat inde affectus pietatis, et currebant lacrimae, et bene mihi erat cum eis»; *Ibid.*, IX, VII.15, p. 141: «Non longe coeperat Mediolanensis ecclesia genus hoc consolationis et exhortationis celebrare magno studio fratrum concinentium vocibus et cordibus. Nimirum annus erat aut non multo amplius, cum Iustina, Valentiniani regis pueri mater, hominem tuum Ambrosium persequeretur haeresis suae causa, qua fuerat seducta ab Arrianis. Excubabat pia plebs in ecclesia mori parata cum episcopo suo, seruo tuo. Ibi mea mater, ancilla tua, sollicitudinis et vigiliarum primas tenens, orationibus vivebat. Nos adhuc frigidi a calore spiritus tui excitabamur tamen civitate attonita atque turbata. Tunc hymni et psalmi ut canerentur secundum morem orientalium partium, ne populus maeroris taedio contabesceret, institutum est: ex illo in hodiernum retentum multis iam ac paene omnibus gregibus tuis et per cetera orbis imitantibus».

⁶ Sur la notion de communauté émotionnelle envisagée comme groupe humain où les acteurs adhèrent à des normes identiques d'expressions émotionnelles en même temps qu'au système de valeurs qui leur est associé, voir B. ROSENWEIN, *Emotional Communities in the Early Middle Ages*, Ithaca/Londres, Cornell UP, 2006, et la note critique de P. NAGY, *Les émotions et l'historien: des nouveaux paradigmes*, in *Émotions médiévales*, «Critique», LXIII (2007), pp. 10-22.

⁷ G. NAUROY, *Le fouet et le miel. Le combat d'Ambroise en 386 contre l'arianisme milanaïse*, «Recherches Augustiniennes», XXIII (1988), pp. 3-86. Voir aussi P. BOUCHERON, *Au cœur de l'espace monumental milanaïse. Les remplois de Sant'Ambrogio (IX^e-XIII^e siècles)*, in P. TOUBERT - P. MORET (eds.), *Remploi, citation, plagiat. Conduites et pratiques médiévales (X^e-XII^e siècle)*, Madrid, Casa de Velázquez, 2009, pp. 161-190.



assiégé – car après Justine viendra Charlemagne, et après lui Barberousse, ces assauts impériaux répétés faisant de l'*ambrosianum mysterium* un patrimoine à préserver – et à réformer pour assurer sa préservation⁸.

On ne prétend pas, dans les quelques pages qui vont suivre, apporter du neuf sur cette question si complexe, faisant l'objet de tant d'analyses savantes, mais simplement esquisser ce qui pourrait être l'horizon de réception politique d'une telle tradition liturgique⁹. On suivra pour se faire la leçon modeste d'un manuscrit dont les notations marginales donnent des premières indications sur les implications politiques du message religieux, pour reprendre la formule même de la problématique animant les études ici rassemblées, implications politiques qui apparaissent bien comme un surcroît de discours, un sens en plus, sinon en trop. Mais afin de suivre plus efficacement leur piste, il conviendra dans un deuxième temps de s'interroger sur l'invention de la tradition ambrosienne, qui constitue bien l'horizon politique de sa réception en tant que celle-ci peut dévoiler sa nature politique. Restera alors, dans un troisième et dernier temps, à suggérer comment cette nature politique est tramée, dans le cas spécifique des hymnes qu'on étudiera, par une certaine texture mémorielle qui crée les conditions véritables d'une histoire connotative des messages religieux.

1. Connotations politiques d'un message religieux? Notes en marge d'un manuscrit

C'est très probablement dans la seconde moitié des années 1460, au moment où se resserrait l'alliance franco-milanaise, que Cicco Simonetta, le puissant secrétaire de Francesco Sforza, envoya à Louis XI un manuscrit élégant exposant une messe en l'honneur de saint Martin, avec notations musicales¹⁰. Le choix d'un tel cadeau diplomatique est significatif des intentions du pouvoir milanais d'affirmer une identité liturgique qui fonde d'une certaine manière son aspiration à la reconnaissance internationale de son indépendance. Il a néanmoins pu paraître étrange au roi de France, sans doute peu au fait de ces subtilités liturgiques – malgré la *captatio benevolentiae* que constitue bien évidemment le choix de souligner les liens traditionnels

⁸ C. ALZATI, *Ambrosianum mysterium. La Chiesa di Milano e la sua tradizione liturgica*, Milano, NED, 2000 [“Archivio ambrosiano”, 81].

⁹ Cette étude s'inscrit dans une enquête de plus grande ampleur sur l'histoire politique de la *memoria* ambrosienne à Milan. Pour une première approche, voir P. BOUCHERON, *La mémoire disputée: le souvenir de saint Ambroise, enjeu des luttes politiques à Milan au XV^e siècle*, in H. BRANDT - P. MONNET - M. STAUB (eds.), *Memoria, communitas, civitas*, Paris-Frankfurt, Thorbecke (Beihefte di Francia), 2003, pp. 201-221, et ID., *Palimpsestes ambrosiens: la commune, la liberté et le saint patron (Milan, XV^e-XV^e siècles)*, in P. CHASTANG (ed.), *Le passé à l'épreuve du présent. Appropriations et usages du passé du Moyen Âge à la Renaissance*, Paris, PUPS, 2008, pp. 15-37.

¹⁰ Paris, Arsenal, ms. 221: *Ordo missae ambrosianae quo utitur civitas Mediolani quando celebratur cum diacono et subdiacono*. On peut lire au f. 19v cette note autographe: «Cicchus Symonetta ducalis Secretarius, qui hunc librum Christianissimo domino Lodovico Francorum Regi mittit, se Majestati suae humiliter ac plurimum comendat. Manu propria».



qui réunissent les souvenirs des saints Ambroise et Martin¹¹. Le livre passa entre plusieurs mains, depuis celles de son médecin et conseiller Pietro Colier (dont le nom figure sur l'*ex libris* de la page de garde), jusqu'à Ambroise de Cambrai, chancelier de l'Université de Paris, qui le légua à sa mort (1496) à l'un de ses neveux, lui-même le donnant à Jean Huet, prêtre de l'église Saint-Paul. Le manuscrit demeura ensuite dans la bibliothèque du couvent des Carmélites, avant de rejoindre la bibliothèque de l'Arsenal, où il est aujourd'hui conservé¹².

La première de ces notes marginales qui nous arrêteront ici est de la main de Francesco della Croce (1391-1480), *primicerio* du Dôme de Milan et vicaire archiepiscopal, sous la responsabilité duquel fut composé le manuscrit. Docteur en droit canon enseignant à l'Université de Pavie, fin connaisseur de la liturgie ambrosienne, Francesco della Croce est l'un des principaux acteurs de sa réforme au XV^e siècle¹³. Célèbre pour son amour des livres¹⁴ et sa mémoire «mirabile ac stupenda» qui éblouissait le duc Galeazzo Maria Sforza¹⁵, il est le dédicataire de la *Vita Ambrosii* (aujourd'hui perdue) que l'éminent humaniste Pier Candido Decembrio rédigea en 1467¹⁶. Également lié d'amitié avec Cicco Simonetta, Francesco della Croce présente ainsi les spécificités du rit dont il est l'ardent défenseur:

«Habet nostra inclita Civitas Mediolani haec spiritualia privilegia: primo utitur officio Ambrosiano et non Gregoriano in hymnis, in cantando et psalmis et orationibus: ij^o in ordine missae hic inferius notate, quae fuit semel solemniter cantata in concilio Constantiensi publice et sic ab universali ecclesia comprobata; III^o In tot solemnibus praefactionibus missae; IIII^o In speciali Quadragesima ut hic patet (f. 1v)».

Que la spécificité du chant ambrosien soit mise en avant n'a rien pour nous étonner: c'est par les hymnes que la spécificité liturgique vint historiquement aux Milanais. Mais si cet écart sonore (qui justifie le fait que le manuscrit envoyé au roi de France comporte les notations neumatiques) place l'institution ecclésiale ambrosienne à l'écart de l'ordre grégorien, celle-ci n'en aspire pas moins à une place éminente dans l'église universelle: d'où l'importance de la deuxième notation de Francesco della

¹¹ On lit au f. 3r, en marge du titre *Ordo missae ambrosianae*, la notation suivante: «Beatus Ambrosius qui fuit tempore S. Martini qui etiam per tempora moram traxit Mediolani in parvo tugurio ubi nunc adest ecclesia sua extra muros civitatis. Sepe S. Ambrosius eum devotissime visitabat ut refert F. Petrarca in opusculo suo de vita solitaria. In initium officii sui et missae ponit de Sancto Martino hoc ordine».

¹² H. MARTIN (ed.), *Catalogue des manuscrits de la bibliothèque de l'Arsenal*, Paris, Plon-Nourrit, 1885-1899: I (1885), pp. 115-116, et VIII [«Histoire de la bibliothèque de l'Arsenal»], pp. 451-452.

¹³ C. BELLONI, *Francesco della Croce. Contributo alla storia della chiesa ambrosiana nel Quattrocento*, Milano, NED, 1995 [«Archivio ambrosiano», 71].

¹⁴ Voir sur ce point la liste de ses manuscrits dressée après sa mort par le Conseil de la Fabrique du Dôme: M. PEDRALLI, *Novo, grande, coperto e ferrato. Gli inventari di biblioteca e la cultura a Milano nel Quattrocento*, Milano, Vita e Pensiero, 2002, pp. 468-469 (doc. LXIIIc).

¹⁵ Ainsi que le duc l'affirme lui-même dans une de ses lettres qui accompagne l'envoi d'une anthologie des vies de capitaines et hommes illustres (Milano, Archivio di Stato, *Autografi*, 124, fasc. 1, lettre du 22 avril 1474). Voir BELLONI, *Francesco della Croce*, p. 242.

¹⁶ M.C. FERRARI, *Un bibliotecario milanese del Quattrocento: Francesco della Croce*, «Archivio ambrosiano», XLII (1981), pp. 175-270: 185-186.



Croce, qui précise qu'une telle messe a été chantée publiquement lors du concile de Constance, probablement par Bartolomeo Capra, archevêque de Milan de 1414 à 1433, qui joua un rôle important dans les conciles, à Constance comme à Bâle, participant avec ses amis humanistes à la fiévreuse chasse aux manuscrits qui caractérisait ces années¹⁷.

La troisième notation du canoniste concerne, de fait, la spécificité la plus saillante de la tradition ambrosienne: ses préfaces. Récitée par le célébrant, la préface succède à l'offertoire et prépare le chant du *Sanctus*, suivi par les prières du canon¹⁸. Celles qui ont cours à Milan sont effectivement chargées d'exclamations, d'anaphores et de «toutes les pompes de la rhétorique»¹⁹; dans le missel romain, seule la préface de l'*Exultet* peut leur être comparée. Ces pièces oratoires sont effectivement anciennes: le *Liber notitiae Sanctorum Mediolani*, rédigé au début du XIV^e siècle, attribue leur composition à l'évêque Eusèbe (449-462)²⁰. Si certains chercheurs doutent de l'existence d'un recueil de préfaces organisé dès le V^e siècle²¹ et soutiennent l'idée d'une rédaction échelonnée dans le temps²², la datation de la plupart de ses pièces au milieu du V^e siècle est généralement admise²³. Ainsi que l'a montré Matthieu Smyth, ce riche corpus (on connaît aujourd'hui 68 préfaces ambrosiennes)²⁴ conserve le souvenir de la «créativité des évêques rhéteurs» d'Italie du Nord – Zénon de Vérone († 371), Chromace d'Aquilée († 407), Gaudence de Brescia († v. 410), Maxime de Turin († v. 470) Énnode de Pavie († 521) – au moment où la prédication faisait intégralement partie de la célébration eucharistique²⁵. Même si les préfaces ambrosiennes témoignent également de l'hybridation mutuelle et progressive entre les traditions ambrosienne et romaine, elles font entendre une voix singulière qui mêle homilétique et euchologie.

Quant à la quatrième notation de Francesco della Croce, elle désigne sans doute l'originalité milanaise qui heurte le plus la volonté romaine d'unification liturgique, puisqu'elle porte sur le calendrier, et notamment le calcul de la date de Pâques, qui

¹⁷ Ainsi que l'atteste notamment sa lettre à Leonardo Bruni datant du 15 juillet 1423 (PEDRALLI, *Novo, grande, covertò e ferrato*, p. 275, doc. XVIa).

¹⁸ J.-B. LEBIGUE, *Initiation aux manuscrits liturgiques*, Paris, IRHT, 2007, p. 121 (accessible en ligne sur le site de l'IRHT: <http://aedilis.irht.cnrs.fr/initiation-liturgie/>).

¹⁹ P. LEJAY, *Ambrosien (rit)*, in dom F. CABROL et alii (eds.), *Dictionnaire d'archéologie chrétienne et de liturgie*, Paris, Letouzey et Ané, Éditeurs, 1907, I, pp. 1374-1442: 1413.

²⁰ M. MAGISTRETTI - U. MONNERET DE VILLARD (eds.), *Liber notitiae Sanctorum Mediolani. Manoscritto della Biblioteca Capitolare di Milano*, Milano, Cisalpino Goliardica Ed., 1974 (Ristampa dell'edizione Milano, 1917), p. 420. Voir C. VOGEL, *Introduction aux sources de l'histoire du culte chrétien au Moyen Âge*, Spoleto, CISAM, 1966 (rééd. Bernard Botte, Spoleto, Centro italiano di studi sull'alto medioevo, 1975), p. 28.

²¹ Voir P. BORELA, *Il rito ambrosiano*, Brescia, Morcelliana, 1964, pp. 68 ss.

²² A.M. TRIACCA, *I prefazi ambrosiani del ciclo 'De Tempore' secondo il 'sacramentarium Bergomense': avviamento da uno studio critico-teologico*, Roma, Pontificium Athenaeum Anselmianum, 1970, pp. 237-238.

²³ Voir, pour une mise au point récente, C. LANÉRY, *Ambroise de Milan hagiographe*, Paris, Institut d'Études Augustiniennes, 2008, p. 486.

²⁴ Elles sont éditées dans A. PAREDI, *I prefazi ambrosiani. Contributo alla storia della liturgia latina*, Milano, Pubblicazioni dell'Università Cattolica del S. Cuore, 1937.

²⁵ M. SMYTH, *La liturgie oubliée. La prière eucharistique en Gaule antique et dans l'Occident non romain*, Paris, Ed. du Cerf, 2003, p. 236.



peut être différente à Rome et à Milan, où on utilise le comput d'Antioche. L'année liturgique y commençant à la saint Martin (11 novembre), l'Avent s'étale sur six dimanches et le dimanche avant Noël est consacré à la Vierge²⁶. Il s'intitule *Ante natiuitatem Domini* et inaugure une semaine entière consacrée à l'Incarnation. À la fin du moyen âge, ce calendrier liturgique a des conséquences décisives sur le rythme de la vie politique: de part et d'autre de Noël, depuis la fête de la Vierge jusqu'à l'Épiphanie, s'étend une période de fêtes de cour qui est aussi le moment où le prince, *alter christus*, reçoit les ambassadeurs et réunit la société politique²⁷. Le carême est effectivement plus court à Milan que à Rome, puisqu'il ne commence pas au mercredi des cendres, mais au dimanche qui le suit. Quant aux cinquante jours qui suivent la fête de Pâques, ils doivent être, selon la volonté d'Ambroise exprimée dans son commentaire sur Luc (VIII, 25), autant de dimanches: se déroule donc une Pâques continue, au cours de laquelle les fidèles ne jeûnent pas, mais ne cessent de chanter les louanges de Dieu (l'*Alleluia* n'étant pas réservé au seul jour de Pâques, comme dans le rit romain). On signalera au passage que Francesco della Croce s'engagea personnellement en 1440 dans une tentative de réforme du calendrier ambrosien pour le compte de l'archevêque Francesco Pizolpasso et qu'il était par conséquent bien placé pour saisir l'importance décisive de cette question dans la défense du *specificum*²⁸.

De celui-ci, Cicco Simonetta fait une lecture moins experte, mais peut-être plus directement politique. Dans trois postilles, il signale à son royal lecteur les points qui lui semblent dignes d'intérêt. Les voici:

f° 4r (en marge de l'*Ingressa*)

More romano nominatur Introitus.

f° 7r (en marge du *Kyrie*)

Nota: in missa romanae ecclesiae in principio Kiriel. Kristeleyson novem vicibus simul dicunt. Ambrosiani dicunt finito Gloria in excelsis ter Kyriel., prius Credo totidem; in fine totidem.

f° 16r (en marge du *Libera nos*)

Ambrosiani haec dicunt alte audiente populo. Gregoriani secreta.

Compte tenu de la signification diplomatique de l'envoi de ce manuscrit au roi de France, on peut supposer que ces annotations de Simonetta qui pointent trois caractéristiques de l'*ordo* de la messe célébrée par ce qu'il appelle par deux fois les *Ambrosiani* ne se ramènent pas uniquement à quelques spécificités de dénomination technique. Dans le rite d'entrée préliminaire à la messe, l'*ingressa* ne désigne pas

²⁶ ALZATI, *Ambrosianum mysterium*, pp. 154 ss.

²⁷ G. LUBKIN, *Christmas at the court of Milan: 1466-1476*, in C.-H. SMYTH - G.C. GARFAGNINI (eds.), *Florence and Milan: comparisons and relations*, Acts of two conferences at Villa I Tatti in 1982-84, Firenze, La Nuova Italia, 1989, II, pp. 257-270.

²⁸ BELLONI, *Francesco della Croce*, pp. 71-72; FERRARI, *Un bibliotecario milanese*, pp. 197-198. Voir aussi sur ce sujet E. CATTANEO, *Un tentativo di riforma del Breviario Ambrosiano ad opera dell'arc. Francesco Piccolpasso*, «Ambrosius», XXXI (1955), pp. 96-98.



seulement, depuis le VIII^e siècle au moins, ce que le rite grégorien appelle l'*introitus*, mais en diffère en ceci qu'il ne constitue pas un chant antiphoné accompagnant l'accès à l'autel²⁹. Surtout, comme le remarque Matthieu Smyth, «lors des dimanches quadragésimaux à Milan, après l'*ingressa*, le diacre dialogue avec le peuple les litanies *Divinae pacis* et *Dicamus omnes*, adaptées du grec»³⁰. Ces deux prières universelles ont fait l'objet d'une édition et d'un savant commentaire par Paul de Clerck³¹. Il y relève de nombreuses traces de leur ancienneté, notamment, pour la première, l'allusion à l'empereur et à l'impératrice ainsi que l'invocation à la paix 'des églises' et à la tranquillité du peuple («*Pro pace ecclesiarum, vocatione gentium / et quiete populorum / precamur te / Domine miserere*») qui portent le souvenir des anciennes luttes doctrinales³². La seconde prière bruit également d'un danger imminent dont Dieu doit libérer son peuple et invoque – autre trait d'archaïsme dont le maintien, durant tout le moyen âge, véhicule un message politique implicite sur la prééminence ecclésiologique du siège de Milan – l'archevêque comme *papa nostro*³³.

La référence aux trois triples *Kyrie* (le premier concluant le *Gloria*, le deuxième précédant la *dimissio*, le troisième suivant la postcommunion), selon un usage décrit par saint Ambroise lui-même (*Ep.* 20, 4-5) pointe également une des survivances les plus remarquables de la tradition liturgique ambrosienne³⁴. Le *Kyrie* est donc chanté après l'homélie et les lectures, mais avant le renvoi des catéchumènes, selon une formule de monition qui peut être brève («ne quis catechumenus») ou longue³⁵. Ces formules liturgiques auraient dû tomber en désuétude avec la disparition du catéchuménat adulte; elles demeurent pourtant, notamment pendant le Carême au cours duquel est dispensée une instruction quotidienne sous la forme de l'ancienne «messe des catéchumènes», qui délivre aux fidèles une «formation continue» en matière de dogme (avec la lecture ordonnée de la Genèse), de morale (avec celle des Proverbes) et de spiritualité (fondée sur le chant du Psautier)³⁶. Conforme à l'exigence formulée par Ambroise dans les premières phrases du *De mysteriis* («Nous vous avons donné chaque jour des instructions morales, tandis qu'on lisait soit l'histoire des patriarches, soit les maximes des Proverbes, afin que formés et instruits par là, vous vous accoutu-

²⁹ ALZATI, *Ambrosianum mysterium*, p. 135.

³⁰ M. SMYTH, *'Ante Altaria'. Les rites antiques de la messe dominicale en Gaule, en Espagne et en Italie du Nord*, Paris, Ed. du Cerf, 2007 [“Liturgie”, 16], p. 58.

³¹ P. DE CLERCK, *La “prière universelle” dans les liturgies latines anciennes. Témoignages patristiques et textes liturgiques*, Münster, Aschendorff, 1977 [“Liturgiewissenschaftliche Quellen und Forschungen”, 62], pp. 155-165 et 205-214.

³² *Ibid.*, p. 160.

³³ *Ibid.*, p. 210.

³⁴ SMYTH, *'Ante Altaria'*, p. 64. Le même auteur caractérise ainsi les traits saillants du *specificum* ambrosien dans l'ordo propre de la messe: «le *Kyrie* après le *Gloria*, des *preces* en Carême, un système de triple lecture, un *Kyrie* et une antienne *post evangelium*, deux oraisons préanaphorales accompagnées de monitions diaconales particulières, la récitation du Symbole juste avant la *prex*, une antienne *ad confractionem* (la fraction demeurant à sa place primitive, c'est-à-dire avant le *Pater*), un *Kyrie* de postcommunion et une formule de congé propre» (ID., *La liturgie oubliée*, pp. 99-100).

³⁵ *Liber notitiae sanctorum Mediolani*, pp. 82 et 90.

³⁶ Dom J. CLAIRE, *Le rituel quadragésimal des catéchumènes à Milan*, in P. DE CLERCK - É. PALAZZO (eds.), *Rituels. Mélanges offerts à Pierre-Marie Gy o.p.*, Paris, Ed. du Cerf, 1990, pp. 131-151.



miez à entrer dans la voie de nos ancêtres [...]»³⁷, cette dimension très pédagogique de la messe ambrosienne justifie en partie la troisième et dernière remarque de Cicco Simonetta, qui constitue davantage un jugement de valeur qu'une description liturgique: «Ambrosiani haec dicunt alte audiente populo. Gregoriani secreta». La liturgie ambrosienne se caractériserait donc ultimement par une plus grande accessibilité du 'peuple' au *mysterium*? L'assertion est brutale et l'opposition schématique – même s'il est vrai que la précocité avec laquelle la fête du *Corpus Christi* s'impose, à partir de 1327, en tête du calendrier dévotionnel milanais témoigne de cette tendance à rapprocher les fidèles de la présence eucharistique³⁸. Mais cette dernière postille de Cicco Simonetta exprime au moins, et avec une remarquable clarté politique, l'idée qu'un homme de pouvoir milanais du XV^e siècle pouvait se faire de la spécificité du rit ambrosien: elle est celle d'un peuple uni et combattant, en larmes et en armes, qui n'a jamais tout à fait quitté la basilique assiégée de 386.

2. Un roman de fondation: le rit ambrosien comme résistance anti-impériale

De l'anti-arianisme, qui constituerait la 'matrice profonde' de la liturgie ambrosienne, cette dernière aurait conservé durant tout le moyen âge, et au-delà, une forme accentuée de christocentrisme: telle est du moins l'analyse d'Achille M. Triacca³⁹. Elle a le mérite de rendre compte de certains aspects remarquables du *specificum* milanais – l'accent mis sur l'incarnation du Verbe et la virginité de Marie – qui correspondent à la fois à des thèmes privilégiés de la théologie d'Ambroise⁴⁰ et à des traits saillants de la spiritualité milanaise, comme la dévotion mariale dont on connaît par ailleurs l'usage politique par le pouvoir seigneurial puis princier à partir de la seconde moitié du XIV^e siècle. Mais en reliant ainsi directement la spécificité liturgique milanaise, telle qu'elle apparaît notamment à la fin du moyen âge, au nom d'Ambroise, on essentialise abusivement une histoire complexe et sédimentée.

Complexe, cette histoire l'est d'abord du point de vue synchronique: même dans la cité de Milan, le rit ambrosien ne s'impose pas unanimement, du fait du pluralisme liturgique qui caractérise globalement l'histoire du christianisme médiéval. À partir du XIII^e siècle, ce pluralisme s'accroît, notamment du fait que les Ordres mendiants

³⁷ AMBROISE DE MILAN, 'Des sacrements', 'Des mystères'. Nouvelle édition revue et augmentée de 'L'explication du Symbole', B. Botte (ed.), Paris, Ed. du Cerf, 1961 ["Sources Chrétiennes" (SC), 25bis], I, 1, p. 156: «De moralibus quotidianum sermonem habuimus, cum uel patriarcharum gesta uel Proverbiorum legerentur praecepta, ut his informati atque instituti aduerserent maiorum ingredi uias eorumque iter carpere ac diuinis oboedire oraculis, quo renouati per baptismum eius uitae usum teneretis quae ablutos deceret».

³⁸ E. CATTANEO, *Istituzioni ecclesiastiche milanesi*, in *Storia di Milano*, IX. *L'epoca di Carlo V (1535-1559)*, Milano, Fondazione Giovanni Treccani degli Alfieri, 1961, pp. 507-720: 546.

³⁹ A.M. TRIACCA, *La liturgia ambrosiana*, in S. MARSILI (a cura di) *Anàmnese. Introduzione storico-teologica alla Liturgia*, II. *La liturgia, panorama storico generale*, Milano, Casale, 1978, (rééd. 2005), pp. 88-110: 92-93.

⁴⁰ H. SAVON, *Un modèle de sainteté à la fin du IV^e siècle: la virginité dans l'œuvre de saint Ambroise*, in J. MARX (ed.), *Sainteté et martyre dans les religions du Livre*, Bruxelles, Éditions de l'université de Bruxelles, 1989 ["Problèmes d'histoire du Christianisme", 19], pp. 21-31. Disponible sous forme électronique sur le site de la Digi-thèque de l'Université libre de Bruxelles: http://digistore.bib.ulb.ac.be/2009/a021_1989_019_f.pdf.



sont autorisés depuis 1247 à suivre l'*usum Romanae curiae*, en tant qu'il est l'expression d'une ecclésiologie universelle alors triomphante⁴¹. C'est aussi le cas pour les *Umiliati*, même si Filippo di Lampugnano, qui fut archevêque de Milan de 1196 à 1206, les avait autorisés à édifier l'église Santa Maria in Brera à condition qu'ils adoptent le rit ambrosien: une décision du pape Alexandre IV les en dispense depuis 1256⁴². Si la curie romaine n'eut probablement jamais l'intention, du moins avant le Concile de Trente, de s'attaquer aux spécificités liturgiques des Milanais, leurs archevêques ont longtemps tenté de les défendre contre le pluralisme rituel. Généralement en vain: Ottone Visconti ne réussit pas à imposer le rit ambrosien aux augustiniens et Giovanni Visconti doit se résoudre, en 1342, à autoriser les cisterciens de Chiaravalle à officier, «de manière privée», selon le rit romain⁴³.

Envisagée du point de vue diachronique, l'histoire de l'invention de la tradition liturgique ambrosienne révèle davantage encore sa consistance hétérogène. Les débats qui ont longtemps agité les spécialistes de la liturgie sur les origines grecques du rit ambrosien sont aujourd'hui dépassés⁴⁴: il apparaît clairement que l'église milanaise a bien développé «une liturgie propre mais de type essentiellement gallican»⁴⁵ – gallican ne signifiant rien d'autre ici que «rit occidental non romain»⁴⁶, pour reprendre la définition de Cyrille Vogel. Elle l'a développé sur une très longue durée, enfouissant sous l'épaisse couche de ses sédimentations historiques, ce «socle primitif»⁴⁷ que les liturgistes cherchent avec passion et qui demeure, malgré leurs efforts, toujours très éloigné du temps de saint Ambroise. Seule compte ici cette démarche archéologique, et peu importe au fond qu'elles se disent toujours, sous la plume de ces ardents spécialistes renonçant à refroidir leur objet d'étude, comme la perte d'une tradition oubliée, progressivement brouillée par des hybridations qu'ils ne peuvent s'empêcher de décrire sur le registre de l'infidélité et de la contamination. Ainsi Matthieu Smyth qui, décrivant la manière dont la structure des livres liturgiques milanais a «chaviré à la suite de contaminations romanisantes» dès le IX^e siècle, conclut malgré tout sur le fait que «l'archidiocèse de Milan conserve, mais sous une forme très adultérée, des reliquats de l'ancien rit occidental»⁴⁸.

Tel est le fait essentiel: si l'on excepte le fragment de sacramentaire du VII^e siècle que les paléographes ont découvert sous le palimpseste du manuscrit 908 de la Stiftsbibliothek de saint Gall (qui doit son surnom de *Rex palimpsestorum* à ses onze

⁴¹ C. ALZATI, *Clero milanese e officium Ambrosianum tra riforma e continuità (secc. XI-XIII)*, in ID., *Ambrosiana ecclesia. Studi su la Chiesa milanese e l'Ecumene cristiana fra tarda antichità e medioevo*, Milano, NED, 1993 [«Archivio ambrosiano», 65], pp. 281-295: 292.

⁴² CATTANEO, *Istituzioni ecclesiastiche milanesi*, p. 555.

⁴³ A. CADILI, *Giovanni Visconti arcivescovo di Milano (1342-1354)*, Milano, Edizioni Biblioteca Francescana, 2007.

⁴⁴ Bonne mise au point dans A.M. TRIACCA, *Ambrosienne (liturgie)*, in D. SARTORE - A.M. TRIACCA (eds.), *Dictionnaire encyclopédique de la liturgie*, Turnhout, Brepols, 1992, I, pp. 11-38.

⁴⁵ SMYTH, *Ante Altaria*, p. 18.

⁴⁶ VOGEL, *Introduction aux sources de l'histoire du culte chrétien*, p. 90.

⁴⁷ SMYTH, *La liturgie oublié*, p. 13.

⁴⁸ *Ibid.*, pp. 312, 567.

écritures successives)⁴⁹, les premiers témoins manuscrits de la liturgie ambrosienne ne remontent pas au-delà du IX^e siècle, au temps de l'épiscopat d'Odelperto (803-813), probable réformateur du sacramentaire milanais⁵⁰. Cette concomitance entre la conservation des premiers livres liturgiques dits 'ambrosiens' et la volonté carolingienne bien connue d'unification liturgique de la célébration eucharistique selon les usages romains est-elle hasardeuse? Certains, parmi les plus éminents spécialistes de l'histoire de la liturgie, ne peuvent le croire. Pour Achille M. Triacca, c'est bien la menace carolingienne qui «a rendu les ambrosiens conscients d'être dépositaires d'un trésor»⁵¹. Un trésor que l'on ne doit jamais cesser de défendre contre les tentatives, opiniâtement répétées depuis Charlemagne, d'en dilapider la précieuse singularité. Telle est l'histoire du rite ambrosien qu'écrit par exemple Pietro Borella dans sa synthèse classique: un combat toujours à recommencer⁵².

Est-on néanmoins certain que Charlemagne ait eu réellement l'intention de s'attaquer au *specificum* milanais? L'article 79 du fameux capitulaire *Ecclesiasticum* (23 mars 789) évoque l'exemple de son prédécesseur, «genitor noster Pippinus rex», lorsqu'il a supprimé le chant gallican en vue de l'unité avec le Siège apostolique («quando Gallicanum [cantum] tulit ob unanimitatem apostolicae sedis»)⁵³. Mais précisément parce que cette volonté de romanisation des usages liturgiques était de nature toute politique, elle s'exerçait de manière pragmatique à Milan, dont l'alliance était précieuse au pouvoir franc. Surtout, le souvenir de saint Ambroise bénéficiait paradoxalement de l'éclipse mémorielle qu'il avait subie au temps des Lombards, pour qui il n'était guère opportun d'exalter la figure du champion de la lutte anti-arienne. L'archevêque de Milan et les clercs de la cathédrale avaient fui l'invasion lombarde pour fonder à Gênes une église dédiée à saint Ambroise, et c'est à cet archevêque en exil que le pape Grégoire le Grand s'adresse en le qualifiant de «vicarius sancti Ambrosii»⁵⁴. Ambroise n'est plus à Milan, et Milan oublie Ambroise. Rédigé vers 739, et témoignant en cela

⁴⁹ P. CARMASSI, *Libri liturgici e istituzioni ecclesiastiche a Milano in età medioevale. Studio sulla formazione del lezionario ambrosiano*, Münster, Aschendorff, 2001 [“Liturgiewissenschaftliche Quellen und Forschungen”, 85: “Corpus ambrosiano-liturgicum”, IV], pp. 106-123.

⁵⁰ Il s'agit du manuscrit II.D.3.3 conservé à Milano, Biblioteca del Capitolo Metropolitano: missel dit «de san Simpliciano» dans J. FREI (ed.), *Das ambrosianische Sakramentar D 3-3 aus dem mailändischen Metropolitanankapitel: eine textkritische und redaktionsgeschichtliche Untersuchung der mailändischen Sakramentartradition*, Münster, Aschendorff, 1974 [“Liturgiewissenschaftliche Quellen und Forschungen”, 56: “Corpus ambrosiano-liturgicum”, III].

⁵¹ TRIACCA, *Ambrosienne (liturgie)*, p. 21.

⁵² BORELLA, *Il rito ambrosiano*, pp. 121-129.

⁵³ *Monumenta Germaniae Historica* (MGH), *Leges*, I, *Capitularia regum Francorum*, p. 66. Voir C. VOGEL, *La réforme liturgique sous Charlemagne*, in B. BISCHOFF (Hrsg.), *Karl der Grosse*, II, *Das Geistige Leben*, Düsseldorf, L. Schwann, 1965, pp. 217-232: 218-219.

⁵⁴ MGH, *Epistolae*, II, *Gregorii I Papae Registrum epistolarum*, p. 266. Voir E. CATTANEO, *La tradizione e il rito ambrosiani nell'ambiente lombardo-medioevale*, in G. LAZZATI (a cura di), *Ambrosius episcopus*, Atti del Congresso internazionale di studi ambrosiani nel XVI centenario della elevazione di sant'Ambrogio alla cattedra episcopale (Milano, dicembre 1974), Milano, Vita e Pensiero, 1976 [“Studia patristica mediolanensia”, 7], II, pp. 5-47: 7, n. 8, repris dans E. CATTANEO, *La Chiesa di Ambrogio. Studi di storia e di liturgia*, Milano, Vita e Pensiero, 1984, pp. 117-159: 119, n. 8.

d'une époque «où Milan connaît une sorte d'idylle avec la monarchie lombarde»⁵⁵, le célèbre *Versum de Mediolano civitate* n'évoque le saint évêque qu'avec distance et parcimonie: «Milan, cité heureuse et sainte, qui a le mérite d'avoir de tels défenseurs par les prières desquels elle demeure invaincue et féconde»⁵⁶ s'enorgueillit du souvenir de huit martyrs et de six saints évêques – parmi ses derniers, Ambroise n'est pas distingué, portant le titre presque neutre de «magnus praesul»⁵⁷. Dans ce contexte, et par réaction à l'idéologie lombarde, la conquête franque provoque plutôt une réconciliation mémorielle entre la cité et son patron.

Aussi le témoignage des sources franques sur l'attitude du pouvoir carolingien vis-à-vis des spécificités du rit ambrosien qui pourraient faire obstacle à son ambition d'unification liturgique est-il loin d'être univoque. Les *Annales de Lorsch* évoquent le baptême d'une des filles de Charlemagne, Gisèle, par l'archevêque de Milan Tommaso en 781⁵⁸ – or celui-ci n'a pu se faire que selon le rit ambrosien. À l'inverse, un épigramme que l'on a attribué à Paul Diacre, et qui est conservé dans un manuscrit des archives du Mont Cassin, décrit un jugement de Dieu qui aurait opposé un 'chanteur romain' et un 'chanteur ambrosien' à l'initiative de Paolino, patriarche d'Aquilée⁵⁹. Le chant romain serait sorti vainqueur de l'épreuve, ce qui aurait convaincu Charlemagne d'en promouvoir la diffusion dans son empire, les Milanais conservant le droit de chanter selon leurs usages⁶⁰.

La légende d'une agression carolingienne contre la liturgie ambrosienne sort tout armée de l'*Historia Mediolanensis*, chronique anonyme attribuée à Landulf l'Ancien, qui l'a très probablement achevée en 1085⁶¹. Aux chapitres 10 à 14 du livre 2 est rapporté le prétendu sermon de l'archevêque de Milan Tommaso racontant la manière dont un mystérieux évêque du nom d'Eugenius défendit, avec force miracles, l'*officium Ambrosianum* contre le pape Adrien 1^{er} et l'empereur Charles (*Sermo b. Thomae archiepiscopi Mediolani qualiter officium Ambrosianum per b. Eugenium ab Adriano papa et Karulo imperatore evidentissimis miraculis defensum est*)⁶². On y apprend que Charlemagne aurait ordonné la destruction de tous les livres ambrosiens, s'opposant à la pieuse résistance des Milanais: «omnes libros ambrosianos, titulo sigillatos, quos

⁵⁵ J.-C. PICARD, *Le souvenir des évêques. Sépulture, listes épiscopales et culte des évêques en Italie du Nord des origines au X^e siècle*, Roma, École française de Rome, 1988 [«Bibliothèque des Écoles Françaises d'Athènes et de Rome », 268], p. 86.

⁵⁶ «O quam felix et beata Mediolanum ciuitas, / que habere tales sanctos defensores meruit, / precibus inuicta quorum pèrmanet et fertilis» [*Versus de Verona / Versus de Mediolano civitate*, G.-B. PIGHI (a cura di), Bologna, Università degli studi di Bologna, 1960, p. 22].

⁵⁷ PICARD, *Le souvenir des évêques*, p. 707.

⁵⁸ MGH, *Scriptores*, 1, *Annales Laurissenses*, p. 160.

⁵⁹ MGH, *Scriptores*, 25, *Historia Cremifanensis*, p. 629. Voir CATTANEO, *La tradizione e il rito ambrosiani*, p. 11, et ID., *La Chiesa di Ambrogio*, p. 123.

⁶⁰ ALZATI, *Ambrosianum mysterium*, pp. 86-87.

⁶¹ Sur cet auteur, voir la mise au point de P. TOMEA, *Tradizione apostolica e coscienza cittadina a Milano nel medioevo. La leggenda di san Barnaba*, Milano, Vita e Pensiero, 1993, p. 44, ainsi que les travaux de J.W. BUSCH, *Landulfi senioris Historia Mediolanensis - Überlieferung, Datierung und Intention*, «Deutsches Archiv für Erforschung des Mittelalters», XLV (1989), pp. 1-30.

⁶² LANDULFUS MEDIOLANENSIS *Historia Mediolanensis*, MGH, *Scriptores*, VIII, pp. 32-100: 49 (II, 10⁶¹⁻⁶²).

vel pretio vel dono vel vi habere potuit alios comburrens, alios trans montes, quasi in exilio secum detulit. Sed religiosi viri, tantos libros videntes, religiose tenuerunt»⁶³. Ici, chaque mot compte: les livres sont dits ambrosiens parce qu'ils sont marqués du *titulus* d'Ambroise, dont le nom qualifie (et, dans le cas présent, compromet) la tradition liturgique qui se réclame de lui. Le pouvoir carolingien les réclame de gré ou de force, pour les détruire par le feu ou pour les «exiler» de l'autre côté des monts. Cet éloignement vaut, pour les Milanais, anéantissement: on comprend bien d'ailleurs, à lire cette phrase, d'où vient l'invention par le chroniqueur de l'épisode de l'autodafé. Elle est l'amplification rhétorique du phénomène bien attesté d'échanges et de transferts de livres liturgiques dans l'espace carolingien.

La dramatisation vient ici de la résistance héroïque de l'évêque Eugenius qui, défendant avec amour l'*ambrosianum mysterium* en devient plus que le protecteur, mais quasiment le père; le fait est d'autant plus remarquable qu'il n'est pas évêque de Milan, mais d'un lieu indéterminé, de l'autre côté des monts: «Eugenius transmontanus episcopus, amator et quasi pater Ambrosiani mysterii nec non et protector»⁶⁴. Les livres eux-mêmes tentent de s'opposer à l'outrage qu'on veut leur faire subir: ceux qui avaient été amenés, captifs, à Rome par les sbires de l'empereur défont miraculeusement leurs liens et rejettent le sceau pontifical qu'on leur avait apposé, et ce «dans un grand fracas qui sembla terrible à ceux qui y assistaient»⁶⁵. Mais c'est à Milan qu'a lieu le grand miracle, par lequel les fidèles reconstituent leur trésor dilapidé. Tandis que l'on sort le missel qui avait été fidèlement mis à l'abri dans une grotte pendant six semaines, l'évêque *Eugenius* sollicite la mémoire des sages («sapientes tam sacerdotum quam clericorum») pour reconstituer le manuel de la tradition liturgique qu'on avait voulu anéantir⁶⁶. L'histoire est belle, car elle métaphorise deux lieux de mémoire, ou plus exactement deux foyers de résistance à l'oubli: le lieu physique (la trace écrite trouvant refuge dans l'anfractuosité du rocher pour y attendre des jours meilleurs) et le lieu mental (les replis du souvenir où viennent se nicher les traces orales d'une tradition perdue)⁶⁷. Ces dernières sont rassemblées par l'évêque *Eugenius* qui reconstitue, avec les bribes des souvenirs individuels, l'unité d'une mémoire collective.

⁶³ *Ibid.*, p. 49 (II, 10²⁹⁻³⁰).

⁶⁴ *Ibid.*, p. 49 (II, 11³⁴⁻³⁵). Sur l'emploi ici de l'expression *Ambrosianum mysterium*, voir C. ALZATI, *Appunti di lessico medioevale ambrosiano: mysterium nella historia di Landolfo seniore*, «Civiltà Ambrosiana», VI (1989), pp. 181-185, repris dans ID., *Ambrosiana ecclesia*, pp. 249-253: 253.

⁶⁵ LANDULFUS MEDIOLANENSIS *Historia*, p. 50 (II, 12⁷⁻¹⁰): «Quo viso cunctis mirantibus valdeque obstupescitibus nimiumque congemescitibus, libri ligaturas per se rumpentes, sonum magnum atque terribilem audientibus universis dederunt, et sese digito Dei aperientes, ita ambo aperti sunt, ut aliquis unam illorum foliam non inveniret plus in unam partem quam in alteram».

⁶⁶ *Ibid.*, p. 50 (II, 12²²⁻²⁵): «Nichil enim praeter missale remansit, quod quidam bonus atque fidelis sacerdos absconsus in cavernis montium per sex ebdomas fideliter reservavit. Manualem autem postea astante Eugenio episcopus fidelissimus, sapientes tam sacerdotum quam clericorum, qui multa memoriter tenebant, convenientes in unum, Deo opitulante, ut antea integer fuit invenientes, in posteris tradiderunt».

⁶⁷ Voir, sur cette question de la «mémoire localisante» dans la culture médiévale, M. CARRUTHERS, *Machina memorialis. Méditation, rhétorique et fabrication des images au Moyen Âge*, Paris, Gallimard, 2002 (ed. or. *The craft of thought. Meditation, Rhetoric, and the Making of Images, 400-1200*, Cambridge, Cambridge University Press 1998).

3. L'empreinte mémorielle des hymnes

Ce souvenir vibrat sans doute, dans la Milan médiévale, au son des hymnes que l'on chantait publiquement lors des différents offices, mais aussi dans le secret de la prière individuelle. Entendons-nous bien: il ne s'agit pas ici de se prononcer sur l'ambrosianité certaine, probable ou possible des hymnes que la tradition médiévale attribuait à Ambroise. Tous l'étaient, puisque le souvenir d'Ambroise s'étendait unanimement sur la ville comme un manteau protecteur, et que son nom baptisait l'orgueilleuse fierté d'y chanter Dieu d'une manière s'étant imposée à la Chrétienté entière, tout en maintenant vivace et sensible les spécificités d'une liturgie qui, avec la force de l'évidence rituelle, fondait une identité propre. Si bien qu'en bonne méthode, c'est la quarantaine d'hymnes considérés comme ambrosiens parce que transmis avec les offices complets des livres liturgiques milanais qu'il faudrait considérer ici⁶⁸. Mais dans un cas comme dans l'autre, les sources manquent pour donner corps à cette vibration intime que ressentit la mère d'Augustin quand surgit à l'improviste la *memoria* encore si vive du chant d'Ambroise, puis à nouveau son fils lorsque lui revient la *recordatio* du souvenir de sa mère morte, et ainsi de suite en une chaîne de mémoire et de fidélité.

De l'effet émotionnel du chant hymnique sur le peuple chrétien, Ambroise fut sans conteste le premier théoricien, dans ses commentaires sur les Psaumes (*Explanatio psalmodum XII*) où peut se lire une méditation théologique sur les fonctions de la psalmodie⁶⁹. Il n'est pas douteux, en effet, que l'hymnodie soit d'emblée considérée comme un prolongement de la psalmodie, ce qui fait naturellement d'Ambroise, exégète des psaumes et auteur du *De apologia prophetae David*, un nouveau David⁷⁰. Cet apparemment est renforcé par la proximité liturgique des psaumes et des hymnes: s'il est vrai que rien, dans les sources liturgiques, n'indique exactement à quel moment de l'office devaient être chantés les hymnes⁷¹, on peut raisonnablement suivre l'hypothèse d'Antoon Bastiaensen qui les situe au début de l'office, juste avant la liturgie

⁶⁸ Voir, par exemple, le manuscrit M32 de la Biblioteca Trivulziana di Milano, rédigé après 1336 puisque l'hymne de la fête du *Corpus Domini* y est placé à son ordre liturgique. C'est sans doute le plus complet des hymnaires avec notations neumatiques (M. HUGLO - L. AGUSTONI - E. CARDINE - E. MONETA CAGLIO, *Fonti e paleografia del Canto Ambrosiano*, «Ambrosius», VI, 1956, p. 87, n° 162). «Son incipit rend bien compte de la conception que l'on se faisait alors d'une tradition liturgique s'autorisant du patronage d'Ambroise: In Xsti nomine incipit liber hymnorum per totius anni circulum secundum consuetudinem sacratissimi doctorique patris nostri Ambrosii».

⁶⁹ Sur laquelle l'étude fondamentale demeure H.J. AUF DER MAUR, *Das Psalmenverständnis des Ambrosius von Mailand. Ein Beitrag zum Deutungshintergrund der Psalmenverwendung im Gottesdienst der Alten Kirche*, Leiden, Brill, 1977. Voir depuis (et notamment sur la réélaboration ambrosienne des commentateurs grecs comme Philon et Origène), P.F. MORETTI, «Non harundo sed calamus». *Aspetti letterari della 'Explanatio psalmodum XII' di Ambrogio*, Milano, LED, 2000 [«Il Filarete. Collana di studi e testi», 192].

⁷⁰ Voir sur ce point les remarques de P. HADOT, *Introduction*, dans AMBROISE DE MILAN, *Apologie de David*, P. Hador (ed.), Paris, Ed. du Cerf, 1977 (SC, 239), pp. 7-48.

⁷¹ Pour J. FONTAINE, *Introduction générale*, in AMBROISE DE MILAN, *Hymnes*, texte établi, traduit et annoté sous la direction de J. Fontaine par J.-L. Charlet - S. Deléani - Y.-M. Duval - J. Fontaine, Paris, Ed. du Cerf, 1992 (rééd., 2008), pp. 11-123: 13, cette place est «probablement variable» (voir également p. 45 où il évoque un «problème irrésolu»).



de la récitation des psaumes, «la fonction normale de l'hymne [étant] d'introduire la psalmodie et d'animer les psalmodiants»⁷². Dès lors, la glose ambrosienne du psaume 118 élaborant une théologie de la *delectatio* que procure la musicalité du chant choral vaut aussi pour les hymnes: «le saint homme David, dans son ardeur à retrouver et recréer la grâce de ces éternelles et célestes délices, a institué pour nous un modèle de vie céleste par le don de la psalmodie»⁷³. Comme l'a récemment montré Cécile Lanéry, cette *delectatio*, procurant à l'auditeur une émotion esthétique qui l'entraîne sur la voie de la conversion, est d'abord un mode de persuasion. Aussi n'exclut-elle pas le style sublime: si la prose poétique d'Ambroise se caractérise par ses effets de musicalité (en particulier par la superposition systématique de l'*ictus* métrique et de l'accent), elle s'impose par sa *suavitas*, qu'il conviendrait de traduire par 'séduction' plutôt que par 'douceur'⁷⁴.

Le chant est un don de Dieu, le chant est un jeu d'enfant – et par ce jeu, instrument pédagogique efficace d'une perception esthétique de la Vérité, les fidèles communient dans une allégresse qui est le contre-don de la grâce accordée par le Christ. Tel est le sens – ou l'un des sens – de la première strophe de l'Hymne 14, *Aeterna Christi munera*, consacré au combat des martyrs⁷⁵:

*Aeterna Christi munera
et martyrum victorias
laudes ferentes debitas
laetis canamus mentibus.*

Les jeux éternels, don du Christ,
et les victoires des martyrs,
payant nos dettes de louange
célébrons-les dans l'allégresse.

Le double sens de *munus* fait la complexité de l'hymne: il s'agit du don (et les martyrs sont toujours un présent, fait au Christ ou par le Christ, comme dans l'Hymne 11

⁷² A. BASTIAENSEN, *Les hymnes d'Ambroise de Milan: à propos d'une nouvelle édition*, «Vigiliae Christianae. A review of early christian life and language», XLVIII (1994), pp. 157-169: 164.

⁷³ SANCTI AMBROSII *Expositio psalmi CXVIII*, M. Petschenig - M. Zelzer (Hrsg.), Wien, Verlag der Österreichischen Akademie der Wissenschaften, 1999² ["Corpus Scriptorum Ecclesiasticorum Latinorum" (CSEL), 62), I, 1: «Unde et David sanctus [...] aeternae illius caelestisque delectationis gratiam [...] studens reformare psallendi munere caelestis nobis instar conversationis instituit». Voir le commentaire de ce texte dans J. FONTAINE, *Prose et poésie: l'interférence des genres et des styles dans la création littéraire d'Ambroise de Milan*, in LAZZATI, *Ambrosius episcopus*, I, pp. 124-170: 142 ss.

⁷⁴ LANÉRY, *Ambroise de Milan hagiographe*, pp. 75-77 et pp. 228 ss. Travaillant à apparenter les notions de 'gloire' et de 'désœuvrement', Giorgio Agamben a récemment étudié la postérité de la poésie hymnique d'origine ambrosienne au-delà de la *Louange des créatures* franciscaine «qui en constitue le dernier grand exemple et, en même temps, en scelle la fin» où, chez Hölderlin ou Rilke par exemple, une «intention clairement hymnique» peut s'exprimer sous la forme élégiaque de la plainte. Il parvient ainsi à cette définition poétique et intrigante: «L'hymne est la désactivation radicale du langage signifiant, la parole rendue absolument sans emploi, et pourtant conservée comme telle dans la forme de la liturgie»; G. AGAMBEN, *Le Règne et la Gloire. Pour une généalogie théologique de l'économie et du gouvernement*, Paris, Le Seuil, 2008, p. 352 et 354 (ed. or.: *Il Regno e la Gloria. Per una genealogia teologica dell'economia e del governo*, Vicenza, Neri Pozza Editore, 2007).

⁷⁵ Voir la notice d'A. GOULON dans AMBROISE DE MILAN, *Hymnes*, pp. 585-594. Il existe toujours des doutes sérieux sur l'ambrosianité de cet hymne qui est pourtant celui qui bénéficie quantitativement de la meilleure tradition manuscrite: il est présent dans 58 des 76 témoins manuscrits pris en compte par Marie-Hélène Jullien (voir sur ce point l'article récent de M. NAVONI, "Hymni ex eius nomine ambrosiani vocantur". *Gli inni di sant'Ambrogio nella liturgia ambrosiana*, «Studia ambrosiana. Annali dell'Accademia di Sant'Ambrogio», II (2008), pp. 229-250.



consacré à l'invention de Gervais et Protas: «Grates tibi, Iesu, nouas/noui repertor muneris/Protasio Geruasio/martyribus inuentis cano») mais il s'agit également d'un jeu. De ce jeu – que le vers suivant évoquant la 'victoire' invite à considérer comme les jeux sanglants du cirque – le Christ est à la fois le dédicataire et l'agonothète (l'image revient souvent chez Ambroise), le combat terrestre n'étant que le double inversé du combat spirituel où le martyr, par sa mort, triomphe de l'adversaire. Et puisque, comme il apparaît souvent dans les hymnes (Hymne 1, v. 16 et v. 21, Hymne 4, v. 12, Hymne 11 v. 4), le verbe *canere* du quatrième vers doit être entendu à la fois dans son sens propre ('chanter') et dans son sens figuré ('célébrer'), on saisit mieux la portée sensible et doctrinale de l'allégresse.

Elle est d'abord l'expression d'un chœur à l'unisson, exaltation vigoureuse de la force irrépressible du collectif lorsqu'il chante d'une même voix, et qu'Ambroise a célébré en des passages vigoureux de son commentaire du premier psaume de David où il compare le peuple qui chante à une cithare qui vibrerait au souffle de l'Esprit: «Souvent, les doigts d'un artiste jouent faux sur un petit nombre de cordes, mais sur le peuple, l'Esprit artiste ne joue jamais faux»⁷⁶. Dans le chant des fidèles se résorbent les dissensions des voix individuelles en une *symphonia* générale qui est à la fois musicale, dogmatique et sociale⁷⁷. Certes, cette harmonie innée du peuple chrétien n'est que l'ombre sur terre du cantique spirituel des chœurs angéliques. Mais transportons nous un instant en esprit dans le jeu des luttes communales des XII^e et XIII^e siècles, où certains penseurs politiques du *Popolo* tentent de fonder en raison la revendication d'une forme d'infailibilité de la souveraineté d'essence populaire: comment ne pas imaginer qu'une telle tradition liturgique puisse être appréhendée comme une ressource discursive pour la mobilisation collective, et que dans ce cas, sa portée sociale soit au moins aussi importante que celle des adages juridiques affirmant l'adéquation *Vox populi, vox Dei*?⁷⁸

On pourrait dire de même de la sixième strophe de l'Hymne 13 *Apostolorum supparem*, célébrant le martyr de Laurent, qui développe le thème biblique des pauvres considérés comme le trésor de l'église. Sommé par son persécuteur de lui livrer les biens de l'église, Laurent archidiacre du pape Sixte, se livre à une ruse pieuse en se présentant au préteur accompagné d'une troupe de gueux, jouant du couple antithétique *inopes/opes*:

Spectaculum pulcherrimum!
egena cogit agmina
inopesque monstrans praedicat:
"Hi sunt opes ecclesiae"

Ah! quel spectacle magnifique!
Il assemble les gueux en troupes:
ontrant ces miséreux, il clame:
Voici les trésors de l'Église"

⁷⁶ SANCTI AMBROSII *Explanatio psalmorum XII*, M. Petschenig (Hrsg.), Vindobonae-Lipsiae, F. Tempsky-G. Freytag, 1919 (CSEL, 64), I, 9: «In paucissimus chordis saepe errant digiti artificis, sed in populo spiritus artifex nescit errare». Et plus loins (I, 11): «quid igitur psalmus nisi uirtutum est organum, quod sancti spiritus plectro pangens propheta uenerabilis caelestis sonitus fecit in terris dulcedinem resultare?».

⁷⁷ LANÉRY, *Ambroise de Milan hagiographe*, pp. 230-231.

⁷⁸ A. BOUREAU, *Vox populi, vox Dei*, in P. PERRINEAU - D. REYNIÉ (eds.), *Dictionnaire du vote*, Paris, PUF, 2001, pp. 965-967.



On peut lire dans *De officiis* un récit très comparable du stratagème de Laurent, s'achevant sur l'apostrophe suivante: «Hi sunt thesauri Ecclesiae»⁷⁹. Ce passage intervient dans un contexte polémique très précis, puisque l'évêque se justifie alors d'avoir pris la décision de faire fondre les objets précieux de son église pour racheter des catholiques capturés par des barbares⁸⁰. La décision, dit-il, suscita l'hostilité de la cour – et sans doute des donateurs qui voyaient disparaître la preuve de leur générosité⁸¹. La légende de Laurent permet à Ambroise d'assimiler cette critique à l'hérésie et à la barbarie des princes persécuteurs⁸². Si les véritables trésors de l'église sont les pauvres qu'elle secoure, alors la miséricordieuse dépense des richesses matérielles est, en somme, la forme ultime de la thésaurisation. Cet épisode est largement cité dans les florilèges médiévaux qui, comme on le sait, puisent largement dans le *De officiis*, et jusqu'au *Milleloquium* de Bartolomeo Carusi⁸³. Mais nul doute que l'évocation des *pauperes* comme l'armée en marche de soldats du Christ – l'expression *agmen cogere* étant usuelle dans le vocabulaire militaire – a une toute autre portée sociale lorsqu'elle est chantée à l'unisson dans les églises milanaises, notamment à l'époque communale. Pure conjoncture sans doute, qu'aucun témoignage direct ne vient corroborer, mais puisque le nom d'Ambroise est indéfectiblement lié à ces hymnes de vigilance et de combat, il est difficile une fois de plus de ne pas y voir les premiers indices d'une disponibilité du souvenir ambrosien pour les mobilisations collectives du *Popolo* au plus chaud des tensions conflictuelles de la société communale milanaise.

Faire de l'hymne ambrosien le chant engagé d'un peuple en lutte serait pourtant, on le sait bien, céder aux tentations du roman des origines que nous avons préalablement exposé – et la conversion politique du peuple de Dieu en *Popolo* n'y ferait qu'ajouter une naïveté supplémentaire. Car la portée ultime de l'hymne n'est pas l'émotion collective, mais l'édification personnelle. Ainsi dans la quatrième strophe de ce chant de vigilance qu'est l'Hymne 4 *Deus creator omnium* rendant grâce à Dieu pour le jour écoulé, dont on a dit que l'une des spécificités milanaises est qu'il était chanté au temps d'Ambroise tous les jours lors des vêpres:

⁷⁹ SAINT AMBROISE, *Les Devoirs*, texte établi, traduit et annoté par M. Testard, Paris, Les Belles Lettres, 1984, II, p. 71 (II, XVIII, 140): «Tale aurum sanctus martyr Laurentius Domino reseruaui, a quo cum quaererentur thesauri Ecclesiae, promisit se demonstraturum. Sequenti die pauperes duxit. Interrogatus ubi essent thesauri quos promiserat, ostendit pauperes dicens: Hi sunt thesauri Ecclesiae».

⁸⁰ Il pourrait s'agir de prisonniers capturés par les Goths au lendemain de la bataille d'Andrinople en 378: J. SAN BERNARDINO, 'Sub imperio discordiae': *l'uomo che voleva essere Eliseo (giugno 386)*, in L. PIZZOLATO - M. RIZZI (eds.), *Nec timeo mori*, Atti del Congresso internazionale di studi ambrosiani nel XVI centenario della morte di sant'Ambrogio, Milano, Vita e Pensiero, 1998, pp. 709-737: notamment 719 ss.

⁸¹ SAINT AMBROISE, *Les Devoirs*, p. 70 (II, XXVIII, 136): «Melius est enim pro misericordia causas praestare uel inuidiam perpeti quam praetendere inclementiam ut nos aliquando in inuidiam incidimus quod confregerimus uasa mystica ut captiuos redimeremus, quod arianis displicere potuerat; nec tam factum displiceret quam ut esset quod in nobis reprehenderetur».

⁸² Les deux concepts se nouant précisément à la faveur du conflit des basiliques de 386, comme l'a récemment rappelé C. LHEUREUX-GODBILLE, *Barbarie et hérésie dans l'œuvre d'Ambroise de Milan*, «Le Moyen Âge», CIX (2003), 3/4, pp. 473-492. Voir aussi LANÉRY, *Ambroise de Milan hagiographe*, pp. 141-153.

⁸³ BARTOLOMAEUS URBINAS *Divi Ambrosii Milleloquium*, Lugduni, Ad Salamandrae, apud Senetionios fratres, 1556, col. 1467.



*Te cordis ima concinant,
te uox canora concrepet
te diligat castus amor,
te mens adoret sobria!*

Que le fond des cœurs te célèbre,
que la voix qui chante t'acclame,
que te chérisse un chaste amour
et que l'âme sobre t'adore!

Les deux premiers vers expriment avec force l'idée du chœur comme signe d'unanimité, par l'écho de *concinant* et *concrepet* semblables par leur sens, leur forme et leur place dans le vers, mais aussi par le singulier collectif *vox canora* (mot du même radical que *canentes* et *concinant*) qui exprime, chez Ambroise et les auteurs anciens, et la voix et l'harmonie des cordes de la lyre (que l'on a déjà rencontré dans le commentaire du premier psaume davidien). La fonction *verticale* de l'hymne (une louange adressée à Dieu) est évidemment inséparable de sa fonction *horizontale*, par laquelle s'édifie l'église, s'instituant d'elle-même au travers du chant choral de ses fidèles⁸⁴. Mais cet éloge de l'unisson débouche sur l'ascétisme d'une intériorité spirituelle qu'annonçait déjà le tour, commun dans la littérature latine, de *cordis ima*. Comme un prolongement chrétien des exercices spirituels de l'Antiquité tardive dont Pierre Hadot a montré le rôle dans la fabrique de soi du sujet occidental⁸⁵, l'hymne ambrosien est bien ce chant d'église qui sert à l'édification intérieure du 'temple intérieur' de chaque fidèle, où se trouve la vraie maison de Dieu. Tel est, on le sait bien, le paradoxe constitutif de l'individualisme chrétien: parce qu'ils se rassemblent dans l'église et dans l'Église, les fidèles forent en eux cette intériorité que Dieu habite en même temps qu'il la contient et qui est, comme la mémoire chez Augustin, «ce lieu qui n'est pas un lieu»⁸⁶.

La *suavitas* de l'hymne est, sans nul doute, possible mise au service d'un projet disciplinaire: instrument pédagogique efficace d'une perception esthétique de la Vérité, elle exerce sur le fidèle une douce contrainte, un pouvoir proprement psychagogique qui entraîne les sens pour s'emparer des corps. Ainsi s'opère, par la liturgie publique d'un chant collectif, une incorporation qui culmine dans la *ruminatio* dont Ambroise ne cesse de faire l'éloge. Telle est la destination ultime de l'hymne comme du psaume: le chant intérieur d'une prière individuelle, dont il est évidemment impossible d'évaluer la portée, mais qui mobilise d'évidence l'attention des auteurs anciens dès l'origine des hymnes. Hilaire de Poitiers, déjà, leur assignait une triple fonction: l'exhortation, l'affirmation doctrinale, et le combat spirituel – et il est difficile, dès lors, de n'y pas reconnaître une dimension fondamentalement politique d'inculcation des normes. Jacques Fontaine ne dit pas autre chose lorsqu'il évoque tout ce que les hymnes d'Ambroise doivent aux liturgies publiques du pouvoir romain: «gravité solennelle, intériorité d'une prière collective, expression efficace d'un *consensus*»⁸⁷.

Sur quoi repose ce consensus? Essentiellement sans doute, à l'origine, sur l'orthodoxie nicéenne, dans le contexte troublé des luttes politiques suscitées par les hérésies

⁸⁴ Cette double fonction de l'hymne est suggérée dans FONTAINE, *Introduction générale*, p. 51.

⁸⁵ P. HADOT, *Exercices spirituels et philosophie antique*, nouv. éd., Paris, Albin Michel, 2002, notamment pp. 81 ss.

⁸⁶ SANCTI AUGUSTINI EPISCOPI *Sermo 336. In dedicatione ecclesiae*, ["Patrologia Latina" (PL), 38, col. 1475], cité par D. IOGNA-PRAT, *La maison Dieu. Une histoire monumentale de l'Église au Moyen Âge*, Paris, Le Seuil, 2006, p. 581.

⁸⁷ FONTAINE, *Introduction générale*, p. 25.

christologiques. C'est très net pour l'Hymne 5, *Intende qui regis Israel*, où s'entend le plus distinctement l'écho des grandes batailles d'Ambroise contre l'arianisme. «Oraison lyrique et doctrinale sur la naissance du Fils», cet hymne était chanté lors des célébrations de l'Avent ou de Noël, puisque c'est Ambroise qui introduit à Milan l'usage romain de fêter le *dies natalis* du Christ le 25 décembre, dédoublant la célébration de l'Épiphanie et recouvrant la fête du Soleil invincible (*natalis solis inuicti*) à la date du solstice d'hiver⁸⁸. La plénitude et l'égalité des deux natures du Christ est notamment affirmée très nettement au vers 25 de la septième strophe: *Aequalis aeterno Patri* («Toi, l'égal du Père éternel»). La portée polémique de cette affirmation orthodoxe dans le cadre du conflit doctrinal contre le subordinatianisme arien est évidente; elle ne s'en prêle pas moins à une gamme variée de réappropriations et de réactualisations, au gré des combats politiques⁸⁹. Lorsque le pape Célestin cite la seconde strophe de l'hymne au Concile de Rome de 430, il vise d'autres adversaires: les disciples de Nestorius, alors patriarche de Jérusalem, nestoriens qui déséquilibrent également le trinitarisme nicéen en séparant nettement la nature divine de la nature humaine du Christ, la première étant privilégiée.

Est-ce à dire qu'une fois close la querelle christologique, l'hymne *Intende qui regis Israel* épuise sa capacité de réactualisation historique? Rien n'est moins sûr, même si une fois de plus, nous voilà réduits aux conjectures. Du temps de l'évêque Ambroise, la lutte contre l'arianisme était inextricablement liée à l'affrontement contre le pouvoir impérial: de là une imprégnation politique générale qui s'impose dès la première strophe, replaçant le peuple chrétien dans l'attente messianique du temps de la restauration d'Israël par le remploi des deux premiers versets du Psaume 79⁹⁰:

*Intende, qui regis Israel
super Cherubim qui sedes
appare Ephraem coram, excita
potentiam tuam et ueni.*

Écoute-nous, roi d'Israël
qui sièges sur les Chérubins,
apparaît face à Ephraïm,
réveille ta puissance et viens.

En contractant sa source psalmique, l'hymne élimine la métaphore pastorale de la seconde moitié du premier verset: cela ramène le verbe *regere* à sa valeur latine strictement politique de gouvernement des hommes et du monde – car l'on sait bien

⁸⁸ Voir la notice de J. FONTAINE dans AMBROISE DE MILAN, *Hymnes*, pp. 265-271: citation p. 268.

⁸⁹ Et ce d'autant plus qu'il n'est pas impossible qu'Ambroise ait remanié ses hymnes une fois résolu le conflit de 386, pour leur donner un tour plus apaisé [c'est du moins l'hypothèse développée dans F. CORSARO, *L'innografia ambrosiana dalla polemica teologica alla liturgia*, «Augustinianum», XXXVIII (1998), pp. 371-384]. En atténuant la signification polémique immédiate de ces chants de résistance, il facilitait sans doute leur intégration à l'ordre liturgique, mais ouvrait par la même le champ des réappropriations et des réinterprétations, possiblement politiques.

⁹⁰ Dans l'ancien *Psautier romain*: «Qui regis Israhel intende, qui deducis uelut ouem Ioseph, qui sedes super Cherubin, appare coram Effrem et Benjamin et Manasse, excita potentiam tuam et ueni, ut saluos facias nos». Certains érudits (dont Manlio Simonetti) doutent de l'authenticité de cette première strophe, arguant de critères stylistiques (que conteste Jacques Fontaine) mais surtout d'une discordance dans la transmission manuscrite, puisqu'un tiers des témoins manuscrits seulement la donne. Mais on doit remarquer que parmi eux figurent tous les représentants de la tradition milanaise.

que la métaphorisation du *rex* biblique est une tentation constante de la glose⁹¹ – et ce durcissement du sens est renforcé par le parallèle entre *sedes* et *regis*. Le Seigneur siège en majesté, non comme le berger d’Israël, mais comme Roi et Juge, déployant sa *potentia*. L’imaginaire palatial est si présent ici qu’il inspire une étrange métonymie au vers 18 de la cinquième strophe: le sein de la Vierge y est dit «*aula regia pudoris*», exprimant avec force la présence du Christ en un lieu clos, intact, proprement sacré. Ambroise en a explicité l’image dans son *De institutione uirginis*⁹², mais il est difficile de nier qu’elle prend une connotation particulière lorsqu’elle est chantée dans l’ancienne capitale impériale qu’est Milan, où l’ombre du *Palatium* des empereurs plane sur la mémoire civique. Et ce d’autant plus que la strophe précédente développait une méditation hardie sur la ‘clôture de la virginité’:

*Aluus tumescit uirginis,
claustrum pudoris permanet,
uexilla uirtutum micant,
uersatur in templo Deus.*

Le sein de la Vierge se gonfle
mais sa pudeur est restée close:
l’étendard de ses vertus brille:
elle est le temple où Dieu réside.

Barrières et étendards, temple et *comitatus*: la puissance divine est dans le sein de la Vierge, qui la rend invisible et omniprésente, comme jadis l’ancien Dieu d’Israël dans le saint des saints de son Temple, comme désormais l’empereur retranché derrière sa garde et sa cour en son palais de Milan. Jacques Fontaine a bien montré la manière dont Ambroise associait dans ses écrits *templum* et *aula*, le mystère de l’Incarnation du verbe faisant de la Vierge «*admirabile templum Dei et aula caelestis*»⁹³. Dans le dernier vers, Ambroise file la métaphore: consacrée par l’incarnation, Marie est comme la résidence humaine du Dieu souverain; il a choisi d’y demeurer, de la même manière que l’empereur choisit d’installer sa cour dans l’une ou l’autre de ses capitales. Et l’on sait qu’à Milan, la présence du souverain dans son palais se manifestait par un signe visible: la garde hissait sur le *palatium* ses étendards (*uexilla*). Certes, l’éclat étincelant de l’étendard des vertus mariales a une évidente valeur spirituelle; reste que l’allusion à l’enseigne militaire donne à l’hymne une connotation triomphale et impériale que ne viennent pas démentir ses derniers vers.

On pourrait d’ailleurs en dire de même de l’Hymne 10, *Victor, Nabor, Felix pii*, reprenant la tradition littéraire des *épicinicies* pindariques et des odes civiques d’Horace pour exalter l’héroïsme de la *militia Christi* formée par les martyrs milanais. En faisant de leur foi un bouclier et de leur mort un triomphe, ils opèrent une véritable

⁹¹ P. BUC, *L’ambiguïté du Livre. Pouvoir et peuple dans les commentaires de la Bible au Moyen Âge*, Paris, Beauchesne, 1994.

⁹² SANCTI AMBROSII MEDIOLANENSIS EPISCOPI *De institutione uirginis liber unus*, 12, 79 (PL 16, col. 324): «[...] et habitauit in nobis, quasi Rex sedens in aula regali uteri uirginialis [...]. Aula regalis est uirgo, quae non est uiro subdita, sed Deo soli».

⁹³ SANCTI AMBROSII MEDIOLANENSIS EPISCOPI *Enarrationes in XII Psalmos Davidicos*, 45, 13 (PL 14, col. 1139). Mais aussi: SANCTI AMBROSII *De institutione uirginis*, 17, 105 (PL 16, col. 331): «ut habitationi propriae caelestis aulam uirginis dedicaret», et *Ibid.*, 7, 50 (PL 16, col. 319) (toujours à propos de Marie): «aula caelestium sacramentorum». Voir la notice de J. FONTAINE dans *Ambroise de Milan*, pp. 287-288.

conversio des valeurs militaires. Victor, Nabor et Felix, soldats africains suppliciés à Lodi dont les reliques furent transférées dans la capitale lombarde, étaient les seuls martyrs dont pouvait s'enorgueillir Milan avant l'invention, par son évêque Ambroise, des restes de Gervais et Protas en juin 386. De là leur importance dans la liturgie et la topographie milanaise, transparaissant nettement dans cet hymne qui, de tous ceux que l'on attribue traditionnellement à Ambroise, est celui qui affirme le plus son ancrage local dans «notre terre»⁹⁴. Or, sa dernière strophe convertit le chariot du transfert des reliques en quadrigé, faisant référence au triomphe romain:

*Sed reddiderunt hostias;
rapti quadrigis corpora,
reuecti in ora principum
plaustris triumphalis modo.*

Mais on a rendu ces victimes;
leurs corps, enlevés en quadrigé
reviennent sous les yeux des princes
comme sur un char de triomphe.

Depuis le XI^e siècle, les milanais ont hissé l'effigie de leur saint patron Ambroise sur un autre char de parade: le *carroccio* qui est le symbole de leur résistance opiniâtre à l'agression impériale contre leurs libertés civiques⁹⁵. Lors de la décennie cruciale des années 1162-1176, au cours de laquelle les armées communales finissent par bousculer les troupes de Frédéric Barberousse, puis à nouveau en 1238, lorsque Frédéric-II s'est emparé du char porte-bannière de ses insolents adversaires pour le porter en triomphe à Rome, «en guise de butin et dépouille des ennemis vaincus»⁹⁶, nul doute que le chant de l'hymne prend pour les Milanais qui l'entonnent un sens particulier.

Que peut d'autre l'historien qui cherche à approcher un peu ce que les milanais *entendaient vraiment* lorsqu'on leur disait 'Ambroise', où quand ils chantaient un hymne qu'on leur disait ambrosien, sinon tenter de reconstituer ces concordances de temps, en imaginant l'écho qu'un même mot, fixé par la tradition liturgique et répété des siècles durant, fait naître dans tel ou tel contexte? Le combat contre les ariens est une histoire ancienne, mais la lutte contre le pouvoir impérial est un passé sans cesse recomposé, actif et vibrant comme l'horizon disponible d'un souvenir efficace. Telle est l'empreinte mémorielle des hymnes, que le temps continue à modeler, rendant leur force et leur présence aux traces d'un passé révolu – le *palatium*, sa cour, ses étendards et ses triomphes, mais aussi le chœur unanime du peuple, du temps, dit-on, où l'on considérait les pauvres comme le trésor de l'église. Tel est surtout l'horizon politique de réception d'une tradition liturgique, que l'on a tenté d'esquisser ici, et dont la reconstruction semblera assurément bien hypothétique. Mais elle l'est autant que peut l'être l'histoire d'un souvenir qui, dans le cas d'Ambroise, divise autant qu'il rassemble, et constitue à bien des égards des ressources discursives disponibles pour la mobilisation collective d'affrontements mémoriels.

⁹⁴ Ainsi, par exemple, dans la première strophe: *Victor Nabor Felix pii / Mediolani martyres, / solo hospites, Mauri genus / terrisque nostris aduenae*. Voir G. LAZZATI, *L'inno Victor, Nabor, Felixque pii*, «Ambrosius», XXXVI (1960), pp. 69-80.

⁹⁵ H. ZUG TUCCI, *Il carroccio nella vita comunale italiana*, «Quellen und Forschungen aus italienischen Archiven und Bibliotheken», LXC (1985), pp. 1-104.

⁹⁶ *Historia diplomatica Friderici secundi*, J.-L.A. Huillard-Bréholles (ed.), Torino, Bottega d'Erasmus, V/1, 1963 (Ripr. dell'ed. Parisiis, Plon fratres, 1852), pp. 161-163.

GUIDO CARIBONI

Il codice simbolico tra continuità formale e mutamento degli ideali a Milano presso i primi Visconti

1. La dinamica simbolica si può manifestare in oggetti materiali, in azioni concrete, in dimensioni spaziali e temporali e ha la funzione di rimandare dalla contingenza della quotidianità a una struttura concettuale che sta oltre la stessa contingenza, cioè alle norme generali, alle idee direttrici, ai valori fondamentali, agli ideali¹.

Simboli e rituali nel loro utilizzo pratico hanno validità sia di legittimazione delle azioni concrete sia di salvaguardia e manifestazione di un basilare sistema di valori. Da una parte essi incarnano, rendono presente e visibile tale sistema, e dall'altra acquistano validità e assumono una funzione legittimante per un ordinamento sociale a partire dal rapporto diretto istaurato con i valori stessi.

Le forme simboliche possono costituirsi in un 'catalogo', in un codice, il cosiddetto *Symbolsystem*, legato a una 'comunità di simbolo', *Symbolgemeinschaft*. Da ciò deriva che la comprensione del corrispondente codice è sempre legata a ogni rispettiva cultura.

¹ In questi ultimi decenni il tema della *Symbolisierung* quale strumento fondamentale per la stabilizzazione e la durata delle istituzioni e degli ordinamenti sociali è stato oggetto di numerosi progetti di ricerca. Tra i contributi di riferimento, con una ricca bibliografia, sono da citare G. MELVILLE, *L'institutionnalité médiévale dans sa pluridimensionnalité*, in J.C. SCHMITT - O.G. OEXLE (eds.), *Les tendances actuelles de l'histoire du Moyen Âge en France et en Allemagne*, Actes des Colloques de Sèvres [1997] et Göttingen [1998], Paris, Publications de la Sorbonne, 2003 ["Histoire Ancienne et Médiévale", 66], pp. 243-264; B. STOLLBERG RILINGER, *Symbolische Kommunikation in der Vormoderne. Begriffe - Thesen - Forschungsperspektiven*, «Zeitschrift für Historische Forschung», XXXI (2004), pp. 489-527; K.S. REHBERG, *Weltrepräsentanz und Verkörperung. Institutionelle Analyse und Symboltheorien. Eine Einführung in systematischer Absicht*, in G. MELVILLE (Hrsg.), *Institutionalität und Symbolisierung. Verstetigungen kultureller Ordnungsmuster in Vergangenheit und Gegenwart*, Köln - Weimar - Wien, Böhlau, 2001, pp. 3-49, e K.S. REHBERG, *Präsenzmagic und Zeichenhaftigkeit. Institutionelle Formen der Symbolisierung*, in G. ALTHOFF (Hrsg.), *Zeichen - Rituale - Werte. Internationales Kolloquium des Sonderforschungsbereichs 496 an der Westfälischen Wilhelms-Universität Münster*, Münster, Rehma, 2004, pp. 19-36. Si veda inoltre ora il volume G. ANDENNA (a cura di), *Religiosità e civiltà. Le comunicazioni simboliche (secoli IX-XIII)*, Atti del Convegno Internazionale (Domodossola, 20-23 settembre 2007), Milano, Vita e Pensiero, 2009. Queste dinamiche nell'ambito cittadino dell'Italia centro-settentrionale sono state osservate in H. KELLER - C. DARTMANN, *Inszenierungen von Ordnung und Konsens. Privileg und Statutenbuch in der symbolischen Kommunikation mittelalterlicher Rechtsgemeinschaften*, in ALTHOFF (Hrsg.), *Zeichen - Rituale - Werte*, pp. 212-223.



Simboli, azioni simboliche e rituali, infine, sia nella loro manifestazione concreta, sia nel loro 'codice', sono sempre sottoposte alla variazione e non sono mai perenni – sebbene essi siano messi in atto per superare le singole circostanze e per rinviare a strutture durevoli e stabili.

Possono cambiare non solo le manifestazioni concrete dei simboli, ma anche il valore che a loro si attribuisce. Si ha come conseguenza che le forme simboliche si possono svuotare, oppure possono diventare incomprensibili, oppure cambiare di significato, oppure si possono creare nuove forme simboliche. All'osservatore esterno che si accinge ad una analisi di questo fenomeno è quindi assolutamente necessaria una contestualizzazione, un inserimento del simbolo nelle circostanze spaziali e temporali in cui viene utilizzato².

2. È possibile cogliere alcune di queste dinamiche osservando il sorgere e il consolidarsi del dominio dei Visconti in Milano sino alla metà del XIV secolo, dominio spesso frutto di circostanze fortuite e di precari equilibri.

Già con l'arcivescovo Ottone³, il primo esponente di casa Visconti ad assumere la guida non soltanto spirituale, ma anche temporale, sulla città nel 1277, si nota l'intento di innestare sul proprio primato, religioso e civile, un potere di carattere più spiccatamente personale e familiare, in grado di trasmettersi ereditariamente alla propria casata. Questa ambiguità di fondo venne allo scoperto quando, trascorsi pochi anni dalla presa del potere, si compì il passaggio da una forma di governo cittadino, intesa come una sorta di riproposizione dell'autorità tradizionale del vescovo, a un sistema di potere personale a vocazione tendenzialmente dinastica.

Tale evoluzione si contraddistinse prima di tutto con il superamento della connotazione 'di parte' che aveva caratterizzato la fase iniziale della nuova signoria vescovile. Il Visconti anzi tese a sottomettere, ostacolare e talvolta annientare proprio quelle famiglie che avevano permesso la sua ascesa⁴. Egli inoltre, che di fatto deteneva un potere straordinario ottenuto grazie all'intervento di un partito, nell'intento di sganciarsi da questa fazione per perseguire fini personali e familiari, puntò a proporsi in città come il rappresentante di tutti, non legato a nessuno, fautore dei valori e delle aspirazioni urbane, clemente con gli avversari, diretto continuatore delle tradizioni

² Per queste osservazioni rimando a G. MELVILLE, *Costruire e decostruire i simboli nella comunicazione religiosa del medioevo*, in ANDENNA (a cura di), *Religiosità e civiltà*, pp. 49-69.

³ E. CATTANEO, *Ottone Visconti arcivescovo di Milano*, in ID., *La Chiesa di Ambrogio. Studi di storia e di liturgia*, Milano, Vita e Pensiero, 1984 ["Scienze storiche", 34], pp. 77-113. Si veda inoltre l'ampia sintesi di G.G. MERLO, *Ottone Visconti e la Curia arcivescovile di Milano. Prime ricerche su un corpo documentario*, in M.F. BARONI (a cura di), *Gli atti dell'Arcivescovo e della Curia arcivescovile di Milano nel secolo XIII. Ottone Visconti (1262-1295)*, Milano, Università degli Studi, 2000, pp. IX-XXXIV. Per queste problematiche rimando anche a G. CARIBONI, *Comunicazione simbolica e identità cittadina a Milano presso i primi Visconti (1277-1354)*, «Reti Medievali-Rivista», IX (2008), url: <<http://www.retimedievali.it>>.

⁴ F. SOMAINI, *Processi costitutivi, dinamiche politiche e strutture istituzionali dello Stato visconteo-sforzesco*, in G. ANDENNA - R. BORDONE - F. SOMAINI - M. VALLERANI, *Comuni e signorie nell'Italia settentrionale: la Lombardia*, Torino, Utet, 1998 ["Storia d'Italia", 6], pp. 681-825: 695; oltre a CATTANEO, *Ottone Visconti*, pp. 142-143.



civiche⁵. Da qui il frequente richiamo al concetto di *publicum*, agli ideali di *publica fama*, *publica utilitas*, *rem publicam civitatis*, *pax publica* nella formale valorizzazione della dimensione di continuità con il governo comunale che lo aveva preceduto.

L'arcivescovo, a seguito della vittoria di Desio, che gli aveva permesso di sconfiggere la *pars populi* e di rientrare in città dopo 12 anni di esilio, si presentò quindi alla cittadinanza non come il soldato vincitore, ma come il vescovo che prendeva possesso della sua sede e pronunciava parole che inneggiavano alla pace e alla concordia sociale finalmente ritrovate dopo tanto tempo. Estremamente significative sono le espressioni che il frate domenicano e storiografo filo-visconteo Galvano Fiamma⁶, che racconta quegli avvenimenti nel *Manipolus Florum*, mise in bocca a Ottone: «Questa vittoria non è merito nostro, è grazia di Dio. Nessuno sfoderi la spada, nessuno derubi al povero o al ricco, nessuno sia memore delle offese ricevute e delle ferite. Non è conveniente infatti che l'arcivescovo ritorni gioioso alla sua sede e debba compiangere altri depredati o tinti di rosso per le ferite. Entriamo invece nella nostra città cantando e innalzando lodi a Dio». E i cittadini con i fanciulli lo acclamavano dicendo: «Pace, Pace»⁷.

Le immagini del vescovo pacificatore sono trasmesse ancora nell'epitaffio inciso sul sarcofago di Ottone stesso. Tale sarcofago, attualmente collocato nella navata destra del duomo di Milano, era stato posto in origine nella chiesa di Santa Maria Lemale, presso la cappella di Sant'Agnese, dietro l'altare, in posizione preminente: «Fu un celebrato padre della patria, luce e gloria dei suoi avi, splendore di giustizia,

⁵ SOMAINI, *Processi costitutivi*, p. 691. Per dinamiche molto simili nei primi anni delle signorie venete si veda G.M. VARANINI, *Propaganda dei regimi signorili: le esperienze venete del Trecento*, in P. CAMMAROSANO (a cura di), *Le forme della propaganda politica nel Due e nel Trecento*, Atti del convegno (Trieste 2-5 marzo 1993), Roma, École française de Rome, 1994 [“Collection de l'École française de Rome”, 201], pp. 311-343: 329-331. In generale rimando anche alle osservazioni di O. CAPITANI, *Dal comune alla signoria*, in *Storia d'Italia*, IV, *Comuni e Signorie*, Torino, Utet, 1981, pp. 135-175: 153-154.

⁶ La vita e le opere di Galvano Fiamma sono analizzate in attenti studi di P. TOMEA, *Fiamma Galvano*, in *Dizionario biografico degli italiani*, Roma, Istituto della Enciclopedia italiana, 1997, XLVII, pp. 331-338, e ID., *Per Galvano Fiamma*, «Italia medioevale e umanistica», XXXIX (1996), pp. 77-120, a cui rimando per una completa bibliografia sul tema. Utili notizie circa l'ambiente culturale milanese e le fonti utilizzate dal frate predicatore sono anche in J. BUSCH, *Die Mailänder Geschichtsschreibung zwischen Arnulf und Galvaneus Flamma*, München, W. Fink, 1997 [“Münstersche Mittelalter-Schriften”, 72].

⁷ «Quando vero Otto archiepiscopus debuit intrare civitatem Mediolani, de qua exul fuerat existens archiepiscopus annis fere XVIII., convocatis nobilibus qui similiter exules fuerant, sic eos alloquutus est dicens: Ista victoria non est nostra, sed est Dei beneficium. Nullus nudet ensem, nullus spoliat pauperem, nec divitem, nullus recedet in iniuriarum aut vulnerum. Non enim decet archiepiscopum ad suam sedem reverti cum gaudio et alios plorare expoliatos vel vulneribus rubricatos. Sed omnes cantantes et laudes Deo referentes, intremus civitatem nostram. Tunc omnes una voce clamaverunt dicentes. Faciemus quod hortaris. Otto ergo viso quod quilibet volebat inimicis parcere et a Deo hanc victoriam recognoscere, ait: Omnes ergo ad Civitatem Mediolanensem cum benedictione eamus. Cui venienti omnes religiosi per turmas suas totusque clerus cum canticis obviavit, civesque cum parvulis acclamabant dicentes: Pax, Pax. Ingressus itaque Otto archiepiscopus civitatem Mediolani, primus visitavit ecclesiam Beati Ambrosii et factus est dominus in temporalibus et spiritualibus. Ordinatum quoque est quod festum Sancte Agnetis fiat, quia illo die victoria fuit». GALVANEUS DE LA FLAMMA *Chronica Mediolani seu Manipolus Florum*, a cura di L.A. Muratori, Mediolani, ex typographia Societatis Palatinae in Regia Curia, 1727 [“Rerum Italicarum Scriptores”, XI, da ora in poi *RLS*], coll. 704-705. Cfr. anche le osservazioni di E.S. WELCH, *Art and Authority in Renaissance Milan*, New Haven-London, Yale University Press, 1995, pp. 12-15.

saldo piedestallo della fede, arca di saggezza, elargitore del perdono, sicuro rifugio di pietà per il poveri, pastore intrepido, indomito nel portare la pace al suo popolo»⁸.

Si ha qui una conferma di quanto osservato da Andrea Zorzi in *Negoziazione penale, legittimazione giuridica e poteri urbani nell'Italia comunale*: «Il fatto che i nuovi attori sociali emergenti abbiano fatto ricorso sistematico alle risorse giuridiche e abbiano elaborato un'ideologia dell'interesse pubblico [...] [sembra inserirsi] nella costante tensione dei poteri emergenti a fondare la propria legittimità nel quadro dell'ordinamento pubblico, nella pretesa dei gruppi egemonici di rappresentare l'intera comunità, la *res publica* appunto»⁹.

Non si trattava però di un semplice riferirsi a ideali astratti. Sempre narrando il rientro di Ottone a Milano un secondo storiografo domenicano, Stefanardo da Vimercate, qualche decennio prima di Galvano osservava: «Il presule si impegna perché la *res publica* ritorni all'antico ordine del diritto e all'antico costume. [...] La legge antica ritorna e l'oppressione si allontana dalla città. [...] Ormai ritornano in città le antiche disposizioni e la modestia dei padri, l'interesse comune prende il posto dei propri lucri»¹⁰. Ottone fu quindi visto quasi come colui che ripristinò e tutelò il *mos maiorum*. Si tratta però di un *mos maiorum* non chiaramente definito. La *lex antiqua* potrebbe essere quella dell'istituzione comunale, sovvertita durante il governo dei Torriani, oppure il *tendere ad antiqui cursum tenoris* potrebbe rimandare a una consuetudine mitizzata e di fatto indeterminata, sfruttata con fini ideologici per stabilire un legame di continuità con la tradizione, necessaria per consolidare un regime innovativo quanto instabile¹¹.

Si trattava comunque di valori che andavano al di là di una semplice continuità con il regime comunale per attingere alla «dimensione città», al patrimonio immenso delle memorie e dell'identità cittadina, a quello che Silvana Collodo definisce il

⁸ E.S. WELCH, *Scaligeri e Visconti: omogeneità e differenze*, in P. MARINI - E. NAPIONE - G.M. VARANINI (a cura di), *Cangrande della Scala. La morte e il corredo di un principe nel medioevo europeo*, Venezia, Marsilio, 2004, pp. 209-215: 211.

⁹ A. ZORZI, *Negoziazione penale, legittimazione giuridica e poteri urbani nell'Italia comunale*, in M. BELLABARBA - G. SCHWERHOFF - A. ZORZI (a cura di), *Criminalità e giustizia in Germania e in Italia. Pratiche giudiziarie e linguaggi giuridici tra tardo medioevo e età moderna*, Atti del convegno (Trento 21-23 ottobre 1999), Bologna, il Mulino, 2001 [“Annali dell'Istituto storico italo-germanico in Trento. Contributi”, 11], pp. 13-34: 34.

¹⁰ «Presul at, ut veteri statuatur in ordine iuris | publica res satagit, priscum revocetur ad usum. | [...] Lex antiqua redit, pressuraque cessit ab urbe. | [...] Sic Urbs, proluxi langoris pressa dolore, | crimine purgato, dive relevata | vigore virtutis, fortique sui medicamine Patris, | tendit ad antiqui cursum sanata tenoris», FRATRIS STEPHANARDI DE VICOMERCATO *Liber de gestis in civitate Mediolani*, a cura di G. Calligaris, Città di Castello, coi tipi della Casa editrice S. Lapi, 1912 [“Rerum Italicarum Scriptores”, IX/1, da ora in poi *RIS*], pp. 92-93, rr. 719-720, 725, 732-735. Su Stefanardo, che compose il *Liber* probabilmente alla fine degli anni settanta del duecento, si veda anche G. CREMASCHI, *Stefanardo da Vimercate. Contributo per la storia della cultura in Lombardia nel secolo XIII*, Milano, Vita e Pensiero, 1950 [“Pubblicazioni dell'Università Cattolica del Sacro Cuore”, n. s. 32]. Galvano Fiamma lo definisce «amicissimus et familiarissimus» di Ottone: G. ODETTO, *La cronaca maggiore dell'ordine domenicano di Galvano Fiamma*, «Archivum fratrum praedicatorum», X (1940), pp. 297-373: 364.

¹¹ Riguardo il *mos maiorum*, la sua genesi e il suo utilizzo nella vita pubblica e collettiva, rimando a M. BETTINI, *Mos, mores e mos maiorum. L'invenzione dei «buoni costumi» nella cultura romana*, in ID., *Le orecchie di Hermes. Studi di antropologia e letterature classiche*, Torino, Einaudi, 2000, pp. 242-292, e in particolare 279-283.

valore ideologico della *civitas*, ovvero la resistenza del legame *cives-civitas*, qualunque fosse il tipo di governo¹².

3. Il ricorrente richiamo e rifarsi alla tradizione¹³ fu senza dubbio uno strumento fondamentale usato dal signore nel tentativo di travestire il proprio potere personale per atteggiarsi e fingersi quale semplice portatore e rappresentante degli interessi e degli ideali di tutta la comunità, smussando e cercando di nascondere quegli aspetti che rendevano il potere raggiunto con la forza come qualcosa di innovativo rispetto al governo comunale a guida collettiva, un potere tendenzialmente accentratore e tirannico, quindi di fondo illegittimo.

Idee guida, quali la concordia e la *libertas* cittadina, l'identità e la religiosità civica, la pace e la giustizia, in realtà spesso solo fittizie¹⁴, erano veicolate nel nome dei Visconti, o, ancora meglio, erano incarnate, da simboli e azioni simboliche e rituali di grande impatto sull'opinione pubblica. Gli storici dell'arte hanno parlato addirittura di una saturazione di immagini¹⁵. Si trattava di uno strumento connaturato alla dimensione istituzionale e irrinunciabile per la costruzione del consenso e per la stabilità e il consolidamento del potere¹⁶.

¹² S. COLLODO, *Governanti e governati. Aspetti dell'esperienza politica nelle città dell'Italia centro-settentrionali*, in *Italia 1350-1450: tra crisi, trasformazione, sviluppo*, Atti del 13° Convegno Internazionale di studio del Centro italiano di studi di storia e d'arte (Pistoia 10-13 maggio 1991), Pistoia, presso la sede del Centro, 1993, pp. 77-111: 111; G.M. VARANINI, *Aristocrazie e poteri dell'Italia centro-settentrionale dalla crisi comunale alle guerre d'Italia*, in R. BORDONE - G. CASTELNUOVO - G.M. VARANINI (a cura di), *Le aristocrazie dai signori rurali al patriziato*, Roma-Bari, Laterza, 2004, pp. 121-193: 137-138. Su questo punto anche G. CHITTOLENI, «Crisi» e «lunga durata» delle istituzioni comunali in alcuni dibattiti recenti, in L. LACCHÉ - C. LATINI - P. MARCHETTI - M. MECCARELLI (a cura di), *Penale, giustizia, potere. Metodi, ricerche, storiografie. Per ricordare Mario Sbriccoli*, Macerata, Edizioni Università di Macerata, 2007, pp. 125-154: 132.

¹³ Circa l'utilizzo della tradizione nell'ambito istituzionale comunale precedente alla signoria cfr. G. ANDENNA, *Eredità di Roma e originalità nelle istituzioni comunali*, in *Roma antica nel Medioevo. Mito, rappresentazioni, sopravvivenze nella "Repubblica Christiana" dei secoli IX-XIII*, Atti della quattordicesima Settimana internazionale di studio (Mendola, 24-28 agosto 1998), Milano, Vita e Pensiero, 2001, pp. 399-422.

¹⁴ Per un utilizzo strumentale di questi valori a Firenze, nell'ambito degli ordinamenti antimagnatizi, si vedano le ricche osservazioni di A. ZORZI, *Politica e giustizia a Firenze al tempo degli ordinamenti antimagnatizi*, in V. ARRIGHI (a cura di), *Ordinamenti di giustizia fiorentini. Studi in occasione del VII centenario*, Firenze, Ministero per i beni culturali e ambientali - Archivio di Stato di Firenze, 1995 ["Archivio di Stato di Firenze. Scuola di archivistica, paleografia e diplomatica", 4], pp. 105-147, in particolare alle pp. 130-144. Oltre a VARANINI, *Aristocrazie e poteri*, pp. 130-134.

¹⁵ WELCH, *Art and authority*, p. 6.

¹⁶ K.S. REHBERG, *Die stabilisierende "Fiktionalität" von Präsenz und Dauer. Institutionelle Analyse und historische Forschung*, in B. JUSSEN - R. BLÄNKNER (Hrsg.), *Ereignis und Institutionen*, Göttingen, Vandenhoeck & Ruprecht, 1998, pp. 381-407: 385-387, 392-395. Vedi anche, nel caso specifico, F. MENANT, *L'Italie des communes: 1100-1350*, Paris, Belin, 2005, pp. 242-248, e M.M. DONATO, *I signori, le immagini e la città. Per lo studio dell'"immagine monumentale" dei signori di Verona e di Padova*, in A. CASTAGNETTI - G.M. VARANINI (a cura di), *Il Veneto del medioevo. Le signorie trecentesche*, Verona, Banca Popolare di Verona, 1995, p. 383. Estremamente interessanti, riguardo all'utilizzo di strumenti della comunicazione simbolica, risultano inoltre le osservazioni di A. ZORZI, *Le esecuzioni delle condanne a morte a Firenze nel tardo medioevo tra repressione penale e cerimoniale pubblico*, in M. MIGLIO - G. LOMBARDI (a cura di), *Simbolo e realtà della vita urbana nel tardo medioevo*, Atti del V Convegno storico italo-canadese (Viterbo 11-15 maggio 1988), Manziana (Roma), Vecchiarelli, 1993, pp. 178-183: 249-253, quando a proposito del cerimoniale penale egli osserva come «L'impianto cerimoniale nel suo complesso assolveva primariamente la funzione



Faccio qui ora solo un esempio, riprendendo e integrando alcune osservazioni da me già avanzate negli ultimi anni a proposito della trasformazione dell'iconografia ambrosiana nel corso del XIV secolo¹⁷. Si tratta di un esempio fra tanti, forse uno dei più evidenti, che permette di cogliere le dinamiche della comunicazione simbolica durante i primi decenni del dominio visconteo.

La figura di Ambrogio, le cui spoglie mortali riposavano nell'omonima basilica cittadina, aveva assunto in sé nella storia milanese, in particolare a partire dal secolo XI, almeno tre valenze fondamentali¹⁸. In primo luogo Ambrogio era il santo e il patrono, il *defensor civitatis*: la sua presenza rimandava al trascendente e garantiva la tutela e la conferma divina. In secondo luogo egli in quanto vescovo incarnava la continuità di un governo anche civile sulla città da parte episcopale. In terzo luogo personificava la tradizione civica, quell'insieme di valori e di ideali propri della città di Milano e che costituivano il nocciolo della sua identità¹⁹. In Ambrogio quindi valori religiosi, ecclesiastici e civili si intrecciavano, e in lui si verificava ciò che Giorgio Chittolini definisce «una sacralizzazione di valori etici e civili finalizzata al loro riconoscimento e al loro caricamento di validità religiosa»²⁰.

consensuale di conferma delle gerarchie di ruoli e di *status* in cui si articolava l'autorità [...]. Veniva a collocarsi in un più lato sistema di comunicazione e di regolazione della vita civile. Un sistema visivo, sonoro e gestuale dal carattere pubblico in quanto destinato alla collettività, ufficiale, in quanto espressione diretta degli organi detentori del potere».

¹⁷ CARIBONI, *Comunicazione simbolica e identità cittadina*, pp. 25-31.

¹⁸ Su questo tema rimando al classico studio di H.C. PEYER, *Stadt und Stadtpatron im mittelalterlichen Italien*, Zürich, Europa Verlag, 1955 [“Wirtschaft, Gesellschaft, Staat, 13”], pp. 25-45. Il ruolo di Ambrogio quale santo e protettore cittadino nella storiografia milanese del secolo XI è analizzato in C. DARTMANN, *Wunder als Argumente. Die Wunderberichte in der Historia Mediolanensis des sogenannten Landulf Senior und in der Vita Arialdi des Andrea von Strumi*, Frankfurt am Main, Peter Lang, 2000 [“Gesellschaft, Kultur und Schrift. Mediävistische Beiträge”, 10], pp. 108-118: 131-147, oltre a ID., *Der Stadtpatron in der kollektiven Identität des Frühkommunalen Italiens: Mailand und Florenz*, in D.R. BAUER - K. HERBERS - G. SIGNORI (Hrsg.), *Patriotische Heilige. Beiträge zur Konstruktion religiöser und politischer Identitäten in der Vormoderne*, Stuttgart, Franz Steiner Verlag, 2007, pp. 179-192: 179-188. Riguardo alla liturgia ambrosiana quale ambito in cui la Chiesa milanese «si manifestava nella pienezza dei suoi ordinamenti istituzionali e nella specificità della sua tradizione» rimando a C. ALZATI, *Chiesa ambrosiana e tradizione liturgica a Milano tra XII e XIII secolo*, in *Ambrosiana ecclesia. Studi su la Chiesa milanese e l'ecumene cristiana fra tarda antichità e medioevo*, Milano, NED, 1993 [“Archivio Ambrosiano”, 65], pp. 255-280. Sulla figura del santo quale *defensor patriae* rimando a G. SIGNORI, *Patriotische Heilige? Begriffe, Probleme und Traditionen*, in BAUER - HERBERS - SIGNORI (Hrsg.), *Patriotische Heilige*, pp. 11-31: 14-15.

¹⁹ L'utilizzo della figura e del culto di Ambrogio a Milano nel basso medioevo è stato considerato in P. BOUCHERON, *La mémoire disputée: le souvenir de saint Ambroise, enjeu des luttes politiques à Milan au XV^e siècle*, in H. BRAND - P. MONNET - M. STAUB (eds.), *Memoria, Communitas, Civitas. Mémoire et conscience urbaines en Occident à la fin du Moyen Âge*, Ostfildern, J. Thorbecke, 2003 [“Beihefte der Francia”, 55], pp. 203-223. Si veda anche E. CATTANEO, *La tradizione e il rito ambrosiani nell'ambiente lombardo-medievale*, in ID., *La Chiesa di Ambrogio*, pp. 117-159. Riguardo alla centralità dell'identità civica e del senso di appartenenza alla collettività anche in epoca signorile rimando a VARANINI, *Aristocrazie e poteri*, p. 138; ID., *Propaganda dei regimi signorili*, pp. 329-331, 341; oltre che a G. TABACCO, *L'Italia delle signorie*, in *Signorie in Umbria tra medioevo e rinascimento: l'esperienza dei Trinci*, Atti del convegno internazionale di studi (Foligno 10-13 dicembre 1986), Perugia, Deputazione di storia patria per l'Umbria, 1989, I, pp. 1-21: 13-14.

²⁰ G. CHITTOLINI, *Städte, kirchliche Institutionen und 'bürgerliche Religion' in Nord- und Mittelitalien in der zweiten Hälfte des 15. Jahrhunderts*, in P.J. HEINIG (Hrsg.), *Reich, Regionen und Europa in Mittelalter und Neuzeit. Festschrift für Peter Moraw*, Berlin, Düncker & Humblot, 2000 [“Historische Forschungen”, 67], p. 243.



Nel trecento l'iconografia stessa del santo subì una progressiva e significativa mutazione. Sebbene infatti già nella prima metà dell'XI secolo, in coincidenza con l'episcopato del battagliero Ariberto di Intimiano, la storiografia milanese avesse sporadicamente dato ad Ambrogio tratti guerreschi, in particolare in alcune occasioni di grave pericolo per la città²¹, le connotazioni iconografiche del santo erano state nella grande maggioranza dei casi quelle di un semplice vescovo, con pallio e pastorale, nell'atto di benedire (figg. 1 e 2). Con questi attributi egli appare sulle monete e sui sigilli arcivescovili²² fino al trecento inoltrato e, solo per citare una tra le numerose raffigurazioni del santo tra XII e XIII secolo, nell'affresco della tomba dell'abate Guglielmo Cotta, morto nel 1267, collocata presso la basilica di Sant'Ambrogio, nell'area del portico del Capitolino (fig. 3)²³. La stessa rappresentazione di Ambrogio sulla sommità del carroccio milanese, che veniva portato in battaglia, seguiva nel XII secolo i canoni iconografici consueti dell'epoca, come ci informa il notaio imperiale Burcardo in una lettera scritta all'abate di Siegburg, Nicola, nel marzo 1162²⁴.

Solo due sono le eccezioni conosciute che rappresentano Ambrogio in modo parzialmente diverso rispetto alla tradizione prima del XIV secolo. Il primo è un bassorilievo attualmente conservato nell'atrio della basilica ambrosiana (fig. 4)²⁵. L'opera è di difficile datazione anche se le ultime ricerche la collocano tra la seconda metà del XII secolo e i primi anni del XIII. Nella mano sinistra il santo vescovo impugna il pastorale, nella mano destra invece, a differenza di quanto gli studiosi hanno sempre sostenuto, egli non tiene un flagello, ma piuttosto, come dimostrato da studi recen-

²¹ M. TESSERA, «Christiane signifer milicie». *Chiesa, guerra e simbologia imperiale ai tempi di Ariberto*, in E. BIANCHI - M. TESSERA - M. BERETTA (a cura di), *Ariberto da Intimiano. Fede, potere e cultura a Milano nel secolo XI*, Cinisello Balsamo, Silvana, 2007, pp. 383-392-393. Si veda inoltre A.A. SETTIA, *L'esercito lombardo alla prima crociata*, in G. ANDENNA - R. SALVARANI (a cura di), *Deus non voluit. I Lombardi alla prima crociata (1100-1101). Dal mito alla ricostruzione della realtà*, Milano, Vita e Pensiero, 2003, pp. 11-29: 23, ove si tratta dell'apparizione di sant'Ambrogio, nelle vesti di un pellegrino, che profetizzò la conquista di Gerusalemme da parte crociata, riportata da Alberto di Aquisgrana nella *Historia Hierosolymitana*.

²² La prima moneta milanese in cui compare sant'Ambrogio con il flagello fu coniata solo dopo il 1354, il Grosso d'argento di Bernabò e Galeazzo II Visconti, (C. CRIPPA, *Le monete di Milano dai Visconti agli Sforza dal 1329 al 1535*, Milano, Carlo Crippa, 1986, p. 49). E.A. ARSLAN, *Ambrogio e la sua moneta*, in *Ambrogio. L'immagine e il volto. Arte dal XIV al XVII secolo*, Venezia, Marsilio, 1998, pp. 35-44. Per quanto riguarda il sigillo degli arcivescovi milanesi, la tradizionale iconografia con sant'Ambrogio benedicente e senza flagello verrà mantenuta almeno per tutto il XIV secolo (G.C. BASCAPÈ, *I sigilli degli arcivescovi di Milano*, «Milano», luglio 1937, pp. 337-344).

²³ A. ROVETTA, *Memorie e monumenti funerari in S. Ambrogio tra Medioevo e Rinascimento*, in M.L. GATTI PERER (a cura di), *La basilica di S. Ambrogio: il tempo ininterrotto*, Milano, Vita e Pensiero, 1995, pp. 268-293: 268, 275-278.

²⁴ «Stabat autem currus multiplici robore conceptus, ad pugnandum desuper satis aptatus, ferro fortissime ligatus, de cuius medio surrexit arbor procer a ab imo usque ad summum ferro, nervis et funibus tenacissime circumtexta. In huius summitate supereminet crucis effigies, in cuius anteriori parte beatus depingebatur Ambrosius ante prospiciens et benedictionem intendens, quocumque currus verteretur»: F. GÜTERBOCK, *Le lettere del notaio imperiale Burcardo intorno alla politica del Barbarossa nello scisma ed alla distruzione di Milano*, «Bullettino dell'Istituto storico italiano per il medio evo e archivio muratoriano», 49 (1949), pp. 1-65: 63.

²⁵ G. VALAGUSSA, in C. CAPPONI (a cura di), *La Basilica di Sant'Ambrogio in Milano. Guida storico-artistica*, Milano, Silvana, 1997, p. 61.



ti²⁶, un bastone alla cui sommità vi era una pigna lustrale che faceva le funzioni di un aspersorio. La seconda eccezione iconografica è il fregio di Porta Romana²⁷.

A partire dagli anni quaranta del XIV secolo il padre della chiesa fu invece, con sempre maggiore frequenza, ritratto con un flagello nella mano destra, spesso su un cavallo bianco, intento a colpire e sconfiggere i nemici della città (figg. 5, 6, 7)²⁸; non più quindi un vescovo impegnato nell'attività pastorale, quanto piuttosto un vescovo militante, che teneva nelle sua mani tanto la cura spirituale, quanto il dominio politico su Milano, come furono i presuli di casa Visconti, ossia il già citato Ottone e, in particolare, suo nipote Giovanni, arcivescovo e signore dal 1339 al 1354²⁹.

La trasformazione di un santo 'pacifico' in un santo 'militare' risulta un fenomeno non inconsueto ed è stato osservato ad esempio da Klaus Herbers per la penisola iberica. Tra il XII e il XV secolo, con l'avanzare della *Reconquista* e l'articolarsi dei vari regni cristiani, si assistette infatti a una trasformazione della funzione e del ruolo e, di conseguenza, anche della raffigurazione iconografica di san Giacomo di Compostela. Il santo apostolo, accanto alla tradizionale veste di patrono, raffigurato come pellegrino, o, al massimo, come intercessore a cui i soldati si raccomandavano prima della battaglia, andò a ricoprire gradualmente, anche dal punto di vista visivo, il ruolo di vero e proprio *miles*, di *Schlachthelfer*, che interveniva direttamente e efficacemente in qualità di combattente sul campo di battaglia, tanto da essere denominato con

²⁶ S. ZUFFI, *Un volto che cambia, una figura che si consolida: l'iconografia ambrosiana dalle origini all'età sforzesca*, in *L'immagine e il volto*, pp. 13-21: 15-16; M.C. FERRARI, *Die Porta Romana in Mailand (1171)*, in E.C. CONRAD - J. THALI - R. WETZEL (Hrsg.), *Literatur und Wandmalerei. I.: Erscheinungsformen höfischer Kultur und ihre Träger im Mittelalter*, Freiburg (Schweiz), M. Niemeyer, 2002, pp. 115-152. Si veda inoltre il contributo di E. ARSLAN, di prossima pubblicazione nel volume: R. PERA (a cura di), *Il significato delle immagini. Numismatica, Arte, Filologia, Storia*. Atti del Secondo Incontro Internazionale di Studio del Lexicon Iconographicum Numismaticae (Genova, 10-12 novembre 2005), Reggio Calabria, in corso di stampa. Ringrazio l'autore per avermi messo a disposizione il manoscritto.

²⁷ Si veda oltre alla nota 38 e testo corrispondente.

²⁸ Per l'iconografia di Ambrogio rimando a P. COURCELLE, *Recherches sur Saint Ambroise. Vies anciennes, culture, iconographie*, Paris, Études augustiniennes, 1973, e in particolare il volume *Ambrogio. L'immagine e il volto*, specialmente i contributi di ZUFFI, *Un volto che cambia*, pp. 13-21 e di G.A. VERGANI, *Defensor civitatis: l'iconografia di sant'Ambrogio negli apparati scultorei delle Porte medievali di Milano (secoli XII-XIV)*, pp. 117-132. Si veda anche G. CALLIGARIS, *Il flagello di s. Ambrogio e le leggende delle lotte Ariane*, in *Ambrosiana. Scritti vari nel XV centenario della morte di sant'Ambrogio*, Milano, Tip. editrice L.F. Cogliati, 1897, pp. 1-63; BOUCHERON, *La mémoire disputée*, pp. 203-223. Per gli sviluppi dell'iconografia ambrosiana in età moderna rimando all'attenta analisi di A. ROVETTA, *Sant'Ambrogio in Pinacoteca Ambrosiana: attestazioni iconografiche di età borromaica*, «Studia Ambrosiana», IV (2010), pp. 155-186. Ringrazio l'autore per i preziosi consigli.

²⁹ Su Giovanni Visconti rimando alla recente monografia di A. CADILI, *Giovanni Visconti, arcivescovo di Milano (1342-1354)*, Milano, Edizioni Biblioteca francescana, 2007 [“Studi di Storia del cristianesimo e delle chiese cristiane”, 10]. Si veda anche G. BISCARO, *Le relazioni dei Visconti di Milano con la Chiesa. Azzone, Giovanni e Luchino - Benedetto XII*, «Archivio Storico Lombardo», XLVII (1920), pp. 193-271; F. COGNASSO, *L'unificazione della Lombardia sotto Milano*, in *Storia di Milano, V: La signoria dei Visconti (1310-1392)*, Milano, Fondazione Treccani degli Alfieri per la storia di Milano, 1955, pp. 217-357; F. COGNASSO, *I Visconti*, Milano, Dall'Oglio, 1966, pp. 148-222; G. SOLDI RONDININI, *Chiesa milanese e signoria viscontea*, in A. CAPRIOLI - A. RIMOLDI - L. VACCARO (a cura di), *Diocesi di Milano (1ª parte)*, Brescia, La Scuola, 1990 [“Storia religiosa della Lombardia”, 9], pp. 303-309, e G. CHITTOLINI, *Milano viscontea*, in G. FRASSO - G. VELLI - M. VITALE (a cura di), *Petrarca e la Lombardia*, Atti del Convegno di Studi (Milano 22-23 maggio 2003), Roma - Padova, Antenore, 2005 [“Studi sul Petrarca”, 31], pp. 13-30.



l'appellativo di *Matamoros*³⁰. Questa variante iconografica era diffusa anche in Italia settentrionale, come attesta l'affresco che raffigura *San Giacomo che guida i cristiani nella battaglia di Clavijo* (fig. 8), datato tra la fine del XIII e l'inizio del XIV secolo, un tempo nella chiesa di San Giacomo a Bologna e ora conservato presso la Pinacoteca Nazionale della stessa città³¹.

Il modello iconografico di sant'Ambrogio con il flagello, dovette gran parte del suo successo alla celebrazione della fortunosa vittoria ottenuta da Luchino Visconti a Parabiago nel 1339 contro un altro membro di casa Visconti, Loderisio³². Loderisio, cugino di secondo grado di Matteo I, nel 1336 era stato proscritto dal territorio milanese a causa di una congiura da lui stesso ordita ai danni del nipote di Matteo, Azzone, e si era visto costretto a riparare a Verona presso Mastino II della Scala. Grazie all'appoggio, neppure troppo velato, degli Scaligeri, in rotta con i Visconti a causa della perdita di Brescia nell'ottobre 1337, Loderisio, nei primi giorni di febbraio del 1339, assoldato un folto esercito di mercenari tedeschi già alla paga dei Veronesi, marciò verso il distretto milanese.

L'aggressione improvvisa provocò un grande panico in Milano. D'urgenza Azzone raccolse le forze disponibili dalle città a lui soggette. La battaglia si svolse con alterne vicende. Il primo ad attaccare fu Loderisio che aveva tutto l'interesse a concludere in breve tempo l'operazione, sia per il costo delle sue truppe mercenarie, sia per non permettere al nemico di raccogliere troppe forze. L'offensiva poté giovare dell'effetto sorpresa di primo mattino, così che l'avamposto dell'esercito di Luchino, a cui Azzone, per motivi di salute aveva affidato il comando delle operazioni, fu annientato quasi completamente. Forte di questo primo successo il fuoriuscito milanese attaccò in campo aperto, affrontando Luchino tra Parabiago e Canegrate. Galvano Fiamma osservò come i due eserciti nemici avessero vessilli identici essendo guidati entrambi da membri della famiglia Visconti e si distinguessero soltanto per il grido di battaglia degli armigeri: «Et quia amborum vexilla erant viperea cum aquilis, et ut miles discerneret a milite, nostri milites clamabant 'miles sancti Ambrosii', alii milites clamabant 'ruithband Heinrich'», un'espressione non meglio identificata ma dalla

³⁰ K. HERBERS, *Politik und Heiligenverehrung auf der iberischen Halbinsel. Die Entwicklung des "politischen Jakobus"*, in J. PETERSOHN (Hrsg.), *Politik und Heiligenverehrung im Hochmittelalter*, Sigmaringen, J. Thorbecke, 1994 ["Vorträge und Forschungen", 42], pp. 177-275: 268-275, oltre a K. HERBERS, *Patriotische Heilige in Spanien vom 8.-10. Jahrhundert*, in BAUER - HERBERS - SIGNORI (Hrsg.), *Patriotische Heilige*, pp. 67-85: 77-84. Si vedano inoltre le ricche osservazioni di N. JASPert, *Zeichen und Symbolen in den christlich-islamischen Beziehungen des Mittelalters*, in ANDENNA (a cura di) *Religiosità e civiltà*, pp. 293-342: 322-323.

³¹ A. VOLPE, *Proposte sulla pittura bolognese nei primi decenni del Trecento*, «Arte cristiana», LXXXIII (1995), pp. 403-414: 403-406; G. VALENZANO, *Fonti iconografiche del ciclo giacobeo*, «Il Santo», LXII (2002), pp. 335-347: 339-340.

³² G. CARIBONI, *I Visconti e la nascita del culto di sant'Ambrogio della Vittoria*, «Annali dell'Istituto Storico italo-germanico di Trento», XXIV (2000), pp. 595-613 (url: <http://fermi.univr.it/RM/biblioteca/scaffale/c.htm#Guido%20Cariboni>). Si veda inoltre P. BOUCHERON, *Palimpsestes ambrosiens: la commune, la liberté et le saint patron (Milan, XIe-XVe siècles)*, in P. CHASTANG (ed.), *Le passé à l'épreuve du présent: appropriations et usages du passé du Moyen Âge à la Renaissance*, Paris, Presses de l'Université Paris-Sorbonne, 2008, pp. 15-37. Osservazioni interessanti riguardo all'aspetto liturgico della commemorazione sono in M. PETOLETTI, *Il mesale di Gian Galeazzo Visconti per S. Ambrogio (Milano, Archivio capitolare della basilica di S. Ambrogio M6)*, «Aevum», LXXXIII (2009), pp. 629-667: 653-654.

chiara impronta fonetica teutonica³³. Anche l'Anonimo romano rilevò come «la banniera dell'una parte e dell'altra era lo campo bianco e llo serpente nero, lo quale aveva in canna uno omo nudo»³⁴.

In questa seconda fase le truppe dei signori di Milano vennero di nuovo pesantemente sopraffatte tanto che lo stesso Luchino fu abbattuto da cavallo e fatto prigioniero. Tutto sembrava perso quando improvvisamente giunsero sul campo di battaglia, provenienti da Milano, 300 cavalieri, che unitisi a molti *milites* ambrosiani ormai sbandati, liberarono Luchino mettendo in rotta e uccidendo o facendo prigionieri tutti gli aggressori.

Per quanto riguarda l'esito inaspettato e imprevedibile del conflitto alcune fonti misero in discussione il reale merito militare dei vincitori avanzando addirittura il sospetto che il capitano dei mercenari, Malerba, fosse stato corrotto da Giovanni Fieschi, cognato di Luchino, prima della battaglia finale e avesse patteggiato quindi il suo ritiro, condizionando così le sorti dello scontro.

L'episodio di Parabiago ebbe una vasta eco tanto da essere narrato in numerose cronache trecentesche composte in Italia settentrionale e centrale. Oltre che da storici di ambiente milanese quali Galvano Fiamma, sia nel *Chronicon Maius*, sia più brevemente nel *Manipulus Florum*, e dal monzese Bonincontro Morigia nel *Chronicon Modoetiense*, le vicende della vittoria milanese furono narrate anche dal padovano Guglielmo de Cortusiis, dal novarese Pietro Azario, dal cremonese Alberto de Bezanis, e pure da Giovanni Villani e dall'Anonimo romano³⁵. I resoconti risultano più o meno ricchi di particolari a seconda della parte politica, del punto di osservazione, delle fonti e dell'epoca in cui gli autori scrissero. Se escludiamo le versioni discordi circa la conclusione del conflitto, le diverse narrazioni dei fatti non si presentano però sostanzialmente in contraddizione tra loro. Soltanto Galvano Fiamma, milanese e filovisconteo, ripreso poi brevemente dal monzese Bonincontro Morigia, inserirà nel racconto almeno due elementi che tutti gli altri autori non riportarono.

Innanzitutto il frate predicatore osservò che gli *stipendiarii* teutonici al seguito di Loderisio, una volta entrati in Lombardia, stabilirono segretamente di tradire Loderisio stesso. Si accordarono infatti tra di loro, così che, se fossero riusciti a espugnare Milano, avrebbero ucciso tutti i cittadini, risparmiando invece i rustici, da utilizzare come forza lavoro nelle campagne. I mercenari avrebbero quindi richiamato nell'area padana una quantità innumerevole di compatrioti tanto da sottoporre la Lombardia

³³ GALVANEI DE LA FLAMMA *Opusculum de rebus gestis ab Azone, Luchino et Johanne Vicecomitibus ab anno MCCXXVIII usque ad annum MCCCXLII*, a cura di C. Castiglioni, *RIS*², XII/4, p. 29, rr. 38-40.

³⁴ ANONIMO ROMANO, *Cronica*, a cura di G. Porta Milano, Adelphi, 1979, ["Classici", 40], p. 52, rr. 197-200.

³⁵ GALVANEI DE LA FLAMMA *Opusculum de rebus gestis*, pp. 26-31; GALVANEI FLAMMAE *Manipulus florum sive Historia Mediolanensis*, *RIS*, coll. 736-737; BONINCONTRI MORIGIAE *Chronicon Modoetiense*, *RIS*, coll. 1174-1175; GUILLELMI DE CORTUSIIS *Chronica de novitatibus Padue et Lombardie*, a cura di B. Pagnin, *RIS*², XII, 5, pp. 97-98; PETRI AZARII *Liber gestorum in Lombardia*, a cura di F. Cognasso, *RIS*², XVI, 4, pp. 33-35; ALBERTI DE BEZANIS *Cronica pontificum et imperatorum*, Hrsg. O. HOLDER-EGGER, Hannoverae - Lipsiae, Impensis Bibliopolii Hahniani, 1908 ["MGH, *Scriptores Rerum Germanicarum in Usus Scholarum*", 3], pp. 100-101; G. VILLANI, *Nuova Cronica*, a cura di G. Porta, Parma, Fondazione Pietro Bembo - Guanda, 1991, III, pp. 205-208; ANONIMO ROMANO, *Cronica*, pp. 50-55, rr. 138-265

al giogo tedesco e trasformare così Milano in una loro colonia. I soldati tedeschi quindi non soltanto avrebbero cacciato i Visconti da Milano, ma avrebbero tradito anche il Visconti fuoriuscito che li comandava³⁶.

In secondo luogo il Fiamma introdusse l'elemento miracolistico. Continuando il racconto si legge infatti che Dio, volendo punire una così grande malvagità, mandò sant'Ambrogio che apparve sul campo di battaglia visibilmente, «visibiliter», vestito di bianco con il flagello in mano. Il santo colpì i nemici tedeschi che avevano ormai la vittoria in pugno, così che questi persero le forze e furono sopraffatti³⁷.

Va rilevato che nell'economia del racconto di Parabiago lo spostamento di attenzione compiuto dal Fiamma, da Loderisio ai mercenari stranieri, di cui viene portato alla luce l'inganno, liberò l'autore dall'imbarazzante situazione di ipotizzare un intervento del santo a favore dei Visconti milanesi, Azzone, Luchino e Giovanni, contro un altro Visconti, Loderisio, fuoriuscito ma pur sempre milanese. Si sarebbe trattato altrimenti dell'intervento del santo protettore non tanto a difesa del popolo ambrosiano contro il nemico straniero, bensì a favore di un partito all'interno della città.

Nonostante queste innovazioni Galvano non sembra inventare *ex novo* l'intervento di Ambrogio. Risulta invece molto probabile che egli attinse dal codice simbolico già presente nella tradizione milanese e lo mutò dall'interno. Una delle pochissime raffigurazioni di Ambrogio, anteriori al XIV secolo, ove il santo poteva essere inteso come armato di flagello, si trovava infatti in un luogo fortemente significativo per l'intera cittadinanza, ossia nel fregio posto sull'architrave di una delle nove porte di Milano, Porta Romana. Tale fregio, ora custodito presso il Castello Sforzesco, rappresenta, in più episodi, le dolorose vicende dei Milanesi in epoca comunale, prima cacciati da Federico Barbarossa dalla città nel marzo 1162 e poi rientrati, sotto la scorta degli alleati, il 27 aprile 1167, dopo un esilio di cinque anni. Tutti i bassorilievi conservati che lo compongono, risalenti agli anni settanta del XII secolo, raffigurano episodi storici realmente accaduti, tranne forse uno che

³⁶ «Postquam Lodrisius Vicecomes Abduam transivit et Legnanum pervenit Theotonici ipsi subesse aut obedire contempserunt. Determinaverunt inter se si civitatem optinere potuissent, interfecti civibus de Mediolano, rusticos pro agricultura conservare et Theotonicos innumerabiles de Allamannia convocare et Lombardiam sub iugo Theotonicorum supponere, et civitatem Mediolanensem in coloniam redigere»: GALVANEI DE LA FLAMMA *Opusculum de rebus gestis*, p. 31, rr. 19-24.

³⁷ «Sed Deus, tantorum malorum refrenator existens, misit beatum Ambroxium, qui, in albis cum scutica in manu, visibiliter hostes victoria potitos percussit: ex quo perdidit vires et superati sunt; ex hoc facta est in civitate processio cleri et religiosorum, et progressi sunt ad Sanctum Ambroxium. Insuper iuxta Parabiagum in loco conflictus constructa fuit ecclesia in honorem beati Ambroxii et primum lapidem posuit Johannes Vicecomes episcopus Novariensis supradictus», *ibid.*, rr. 24-30. Galvano stesso nel *Chronicon Maius* aveva già trattato di una altrettanto miracolosa apparizione di sant'Ambrogio, armato questa volta di spada, in occasione dell'assedio di Milano del 1037 da parte di Corrado II: «Beatus Ambroxius liberavit civitatem de obsidione. Cum autem in die Pentecostes Bruno archiepiscopus Coloniensis in parva ecclesia sancti Michaelis missam celebraret coram imperatore et baronibus, facta sunt tonitura et coruscationes maiores quam nulla etas recordari potuisset. Beatus Ambroxius cum gladio extracto apparuit in ecclesia, et terribilibus oculis imperatori comminatus est mortem, nisi de obsidione civitatis recederet»: GALVANEI FLAMMAE *Chronicon Maius*, a cura di A. Ceruti, «Miscellanea di storia italiana», VII (1869), pp. 506-773: 612.



sembra avere un taglio più prettamente allegorico³⁸. Vi è raffigurato un gruppo di civili, uomini, donne con bambini e animali, che si allontana da un luogo imprecisato (figg. 9 e 10). Chiude questa fila un chierico che porta la croce. L'intero gruppo viene spinto avanti da un secondo ecclesiastico, forse un vescovo, che con il braccio allungato sorregge un oggetto non chiaramente definibile. Sulla cornice del rilievo si trova l'esametro «Ambrosius celebs iudeis abstulit aedes», e nel listello sottostante la cornice appaiono anche le parole «Ambrosius» e «Arriani», corrispondenti rispettivamente al vescovo che spinge via il gruppo e al gruppo di persone che si allontana. Il *ductus* delle lettere che compongono queste due iscrizioni risulta del tutto differente, e probabilmente anche posteriore, rispetto a quello delle altre scritte che appaiono sulla porta³⁹.

Le parole permettono di riconoscere nella figura del vescovo, Ambrogio. Più problematica risulta l'identificazione del gruppo dei fuggitivi denominati di volta in volta quali giudei o arriani. Il riferimento agli arriani, in particolare, è sempre stato messo in collegamento alla cacciata degli eretici da parte dell'Ambrogio storico come si trova narrata in una vita del santo vescovo risalente al IX secolo. Gli studiosi inseriscono quindi quest'ultima scena nel contesto generale della raffigurazione della porta e riconoscono un parallelismo consapevolmente voluto tra gli 'Arriani' o i 'Giudei' scacciati da Ambrogio, con gruppi sociali estranei alla città e sostenitori dell'imperatore tedesco Federico Barbarossa che i Milanesi avevano allontanato a seguito del loro rientro vittorioso⁴⁰.

Un recente contributo di Michele Camillo Ferrari⁴¹ ha invece messo in dubbio l'interpretazione tradizionale, ribaltando la lettura di questa porzione del fregio. Egli ha individuato nel gruppo di persone che si allontanano non tanto i Tedeschi in fuga, bensì i Milanesi stessi, costretti ad abbandonare la loro città poco prima della distruzione delle porte da parte di Federico, riconoscendo nell'ecclesiastico con il braccio allungato, non tanto sant'Ambrogio con flagello, ma un chierico, o un vescovo, con l'aspersorio. In questo caso le due iscrizioni risulterebbero successive al bassorilievo e andrebbero lette quali re-interpretazioni a posteriori della scena, rispetto al significato originario che le avevano dato i committenti.

³⁸ Si veda la scheda di G.A. VERGANI, *Rilievi di porta Romana*, in *Milano e la Lombardia in età comunale. Secoli XI-XIII*, Milano, Silvana, 1993, pp. 471-472; T. BINAGHI OLIVARI, *I rilievi di Porta romana e alcune sculture milanesi del XII secolo*, in *Contributi dell'Istituto di Storia dell'Arte medievale e moderna*, Milano, Vita e Pensiero, 1972, II, pp. 44-52, e in particolare A. VON HÜLSEN, *À propos de la Porta Romana de Milan: dans quelle mesure la sculpture de l'Italie du Nord reflète-t-elle certains aspects de l'histoire communale?*, «Cahiers de civilisation médiévale», XXXV (1992), pp. 147-153.

³⁹ Ringrazio Marco Petoletti per queste osservazioni. Sulla porta e le sue iscrizioni, ma non quelle prese in considerazione in questa sede, rimando a M. PETOLETTI, *Testimoni d'arte: epigrafi e monumenti nel medioevo lombardo (secoli VIII-XII)*, in *I "Magistri Commacini". Mito e realtà del medioevo lombardo*, Atti del XIX Congresso internazionale di studio sull'alto medioevo (Varese - Como, 23-25 ottobre 2008), Spoleto, Centro italiano di studi sull'alto medioevo, 2009, pp. 291-240: 309-312.

⁴⁰ Su questo punto si vedano le articolate osservazioni di A. VON HÜLSEN, *Römische Skulptur in Oberitalien als Reflex der kommunalen Entwicklung im 12. Jahrhundert. Untersuchungen zu Mailand und Verona*, Berlin, Akademie Verlag, 1994 ["Artefact", 8], pp. 43, 84-90.

⁴¹ FERRARI, *Die Porta Romana in Mailand*.



Con Galvano, a distanza di quasi due secoli, questo riutilizzo si ripeté. Nel racconto di Parabiago egli sembra riprendere elementi simili a quelli che si era tentato di riconoscere nel fregio: da una parte i mercenari tedeschi intenzionati a impadronirsi della città trasformandola in una colonia, dall'altra Ambrogio che, armato di flagello, intervenne vittoriosamente al fianco dei Visconti strettamente identificati con Milano.

Egli si rifece così a un noto episodio della storia comunale rileggendolo e riadattandolo in chiave viscontea. Il frate predicatore, quindi, se da una parte diede l'impulso decisivo a un'iconografia abbastanza innovativa, dall'altra non inventò nulla attingendo e amplificando un codice simbolico identitario milanese già in parte attestato.

Siamo di fronte a un indubbio spostamento semantico, una *Verschiebung*, della raffigurazione iconografica, grazie al quale utilizzando un'immagine tradizionale e quindi universalmente accettata si intendeva comunicare e trasmettere qualche cosa di innovativo.

4. La nascita e il consolidarsi del dominio visconteo furono caratterizzati da una tensione continua verso un'indispensabile validità e legittimazione istituzionale e giuridica unita alla ricerca di un consenso e di un'adesione sempre più vasti, essenziali per stabilizzare un potere ottenuto con la forza.

A Milano tale stabilizzazione fu garantita anche giocando su un uso sapiente del ricco patrimonio di fiducia derivante dal rapporto millenario tra vescovo e città, che da Ambrogio arrivò ai vescovi-*domini* Ottone e Giovanni. Si garantì così il ripristino e il mantenimento di un mitico *mos maiorum* e la difesa «dell'identità, del senso di appartenenza alla collettività cittadina, che [...] nella percezione soggettiva dei *cives* del trecento (che stavano diventando *subditi* ma che nella loro autocoscienza restavano *cives*) [...] erano indistruttibili»⁴².

I Visconti tentarono infatti di identificarsi con la storia, ma anche con il destino e lo sviluppo della città stessa, cercando di legare indissolubilmente, quanto faticosamente, la vita della città con la dinastia che la governava. L'utilizzo di simboli e, in particolare, di azioni rituali inserite in un codice simbolico consolidato poteva così avere una funzione rassicurante e quindi legittimante agli occhi dei fruitori.

D'altra parte gli strumenti simbolici, apparentemente e formalmente sempre uguali a se stessi, erano invece in lenta quanto perenne trasformazione sia nella loro forma esteriore, sia per quanto riguarda il sistema di valori a essi sotteso e a cui essi rimandavano. In questa dinamica era quindi possibile utilizzare un simbolo consolidato per raggiungere uno scopo diverso da quello per cui il simbolo stesso era stato creato in origine. Il simbolo poteva, e anzi in alcuni casi doveva, rimanere formalmente immutato, mentre si tentava di intervenire sul *Wertsystem*, sulle idee direttrici, sugli ideali, allargando o mutando quanto il simbolo conteneva, incarnava e comunicava. Il risultato era la continuità fittizia e tranquillizzante di una cultura e di un'identità che di fatto erano mutate radicalmente. A mutare non erano i simboli, né i simboli

⁴² VARANINI, *Aristocrazie e poteri dell'Italia centro-settentrionale*, p. 138.

venivano utilizzati per mimetizzare finalità diverse rispetto a quelle che comunicavano. A mutare era la cultura che stava dietro i simboli e che chiamava con lo stesso nome una cosa e il suo opposto. Non si tratta semplicemente e soltanto di meccanismi di propaganda politica: anzi in questo caso la categoria della propaganda potrebbe risultare superficiale e persino limitante. Come osserva Hagen Keller⁴³, siamo di fronte piuttosto a un tentativo di agire più profondamente sul singolo e sulla comunità, al livello nel quale viene concepita nei suoi caratteri basilari l'organizzazione politica e più ancora i valori e i principi comuni e identitari dell'ordinamento sociale nel tentativo di mutarli e gradualmente sovvertirli. Si intese così trasformare quello che, di fatto, inizialmente, era un processo precario e contingente di strutturazione del potere in un ordine necessario e indispensabile, quasi il frutto naturale e ineluttabile di uno processo 'evoluzionista'.

⁴³ H. KELLER, *La responsabilità del singolo e l'ordinamento della comunità*, in G. CONSTABLE - G. CRACCO - H. KELLER - D. QUAGLIONI (a cura di), *Il secolo XII: la «renovatio» dell'Europa cristiana*, Atti della XLIII settimana di studio (Trento, 11-15 settembre 2000), Bologna, il Mulino, 2003 [“Annali dell'Istituto storico italo-germanico in Trento. Quaderni”, 62], pp. 67-88: 88 e nota 44.



Fig. 1 - Fiorino di Giovanni e Luchino Visconti con l'immagine di Sant'Ambrogio (tratto da C. CRIPPA, *Le monete di Milano dai Visconti agli Sforza dal 1329 al 1535*, Milano, Carlo Crippa editore, 1986, p. 36)



Fig. 2 - Tabernacolo votivo con l'immagine di sant'Ambrogio, arte lombarda, XII secolo, Milano, Civiche Raccolte d'Arte Antica del Castello Sforzesco (tratto da *Milano e la Lombardia in età comunale. Secoli XI-XIII*, Milano, Silvana editoriale, 1993, p. 475).



Fig. 3 - Tomba dell'abate Guglielmo Cotta, Milano, Sant'Ambrogio, (tratto da A. ROVETTA, *Memorie e monumenti funerari in Sant'Ambrogio tra Medioevo e Rinascimento*, in M.L. GATTI PERER (a cura di), *La basilica di S. Ambrogio: il tempio ininterrotto*, Milano, Vita e Pensiero, 1995, p. 268).



Fig. 4 - Bassorilievo con l'immagine di Sant'Ambrogio, Milano, Basilica di Sant'Ambrogio (tratto da M.C. FERRARI, *Die Porta Romana in Mailand (1171)*, in E.C. CONRAD - J. THALI - R. WETZEL (Hrsg.), *Literatur und Wandmalerei. I.: Erscheinungsformen höfischer Kultur und ihre Träger im Mittelalter*, Freiburg (Schweiz), M. Niemeyer, 2002, p. 151)



Fig. 5 - Grosso d'argento di Galeazzo II e Bernabò Visconti con l'immagine di sant'Ambrogio (tratto da C. CRIPPA, *Le monete di Milano*, p. 49)



Fig. 6 - Ciotola con i santi Ambrogio, Gervaso e Protaso, ultimo quarto del XIV secolo, Milano, Museo della basilica di sant'Ambrogio (tratto da *Ambrogio. L'immagine e il volto. Arte dal XIV al XVII secolo*, Venezia, Marsilio, 1998, p. 56)



Fig. 7 - MAESTRO DELLA PALA SFORZESCA, *Sant'Ambrogio nella Vittoria di Parabiago* (1495), Avignon, Musée du Petit Palais (tratto da *Ambrogio. L'immagine e il volto*, p. 9).



Fig. 8 - PSEUDO-JACOPINO DI FRANCESCO, *Battaglia di Clivajo*, Bologna, Pinacoteca Nazionale (tratto da G. VALENZANO, *Fonti iconografiche del ciclo giacobeo*, «Il Santo», LXII (2002), tav. 139)



Fig. 9 - Bassorilievo, Milano, Civiche Raccolte d'Arte Antica del Castello Sforzesco (tratto da FERRARI, *Die Porta Romana*, p. 150)

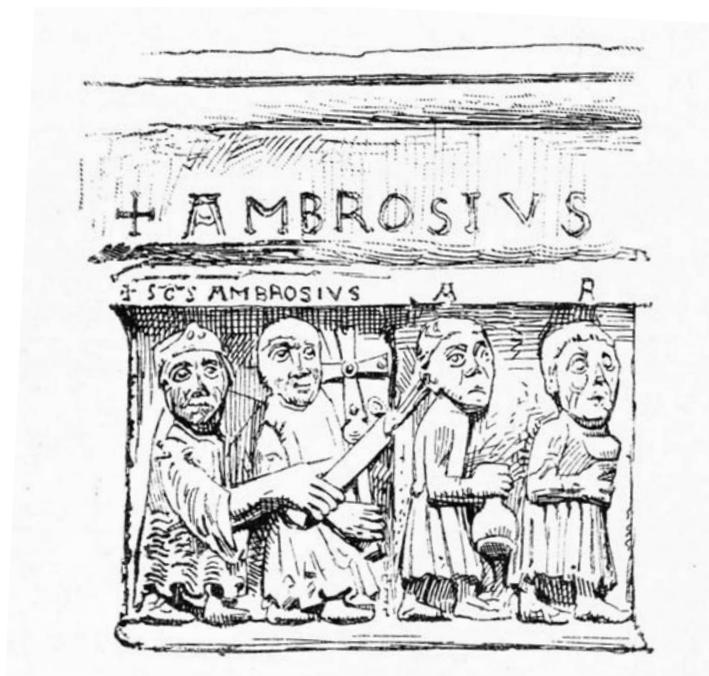


Fig. 10 - Schizzo del bassorilievo (tratto da L. BELTRAMI, *I bassorilievi commemorativi della lega lombarda già esistenti alla antica Porta romana*, «Archivio Storico Lombardo», XXII (1895), p. 404)

FEDERICA CENGARLE

I Visconti e il culto della Vergine (XIV secolo): qualche osservazione*

Nei primi decenni del trecento la Vergine, patrona universale e garante della pace, non fu più, come per lunga parte del XIII secolo, trasposizione simbolica di una chiesa che si attribuiva il ruolo esclusivo di mediazione tra Dio e l'uomo. Questo compito – negato, proprio verso gli anni trenta del trecento, da Guglielmo di Ockham nel suo *Dialogus* – spettava infatti a coloro che reggono e governano i popoli, nel rispetto dell'equità naturale e della volontà divina. In quanto *advocatus* del popolo peccatore presso Dio¹, la Vergine è dunque omologa dei principi e dei governi oligarchici, a loro volta mediatori tra la realtà terrena e quella celeste².

In questo contesto si sviluppò il culto particolare della famiglia Visconti per la Vergine: introdotto da Azzone con una forte connotazione politica e simbolica, momentaneamente accantonato da Giovanni e Luchino a favore di una ripresa del culto ambrosiano, ripreso con tiepidezza da Galeazzo II e Bernabò, là dove la connotazione politica si mescola ormai con la tradizione familiare, questo culto tornò a

* Questo contributo a *Immagini, culti, liturgia. Le connotazioni politiche del messaggio religioso (Images, cultes, liturgies. Les connotations politiques du message religieux)*, Atelier internazionale tenuto presso l'Università Cattolica del Sacro Cuore di Milano, dal 1 al 3 ottobre 2009, riprende in realtà alcuni spunti di riflessione già affrontati in occasione della giornata di studi *Piété princière et littérature de dévotion au temps des Valois*, Université de Paris-Sorbonne (Paris IV), 14 marzo 2009.

¹ La Vergine, celebrata da san Bernardo come colei che intercede per l'umanità peccatrice, è assunta, nel secolo successivo, dagli ordini mendicanti come propria speciale *advocata* cfr. N. BÉRIOU, *L'intercession dans les sermons de la Toussaint*, in J.-M. MOEGLIN (ed.), *L'Intercession du moyen âge à l'époque moderne. Autour d'une pratique sociale*, Genève, Droz, 2004, pp. 126-156, in particolare pp. 149-151; sul ruolo tutto particolare assunto dalla Vergine all'interno della corte celeste negli ultimi secoli del medioevo cfr. anche C. VINCENT, *L'intercession dans les pratiques religieuses du XIII au XV siècle*, in *L'Intercession du moyen âge à l'époque moderne*, pp. 174-175. Più in generale, per aspetti liturgici, dottrinali e iconografici del culto mariano fra tre e quattrocento, cfr. D. IOGNA-PRAT - É. PALAZZO - D. RUSSO (eds.), *Marie. Le culte de la Vierge dans la société médiévale*, pref. di G. DUBY, Paris, Beauchesne, 1996.

² Per questa omologia tra Cristo e la Vergine in trono e la persona del sovrano, cfr. J.-L. BIGET, J.-C. HERVÉ -Y. THÉBERT, *Expressions iconographiques et monumentales du pouvoir d'État en France et en Espagne à la fin du Moyen Age: l'exemple d'Albi et de Grenade*, in *Culture et idéologie dans la genèse de l'État moderne*, Actes de la table ronde organisée par le Centre national de la recherche scientifique et l'École française de Rome (Roma, 15-17 ottobre 1984), Roma, École française de Rome, 1985, pp. 245 ss., in particolare p. 254.



farsi quasi identificazione con Gian Galeazzo – si pensi al nome Maria da lui imposto a tutti i figli maschi –, in una commistione e un'influenza reciproca di discorsi politici e devozionali che sembrerebbero risentire alquanto – con Azzone e Gian Galeazzo soprattutto – dell'influsso francese.

Proseguendo l'uso politico dei valori religiosi inaugurato dal governo comunale, i Visconti, signori di un dominio ormai pluricittadino, sembrano insomma rideclinare il linguaggio della 'religione civica' come supporto ideologico della propria azione politica³.

1. Azzone e la Vergine

Ormai più di mezzo secolo fa Enrico Cattaneo notava come Azzone Visconti avesse dato «impulso tale alla devozione mariana da far di Milano ufficialmente la città della Madonna»⁴.

In realtà, una personale devozione di Azzone per la Vergine è testimoniata dal fatto che il Visconti le abbia dedicato la cappella attigua al suo palazzo, divenuta oggi la chiesa di S. Gottardo in Corte. Per quanto se ne possa ancora ammirare la struttura architettonica, nulla è rimasto degli sfarzosi arredi interni a questo edificio, se non la descrizione di Galvano Fiamma (1283-1344), il frate domenicano che, intimamente legato ai Visconti – ed in particolare a Giovanni, di cui fu scriba e cappellano a partire dal 1339⁵ –, ne celebrò, nelle sue cronache, la grandezza.

Coperta da una tripla volta, la cappella era un tripudio di azzurro e oro, con «cortine» di metalli e di gemme presso l'altar maggiore, storie della Vergine alle pare-

³ Sul ricorso, da parte dei comuni, alla religione come «contesto e supporto ideologico» per la propria azione politica cfr. G. CHITTOLETTI, *Città, istituzioni ecclesiastiche e "religione civica" nell'Italia settentrionale alla fine del secolo XV*, in G. FRAGRITO - M. MIEGGE (a cura di), *Girolamo Savonarola da Ferrara all'Europa*, Atti del convegno internazionale (Ferrara, 30 marzo-3 aprile 1998), Firenze, Sismel-Edizioni del Galluzzo, 2001, pp. 325-345, in particolare pp. 342-343. Per la nascita e la diffusione della 'religione civica' nei comuni cittadini dell'Italia centro-settentrionale cfr. almeno H.C. PEYER, *Città e santi patroni nell'Italia medievale*, trad. it. a cura di A. Benvenuti, Firenze, Le Lettere, 1998 (ed. or. *Stadt und Stadtpatron im Mittelalterlichen Italien*, Zurich, Europa Verlag, 1955); M. RONZANI, *La "chiesa del Comune" nelle città dell'Italia centro-settentrionale (secc. XII-XIV)*, «Società e storia», XIX (1983), pp. 499-534; A. VAUCHEZ, *Patronage des saints et religion civique dans l'Italie communale*, in V. MOLETA (ed.), *Patronage and Public in the Trecento*, Proceedings of the St. Lambrecht Symposium (Abtei St. Lambrecht, Styria, 16-19 July, 1984), Firenze, Olschki, 1986, pp. 59-80; P. GOLINELLI, *Città e culto dei santi nel Medioevo italiano*, Bologna, CLUEB, 1991; ID., *Il comune italiano e il culto del santo cittadino*, in J. PETERSOHN (Hrsg.), *Politik und Heiligenverehrung im Hochmittelalter*, Sigmaringen, Thorbecke, 1994, ["Vorträge und Forschungen, 42"], pp. 573-593; A. VAUCHEZ (ed.), *La religion civique à l'époque médiévale et moderne (Chrétienté et Islam)*, Actes du colloque organisé par le Centre de recherche «Histoire sociale et culturelle de l'Occident. XII^e - XVIII^e siècle» de l'Université de Paris X-Nanterre et l'Institut universitaire de France (Nanterre, 21-23 juin 1993), Roma, École française de Rome, 1995 (in particolare A. BENVENUTI, *I culti patronali tra memoria ecclesiastica e costruzione dell'identità civica: l'esempio di Firenze*, pp. 99-118, EAD. *Bibliographie sur les formes de l'identité civique à travers les cultes locaux dans l'Italie communale*, pp. 513-515).

⁴ E. CATTANEO, *Maria Santissima nella storia della spiritualità milanese*, Milano, N.E.D., 1955 ["Archivio Ambrosiano", VIII], p. 90.

⁵ Per notizie e una bibliografia su questo personaggio si rimanda a P. TOMEA, *Galvano Fiamma*, in *Dizionario Bibliografico degli Italiani*, Roma, Istituto della Enciclopedia Italiana, 1997, XLVII, pp. 331-338.



ti, mirabili finestre, il coro con tavole e due pulpiti in avorio, ricchissimo vasellame e molte reliquie, tra cui una piccola croce, ornata di preziose perle, che conteneva il legno della Santa Croce. Accanto alla cappella svettava, alto e tondo, il campanile, sormontato da un angelo di metallo che reggeva – ben alto a sovrastare tutta la città – il vessillo visconteo⁶.

Questa ricca e fastosa costruzione fu ispirata da pura devozione verso la madre di Cristo? Per quanto uomo di religione, lo stesso Fiamma non la lega affatto alla pietà di Azzone, ma piuttosto al desiderio del signore di suscitare l'ammirazione del popolo e sovrastare la città con la propria magnificenza⁷. Dato che la magnificenza deriva, secondo Aristotele, innanzitutto dalle spese onorifiche verso Dio, il principe deve costruire templi magnifici e onorifici⁸. Per questo Azzone avrebbe dunque commissionato dapprima l'opera «quod respicit cultum divino», la cappella appunto, e, in un secondo tempo, l'adiacente palazzo, le cui ultime vestigia sono state poi inglobate dal Piermarini nel Palazzo reale.

L'interpretazione tutta laica, espressa dal frate domenicano, apre a sua volta la strada ad un'ulteriore riflessione. Le cappelle-sacrario, nate originariamente come attributo regale, custodivano un gran numero di reliquie per rafforzare i poteri d'intercessione del sovrano. Per questo, proprio a partire dal XIV secolo, la Sainte Chapelle di Luigi IX fu presa a modello da sovrani e da principi non consacrati di tutta Europa⁹. L'ambizioso signore di Milano, e di un numero crescente di città di Lombardia, volle forse emularli, riunendo in una propria cappella – di gusto tra l'altro 'cortese' e goticeggiante¹⁰ – i resti più santi (niente meno che il legno della Santa Croce)?

⁶ G. FIAMMA, *Opusculum de rebus gestis ab Azone, Luchino et Joanne vicecominibus ab anno MCCCXXVIII usque ad anno MCCCXLII*, in *Rerum Italicarum Scriptores* (da ora in avanti *RS*), a cura di C. Castiglioni, Bologna, Zanichelli, 1938, XII, colls. 993-1050: col. 1011; vedi anche G.A. DELL'ACQUA, *I Visconti e le arti*, in *I Visconti a Milano*, Milano, Cariplo, 1977, pp. 123 ss., in particolare p. 133.

⁷ P. BOUCHERON, *Le pouvoir de bâtir. Urbanisme et politique édiltaire à Milan, 14.-15. siècles*, Roma, École française de Rome, 1998, in particolare pp. 108-126; in proposito già L. GREEN, *Galvano Fiamma, Azzone Visconti and the revival of the classical theory of magnificence*, «Journal of Warburg and Courtauld Institutes», LIII (1990), pp. 98-113.

⁸ «Insuper requiritur ad magnificum principem construere templa magnifica honorabilia, unde dicit Philosophus in Quarto Ethicorum, quod honorabiles sumtus, quos debet facere Princeps magnificus, sunt circa Deum», in FIAMMA, *Opusculum*, in particolare col. 1010. Per il passo aristotelico cfr. ARISTOTELES, *Etica nicomachea*, trad., introd. e note di C. Natali, Roma-Bari, GLF editori Laterza, 2009⁶, IV, 2, 1122b.

⁹ G. DUBY, *L'arte e la società medievale*, Roma-Bari, Laterza, 1999, pp. 283-284.

¹⁰ Come noto, il gusto già 'cortese' di Azzone – che sembrava preferire alla robustezza popolana della plastica lombarda i ritmi flessuosi del gotico toscano e internazionale –, unito al desiderio di allargare i confini angusti della produzione artistica locale, lo spinse a chiamare presso di sé artisti non lombardi, come Giotto e Giovanni di Balduccio da Pisa: cfr. M.T. FIORIO, *Uno scultore campionesa a Porta nuova*, in *La Porta Nuova delle mura medievali di Milano. Dai Novellii ad oggi venti secoli di storia milanese*, Milano, Edizioni ET, 1991, pp. 107-128. Sull'attività milanese di Giotto, nel 1335 al servizio di Azzone, C. GILBERT, *The Fresco by Giotto in Milan*, «Arte lombarda», XLVII (1977), pp. 31-72; su quella di Giovanni di Balduccio già D. SANT'AMBROGIO, *Sulla chiamata a Milano di Giovanni di Balduccio da Pisa da parte di Azzone Visconti*, «L'osservatorio cattolico», 26 dicembre 1908, e ora F. CARLI, *Giovanni di Balduccio a Milano*, in C. BERTELLI (a cura di), *Il millennio ambrosiano*, Milano, Electa, 1989, III, p. 70, nonché P. SEILER, *Das Grabmal des Azzo Visconti in San Gottardo in Mailand*, in J. GARMS - A.M. ROMANINI (Hrsg.), *Sculptur und Grabmal des Spätmittelalters in Rom und Italien*, Akten des Kongresses *Sculptura e monumento sepolcrale del tardo Medioevo a Roma e in Italia* (Roma, 4-6 luglio 1985), Wien, Österreichische Akademie der Wissenschaften, 1990 [«Publikationen des Historischen Instituts beim Österreichischen Kulturinstitut in Rom. Abt. I, Abhandlungen»], pp. 367-392.

Ad ogni modo, la presenza di un altro edificio religioso dedicato alla Vergine potrebbe rientrare in quello che Anna Benvenuti ha definito il «boom mariano del secondo Duecento e del Trecento fiorentino ed italiano», sviluppatosi anche a Milano su impulso soprattutto degli ordini conventuali¹¹. Preso isolatamente, non basta certo a fare di Milano «la città della Madonna», per riprendere la definizione del Cattaneo.

Ad honorem Virginis Azzone inserì però anche – per celebrare le vittorie che, tra luglio e settembre, gli avevano consentito di recuperare terre e città perdute nel decennio precedente, oltre che la riappacificazione con la chiesa avignonese, ratificata dal popolo di Milano il 7 settembre 1335¹² – la natività di Maria (8 settembre) tra le feste liturgiche della città. Sempre dal Fiamma sappiamo infatti che – contrariamente alla festa del *Corpus Domini*, voluta l'anno successivo dal vescovo di Novara Giovanni Visconti – la celebrazione liturgica in onore della Vergine non fu introdotta da colui che faceva le veci dell'arcivescovo, ma dall'autorità civile¹³.

A questa disposizione fece seguito un editto per cui – ed è il Fiamma che lo riporta –, in quello stesso giorno, tutte le città, i borghi, o le terre nobili, o i castelli insigni erano tenuti a portare panni di seta con i vessilli delle loro comunità, e ad offrirli nella cattedrale di Milano. Mai, in Italia, era stata fatta una così grande solennità, «nec tam nobile homagium»¹⁴.

Azzone volle, con questa cerimonia senza precedenti, rendere omaggio a colei, alla cui intercessione attribuiva i recenti successi politici e le conquiste territoriali. Ed ecco quindi, secondo le parole del Fiamma, il Visconti offrire per primo alla Vergine un panno serico cosparso di molti piccoli scudi con la vipera, seguito, nell'ordine, dai rappresentanti di Bergamo, Como, Lodi, Novara, Vercelli, Cremona, Crema, Monza, Caravaggio, ognuno con il vessillo della sua comunità. In tutto furono offerti

¹¹ BENVENUTI, *I culti patronali*, p. 115. Circa l'impulso dato in Milano al culto mariano da domenicani e francescani, umiliati oltre che da carmelitani e servi di Maria, cfr. CATTANEO, *Maria Santissima*, pp. 69-78, e M.C. VISENTIN, *La pietà mariana nella Milano del Rinascimento*, Milano, NED, 1995, pp. 35-49.

¹² Cfr. CATTANEO, *Maria Santissima*, pp. 91-92, e G. CARIBONI, *I Visconti e la nascita del culto di Sant'Ambrogio della Vittoria*, «Annali dell'Istituto storico italo-germanico di Trento», XXVI (2000), pp. 595-613: testo alle note 49-51 (ora distribuito anche in formato digitale da «Reti Medievali» <http://fermi.univ.it/rm/biblioteca/scaffale/c.htm#GuidoCariboni>).

¹³ Sul ruolo ambiguo di Giovanni Visconti nella chiesa ambrosiana prima della nomina ad arcivescovo cfr. A. CADILI, *Giovanni Visconti, arcivescovo di Milano (1342-1354)*, Milano, Edizioni Biblioteca Francescana, 2007, pp. 66-92. Sarebbe interessante approfondire se la volontà del signore di introdurre la natività della Vergine tra le feste civiche si possa ricollegare in qualche modo al coevo dibattito – nato in seno agli ordini mendicanti – sull'Immacolata concezione e sulla natura del privilegio concesso a Maria che, come ha osservato Alain Boureau, proprio tra gli anni venti e gli anni quaranta del trecento conobbe una svolta decisiva e, mescolando argomentazioni teologiche ad altre più propriamente giuridico-politiche, venne a definire una nuova ideologia della sovranità, ripresa in seguito sotto Carlo V; cfr. A. BOUREAU, *L'Immaculée Conception de la souveraineté. John Baconthorpe et la théologie politique (1325-1345)*, in F. AUTRAND - C. GAUVARD - J.-M. MOEGLIN (eds.), *Saint-Denis et la royauté. Études offertes à Bernard Guenée*, Paris, Publications de la Sorbonne, 1999, pp. 733-749; ID., *La religion de l'État. La construction de la République étatique dans le discours théologique de l'Occident médiéval (1250-1350)*, Paris, Les Belles Lettres, 2006, pp. 234-252. Come noto, le divisioni provocate da questo dibattito all'interno degli ordini mendicanti vennero stigmatizzate nel *Songe du Vergier*: cfr. X. DE LA SELLE, *La cour de Charles VI, lieu de vie religieuse*, in *Saint-Denis et la royauté*, p. 71 e n. 12.

¹⁴ FIAMMA, *Opusculum*, col. 1017.

122 panni per altrettante città, terre, borghi e ville soggetti. Negli anni successivi si aggiunsero anche i vessilli delle comunità di Brescia, Piacenza e molti altri.

Cosa singolare, Milano e il suo vessillo non compaiono nel racconto del Fiamma. Essi sono dunque sostituiti da Azzone e dai suoi biscioni? il vessillo e l'identità cittadina sono stati ormai assorbiti e soffocati da quelli signorili?

Inoltre, l'omaggio senza pari delle città lombarde non è prestato a sant'Ambrogio, patrono di Milano, ma alla Vergine, la suprema protettrice che intercede presso Cristo per l'intera umanità. Esso è rivolto dunque ad una patrona universale, in cui tutte le città recentemente acquisite dal Visconti possano a loro volta riconoscersi: esse sono infatti soggette ad Azzone, non a Milano e al suo patrono.

Signore di un dominio ormai pluricittadino, il Visconti sembra prendere volutamente le distanze dalla religione civica e dall'identità milanese e scegliere come proprio, al di sopra dei santi patroni locali, un culto che unisca tutti i suoi domini, presenti e futuri.

Milano diventa dunque sì «la città della Madonna», ma innanzitutto perché è la città di Azzone. A questo proposito, ci sarebbe un'ultima considerazione da fare.

A metà del trecento, chiunque fosse entrato in Milano per una delle sue sei porte (Vercellina, Ticinese, Romana, Orientale, Nuova, Comasina), non avrebbe potuto fare a meno di notare, immediatamente sopra l'arco, un tabernacolo con le figure dei santi protettori del sestiere e, al centro, la Madonna in trono con il Bambino e sant'Ambrogio¹⁵.

A dire il vero, dei sei gruppi statuari che originariamente decoravano le porte urbane milanesi, oggi solo tre (Porta Ticinese, Porta Orientale e Porta Nuova) ci sono pervenuti pressoché interi, uno (Porta Romana) è andato completamente disperso, mentre degli altri due sono rimasti rispettivamente la Vergine e il sant'Ambrogio centrali (Porta Comasina), e la sola Vergine (Porta Vercellina). Ma il fatto che almeno cinque porte fossero sovrastate dalla figura centrale della Vergine che, in almeno quattro, aveva al suo fianco sant'Ambrogio lascia ragionevolmente sospettare che originariamente tutte e sei le porte presentassero al centro del tabernacolo l'immagine della Madonna in trono e di sant'Ambrogio.

Questi gruppi statuari furono realizzati, come ha dimostrato la storica dell'arte Maria Teresa Fiorio qualche anno fa, in tempi diversi¹⁶. Ebbene, al di là delle differenti scelte stilistiche – peraltro anch'esse significative –, il confronto iconografico delle superstiti statue centrali (la Vergine e sant'Ambrogio) riflette in modo molto interessante, a mio parere, il mutamento del contesto politico-culturale e del committente.

I gruppi di Porta Ticinese, Porta Orientale e Porta Comasina sono attribuiti con certezza a Giovanni di Balduccio da Pisa – attivo a Milano a partire dal 1334 circa –

¹⁵ CATTANEO, *Maria Santissima*, pp. 94-95. Quello della Vergine tra santi, che protegge la città sovrastandone le porte, era in realtà un modello iconografico diffuso in quegli anni, se pensiamo ad esempio alla Vergine affiancata dai Santi Pietro e Paolo, realizzata nel 1328 da Paolo di Giovanni per la Porta Romana di Firenze; cfr. FIORIO, *Uno scultore campionese*, p. 117.

¹⁶ Per un'accurata ricostruzione di questi tabernacoli e la loro attribuzione artistica, si rimanda a FIORIO, *Uno scultore campionese*.



ed alla sua bottega e gli storici dell'arte ritengono tuttora verisimile, pur nel silenzio delle fonti, che il loro programma scultoreo sia stato ispirato da Azzone¹⁷. Tutti e tre presentano, al centro, la Vergine incoronata, seduta in trono, che riceve in omaggio da sant'Ambrogio inginocchiato la porta e il rispettivo sestiere delle città.

Ma l'atteggiamento umile del patrono di Milano che offre la città alla Madonna incoronata e in trono – e dunque «regina di tutti i santi e di tutte le potenze terrene»¹⁸ – non potrebbe rappresentare metaforicamente l'omaggio della *civitas* al proprio reggitore?¹⁹ Vi è infatti una sostanziale omologia tra la Vergine, *advocatus* dell'umanità intera presso Dio, e il principe, mediatore privilegiato tra la terra e il cielo. E Azzone era ormai un principe, annoverato tra i 'populorum patres' dalla *paterna auctoritas* che le stesse città soggette gli riconoscevano²⁰.

Penetrando a Milano da Porta Ticinese, Porta Orientale e Porta Comasina, il forestiero sarebbe dunque entrato in una città non solo devota alla Vergine, ma anche suddita di un principe.

2. L'arcivescovo Giovanni e il culto ambrosiano

Tutt'altra impressione il nostro forestiero avrebbe invece provato entrando da Porta Nuova e, verosimilmente, da Porta Vercellina – il fregio di Porta Romana è integralmente perduto.

¹⁷ *Ibid.*, pp. 107-109.

¹⁸ Lo sviluppo iconografico del tema dell'incoronazione della Vergine, «regina di tutti i santi e di tutte le potenze terrene», che «sottolinea con forza il carattere divino dell'elezione tramite la corona», è esaminato, a partire dal XII secolo, da P. VERDIER, *Le couronnement de la Vierge. Les origines et les premiers développements d'un thème iconographique*, Montréal-Paris, Brepols, 1980.

¹⁹ Sulla cosiddetta «pace di Azzone» cfr. F. COGNASSO, *Istituzioni comunali e signorili di Milano sotto i Visconti*, in *Storia di Milano*, VI. Il Ducato visconteo e la Repubblica ambrosiana, Milano, Fondazione Treccani degli Alfieri, 1955, pp. 449-544: 469-472. Secondo Francesco Cognasso: «al popolo di Milano la libertà comunale non interessava più: interessava la pace che permettesse di lavorare, interessava sapere che vi fosse alla testa uno che assicurasse l'ordine e la disciplina: avesse egli quindi la piena autorità di fare: il popolo era pronto ad obbedire ciecamente» (F. COGNASSO, *I Visconti*, Milano, Dall'Oglio, 1966, p. 163).

²⁰ Cfr. F. CENGARLE, *Le arenghe dei decreti viscontei (1330 ca.-1447): alcune considerazioni*, in A. GAMBERINI - G. PETRALIA (a cura di), *Linguaggi politici nell'Italia del Rinascimento*, Roma, Viella, 2007, pp. 55-87, in particolare pp. 61-62. Sganciando progressivamente il proprio operato dai condizionamenti delle forze politiche cittadine (proprio con gli statuti del 1330 il consiglio dei Novecento «perdetta la propria originaria connotazione di istituto promanente dalla cittadinanza, e divenne invece un consesso di uomini selezionati preventivamente dal signore stesso»), Azzone aveva infatti assunto attributi estranei alla cultura comunale e diffusi piuttosto tra i sovrani d'Europa, creando una cancelleria personale, introducendo un cerimoniale di corte, costruendo una cappella-sacrario – con tutte le implicazioni politico-ideologiche ad essa connesse –, ed infine importando modelli artistici 'cortesi'. A proposito dell'orientamento monarchico di Azzone e delle sue traduzioni pratiche cfr. F. SOMAINI, *Processi costitutivi, dinamiche politiche e strutture istituzionali dello Stato visconteo-sforzesco*, in G. ANDENNA - R. BORDONE - F. SOMAINI - M. VALLERANI, *Comuni e signorie nell'Italia settentrionale. La Lombardia*, in *Storia d'Italia*, Torino, UTET, 1998, VI, pp. 681-825, in particolare pp. 694, 748 ss., 765 e 767, e F. CENGARLE, *La signoria di Azzone Visconti tra prassi, retorica e iconografia (1329-1339): prime note*, in M. VALLERANI (a cura di), *Tecniche di potere negli stati italiani (XIII-XV)*, in corso di stampa.



Abbandonando l'atteggiamento di umile omaggio, il patrono di Milano si erge ben eretto accanto alla Vergine, armato di staffile per scacciare i nemici dei milanesi²¹.

Gli storici dell'arte hanno dimostrato come questi gruppi statuari non siano coevi, bensì successivi a quelli realizzati da Giovanni di Balduccio e dalla sua bottega, datandoli all'incirca alla fine degli anni quaranta. Questo indicherebbe Giovanni Visconti, arcivescovo e signore di Milano, come il possibile autore del programma scultoreo.

La cifra caratteristica di queste sculture è il recupero della tradizione. Non si tratta però solo del recupero di moduli stilistici che, abbandonando lo stile cortese prediletto da Azzone, riprendono, sia pur reinterpretandola, la *gravitas* lombarda²². Ma soprattutto del recupero del culto patronale e della religione civica: sant'Ambrogio non offre più la città alla protezione della Vergine, ma torna ad affiancarla nel suo ruolo di *defensor civitatis* e di vescovo, simbolo della «continuità di un governo anche civile sulla città da parte episcopale»²³.

Questa rilettura iconografica trova la sua spiegazione nel mutato contesto politico-istituzionale. Come noto, la successione, nell'agosto del 1339, di Luchino e di Giovanni Visconti al nipote Azzone non fu bene accolta dalla popolazione milanese²⁴. Lo stesso Giovanni, nominato di lì a poco per la seconda volta arcivescovo di Milano dal capitolo metropolitano, si vide ufficialmente riconosciuto il titolo da papa Clemente VI solo nel 1342.

In questo clima di incertezza, Giovanni puntò decisamente sulla funzione pastorale – ancora giuridicamente mal definita – per legittimare il proprio dominio. Egli instaurò così, come di recente ha dimostrato Guido Cariboni, uno stretto collegamento tra la sua figura e quella di Ambrogio²⁵. Legittimo successore di Ambrogio, egli era anche successore di quel potere civile che i vescovi avevano esercitato a Milano prima dell'avvento del governo comunale.

L'arcivescovo recuperò quindi il culto e la devozione per il patrono della città, facendone un uso politico sapiente. L'apparizione di Ambrogio a Parabiago, narrata dal Fiamma – che Patrick Boucheron ha definito l'inventore dell'episodio²⁶ – e ripresa dal ghibellino monzese Bonincontro Morigia, «divenne verosimilmente anche strumento di legittimazione sia dell'elezione vescovile di Giovanni, avvenuta poco dopo, sia dell'altrettanto recente sua nomina a signore della città»²⁷. Indicato come l'artefice della vittoria, il santo fu celebrato con una solenne processione nella basilica

²¹ Ampi rimandi bibliografici su questa tradizione iconografica in CARIBONI, *I Visconti e la nascita del culto di Sant'Ambrogio*, nota 32; in proposito anche P. BOUCHERON, *Palimpsestes ambrosiens: la commune, la liberté et le saint patron (Milan, XI-XV siècles)*, in P. CHASTANG (ed.), *Le passé à l'épreuve du présent. Appropriations et usages du passé au Moyen Âge et à la Renaissance*, Paris, PUPS, 2008, pp. 15-37: 27-28.

²² Esse riadattano infatti i moduli stilistici introdotti dall'artista pisano, «in un'ansia di adeguamento delle più moderne proposte linguistiche ottenuto senza tradire lo spirito più profondo della propria cultura», FIORIO, *Uno scultore campionesse*, p. 122.

²³ G. CARIBONI, *Comunicazione simbolica e identità cittadina a Milano presso i primi Visconti (1277-1354)*, «Reti Medievali. Rivista», IX (2008), p. 20 (<http://fermi.univr.it/rm/rivista/2008-1.htm>).

²⁴ F. COGNASSO, *L'unificazione della Lombardia sotto i Visconti*, in *Storia di Milano*, V, pp. 3-567: 286.

²⁵ CARIBONI, *Comunicazione simbolica e identità cittadina*, p. 24.

²⁶ BOUCHERON, *Palimpsestes ambrosiens*, p. 26.

²⁷ CARIBONI, *I Visconti e la nascita del culto di Sant'Ambrogio*, testo alla nota 58.

ambrosiana, oltre che con la fondazione del tempio civico di Santa Maria alla Vittoria, di cui l'arcivescovo Giovanni pose la prima pietra.

Ambrogio non è più solo il patrono spirituale di Milano, ma, simbolo del potere civile del suo vescovo, interviene attivamente in difesa della città: religione civica e celebrazione signorile vengono ormai inestricabilmente mescolandosi.

Così, nel fregio dell'arca di Azzone Visconti – realizzato da Giovanni di Balduccio tra il 1342 e il 1346 su commissione dell'arcivescovo Giovanni – Ambrogio campeggia, centrale, e dieci città di Lombardia prestano omaggio al patrono e arcivescovo di Milano e al suo potere politico²⁸.

Giovanni però, come già Ambrogio, non è solo vescovo, ma arcivescovo: la proiezione del suo ruolo al di là delle mura cittadine trapela non solo dall'iconografia di questo fregio, ma anche da alcune attestazioni documentarie. Gli *Statuta iurisdictionum Mediolani* del 1351 sono stati compilati, come risulta dal proemio, ad onore di Gesù Cristo e della Vergine sua madre, di Giovanni Battista, protettore dei Longobardi, e del beato Ambrogio, protettore e difensore del comune di Milano. A questa gerarchia celeste corrisponde una gerarchia terrena, al cui vertice è la chiesa di Roma, quindi l'impero, poi Giovanni Visconti, signore generale di Milano e del suo distretto, ed infine il podestà di Milano, Nicola Fey di Arezzo. Il parallelo è dunque tra il podestà di Milano e Ambrogio, tra Giovanni Visconti e Giovanni Battista, tra la Vergine e l'impero ed, infine, tra Gesù Cristo e la chiesa. Al di là delle considerazioni a cui queste due gerarchie si prestano (l'impero è subordinato alla chiesa nella gerarchia terrena, come la Vergine è subordinata al Cristo nella gerarchia celeste, etc.), il parallelo tra il Battista, protettore dei Longobardi, e il suo omonimo Visconti sembra voler sottolineare la dimensione sovracittadina e sovralocale del dominio.

D'altronde non è probabilmente un caso che il Battista e la sua funzione di patrono dei Lombardi ritornino, proprio in questi anni, nella cronachistica filo-viscontea. Se Galvano Fiamma si limita a riprendere la leggenda per cui Teodolinda «ipsum beatum Johannem Baptistam patronum Langobardorum esse instituit»²⁹, più interessante è il racconto di Bonincontro Morigia³⁰. Secondo il cronista monzese, in una ambasceria di Azzone a Monza, il 26 aprile 1329, il latore avrebbe esortato i monzesi ad unirsi ad Azzone e al popolo milanese «perché, qualsiasi cosa voi siate, anche i milanesi lo sono; e qualsiasi cosa siano i milanesi, anche voi lo siete» e questa unità è data da Dio e dai meriti del beato Giovanni Battista, patrono e difensore di tutti i lombardi, oltre che, in particolare, dei monzesi.

²⁸ Sulla tomba di Azzone, cfr. P. SEILER, *Das Grabmal des Azzo Visconti in San Gottardo in Milano*, pp. 368-392; P. BOUCHERON, *Tout est monument. Le mausolée d'Azzone Visconti à San Gottardo in Corte (Milano, 1342-1346)*, in D. BARTHÉLEMY - J.M. MARTIN (eds.), *Liber largitorius. Études d'histoire médiévale offertes à Pierre Toubert par ses élèves*, Genève, Droz, 2003, pp. 303-329; CARIBONI, *Comunicazione simbolica e identità cittadina*, pp. 25-27.

²⁹ G. FIAMMA, *Chronicon Maius*, Milano, Biblioteca Nazionale Braidense, cod. AEX, 10, cap. 163. G. FIAMMA, *Chronicon Majus (et) Chronicon extravagans de antiquitatibus Mediolani*, Milano, Biblioteca Ambrosiana, Cod. Ambr. A275 inf.

³⁰ B. MORIGIA, *Chronicon modoetiense ab origine Modoetiae usque ad annum MCCCXLIX*, in *RIS*, XII, coll. 1061-1184, in particolare col. 1156.

Unità sovralocale, dunque, sotto il vessillo di Dio e di Giovanni Battista protettore dei lombardi ma, anche, sotto quello dei Visconti.

3. *La devozione di Galeazzo II e Bernabò*

Morto l'arcivescovo Giovanni, i suoi nipoti ed eredi, Galeazzo II e Bernabò (Matteo II morì infatti un anno solo dopo la scomparsa dello zio), vennero più volte scomunicati per il durissimo contrasto con l'autorità pontificia. La loro ostilità nei confronti del clero, legata alla volontà di sottoporre a prelievo fiscale o addirittura di gestire i benefici ecclesiastici³¹, si tradusse più volte in atti di anche efferata violenza³².

Ciononostante, entrambi i fratelli fecero mostra di devozione, fondando cappelle, dotando ospedali ed elargendo elemosine ai poveri.

Innanzitutto Galeazzo II fece costruire, nel suo castello di Pavia, «un'ampia cappella ricca di marmi, di tele, di lampade e di vasi d'argento, e la cui volta, dipinta d'azzurro d'oltremare, figurava il firmamento tutto cosparso di stelle d'oro». In questa cappella il Visconti, e i suoi discendenti, raccolsero circa duecento reliquie di santi, tra cui due delle Sante Spine, una donata dalla corona di Francia, l'altra data a Gian Galeazzo, nel 1400, da Emanuele Paleologo, in cambio della ospitalità prodigatagli dal duca di Milano in occasione della sua venuta a Pavia³³.

Come già Azzone e tanti principi d'Europa, anche Galeazzo II eresse dunque una cappella-sacrario – prima rimane comunque, anche nel sentire di questo principe, quella costruita da Azzone – presso la sua dimora, raccogliendovi un gran numero di reliquie per ribadire e rafforzare il suo ruolo di intermediario privilegiato tra cielo e terra.

Un documento, datato 27 marzo 1374 ed edito da Giorgio Giulini nella sua appendice, ci attesta dettagliatamente la pietà di questo principe. Esso riporta infatti un lungo elenco di elemosine ed offerte, tanto in denaro che in pane cotto, che Gale-

³¹ Sulle angherie dei due fratelli nei confronti del clero, cfr. G. GIULINI, *Memorie spettanti alla storia, al governo ed alla descrizione della città e campagna di Milano ne' secoli bassi*, Milano, Francesco Conte Librajo-Editore, 1857 (rist. anast., Milano 1975), V, pp. 460-461, che rimanda a sua volta a Pietro Azario e all'annalista piacentino. Non è qui il caso di riprendere per esteso i tormentati rapporti tra i Visconti e la Chiesa. In proposito sempre validi rimangono, di G. BISCARO - G. BISCARO, *Le relazioni dei Visconti di Milano con la Chiesa*, «Archivio storico lombardo», XLVI (1919), pp. 84-227; XLVII (1920), pp. 193-271; LIV (1927), pp. 44-95 e pp. 201-236; LXIV (1937), pp. 119-193; e G. ROMANO, *La guerra tra i Visconti e la Chiesa (1360-1376)*, «Bollettino della società pavese di storia patria», III (1903), pp. 412-437. Una più recente sintesi in G. SOLDI RONDINI, *Chiesa milanese e signoria viscontea (1262-1402)*, in A. CAPRIOLI - A. RIMOLDI - L. VACCARO (a cura di), *Storia religiosa della Lombardia. Diocesi di Milano*, Brescia, La Scuola, 1990, I, pp. 285-331. Per la politica ecclesiastica di Gian Galeazzo Visconti cfr. in particolare A. GAMBERINI, *Il principe e i vescovi. Un aspetto della politica ecclesiastica di Gian Galeazzo Visconti*, già in «Archivio storico lombardo», CCXXIII (1997), pp. 39-115, ora in ID., *Lo stato visconteo*, Milano, FrancoAngeli, 2005, pp. 69-136.

³² Per quanto alcune notizie circa gli efferati crimini commessi da Bernabò a danno di monache ed ecclesiastici siano da considerare con qualche cautela: la loro unica fonte sono, in molti casi, gli atti del processo intentato a suo carico dal nipote Gian Galeazzo nel 1385, riportati negli *Annales mediolanenses*. Cfr. *Annales mediolanenses ab anno MCCCXXX usque ad annum MCCCCII*, in *RIS*, XVI, coll. 642-840: coll. 794-800.

³³ C. MAGENTA, *I Visconti e gli Sforza nel castello di Pavia e loro attinenze con la Certosa e la storia cittadina*, Milano, Ulrico Hoepli, 1883, I, p. 148 e n.

azzo II stabili dovessero essere fatte, a scadenze regolari o in occasioni di particolari festività religiose (le ricorrenze della Vergine in special modo), sino alla fine della sua vita. Il Visconti dispose inoltre che ogni giorno dovessero essere celebrate 18 messe presso la cappella di San Gottardo a Milano (per una spesa complessiva di 216 fiorini all'anno), 12 presso la cappella del castello di Pavia (per una spesa complessiva di 184 fiorini all'anno) – minore dunque è l'importanza attribuita a questa cappella rispetto a quella di Azzone –, e 300 messe nei conventi dei frati mendicanti delle città del suo dominio (per una spesa complessiva di 855 fiorini l'anno). Infine ordinò la costruzione di dieci cappelle, due a Milano, e una a Pavia, Piacenza, Como, Novara, Vercelli, Tortona, Alessandria, Monza, stabilendo un reddito per gli officianti.

Tanta generosità sembrerebbe effetto di reale devozione da parte dell'uomo. Tuttavia, la componente politica si mescola anche in questo caso a quella devozionale: il principe è infatti tenuto a dimostrare la propria *pietas*.

Come argomenta l'arena del decreto contro i blasfemi promulgato dallo stesso Galeazzo II il 10 giugno 1378 – due mesi prima della sua morte – l'esercizio del potere temporale da parte del Visconti trova infatti una legittimazione non solo nel titolo giuridico e nella funzione che gli deriva dal vicariato imperiale, ma soprattutto nella disposizione e nella volontà divina³⁴.

Ormai è in primo luogo per mandato divino – senza dunque l'intermediazione della chiesa, nonostante le reiterate affermazioni di superiorità del potere spirituale su quello temporale formulate, cinque anni prima, nel *De principatu* di Giovanni da Legnano (marzo 1373) e volte a ribadire la tesi del principato universale spirituale e temporale del pontefice³⁵ – che il Visconti esercita il suo potere temporale.

Come ho già rilevato altrove, si può notare una certa consonanza tra questo Galeazzo Visconti, «temporale dominium in multis civitatibus et locis dispositione et voluntate dominica ministran[s] et obtemperan[s]», ed il re di Francia, «vicarius Dei in temporalibus» secondo il pressochè coevo *Somnium Viridarii* (1376), che

³⁴ «Quanto divina maiestas terrene potentie prevalet, tanto amplius decet ipsam maiestatem velut excelsiorem a potestate terrena, que sibi famullatur queque substineatur, ab alia tolli et venerari, et nedum ab illa laudabilibus preconiiis exaltari, verum etiam id agere ut a cunctis et superno mandato subiectis, tum premiorum solutione tum penarum comminatione ac impositione, diligatur et muneratur; et propter nos Galeaz Vicecomes Mediolani, etc. imperialis vicarius generalis, temporale dominium in multis civitatibus et locis dispositione et voluntate dominica ministrantes et obtemperantes, qui sincera et affectuosa cordis puritate summum et inefabilem Deum, a quo dona quamplurima ultra merita nostra percepimus et indesinenter percipimus, nec non intemeratissimam et purissimam Virginem Dei genitricem nostram singullarem et multis experientiis comprobata protectricem, directricem et adiutricem, ac ceteros ellectos et sanctos utriusque sexus totis precordis veneramus et collimus»: decreto «Contra ludentes ad tacsillos et blasphemantes Deum et sanctos», del 10 giugno 1378, Pavia, edito in A. COLOMBO, *Statuti di Como del 1335*, Como, Tip. editrice C. Nani, 1945, II, pp. 351-353.

³⁵ G. ERMINI, *Un ignoto trattato "De principatu" di Giovanni da Legnano*, in *Studi in onore di Carlo Calise*, Milano, Giuffrè, 1939, III, pp. 423-446: cit. tratta da p. 431. Su Giovanni Oldrendi da Legnano cfr. J.P. MCCALL, *Chaucer and John of Legnano*, «Speculum», XL (1965), 3, pp. 484-489; ID., *The Writings of John of Legnano*, «Traditio», XXIII (1967), pp. 415-437; J. QUILLET, *La philosophie politique du Songe du Vergier (1378)*, Paris, Vrin, 1977, pp. 44-46; e E. GIANAZZA - G. D'ILARIO, *Vita e opere di Giovanni da Legnano*, Legnano, Landoni, 1983, oltre che la voce di P. THORAU, *Lignano, Johannes von*, in *Lexicon des Mittelalters*, Munchen-Zurich, Artemis Verlag, 1991, V, coll. 1977-1978.

ripetutamente condanna l'errore dei chierici di considerare il pontefice «dominus omnium»³⁶.

Il principe è al servizio di Dio: egli deve essere quindi il primo a venerarlo e ad esaltarlo con le sue preghiere³⁷. Ecco, dunque, qual è il fondamento della devozione principesca.

Ma al Visconti spetta anche fare in modo che i sudditi amino e rispettino Dio, la Vergine, «nostram singullarem et multis experientiis comprobata[m] protectricem, directricem et adiutricem», e tutti i santi, punendo i bestemmiatori³⁸.

La Vergine è assunta anche da Galeazzo II, come già da Azzone, come particolare protettrice del principe. Ancora una volta il Visconti, signore di un dominio pluricittadino, rivolge la propria specifica devozione alla patrona universale, in cui tutte le città del dominio possano a loro volta riconoscersi, al di sopra dei singoli culti patronali e delle loro divisioni interne.

I santi, infatti, sono sì oggetto di devozione, ma indifferenziata («et ceteros ellectos et sanctos utriusque sexus»). È ormai passato più di un secolo, denso di eventi politici, dal momento in cui i Della Torre avevano fatto giurare di non bestemmiare nel nome di Dio, Maria e Ambrogio (1262)³⁹. Nominare un santo, piuttosto che l'altro, avrebbe potuto comportare per il signore l'alienazione delle città che non si riconoscevano in quel patrono.

Grande fu anche la *pietas* di Bernabò, nonostante i crimini nefandi da lui commessi contro membri del clero – testimoniati soprattutto dagli atti del processo intentatogli da quello stesso nipote che a tradimento lo aveva catturato nel 1385 –, così come la sua liberalità nei confronti dei poveri. Nel 1359, l'autore degli *Annales mediolanenses* e Donato Bossi ricordano le sue donazioni in favore di alcuni luoghi pii milanesi, in particolare agli ospedali di Sant'Ambrogio, del Brolo e di Santa Caterina,

³⁶ Sulla valenza politica del *Somnium Viridarii* – la cui versione francese, *Le Songe du Vergier*, risale ad un paio di anni più tardi (1378) – già si interrogava Jean-Pierre Royer, in J.-P. ROYER, *L'Église et le Royaume de France au XIV siècle*, Paris, Librairie Générale de Droit et de Jurisprudence, 1969. Accantonata ogni cautela, il *Somnium* è stato definito come un «résumé de la pensée politique du roi» da D. BOUTET - A. STRUBEL, *Littérature, politique et société dans la France du Moyen Âge*, Paris, Presses Universitaires de France, 1979, p. 162, definizione riproposta da J. QUILLET, *Le Songe*, in G. HASENHOR - J. LONGERE (eds.), *Culture et travail intellectuel dans l'Occident médiéval*, Bilan des «Colloques d'Humanisme médiéval» (1960-1980), Paris, Éditions du CNRS, 1981, pp. 81-93: 86, che invece aveva sfumato un giudizio così netto in EAD., *La philosophie politique*, p. 169; in proposito cfr. anche D. QUAGLIONI, *La tipologia del "Somnium" nel dibattito su scisma e concilio*, in *Conciliarismo, stati nazionali, inizi dell'Umanesimo*, Atti del XXV convegno storico internazionale (Todi 9-12 ottobre 1988), Spoleto, Centro Italiano di Studi sull'Alto Medioevo, 1990, pp. 97-117, in particolare pp. 110-112.

³⁷ I principi sono «i ministri di Dio e gli strumenti dello Spirito Santo» notava P. ARIÈS, *L'uomo e la morte dal Medioevo a oggi*, Roma-Bari, Laterza, 1980, p. 54.

³⁸ «En réalité, la sanction des blasphèmes par le prince renvoie à l'analyse des rapports subtils qu'il entretient avec Dieu; c'est de lui qu'il tient son pouvoir et dès lors on peut comprendre pourquoi le roi met parfois tant d'ardeur à protéger l'honneur divine», in J. HOAREAU-DODINAU, *Dieu et le roi. La répression du blasphème et de l'injure au roi à la fin du Moyen Âge*, Limoges, Presses universitaires de Limoges, 2002, p. 33. Sulla progressiva equiparazione dell'eresia e del *crimen laesae maiestatis* nel diritto civile e canonico, cfr. L. KOLMER, *Christus als beleidigte Majestät. Ven der Lex Quisqui" (397) bis zu Dekretale Vergenti" (1199)*, in H. MORDEK (Hrsg.), *Papsttum, Kirche und Recht im Mittelalter. Festschrift für Horst Fuhrmann zum 65. Geburtstag*, Tübingen, M. Niemeyer, 1991, pp. 1-13.

³⁹ PEYER, *Città e santi patroni*, p. 77.



nonché dei carcerati della Malastalla, di cui Giorgio Giulini ha rintracciato alcuni atti⁴⁰. Altri gesti di generosità del signore di Milano nei confronti di chiese ed ospedali risalgono al novembre del 1381. Per quanto riguarda una particolare devozione alla Vergine, le attestazioni riguardano soprattutto la moglie: nel 1381 Regina Della Scala fondò infatti, sulle rovine dei palazzi dei Della Torre, la chiesa di Santa Maria alla Scala⁴¹. Ma il culto della Vergine sembrerebbe ormai assunto nella tradizione familiare dei Visconti.

4. Devozione e politica in Gian Galeazzo Visconti

Per quanto concerne Gian Galeazzo Visconti, la fede e la carità di questo principe vennero debitamente celebrate da Pietro di Castelletto nel sermone funebre celebrato in occasione delle esequie del primo duca di Milano⁴².

Le attestazioni della sua *pietas* sono d'altronde numerosissime. Ogni giorno, assieme al suo primo camerario, Francesco Barbavara, recitava con fervore l'Ufficio divino, quasi fossero due ecclesiastici. Si faceva cogliere dagli ambasciatori di altri principi intento alla lettura della Bibbia. Anche due cronache coeve, una fiorentina, l'altra carrarese, ne misero in evidenza la grande devozione, dubitando però della sua autenticità: secondo l'anonimo fiorentino, infatti, Gian Galeazzo «fece vista d'essere ingesuato e cattolico uomo più di dieci anni, e faceasi dire due o tre messe per mattina [...] e dicea molti uffici ecclesiastici»; il Gattari è ancora più esplicito: «finse e simulò esser diventato catolico e relixioso [...] mostrò desprixiare le cose temporale, esser dato tutto a Dio, tegnendo sempre sego dì e notte in camera e alla tavola quando manziava frati e religiosi, i quali con sego celebrasono lo officio divino»⁴³.

Insomma, Gian Galeazzo, come altri principi del suo tempo, adottò spesso atteggiamenti pubblici e privati di uomo consacrato⁴⁴. D'altronde, la sacralità del ruolo principesco fu ribadita e sottolineata continuamente dai poeti dell'entourage del Visconti. Essa trovò inoltre una sua rappresentazione iconografica in quello che si può considerare il libro-emblema di Gian Galeazzo, comunemente noto come Messale ambrosiano o Messale dell'incoronazione⁴⁵.

⁴⁰ GIULINI, *Memorie spettanti alla storia*, pp. 442-446.

⁴¹ *Ibid.*, pp. 628-629.

⁴² PIETRO DA CASTELLETTO, *Epitaphium sepulchri illustrissimi domini Johannis Galeaz ducis Mediolani*, in *RIS*, XVI, colls. 1037-1050: colls. 1039-1041.

⁴³ In proposito cfr. A. CERRI, *Gian Galeazzo Visconti e i frammenti di un suo libro devozionale: considerazioni storico-psicologiche. Una polemica del tardo Ottocento*, «Bollettino della società pavese di storia patria», LXXXIV (1984), pp. 159-254: 184-185.

⁴⁴ In proposito cfr. *ibid.*, pp. 186-193.

⁴⁵ Per la più recente interpretazione in tal senso di questo messale, conservato presso la basilica di Sant'Ambrogio a Milano (ms. 6), cfr. F. MOLY, *Rituale sacro e autorità ducale: la processione per l'incoronazione di Gian Galeazzo Visconti nel messale di Sant'Ambrogio*, in F. RICCIARDELLI (a cura di), *I luoghi del sacro. Il sacro e la città fra Medioevo ed Età moderna*, Atti del Convegno del "Center for the Study of Italian history and culture" (Fiesole, 12-13 giugno 2006), Firenze, Mauro Pagliai Editore, 2008, pp. 63-89. La funzione emblematica dei manoscritti rinascimentali è stata illustrata, con chiara accuratezza, da G. MONTECCHI, *Il libro come emblema*



Ma la derivazione divina del potere di Gian Galeazzo è celebrata soprattutto, poco dopo la sua morte, nell'immagine di un codice miniato da Michelino da Besozzo per Giovanni e Filippo Maria – già nella biblioteca di Pavia e oggi conservato alla Biblioteca Nazionale di Parigi (ms. lat. 5888) –, che contiene la ricordata orazione funebre di Pietro da Castelletto. Essa raffigura infatti il Bambino, seduto sulle ginocchia della Vergine in trono, che pone la corona ducale sulla testa di Gian Galeazzo, inginocchiato in atto di omaggio⁴⁶: il principe è tale per diretto mandato divino e, di conseguenza, deve essere il primo ad amare e venerare Dio e farsi esempio per i sudditi.

Anche Gian Galeazzo fu particolarmente devoto alla Vergine, «di cui ogni giorno usava recitare l'*Officium parvum*». Di questo attaccamento del principe alla Madonna ci dà esplicita attestazione il suo camerario e consigliere Francesco Barbavara, nel testamento⁴⁷. D'altro canto, in occasione della nascita del primogenito di Caterina (1388), il Visconti fece voto alla Vergine di chiamare Maria tutti i figli maschi⁴⁸; inoltre, di lì a qualche anno, le dedicò la Certosa di Pavia, mausoleo funebre della sua famiglia; in onore della Madonna della Neve fece poi erigere a Roma una chiesa con nove officianti e ne introdusse anche la festa a Vicenza⁴⁹.

5. Un possibile modello devozionale francese?

Arbitrario sarebbe certo stabilire con certezza contatti e contaminazioni tra moduli devozionali francesi e quelli viscontei con particolare riferimento al culto mariano, ma credo sia opportuno mettere in evidenza alcune 'coincidenze', soprattutto date le strette relazioni tra Gian Galeazzo Visconti, genero di Giovanni il Buono e cognato di Carlo V, nonché suocero di Luigi d'Orleans, e la casa reale di Francia.

In primo luogo vorrei richiamare l'attenzione sull'*Epistola devota missa per dominum Karolum, Franchorum regem, Nicole, episcopo Anthisiodonensi [sic]*, di cui ci dà notizia l'inventario del 1426 della biblioteca viscontea di Pavia⁵⁰. Si tratta di una lettera di contenuto devozionale mandata da Carlo V al suo consigliere Nicolas d'Arcis, vescovo di Auxerre (1373-1376), presente, secondo l'inventario del 1426, nella

nel Rinascimento italiano: un modello di rappresentazione del potere dalla corte di Borso d'Este alle corti europee, in ID., *Il libro nel Rinascimento. Saggi di bibliologia*, Roma, Viella, 1997² (1ª ed.: Milano, La Storia, 1994), pp. 21-50.

⁴⁶ Il conte di Virtù – un titolo che Gian Galeazzo tenne caro anche dopo l'elezione ducale per la stessa componente autoelogiativa spesso fatta oggetto di scherno da parte dei suoi nemici – appare qui circondato dalle personificazioni delle dodici virtù, indicate dal Castelletto nella sua orazione.

⁴⁷ In proposito cfr. CERRI, *Gian Galeazzo Visconti*, pp. 178, 184-185 n.

⁴⁸ BERNARDINO CORIO, *Storia di Milano*, a cura di A. Morisi Guerra, Torino, UTET, 1978, I, p. 899: *sub anno* 1388; e GIULINI, *Memorie spettanti alla storia*, p. 722.

⁴⁹ Per la costruzione della chiesa romana CORIO, *Storia di Milano, sub anno* 1388. Sull'introduzione a Vicenza della festa della Madonna della Neve cfr. G. DE SANDRE GASPARINI, *L'amministrazione pubblica dell'evento religioso: qualche esempio della terraferma veneta del secolo XV*, in *La religion civique*, pp. 201-217: 202.

⁵⁰ E. PELLEGRIN, *La Bibliothèque des Visconti et des Sforza, ducs de Milan au XV siècle*, Paris, CNRS, 1955 [“Publications de l'Institut de recherche et d'histoire des textes”, V], A 278: *Epistola devota missa per dominum Karolum Franchorum regem Nicole episcopo Anthisiodonensi (sic) voluminis novi non ligati*.

biblioteca viscontea di Pavia. La lettera è perduta, ma nell'inventario visconteo compare all'interno di un nucleo di testi mariani. È purtroppo impossibile accertare se si trattasse di quella stessa inviata dal re di Francia al suo consigliere il 10 febbraio 1376, per consultarlo circa la festa della Presentazione della Vergine⁵¹. Di sicuro, essa testimonia però l'esistenza di scambi in materia di culto mariano tra la corte francese e quella viscontea.

Verrebbe anche da chiedersi se la scelta del santuario della Vergine del Sacro Monte di Varese – peraltro da secoli oggetto di devozione da parte dei lombardi – come meta del millantato pellegrinaggio, trasformatosi poi nella cattura a tradimento dello zio Bernabò (1385), non fosse legata, oltre che a devozione, anche alla volontà del giovane e ambizioso principe di emulare i pellegrinaggi regi presso santuari mariani come quello di Rocamadour, prediletto dai re di Francia⁵².

Sempre a possibili influssi francesi si potrebbe ricollegare anche la destinazione della Certosa. Il Corio, a dire il vero, attribuisce a Caterina la prima idea di un monastero certosino dedicato a Santa Maria delle Grazie (8 gennaio 1390), ma fu Gian Galeazzo a dotare la nuova fondazione in modo molto cospicuo (1396-1397): egli ne volle fare infatti un grandioso mausoleo destinato a raccogliere e conservare le spoglie della sua famiglia, prendendo forse a modello il sacrario dei re francesi a Saint Denis.

Infine, per riprendere una considerazione di Philippe Verdier, la fastosa scena dell'incoronazione ducale, miniata da Michelino da Besozzo per i figli di Gian Galeazzo, «è il riflesso, a Milano, della nuova iconografia aulica del coronamento della Vergine nell'arte gotica internazionale, messa in voga dagli ateliers dei miniatori parigini»⁵³.

Si tratta appunto solo di «coincidenze», oppure il modello regio francese costituì un effettivo riferimento per il duca di Milano? Valutare gli influssi reciproci è sempre difficile ma, forse, non è del tutto illecito porsi quanto meno l'interrogativo. Ad ogni modo, mi pare che la rideclinazione del culto della Vergine operata dai Visconti – a partire da Azzone – non si possa leggere al di fuori del generale dibattito teologico, filosofico e giuridico che, a partire dagli inizi del XIV secolo, contribuì a definire un nuovo concetto di sovranità⁵⁴.

⁵¹ Sul ruolo di Nicola d'Arcis nell'introduzione di questa festa cfr. J. LEBEUF, *Mémoires concernant l'histoire civile et ecclésiastique d'Auxerre et de son ancien diocèse*, Auxerre-Paris, Perriquet et Rouillé Éditeurs, 1851, II, p. 17; più in generale, qualche notizia sul personaggio in F. AUBERT, *Arcis (Nicolas d')*, in *Dictionnaire d'histoire et de Géographie ecclésiastiques*, Paris, Letouzey et Ané, 1924, III, col. 1582.

⁵² Su questa tradizione, inaugurata da Luigi IX, cfr. J. LE GOFF, *Il cielo sceso in terra: le radici medievali dell'Europa*, Roma-Bari, GLF editori Laterza, 2009³, pp. 87-88.

⁵³ VERDIER, *Le couronnement de la Vierge*, p. 112.

⁵⁴ Cfr. almeno BOUREAU, *La religion de l'État*; J. QUILLET, *D'une cité l'autre. Problèmes de philosophie politique médiévale*, Paris, H. Champion, 2001.

JEAN-CLAUDE SCHMITT

La cité et son image: Lucques et le Volto Santo

Le cas du célèbre crucifix tutélaire de la cité de Lucques, le Volto Santo, se prête au mieux et à tous égards à la réflexion des historiens sur les 'vecteurs de l'idéal'. L'idéal, ici, c'est l'idéologie civique, la gloire d'une cité industrielle et négociante que ses ambitions et ses intérêts conduisent à essaimer à travers l'Europe du Nord. Les 'vecteurs', ce sont d'abord une image bien matérielle, une réplique du Crucifié, vénéré sur place, mais ce sont aussi ses innombrables répliques partout où les lucquois ont dirigé leurs pas, et ce sont enfin une légende et des récits de miracles qui recouvrent le crucifix d'une ample parure de mots et d'enluminures jusque dans l'entourage des rois. 'Vecteurs', le mot est bien choisi puisqu'il est ici question de voyages réels et imaginaires, d'espaces lointains et aussi d'une longue histoire, commencée au début du second millénaire et qui s'écrit encore sous nos yeux.

Par son antiquité, par ses traits distinctifs (on regard, son habit, son pied droit qui le jour de la grande fête de la Luminaria se chausse d'argent et effleure le bord d'un calice), le Volto Santo sort de l'ordinaire. Ce n'est pas un crucifix comme les autres. Du reste, il a son histoire propre, sa légende merveilleuse, qu'on peut sans doute rapprocher d'autres légendes chrétiennes, mais qui présente aussi des traits bien particuliers. Le récit de son origine est attribué à un clerc de l'église cathédrale de Lucques, *Leboinus* (parfois écrit *Leobinus*), 'Leboin' dans la version française du récit. Michele C. Ferrari a remarqué que ce nom était inconnu de l'onomastique locale et qu'il serait d'origine franque: cette précision n'est pas sans intérêt puisque la légende situe l'arrivée du Volto Santo à Lucques à l'époque carolingienne. Mais le crucifix serait – selon ce Leboinus – bien plus ancien: après la mort du Christ sur la croix et la Déposition de son corps par Joseph d'Arimatee et Nicodème, ce dernier aurait reçu dans un songe l'ordre de sculpter un crucifix à la ressemblance exacte du corps du crucifié. Il ne peut terminer son travail, qu'un ange parachève durant son sommeil en sculptant le visage (*vultus*) du Christ. A son réveil, Nicodème enferme plusieurs reliques du Christ dans la sculpture et cache celle-ci dans une maison chrétienne de Jérusalem, afin d'éviter que les juifs ne s'en emparent. Les siècles passent et en 742, un 'évêque de subalpine', *Gualterus* (Gautier), mais aussi *Galafredus* (Galefroy) vient en pèlerinage à Jérusalem où il reçoit en songe la révélation de la présence dans la ville sainte



du Volto Santo. L'ayant retrouvé, il décide de l'envoyer en Italie par la mer. Le navire et son précieux chargement se dirigent sans pilote vers Luni, le port le plus proche de Lucques. Les habitants de Luni, habitués à piller les épaves, veulent s'en emparer, mais n'y parviennent pas car la nef reprend la mer chaque fois qu'ils s'en approchent. Pendant ce temps, l'évêque Jean de Lucques a la révélation en songe de l'arrivée du Volto Santo. Il s'en vient à Luni où le Volto Santo se donne immédiatement à lui. L'évêque l'emporte à Lucques, mais en laissant à l'évêque de Luni, à titre de dédommagement, une des reliques contenues dans le Volto Santo: une ampoule du sang du Christ. Pour finir, le Volto Santo est solennellement installé dans la cathédrale San Martino de Lucques où il commence à produire des miracles.

Le Volto Santo est ce que les textes médiévaux nomment une *imago crucifixi*, une 'image du Crucifié', un crucifix en bois (fig. 1). Ce crucifix, toujours en place aujourd'hui dans la cathédrale Saint-Martin de Lucques, est de très grande taille: le corps du Christ excède nettement la taille humaine (2,78 m de haut contre 2,45 de large, d'une extrémité à l'autre des bras); la croix de bois à laquelle il est suspendu est elle aussi impressionnante par ses proportions (4,34m x 2,65 m). Comme c'est souvent le cas au moyen âge (par exemple pour l'un des plus anciens crucifix conservés, celui de l'archevêque Gero de Cologne à la fin du X^e siècle), ce crucifix est aussi un reliquaire: il comporte derrière les épaules une cavité fermée par une porte et pouvant contenir des reliques; en l'occurrence, la tradition mentionne des reliques de la Passion (une partie de la couronne d'épines, une partie du vêtement et une ampoule contenant du sang du Christ)¹. Cependant, plusieurs traits distinguent fortement ce crucifix: le Christ en croix est figuré vivant, les yeux ouverts, et non pas mort, les yeux fermés; il s'agit donc d'un *Christus triumphans*, vainqueur de la Mort et du Mal, plus caractéristique en ce sens du premier moyen âge (depuis l'époque carolingienne) que du moyen âge central, familier au contraire de l'image du Christ pendant mort sur la croix. Le visage est tourné légèrement vers la droite et incliné vers l'avant, les yeux sont ouverts et fixent les fidèles qui viennent prier devant la croix; ils frappent même par leur éclat, dû à la pâte de verre insérée dans les orbites. Ce regard retenait déjà l'attention au moyen âge: à la fin du XIV^e siècle, le florentin Franco Sacchetti, qui raillait la vénération des lucquois pour leur crucifix, parlait de «lo terribile aspetto» du Volto Santo². Les bras sont également figurés à l'horizontale, ce qui renforce l'idée que le Christ est vivant, qu'il ne pend pas comme un corps mort à la croix. De même, les pieds nus ne sont pas cloués à la croix, mais se portent librement vers l'avant. Un

¹ Au début du XIII^e siècle, Gervais de Tilbury dit que ces reliques sont l'ombilic de l'Enfant Jésus et le linge dans lequel le corps mort du Christ fut déposé de la croix. Comme son contemporain Giraud de Cambrie, il confirme que le Volto Santo contient une ampoule du sang du Christ, une autre ampoule ayant été laissée à l'évêché de Luni (voir *infra*).

² F. SACCHETTI, *I sermoni evangelici, le lettere ed altri scritti inediti o rari*, a cura di O. Gigli, Firenze, Felice Le Monnier, 1857, p. 217; cité par M. BACCI, "Pro remedio animae". *Immagini sacre e pratiche devozionali in Italia centrale (secoli XIII e XIV)*, Pisa, GISEM - Edizioni ETS, 2000, p. 25. Il rapportait en fait les railleries de deux maîtres franciscains siciliens, Nicolas et Ruggiero. Déjà Gervais de Tilbury parlait du «regard terrible» du Volto Santo.



autre trait caractéristique est l'habit long, une tunique munie de manche (*tunica*), qui se rattache elle aussi à une iconographie fréquente aux époques carolingienne et ottonienne, par exemple dans le Codex d'Uta, vers 1020³. Ce vêtement s'assimile à celui d'un prêtre (*stola*), peut-être aussi d'un roi (mais le Volto Santo n'est pas couronné en permanence). La longue tunique plissée est étroitement serrée à la taille par une ceinture nouée en boucle. Enfin, le crucifix ne se dresse pas dans le chœur de la cathédrale Saint-Martin, comme on pourrait l'attendre d'un crucifix aussi célèbre et important pour l'identité de la cité, mais dans une chapelle située du côté Nord de la nef: le *tempietto* actuel date de 1484, mais il n'a fait que remplacer un édifice antérieur du même genre. Dès le moyen âge aussi, la croix était surmontée d'un cercle en forme de fer à cheval qui entoure le corps du Christ comme un nimbe. Telle est l'apparence du Volto Santo aux jours ordinaires de l'année.

Cependant, une fois par an, les lucquois célèbrent la *Luminaria*, la grande fête du Volto Santo, qui réunit le clergé, les autorités municipales et toute la population dans une procession qui traverse la ville à la lumière des cierges depuis l'ancienne cathédrale San Frediano jusqu'à San Martino. La *Luminaria* se déroule dans la nuit du 13 au 14 septembre, à l'occasion de la fête de l'Exaltation de la Croix, qui commémore pour l'église universelle le retour en 614 de la Vraie Croix à Constantinople, après la victoire de l'empereur Heraclius sur les Perses qui l'avait ravie à Jérusalem. Par analogie avec l'entrée de la Vraie Croix à Constantinople, la *Luminaria* rappelle, pour le Volto Santo aussi, l'importance du thème du voyage depuis Jérusalem, abondamment illustré dans le manuscrit de la *Légende du Saint Vault de Lucques*⁴. Lors de cette fête, le Volto Santo est paré de manière exceptionnelle: sa tunique de bois est recouverte d'un vrai vêtement brodé, les extrémités des manches sont ornées de manipules qui renforcent son apparence sacerdotale, et surtout il est couronné (la couronne actuelle remonte à 1655) (fig. 2). C'est à cette occasion aussi que le Volto Santo est chaussé et qu'un calice est placé sur la table de l'autel, juste sous le soulier droit, lequel est en argent et marqué d'une croix. Les premiers historiens du Volto Santo, G. Schnürer et J.M. Ritz, avaient naïvement émis l'hypothèse que le calice aurait pu servir à recueillir les offrandes de fidèles ou à empêcher le soulier de glisser. On y reviendra. Quoi qu'il en soit, il est remarquable que l'apparence actuelle du Volto Santo dans sa chapelle les jours de fête corresponde exactement à celle qui est la sienne dans les miniatures du manuscrit *Palatinus latinus* 1988, avec entre autres

³ Munich, Bayerische Staatsbibliothek, Clm 13601, f. 3v. Cfr. H. KURZ, *Der Volto Santo von Lucca. Ikonographie und Funktion des Kruzifixus in der gegürteten Tunica im 11. Jahrhundert*, Regensburg, S. Roderer Verlag, 1997, pp. 50-52 et ill. 19. Plus anciennement encore, suivant Grégoire de Tours (fin du VI^e siècle) une image (peinte?) du Christ nu à Narbonne aurait réclamé d'être vêtu par décence. GREGORII EPISCOPI TOURONENSIS *Libri octo miraculorum*, ed. Bruno Krusch, Hannover, 1885, 22, p. 52 ["Monumenta Germaniae Historica (MGH), *Scriptores rerum Merovingicarum*", 1/32], cité par J.-M. SANSTERRE, *Visions et miracles en relation avec le crucifix dans les récits des X^e-XI^e siècles*, in M.C. FERRARI - A. MEYER (a cura di), *Il Volto Santo in Europa. Culto e immagini del Crocefisso nel Medioevo*, Atti del Convegno internazionale di Engelberg (13-16 settembre 2000), Lucca, Istituto Storico Lucchese, 2005, pp. 387-406.

⁴ Biblioteca Apostolica Vaticana, Ms. Palatinus Latinus 1988 (début du XV^e siècle). On se reportera au fac-similé sous presse, avec une présentation par Marie-Thérèse Gousset, Marie-Hélène Tesnière et Jean-Claude Schmitt. Je reprends ici une partie de ma propre contribution au volume de présentation.

la chapelle (qui se distingue dans le manuscrit par un mur du fond rouge semé de boules d'or), le cercle doré en fer à cheval autour du crucifix, la couronne et le soulier droit plongeant dans le calice sur l'autel (fig. 3).

Depuis longtemps, les historiens s'interrogent sur la date et l'origine géographique du Volto Santo tel qu'on peut le voir aujourd'hui encore à Lucques. La légende invoque comme il se doit la date la plus haute possible et l'origine la plus glorieuse: mais on ne saurait aujourd'hui s'en satisfaire! Des considérations à la fois historiques (les grands crucifix indépendants ne sont guère attestés avant le X^e siècle) et stylistiques, plaident pour d'autres hypothèses: on penche en général pour une origine occidentale (et non byzantine: l'Orient chrétien a favorisé l'icône et non la sculpture), plus précisément lombarde ou même locale (mais sans exclure une possible relation avec les grands crucifix vêtus du type des *Majestades* de Catalogne)⁵. Quant à l'époque, c'est la date approximative de '1200' qui est généralement avancée⁶. Toutefois, les textes attestent qu'antérieurement à cette époque, un *Vultus* était déjà présent à Lucques et par ailleurs, la nouvelle datation récemment proposée pour un autre 'Volto Santo', voisin dans l'espace et très proche par l'apparence, a relancé le débat. En effet, Anna Maria Maetzke a procédé à la datation au carbone 14 du Volto Santo de l'église Santa-Maria de Borgo San Sepolcro, près d'Arezzo et elle en a conclu qu'il datait de l'époque carolingienne⁷: l'arbre qui a été utilisé pour le sculpter aurait été abattu entre 679 et 845; sachant qu'un bois destiné à la sculpture doit être travaillé assez vite, ce crucifix remonterait aux années 700-850 (seul le bras gauche aurait été refait entre 904 et 1018). Ce résultat est d'autant plus intéressant que l'œuvre, qui n'est pas mentionnée avant 1348⁸, passait jusqu'à présent pour n'être qu'une réplique du Volto Santo de Lucques. Il s'agirait peut-être, au contraire, de son prototype. La nouvelle datation proposée pour Borgo San Sepolcro permettrait même de faire coïncider, de manière inattendue, la réalité archéologique avec les allégations de la légende lucquoise: A.M. Maetzke va en effet jusqu'à penser que le crucifix de Borgo San Sepolcro serait un premier Volto Santo de Lucques, mis à l'écart à la fin du XII^e siècle dans une église de moindre importance et remplacé dans la nouvelle cathédrale Saint-Martin par le crucifix actuel. Le succès avéré du culte à la fin du XII^e siècle pourrait avoir inspiré cet *aggiornamento*.

On retiendra donc l'idée qu'à cette date un nouveau crucifix en a remplacé un autre, de préférence à une autre hypothèse, suggérée naguère par Chiara Frugoni, suivant laquelle le Volto Santo actuel se serait substitué vers 1200 à une icône ou Sainte Face du Christ, du type du Mandyllion (Constantinople) ou de la Veronica (Saint-

⁵ Par exemple, la *Majestad* Batllo (Barcelone, Musée national d'Art de Catalogne), plus petite (94 x 96 cm); la *Majestad* de Caldes de Montbuy (détruite en 1936), la *Majestad* de Baget (207 x 196 cm), etc. Elles sont en général datées du XII^e siècle. Voir KURZ, *Der Volto Santo*, pp. 126-131.

⁶ Date proposée notamment par R. HAUSSEHERR, *Das Imerwardkreuz und der Volto-Santo-Typ*, «Zeitschrift des deutschen Vereins für Kunstwissenschaft», XVI (1962), pp. 129-190.

⁷ A.M. MAETZKE (a cura di), *Il Volto Santo di Sansepolcro. Un grande capolavoro medievale rivelato dal restauro*, Cinisello Balsamo, Silvana Editoriale, 1994.

⁸ R. SAVIGNI, *Lucca e il Volto Santo nell'XI e XII secolo*, in *Il Volto Santo in Europa*, pp. 407-497: 491.

Pierre de Rome)⁹. L'hypothèse de Chiara Frugoni visait à rendre compte du paradoxe consistant à nommer un crucifix *vultus*, un mot qui, au sens propre, désigne le visage ou même seulement le regard¹⁰. Mais il n'y a pas vraiment de contradiction, puisque *vultus* peut aussi s'entendre dans un sens métonymique, que justifierait la vivacité – notée dès le moyen âge – du regard de la statue: parler du *vultus* consisterait à prendre la partie pour le tout, le visage pour la 'personne' tout entière.

Reste l'inconnue principale: la date exacte du Volto Santo de Lucques. Il ne sera possible de trancher entre toutes les hypothèses en présence que lorsqu'une analyse chimique (au carbone 14) du bois du crucifix de Lucques sera enfin effectuée. On s'étonne à vrai dire que cet examen, pratiqué à Borgo San Sepolcro, ne l'ait pas été encore à Lucques: voudrait-on à toute force entretenir le mythe d'un autre âge suivant lequel Nicodème en serait l'auteur authentique?

En attendant, force est de confronter l'objet, tel qu'il est conservé, aux textes les plus anciens qui en font mention. Les premières attestations du Volto Santo de Lucques remontent aux alentours de l'an 1100. Rompant avec le complet silence de la documentation écrite antérieure, les mentions se multiplient soudainement dans les textes. Il semble que la plus ancienne de toutes ne provienne pas d'Italie, mais de l'Angleterre, ce qui montre que dès cette époque, la réputation du Volto Santo s'était diffusée très loin de son point d'origine. Eadmer de Canterbury (ca. 1055 - ca. 1124), auteur d'une *Historia novorum*, poursuivie depuis l'invasion normande de l'Angleterre jusqu'en 1120, affirme que le roi Guillaume le Roux (v. 1056-1100), fils de Guillaume le Conquérant, avait «l'habitude de jurer par le Volto Santo de Lucques» («per sanctum vultum de Luca, sic enim jurare consueverat»). Un autre chroniqueur anglais contemporain, Guillaume de Malmesbury (ca. 1080 - ca. 1142), confirme l'usage du roi dans ses *Gesta rerum Anglorum*: «per vultum, ait, de Luca, sic enim jurabat»¹¹. A la fin du siècle, un roman anglo-normand en français, le *Roman de Rou* de Wace (1170-1180), prête au fils du roi Henri II Plantagenêt, au moment de son couronnement en 1170, un serment sur le «Vo de Luche»¹². Plusieurs raisons peuvent expliquer la soudaine émergence du renom du Volto Santo jusqu'en Angleterre à partir du début du XIIe siècle: le déclenchement de la première croisade (1095) a soudain animé les voies de communication du Nord au Sud des Alpes; Lucques se trouve en plein milieu de la route des pèlerins, la *via francigena* reliant Saint Jacques de Compostelle à Rome. Enfin, au moment même où ils conquièrent l'Angleterre (1066), les Normands s'intéressent aussi à l'Italie et s'installent dans le Sud de la Péninsule et en Sicile (1061): Lucques occupe à tous égards une position privilégiée.

⁹ C. FRUGONI, *Una proposta per il Volto santo*, in C. BARACCHINI - M.T. FILIERI (a cura di), *Il Volto santo. Storia e culto*, catalogo della mostra, Lucca, Maria Pacini Fazzi, 1982, pp. 15-48.

¹⁰ M.C. FERRARI, *Imago visibilis. Le Volto Santo de Lucques et les images authentiques au Moyen Âge*, in *La visione e lo sguardo nel Medio Evo. View and Vision in the Middle Ages*, «Micrologus», VI (1998), pp. 29-49.

¹¹ F. BARLOW, *William Rufus*, London, Yale University Press, 1983, p. 116. A. SCANLAN-TELLER, *The Volto Santo in the British Isles*, in *Il Volto Santo in Europa*, pp. 499-525.

¹² «Le vo de Luche en a juré / Que mult sera chier comperé...» (v. 9800-01), cité par U. LIMACHER-RIEBOLD, *Le Volto santo dans la littérature française médiévale*, in *Il Volto santo in Europa*, pp. 169-191.

Il semble bien surtout que le tournant du XI^e-XII^e siècle soit le moment où le culte a pris à Lucques son véritable essor. La documentation écrite locale jette soudain un éclairage sans précédent sur le Volto Santo. Il est d'abord question de l'aménagement des autels de la nouvelle cathédrale Saint-Martin, qui a été consacrée en 1070 par le pape Alexandre II. Un lien est probable entre la transformation de l'espace sacré de la cité et la promotion, ou du moins la redynamisation du culte, plus ancien peut-être, mais jusque là surtout local, du Volto Santo. La plus ancienne attestation locale se trouve dans une liste des autels de la cathédrale consacrés entre 1065 (à la mémoire de Saint Edmond) et 1109 (en l'honneur de l'évêque Rangerius); cette liste cite le *Vultus*, autrement dit le Volto Santo prototypique (peut-être celui de Borgo San Sepolcro), en le distinguant aussi d'une 'vieille croix' (*crux vetus*) abritant son propre autel¹³. Dès cette date et dans les années suivantes, les mentions du Volto Santo sont étroitement associées à celles de sa chapelle. En 1107, une décision du pape Pascal II fait état d'une chapelle (*sacrarium*) du *Vultus*¹⁴. En 1118, l'évêque consacre la chapelle de la 'Sainte Croix'¹⁵. En 1123, l'empereur Henri V prend sous sa protection l'église cathédrale de S. Martin, qui est 'le sanctuaire du très saint *Vultus*'¹⁶. Raffaele Savigni a fait remarquer que la promotion du culte vers 1120 coïncidait exactement avec la naissance de la commune de Lucques, une assez bonne entente régnant entre les bourgeois et l'évêque. Il faut mentionner aussi le rôle du chapitre de la cathédrale, au moment même où la 'réforme grégorienne' s'impose aux chanoines: deux d'entre eux, l'archiprêtre Lamberto (attesté entre 1065 et 1088) et l'archidiaque Blancardo (+1089) laisseront une trace dans le quatrième des miracles attribués au Volto Santo. L'essor du culte coïncide donc avec une réorganisation institutionnelle générale de la cité et de l'église locale, à un moment où le monde tout entier des images chrétiennes est transformé par les secousses du la Réforme voulue par le pape Grégoire VII et ses successeurs, notamment Urbain II¹⁷.

Un peu plus tard, un premier témoignage narratif confirme que la réputation du Volto Santo de Lucques a gagné les parties les plus lointaines de l'Occident: en 1154, l'abbé islandais Nicolas de Thingeymar (ou Nikulas de Munkathvera), de retour de Rome, dit qu'il lui a fallu un jour pour aller de Luni à Lucques, où il a vu dans la cathédrale le *Vultus* sculpté à l'effigie du Christ par Nicodème; deux miracles lui sont attribués, celui du jongleur à qui le Volto Santo a donné son soulier et celui d'un

¹³ «Altare ante Vultum: in honore XII Apostolorum, Cornelii et Cipriani atque Concordii, Gregorii martyris Spoletini. Altare ante crucem veterem: Blasii, Valentini, Remigii et decem milium martyrum», cité par KURZ, *Der Volto Santo*, pp. 15-16.

¹⁴ Pascal II décide en 1107 de répartir les offrandes des fidèles entre l'évêque et le chapitre de la cathédrale «quae vel ad altaria matricis ecclesiae vel ad Vultus sacrarium offeruntur», cité par SAVIGNI, *Lucca e il Volto Santo*, pp. 474-475.

¹⁵ Cette consécration est mentionnée par PTOLOMAEI LUCENSIS *Annales*, B. Schmeidler (ed.), Berlin, 1930 [“MGH, Scriptores Rerum Germanicarum”, Nova series VIII], a.D. 1119, et dans les *Gesta Lucanorum*, B. Schmeidler (ed.), *ibid.*, pp. 284-323, a.D. 1120.

¹⁶ «Que caput est Lucani episcopatus ac sacrarium sacratissimi Vultus et oblationes eiusdem ecclesiae», cité par SAVIGNI, *Lucca e il Volto Santo*, p. 484.

¹⁷ Voir le livre classique d'H. TOUBERT, *Un art dirigé. Réforme grégorienne et iconographie*, Paris, Ed. du Cerf, 1990 (qui toutefois ne prend pas en compte le Volto Santo).

innocent injustement condamné à mort et miraculeusement sauvé¹⁸. Dès le milieu du XII^e siècle, on fait donc état à la fois de la légende (autour de Nicodème) et de deux miracles au moins, qui resteront les plus réputés du Volto Santo tout au long du moyen âge.

La légende, qui aurait été prétendument rédigée par le diacre *Leboinus* (ou *Leobinus*) de Lucques, est attestée dans plusieurs manuscrits latins (non enluminés) du XII^e siècle. Une fois encore, on constate à leur propos que le Volto Santo a été connu au moins aussi précocement hors d'Italie qu'en Italie. Les plus anciens manuscrits latins de la légende de Leboinus proviennent en effet de la France du Nord (Douai, Cambrai, Valenciennes)¹⁹. La forme rhétorique de la langue (l'emploi du *cursus leonin*) permet d'avancer la date de 1100 pour la première rédaction, qui serait donc contemporaine de l'essor avéré du culte à Lucques. Mais il n'est pas exclu qu'il y ait eu, comme ce fut souvent le cas pour les textes hagiographiques, une réécriture de légendes plus anciennes, d'époque carolingienne²⁰.

Comme l'atteste l'origine géographique des premiers manuscrits latins de la légende, les relations entre la France du Nord et Lucques ont dès le début joué un rôle important pour la diffusion du culte du Volto Santo. Le manuscrit *Palatinus latinus* 1988, traduction française fidèle de la légende du diacre 'Leboin', en donnera une nouvelle preuve, sensiblement plus tardive. Entre temps, la littérature française du XII^e-XIII^e siècle apparaît comme un autre témoin privilégié: un poème qu'on peut dater du XII^e siècle finissant, *La chevalerie Ogier de Danemarche* de Raimbert de Paris, n'ignore pas que le 'Veü de Luques' a été fait par Nicodème à Jérusalem²¹. Au début du siècle suivant, la *Première Continuation de Perceval* associe le Graal au 'Voult' façonné par Nicodème et que les auditeurs ont pu voir à Lucques: «Qui a Lueques avés estés / Vëü l'avés et esgardé»²². Une chanson de geste de Raoul de Cambrai (1180-1223), *Folcon de Candie*, rappelle que le Volto Santo est parvenu à Lucques par la mer, «à la nage»²³. On pourrait multiplier les exemples.

Si la relation avec la France est précoce, on ne doit pas négliger pour autant d'autres régions de l'Occident médiéval. La multiplication, non seulement en Italie

¹⁸ «Iter diei a Luna Lucquensem ducit. Hic est sedes episcopalis ad ecclesiam Mariae [sic pro Martini] ubi asservatur effigies, quam ad ipsius Christi vultum fabricare fecit Nicodemus, quae bis locuta fertur, altera vice pauperi calceos [sic] dans, altera pro viro accusato testimonium ferens». G. SFORZA, *Bibliografia storica della Città di Luni e suoi Dintorni*, «Memorie della R. Accademia delle Scienze di Torino», s. II, LX (1910), 2, p. 261.

¹⁹ G. SCHNÜRER - J.M. RITZ, *Sankt Kümmeris und Volto Santo*, Düsseldorf, L. Schwann, 1934, pp. 126 ss., dénombrent 22 manuscrits, dont 6 du Nord de la France et de la Belgique actuelles, datant du XII^e siècle. Le manuscrit de référence est Douai, Bibliothèque Municipale 865, 68v-71v.

²⁰ Certains éléments proviennent des *vitae* de saints locaux, comme *Fredianus* et *Regula*. D'autres, des récits apocryphes concernant les images 'achéïropoiètes' – 'non faites de main d'homme' – les plus renommées.

²¹ «Le veü de Luques i estoïrt à cel teans / Encore i est, ce dient li auquant / Nicodemus le fist en Jerusalem» (v. 9078-80). Cité, comme les citations suivantes, par LIMACHER-RIEBOLD, *Le Volto santo*, 169-191.

²² *The Continuation of the Old French Perceval of Chrétien de Troyes, The First Continuation. Redaction of Mss. A, L, P, R, S*, Philadelphia, W. Roach, 1952, III, 1, v. 7604sq.

²³ Raoul de Cambrai (1180-1223), *Folcon de Candie*, v. 4207; «por Dieu qi fist s'image / venir a Luqe par haute mer a naje».

centrale, en Catalogne et en France²⁴, mais jusqu'en Suisse et en Allemagne, de crucifix monumentaux plus ou moins contemporains et souvent très proches du Volto Santo par leur apparence, montre que ce type d'images a joui dans le moyen âge central d'une grande faveur à laquelle le succès du Volto Santo de Lucques ne fut sûrement pas étranger. Mais pour toutes ces images, on souhaiterait pouvoir disposer de datations plus précises que celles qui ne reposent que sur des considérations stylistiques. A proximité immédiate de Lucques, outre le cas déjà cité de Borgo San Sepolcro, on peut mentionner le grand crucifix du monastère de Corvo, à Bocca di Magra (La Spezia). La date de 1176 environ a été proposée²⁵. De la seconde moitié du XII^e siècle daterait également un crucifix comparable provenant d'Engelberg, en Suisse, aujourd'hui conservé au Musée national de Zürich²⁶. En Allemagne, il faut citer l'*Imerwardkreuz* de Brunswick de la fin du XII^e siècle²⁷; il confirme le lien étroit que la cité lucquoise a noué avec l'empereur Othon IV de Brunswick (+ 1218), au point de faire figurer sur ses *grossi* le nom 'OTTO REX' en même temps que l'effigie du Volto Santo identifiée par l'inscription «S. VVLT DE LUCA»²⁸. Les monnaies, les sceaux²⁹, les médailles de pèlerinage³⁰, les petites répliques du Volto Santo servant de reliquaire (comme celle qui a été découverte dans l'autel de la chapelle Saint-Michel-l'Aiguille du Puy) aident à comprendre comment l'image du fameux crucifix a pu se diffuser dès cette période haute, en l'absence presque totale, à notre connaissance, de reproduction figurée dans les manuscrits³¹.

²⁴ J. CABANOT, *Deux nouveaux crucifix de la famille du Volto Santo de Lucques: le 'Saint Veu' de Charroux et le 'Digne Votz' de Cénac en Périgord*, «Cahiers de Civilisation médiévale», XXIV (1981), pp. 55-58.

²⁵ F. PERTUSI PUCCI, *I crocifissi lignei in abito regale e sacerdotale. Ipotesi sulla origine e diffusione di un culto*, in G. ROSSETTI (a cura di), *Santa Croce e Santo Volto. Contributi allo studio dell'origine e della fortuna del culto del Salvatore, secoli IX-XV*, Pisa, GISEM-ETS, 2002, pp. 87-118, ill. 1, p. 114. F. CERVINI, *Volto Santi in Liguria e in Lombardia*, in *Il Volto Santo in Europa*, pp. 41-66; voir aussi les cas de Sarzana (La Spezia), Noli (Savona), Sondalo (Sondrio).

²⁶ C. EGGENBERGER, *Der Volto Santo im Kloster Engelberg*, in *Il Volto Santo in Europa*, pp. 127-144.

²⁷ R. HAUSHERR, *Das Imerwardkreuz und der Volto-Santo-Typ*, pp. 129-190. H.M. SCHALLER, *Das geistige Leben am Hofe Kaiser Ottos von Braunschweig*, «Deutsches Archiv», XLV (1989), pp. 54-82. G. BIEGEL - J. LUCKHARDT - F. NIEHOFF (Hrsg.), *Heinrich der Löwe und seine Zeit. Herrschaft und Repräsentation der Welfen 1125-1235*, München, Hirmer Verlag, 1995, Bd. 1, pp. 188-189. Pour l'Empire, voir aussi le crucifix de la cathédrale de Münster: G. JÁSZAI, *Dom und Domkammer in Münster*, Königstein-in-Taurus, Langewiesche, 1981, p. 35.

²⁸ L. TONDO, *Le monete di Lucca con l'immagine del Volto Santo*, in BARACCHINI - FILIERI (a cura di), *Il Volto Santo. Storia e Culto*, pp. 133-140. M. MATSKE, *Der Volto Santo auf Münzen*, in *Il Volto Santo in Europa*, pp. 209-228. F.M. VANNI, *L'iconografia del Volto Santo nella monetazione di Lucca*, in *Il Volto Santo in Europa*, pp. 527-547.

²⁹ Bien qu'il soit plus tardif, on peut citer le sceau de Thomas de Amelia, auditeur du Sacré Palais: P. MAROT, *Une représentation du Volto Santo de Lucques sur un sceau (1412)*, «Bulletin Monumental», LXXXV (1926), pp. 353-360.

³⁰ D. BRUNA, *Enseignes de pèlerinage et enseignes profanes*, Paris, Musée national du Moyen Âge - Thermes de Cluny, 1996, pp. 64-65.

³¹ Une exception qui confirme la règle: le dessin du Volto Santo dans un manuscrit lucquois du *Liber sanctae crucis* de Rabanus Maurus, Lucca, Biblioteca Statale, Ms. 370, c. 121v, XII^e-XIII^e siècle; reproduit par M.C. FERRARI, *Il Volto Santo di Lucca*, in G. MORELLO - G. WOLF (a cura di), *Il Volto di Cristo*, Catalogo della mostra organizzata dal Palazzo delle Esposizioni e dalla Biblioteca Apostolica Vaticana (Roma, 9 dicembre-16 aprile 2001), Milano, Electa, 2000, pp. 253-262, ill. VI, 2.

La géographie du Volto Santo ne se limite donc pas à Lucques et à sa région. Elle englobe la chrétienté tout entière, où elle rivalise avec d'autres images 'achéiropoïètes', 'non faites de main d'homme', qui ont chacune leurs lieux privilégiés et leurs réseaux de diffusion. Le Mandylion, la Veronica, l'*acheropita* du Latran, l'icône de Beyrouth³², à laquelle un juif aurait infligé une blessure qui continue de saigner³³, comptent depuis longtemps parmi les plus célèbres de ces effigies du Christ. Mais traditionnellement, il ne s'agit pas de sculptures, comme dans le cas du Volto Santo, mais de peintures en deux dimensions, d'icônes qui s'identifient parfois à un linge entré au contact du visage du Christ³³. Il est d'autant plus remarquable que la renommée nouvelle du Volto Santo, image en trois dimensions, lui ait permis, au début du XIII^e siècle, de se faire une place dans cet ensemble d'images miraculeuses plus anciennement attestées.

Les deux principaux témoins de cette rencontre sont des clercs anglais ayant beaucoup voyagé. Gervais de Tilbury (v. 1155-v. 1234) est l'auteur vers 1214-1215 des *Otia imperialia* – les 'loisirs impériaux' – destinés à instruire et distraire l'empereur Othon IV de Brunswick³⁴; la troisième partie de cet ouvrage est une collection de *mirabilia*, de phénomènes 'merveilleux' parce que contraires, pour des raisons qui restent inconnues, au cours habituel des faits humains et naturels. Gervais consacre trois chapitres de cette troisième partie à des images du Christ jouissant d'une grande réputation. L'une d'elles est la 'face du Seigneur à Edesse' (chapitre 23), c'est-à-dire le Mandylion, déjà cité par Eusèbe de Césarée au IV^e siècle dans son *Histoire ecclésiastique* (I, 3): il s'agit d'un linge portant l'empreinte miraculeuse du visage du Christ; Jésus l'aurait lui-même envoyé à Abgar, roi d'Edesse, qui fut guéri à son contact. Ravie par les Perses, reprise et transportée à Constantinople en 914 par l'empereur *Heraclius* (événement que commémore la fête de l'Exaltation de la Croix du 14 septembre, dont la variante lucquoise est la *Luminaria* du Volto Santo), l'image miraculeuse aurait disparu lors du sacre de la ville par les Croisés en 1204. Le chapitre 25 mentionne ensuite «la face du Seigneur qu'on appelle la Véronique», c'est-à-dire l'empreinte du visage du Christ montant au Calvaire, recueillie sur un voile par l'hémorroïsse; celle-ci fut guérie en touchant la frange du vêtement de Jésus; la tradition nomme cette femme sainte Véronique: elle se confond en somme avec la 'vraie image' (*vera icona*) reçue des mains du Christ. La *Veronica* fut conservée en la basilique Saint-Pierre du Vatican, jusqu'au sac de Rome par les Impériaux (1527). Gervais de Tilbury mentionne aussi deux autres images miraculeuses romaines: l'*acheropita* conservée dans le *Sancta Sanctorum* de la basilique Saint-Jean-du-Latran, et 'près de

³² L'icône de Beyrouth fut aussi attribuée à Nicodème. Le témoignage à son propos du Pseudo Athanase (VIII^e siècle) fut présenté par les iconophiles au concile de Nicée II (787). La diffusion du miracle de l'image qui saigne à la suite de sa profanation par un juif fut considérable. La version ultime est due à Anastase le Bibliothécaire (+880). Cfr. FERRARI, *Il Volto Santo di Lucca*, pp. 259-260.

³³ G. WOLF, *Schleier und Spiegel. Traditionen des Christusbildes und die Bildkonzeption der Renaissance*, München, Wilhelm Fink Verlag, 2002.

³⁴ GERVASIUS DE TILBURY, *Otia imperialia*, G.W. von Leibniz (Hrsg.), Hannover, 1707 ["Scriptores rerum Brunswicensium", I], pp. 966-969 [trad. française in G. DE TILBURY, *Le Livre des merveilles*, A. Duchesne (ed.), Paris, Les Belles Lettres, 1992, pp. 37-43].

l'oratoire Saint-Laurent' du palais du Latran, l'image qui saigne continuellement depuis qu'elle a été blessée par un Juif: c'est l'*Îcône de Beyrouth*. Enfin, il mentionne le Volto Santo de Lucques (chapitre 24), sans dire qu'il l'a vu de ses propres yeux, ce qui est pourtant probable. Il en connaît la légende (*Gesta de vultu lucano*), qu'il résume brièvement.

Le deuxième témoin est Giraud de Cambrie (1146-1223), un clerc anglo-gallois qui s'est rendu à Rome à quatre reprises (en 1199, 1201, 1202 et 1203), pour tenter vainement d'obtenir du pape le siège épiscopal de Saint-David, dans le Pays de Galles³⁵. Rentré définitivement chez lui, il compose vers 1220 le *Speculum ecclesie*, dont la dernière partie est consacrée à l'église romaine. Il y évoque les cinq basiliques principales de Rome, leurs trésors, leurs reliques et leurs images miraculeuses: l'*Uronica* (nom qu'il traduit par *essentialis*), l'image du Sauveur du *Sancta Sanctorum* de Saint-Jean-du-Latran, que saint Luc aurait peinte en suivant les indications de la Vierge Marie après l'Ascension; puis la *Veronica* du Vatican. Il les compare toutes deux au Volto Santo de Lucques, dont il précise qu'il n'est pas une image «peinte» comme les autres, mais une image 'sculptée'.

Ainsi Gervais et Giraud mentionnent-ils tous deux la légende de *Leboinus*; Gervais de Tilbury parle aussi du transport miraculeux du crucifix de Jérusalem à Lucques. Giraud de Cambrie introduit une variante dans son récit: un 'empereur romain' envoya quatre évêques quérir des reliques à Constantinople: celui de Lucques en rapporta le Volto Santo, celui de Luni une ampoule du sang du Christ, celui de Mantoue une ampoule d'eau également jaillie du côté du Sauveur, celui de Parme un clou ayant percé le pied ou la main du Crucifié. Cette variante du 'mythe' exprime parfaitement un phénomène majeur de la chrétienté latine du XIII^e siècle: la dispersion des images saintes, à l'instar des reliques, contribue à la 'spatialisation du sacré', à la construction symbolique de la géographie sacrée de l'Occident sur le modèle de l'Orient chrétien, qui s'est éloigné depuis le schisme (1054) et sera bientôt définitivement perdu pour les Latins avec l'échec des croisades et la perte ultime de la Terre Sainte (1291).

Une autre version de l'arrivée du Volto Santo à Lucques confirme cette analyse. On la trouve dans un poème en français du XIII^e siècle, provenant du Nord de la France, peut-être du Hainaut, la région même où la légende de *Leboinus* s'est précocement répandue³⁶. Elle met en scène un 'roi de Grèce' David et son épouse Elaine, fille de l'empereur de Rome et sœur de l'empereur Vespasien. Au début du poème, Elaine rêve que par delà la mer vivent les témoins de la Passion du Christ. Sur ses instances, son époux conquiert Edesse, où le couple rencontre Joseph d'Arimathie, puis Jérusalem, le royaume d'Hérode, où Nicodème leur permet de découvrir la Croix du Christ. De retour dans son royaume, David fait à son tour un rêve: il reçoit d'un ange

³⁵ GIRALDUS CAMBRENSIS, *Speculum Ecclesiae*, IV, 6, J.S. Brewer (ed.), London, Longman, Green Longman and Roberts, 1873 ["Rerum Britannicarum Medii Aevi Scriptores", 21/4], pp. 261 ss. Cfr. R. BARTLETT, *Gerald of Wales 1146-1223*, Oxford, Clarendon Press, 1982; J.-M. BOIVIN, *L'Irlande au Moyen Âge. Giraud de Bari et la Topographia Hibernica (1188)*, Paris, Honoré Champion, 1993.

³⁶ W. FOERSTER, *Le Saint Vou de Lucques*, «Mélanges Chabaneau, Romanische Forschungen», XXII (1907), pp. 1-56.

l'ordre de faire fabriquer trois crucifix. Nicodème est chargé de faire le premier, mais comme dans la légende de Leboinus, il ne peut l'achever; Jésus lui-même, et non un ange, intervient pour que Nicodème ne s'acharne pas à polir la bosse du nez, car celui-ci saignerait comme a saigné le corps de Jésus sur la croix: ce serait en somme lui faire endurer une deuxième fois la Passion! Nicodème tombe à terre et quand il se relève, il baise les pieds du Voul't 'plus de cent fois'. Le roi David façonne lui-même les deux autres crucifix, puis les met tous les trois à la mer. L'un va à Brindisi, l'autre à Rue en Ponthieu³⁷, le troisième à Lucques, où il accomplit le premier et le plus célèbre de ses miracles, le miracle du jongleur.

A partir du XIII^e siècle, une documentation abondante témoigne du fonctionnement régulier du culte du Volto Santo et de son insertion dans le paysage institutionnel, religieux et civique de Lucques. Le chapitre de la cathédrale, qui semble avoir joué un rôle important dans la rédaction des miracles (où plusieurs chanoines sont mentionnés), et la confrérie du Volto Santo, dont l'existence est attestée à partir de 1177 et qui reçoit ses statuts officiels en 1306, sont les acteurs importants de cette évolution³⁸. La commune n'est pas en reste et son extension territoriale dans la Garfagnana, où elle se heurte à la cité voisine de Luni, a sans doute favorisé le recentrement de la 'religion civique' lucquoise sur la figure tutélaire du Volto Santo³⁹. En 1308, puis de nouveau en 1372, les statuts de la ville prescrivent que tous les habitants âgés de 14 à 70 doivent participer à la *Luminaria*. La ville dépense annuellement entre 300 et 360 livres pour l'achat de la cire des cierges offerts au Volto Santo. En 1382, le camerlingue général de la cité débourse 100 florins pour les 'réparations et les ornements du Volto Santo de Lucques'. A ces documents officiels s'ajoutent les témoignages de voyageurs étrangers, fascinés et parfois railleurs, comme les florentins Buoncompagno da Signa ou Franco Sacchetti⁴⁰. Quant à Dante (*Enfer*, XXI, vers 48), il donne la parole aux démons qui assurent qu'en Enfer le 'Santo Volto n'a pas cours' pour les âmes damnées!⁴¹ Commentant la *Divine Comédie* de Dante, Guido da Pisa n'hésite pas à accuser les lucquois de 'culte de latrie': ils s'adressent au Volto Santo, dit-il, comme s'il était le Christ en personne! Le crucifix est pour eux une véritable idole⁴².

³⁷ Où un saint Voul't a été conservé jusqu'à sa destruction lors des Guerres de Religion. La chapelle flamboyante subsiste toujours.

³⁸ SAVIGNI, *Lucca e il Volto Santo*, p. 484 ss.

³⁹ A. VAUCHEZ (ed.), *La Religion civique à l'époque médiévale et moderne (Chrétienté et Islam)*, Actes du Colloque de Nanterre (21-23 juin 1993), Roma, École Française de Rome, 1995.

⁴⁰ Dans la *Rhetorica antiqua*, Buoncompagno da Signa, au début du XIII^e siècle, témoigne des doutes de certains étrangers au sujet de l'origine miraculeuse du Volto Santo et de sa capacité à aider à la délivrance des femmes enceintes. Cfr. SCHNÜRER - RITZ, *Sankt Kümmeris und Volto Santo*, pp. 163-164.

⁴¹ DANTE ALIGHIERI, *Inferno*, XXI, vv. 48-51: *Qui non ha loco il Santo Volto! / Qui si nuota altrimenti che nel Serchio! / Però, se tu non vuo' di nostri graffi, / Non far sopra la pegola soverchio.* (Ici le Saint Voul't n'a pas cours! / Ici on nage autrement qu'au Serchio! (la rivière de Lucques) / Si tu ne veux pas tâter de nos griffes / Ne te montre plus au dessus de la poix).

⁴² GUIDO DA PISA, *Expositiones et glosae super Comediam Dantis* 21, V. Cioffari (ed.), Albany, State University of New York Press, 1974, p. 408, cité par BACCI, «*Pro remedio animae*», p. 26: les Lucquois vénèrent le Volto Santo d'un culte de latrie, en lui attribuant un «numen», comme s'il était «Dieu lui-même incarné».

Ce que les habitants et les pèlerins espèrent du Volto Santo, c'est qu'il accomplisse pour eux des miracles. Déjà, en 1154, lors du son passage dans la ville, l'abbé islandais Nicolas de Thingeymar avait entendu parler du miracle du jongleur et du miracle de l'innocent miraculeusement sauvé. La liste des douze miracles attribués au Volto Santo a dû se fixer dès le XII^e siècle. Le chapitre canonial et la confrérie durent y veiller. Le douzième miracle a été rajouté plus tardivement (il est daté de 1334)⁴³, mais en se substituant sans doute à un autre récit du même genre puisque en 1154 l'abbé Nicolas de Thingeymar parlait déjà du miracle de l'innocent miraculeusement sauvé de l'échafaud.

Au début du XIV^e siècle, l'ensemble des miracles est consigné dans le registre de la confrérie du Volto Santo⁴⁴. L'essentiel de ce manuscrit composite a été rédigé en 1306-1312 au moment de la proclamation officielle des statuts; le douzième miracle a été ajouté après 1334. Le registre est entièrement écrit en latin; il contient le règlement de la procession prescrite le 3^e dimanche de chaque mois, accompagné de deux miniatures qui dépeignent la procession des clercs et des laïcs, des hommes, des femmes et même des enfants, avec leurs cierges de différentes formes et tailles; il contient aussi la légende de Leboinus, introduite par une miniature montrant le diacre assis dans la chapelle tandis qu'un fidèle baise le pied droit du Volto Santo. Le registre reproduit également divers privilèges accordés à la confrérie et donne le récit des treize miracles, suivant la liste invariable qu'on retrouvera, mais en français, dans le manuscrit *Palatinus latinus* 1988.

Les miracles du Volto Santo sont en majorité des miracles de guérison et de libération de possédés. Ils concernent souvent des enfants ou des jeunes gens. Bien que le Volto Santo ait eu la réputation d'aider à la délivrance des femmes en couches, aucun ne concerne une parturiente. Plusieurs bénéficiaires de miracles sont des étrangers: on compte deux allemands et trois français (ceux-ci se partageant les deux premiers et le dernier miracle). Trois miracles concernent l'image sainte et son culte: deux chanoines de Lucques en pèlerinage à Jérusalem y ont eu la révélation des reliques contenues dans le Volto Santo; la mère d'un miraculé donne au Volto Santo une table d'autel en or; un enfant illettré apprend miraculeusement quelles prières il doit adresser au Volto Santo. Le premier et le dernier miracle ont eu un retentissement plus grand que les autres. Certains manuscrits enluminés ne possèdent des miniatures qu'à leur propos⁴⁵ ou même pour le premier seulement, le plus fameux de tous: le miracle du jongleur qui a obtenu du Volto Santo le don de son soulier⁴⁶. Bien des représentations du Volto Santo, dans des peintures murales ou des tableaux, sont en fait des images du miracle du jongleur⁴⁷.

⁴³ M.C. FERRARI, *Medialità e autenticazione nel miracolo del Volto Santo a Pietralunga (1334), con un testo inedito*, in *Il Volto Santo in Europa*, pp. 145-167: en 1335, l'évêque de Lucques Guillaume II (1330-1349) écrit au bénéficiaire du miracle, un français nommé Jean, pour lui demander une authentification écrite qui puisse dissiper les doutes (Firenze, Biblioteca Laurenziana, Pluteo 90 sup. 4, 19r-v).

⁴⁴ Lucca, Biblioteca Capitolare, ms. Tucci-Tognetti.

⁴⁵ Paris, Bibliothèque Nationale de France (BnF), Ms Fr. 242, ff. 328 et 334.

⁴⁶ BnF, Ms Fr. 184.

⁴⁷ Par exemple, une fresque du Baptistère de Parme, v. 1370-1380 (mais où le soulier gauche est placé dans le calice!), ou est le miracle du jongleur (mais donne le soulier gauche!) ou le tableau de Stefan Lochner (Cologne, v. 1440-1450), *Le miracle du saint Voult*, Musée du Louvre (RF 2556 bis).

Ce premier miracle mérite donc une attention particulière, d'autant plus qu'il concerne l'apparence matérielle du Volto Santo lors de la *Luminaria*, quand il est chaussé de souliers d'argent et que son pied droit, marqué d'une croix, repose sur le bord d'un calice posé sur l'autel. Le récit met en scène un jongleur venu de France, qui était trop pauvre pour pouvoir faire d'autre offrande au crucifix que le don de sa musique. Pour le remercier, le Volto Santo lui lance son soulier droit. Le jongleur l'emporte, puis revient dans l'église, rend le soulier à l'évêque, mais obtient en contre partie une grosse somme d'argent qu'il distribue aux pauvres. Puis il poursuit sa route et meurt en odeur de sainteté. Dans la version du 'Saint Vou de Lucques' du XIII^e siècle, l'évêque et le jongleur se livrent même à un marchandage houleux, arbitré par le 'Saint Vou' lui-même, qui prend le parti du jongleur: finalement, l'évêque doit racheter le soulier pour 200 livres et en plus le remplir de pièces d'or et d'argent que le jongleur distribue aux pauvres avant de repartir pour mourir en martyr aux mains des «bougres» hérétiques.

Ce récit n'est pas sans rappeler d'autres miracles célèbres mettant en scène de pauvres jongleurs ou trouvères dansant ou jouant de leur instrument devant une statue de la Vierge Marie: tels le miracle du *Tombeur Notre Dame*, qui n'avait rien d'autre à offrir à la Vierge que sa danse, ou le miracle du trouvère Pierre de Syglar, qui vit un cierge descendre miraculeusement sur sa vielle, ce qui convainquit les moines de Rocamadour de reconnaître enfin les mérites du pauvre homme. Mais ces récits ne rendent pas compte des détails singuliers de notre miracle: le don du soulier droit et le calice sur l'autel.

J'ai proposé ailleurs⁴⁸ de rattacher ces détails au thème du 'monosandalisme', qui a connu une très longue tradition narrative et rituelle depuis l'Ancien Testament (*Dt* 25, 5-10; *Rt* 4, 8) jusqu'au folklore contemporain. Le dénominateur commun à tous les récits et les coutumes concernés par ce thème est que le soulier d'une jeune fille est donné ou racheté par son prétendant à l'occasion de son mariage. Il symbolise le droit d'un époux potentiel sur la femme. L'abandon ou le rachat du soulier exprime la transmission de ce droit d'un prétendant à un autre. Dans la Bible, le frère d'un défunt doit épouser la veuve de celui-ci au nom de l'institution du lévirat. Mais il peut renoncer à son droit en lançant une chaussure dans le champ du voisin. Au moyen âge, dans les rituels toscans du mariage, l'époux doit remplir le soulier de son épouse de pièces de monnaie à l'intention des jeunes gens de la communauté qui s'en emparent sous la table. Il rachète ainsi les droits que les jeunes gens ont sur la jeune fille, qui est censée être pour eux une épouse potentielle⁴⁹. Une autre variante de ces traditions est le conte de Cendrillon, qui peut seule chausser la «pantoufle de vair», ce qui la désigne comme l'épouse promise au prince⁵⁰.

⁴⁸ J.-C. SCHMITT, *Cendrillon crucifiée. A propos du Volto Santo de Lucques (XIII^e - XV^e siècle)*, rééd. dans ID., *Le corps des images. Essai sur la culture visuelle au Moyen Âge*, Paris, Gallimard, 2002, pp. 217-271.

⁴⁹ C. KLAPISCH, *La maison et le nom. Stratégies et rituels dans l'Italie de la Renaissance*, Paris, Editions de l'EHESS, 1990, pp. 137-248.

⁵⁰ Cendrillon constitue le «conte type» 510 A de la classification internationale de A. AARNE - S. THOMPSON, *The Types of the Folktale. A classification and bibliography*, Helsinki, Academia Scientiarum Fennica, 1937. La plus ancienne version écrite est celle de Basile (1634-36).

En faisant circuler le soulier du Volto Santo et l'argent qu'il contient entre le Christ, le pauvre jongleur, l'évêque et les pauvres, le récit miraculeux du don et du rachat du soulier exprime une situation «matrimoniale» analogue, mais dans le système symbolique médiéval de l'union 'nuptiale' et de la 'sexualité' du Christ⁵¹: celui-ci, conformément aux commentaires du *Cantique des cantiques*, l'époux (*sponsus*) de l'église, laquelle est sa *sponsa*; mais il est aussi la *mère* de l'église, comme le montrent certaines images de la *Bible Moralisée* (début du XIII^e siècle) qui font surgir la figure de l'*Ecclesia* de la plaie sanglante du côté droit du Christ. Cette plaie, à la quelle l'iconographie médiévale donne parfois l'apparence d'un sexe féminin, est comme l'organe de la génération spirituelle de l'église. Celle-ci est donc à la fois la *filles* et l'*épouse* du Christ, Jésus est à la fois son *époux* et sa *mère*. L'église est constituée de tous les chrétiens, représentés ici par les pauvres et dirigés localement par l'évêque. Le pauvre jongleur est, dans ce champ symbolique de compétition 'matrimoniale', le rival de l'évêque: celui-ci doit racheter à prix d'or le soulier du Christ au bénéfice du jongleur et à travers lui des pauvres. C'est à ce prix que le Volto Santo accepte de rester dans l'église de Lucques où, comme le dit l'adage, il a «trouvé chaussure à son pied».

Chiara Frugoni a proposé naguère une autre interprétation du miracle du jongleur et du rôle du soulier du pied droit du Volto Santo, en relation avec le calice posé sur l'autel. Elle a rappelé avec raison une iconographie ancienne du Crucifié, dont le sang s'écoule dans un calice placé à la verticale du corps⁵². Cette image a sans aucun doute joué un rôle dans la formation de notre motif, mais elle ne rend pas compte du déportement à droite du calice, de sa position sous le pied droit, du fait que le pied est chaussé pour la circonstance, marqué d'une croix et semble entrer dans le calice. Le symbolisme eucharistique est en effet présent, mais combiné à mon sens avec un symbolisme 'nuptial' et 'sexuel' du Christ, tel qu'il est mis en scène par le miracle du jongleur. L'interprétation que je propose permet aussi de mieux comprendre le développement surprenant du culte du Volto Santo dans le Nord de l'Europe, où s'opère une confusion entre le Volto Santo et Sainte Wilgeforte (également nommée Kümernis, Ontcommer ou Liberata), une martyre légendaire qui aurait obtenu par ses prières de devenir barbue et d'être crucifiée plutôt que de se soumettre au mariage. La sainte barbue était particulièrement vénérée par les femmes enceintes: son nom même la vouait à 'libérer' et soulager de leur 'souci' les parturientes. G. Schnürer et J.M. Ritz ont prétendu que les fidèles éloignés d'Italie, ignorants de la légende du Volto Santo, avaient confondu «par erreur» le long vêtement du crucifix italien avec la robe de la martyre barbue qui leur était plus familière. Ainsi le miracle du jongleur, emprunté au Volto Santo, a-t-il été fréquemment attribué par l'iconographie septentrionale à Sainte Wilgeforte. Mais si l'on tient compte de l'ambivalence du Christ

⁵¹ C. BYNUM, *Jesus as Mother. Studies in the Spirituality of the High Middle Ages*, Berkeley-Los Angeles-London, University of California Press, 1982.

⁵² FRUGONI, *Una proposta per il Volto santo*, pp. 42-44. Rappelons pour mémoire que SCHNÜRER - RITZ, *Sankt Kümernis und Volto Santo*, p. 171, imaginaient que le calice sur l'autel était destiné à recueillir les offrandes des fidèles. Mais eux-mêmes reconnaissent qu'il n'y avait pas de trace sur l'autel qui permit d'accréditer cette hypothèse. Certaines versions du miracle soulignent que le soulier, remis en place par l'évêque, n'adhérait plus bien au pied droit du Volto Santo: ces mêmes auteurs imaginèrent donc que le calice pouvait servir de cale (p. 160).

en terme de 'genre' (puisqu'il est défini à la fois comme *époux* et *mère* de l'église) on comprend mieux la facilité avec laquelle a pu s'opérer la «confusion» dont parlent Schnürer et Ritz. Plutôt que d'erreur, je parlerais de contamination et de recouvrement des motifs, à l'intérieur du champ symbolique du christianisme et de l'église du moyen âge.

La réputation du Volto Santo s'est largement répandue dès le XII^e siècle hors de Lucques et d'Italie, grâce aux pèlerins qui traversaient la ville et venaient prier devant le grand crucifix miraculeux. Car celui-ci, à l'instar de la Véronique de Saint-Pierre de Rome, passait pour contemporain de la Passion du Christ. A travers sa 'vraie image', le fidèle rencontrait le Sauveur, subissait son regard 'terrible', à une époque où le culte de la Passion et du corps du Christ était en plein développement: c'est à cette époque aussi que la Présence réelle dans l'Eucharistie bénéficia, au concile de Latran IV de 1215, d'une confirmation doctrinale définitive. A la fin du moyen âge, la diffusion européenne du culte s'intensifia encore, mais cette fois du fait des lucquois eux-mêmes. Ils essaient d'abord en Italie du Nord, à Venise (où ils fondent en 1359 la *Scuola del Volto Santo* dans l'église des Servites de Marie)⁵³, puis à Gènes. En 1369, Lucques s'affranchit de la tutelle de Pise, ce qui permet aux marchands de la ville de développer leur commerce international de la soie et de fonder plus loin encore des filiales. De riches lucquois s'installent dans toutes les grandes places d'affaires et auprès des cours royales et princières, en France, en Angleterre et dans les états de Bourgogne: on le retrouve à Londres, à Anvers et à Bruges où ils fondent une communauté en 1369; elle compte 46 marchands dès 1377 et se dote de nouveaux statuts en 1478; à Paris, une confrérie du Volto Santo est fondée dès 1343 par Hugo Belloni (dont le nom est vite francisé en Huguelin Bellon) dans l'église du Saint Sépulcre qui venait d'être fondée en 1325 par Louis Ier de Bourbon (1279-1341), beau-frère du roi Philippe VI de Valois, dans le quartier des «Lombards», sur la rive droite de la Seine, là où résidaient et commerçaient les diverses communautés de marchands italiens. En se référant explicitement à Jérusalem, la titulature de l'église du Saint-Sépulcre se prêtait bien à accueillir un culte local du Volto Santo. Plusieurs inventaires successifs renseignent sur les biens de la confrérie: un premier inventaire est dressé le 15 juillet 1348 par Huguelin Bellon; l'inventaire de 1379 mentionne un «grand tapis» à proximité du 'grans crucifix' de pierre coiffé d'une «couronne gauloise»⁵⁴. A l'occasion de la dissolution de la confrérie sous la Révolution française, un inventaire complet sera dressé en 1790, faisant état de dix tableaux représentant les épisodes de la légende du Saint Voul. Ni la date, ni le motif de ces représentations ne sont connus, mais on peut noter que le nombre des tableaux correspond approximative-

⁵³ Les Servites de Marie avaient un intérêt spécifique pour la Terre Sainte dont a pu bénéficier le Volto Santo. On en a un autre exemple avec le Frère Francesco *de Mediolano*, qui a édité en latin et traduit en italien la légende de *Leboinus*, avec deux initiales représentant le Volto Santo: Biblioteca Apostolica Vaticana, ms Reg. Lat. 387, vers 1364-80.

⁵⁴ L. MIROT, *Inventaire de l'église du Saint-Sépulcre de Paris (1379)*, «Mémoires de la Société d'histoire de Paris et de l'Île de France», IX, (1882), pp. 239-286, rééd. in ID., *Etudes Lucquoises*, Paris, s.é., 1930.

ment à celui des épisodes de la fabrication, invention et translation du Saint Voult dans le manuscrit Palatinus latinus 1988. Les noms des membres de la confrérie parisienne des XIV^e-XV^e siècles sont également familiers: ils portent les noms francisés de familles lucquoises bien connues, les Schiatta (Esclat), Sbarra (Isbarre), Ricciardi (Richas), Onesti (Lonest), Cenni ou Moriconi. Et surtout on compte parmi eux les frères Dino et Jacopo Rapondi ou Raponde, les commanditaires du manuscrit Palatinus Latinus 1988 de la *Légende du Saint Voult de Lucques*.

Dino Rapondi fut reçu «bourgeois de Paris» et possédait un hôtel dans ce même quartier des 'Lombards' de la rive droite de la Seine, rue de la Vieille-Monnaie, dans la paroisse Saint-Jacques-de-la-Boucherie. Mais il gardait des liens avec sa cité d'origine, où il fut élu deux fois au conseil des Anciens, en 1378 et 1398. A Paris, sa richesse et ses compétences lui valurent de devenir conseiller et maître d'hôtel du duc de Bourgogne Philippe le Hardi. Il mourut à Bruges en 1415. C'est surtout le frère cadet de Dino, Jacopo ou Jacques (ca.1350-1432) qui joua auprès des princes un rôle important de pourvoyeur d'objets et de manuscrits précieux, dont plusieurs concernent le Saint Voult.

L'intérêt des membres les plus éminents de la société du temps pour le Volto Santo n'était pas nouveau. Dès la première moitié du XIV^e siècle, les reines de France Jeanne d'Evreux (+ 1371, épouse de Charles IV) puis Blanche de Navarre (l'épouse de Philippe VI de Valois, 1328-1350) en vénèrent des reproductions dans l'église abbatiale de Saint-Denis. Quant au duc de Bourgogne Philippe le Hardi (1342-1404), frère du roi Charles V, il offrit en 1388 à son frère le duc Jean de Berry, la veille de la fête de Sainte Véronique, une croix d'or ornée de perles et de rubis et figurant le 'vau de Lucques'⁵⁵. D'autres indices confirment l'intérêt du duc pour le Volto Santo et par cela même, ses relations avec les frères Raponde.

Les relations de ces derniers et surtout de Jacques avec le duc de Bourgogne ont été amplement démontrées par les études de Millard Meiss, Patrick De Winter, Brigitte Buettner et plus récemment Hilary Maddocks. Je me contente de reprendre ici quelques unes de leurs conclusions et hypothèses: Jacques Raponde procurait des manuscrits richement enluminés à Philippe le Hardi. C'est lui qui a fait réaliser pour le duc la première traduction française du *De claris mulieribus* de Boccaccio, intitulée *Des Cleres et nobles femmes*, le manuscrit Paris, BnF Français 12420 orné de 109 miniatures (vers 1402)⁵⁶. Puisqu'on reconnaît la main du peintre de ce manuscrit, identifié sous le nom de *Maître du Livre Des Femmes nobles et renommées de Philippe le Hardi*, dans une partie au moins des miniatures de la traduction française de la *Légende dorée* Paris, BnF 242, qui était destiné au duc et qui contient un cycle de 10 miniatures relatives au Saint Voult, il est probable que Jacques Raponde soit aussi à

⁵⁵ P. DE WINTER, *The Patronage of Philippe le Hardi Duke of Burgundy 1364-1404*, New York, New York University, 1976, p. 198, cité par H. MADDOCKS, *The Rapondi, the Volto Santo di Lucques, and Manuscript Illumination in Paris ca. 1400*, in G. CROENEN - P. AINSWORTH (eds.), *Patrons, Authors and Workshops. Books and Book production in Paris around 1400*, Louvain - Paris - Dudley, Peeters, 2006, p. 113, n. 31.

⁵⁶ B. BUETTNER, *Boccaccio's De cleres et nobles femmes. Systems of Signification in an Illuminated Manuscript*, Seattle-London, University of Washington Press, 1996.

l'origine de la réalisation de ce manuscrit. Car il est aussi le commanditaire d'un autre manuscrit enluminé de la *Légende Dorée*, Paris, BnF 184, qui contient également une miniature relative au Saint Voult (fol. 415v). Enfin, non seulement le *Maître du Livre Des Femmes nobles et renommées de Philippe le Hardi* serait l'auteur du frontispice du manuscrit Palatin latin 1988 représentant les frères Raponde en prière devant le Saint Voult, mais Jacques Raponde pourrait avoir confié au peintre ce manuscrit (ou le modèle à partir duquel il a été fait) pour réaliser l'ensemble du cycle des 10 miniatures du Saint Voult du manuscrit Paris, BnF Français 242⁵⁷. Ainsi, deux manuscrits au moins de la *Légende dorée* (BnF Fr. 242 et Fr. 184) et le manuscrit de la 'Légende du Saint Voult de Luques' (Pal. lat. 1988) ont été produits et enluminés, en même temps que d'autres manuscrits prestigieux (telle la traduction des *Cleres femmes* de Boccace, BnF Fr. 12420), dans le milieu de la cour de Philippe le Hardi et de Jean de Berry et à l'instigation ou par l'intermédiaire de Jacques Raponde⁵⁸.

La présence de Dine et Jacques Raponde dans ce milieu de cour à Paris au tournant du XV^e siècle a largement favorisé la renommée internationale du Volto Santo, car elle a permis à la version française du culte lucquois de rencontrer une autre tradition hagiographique, dont la portée universelle n'était plus à démontrer: celle de la *Légende dorée* de Jacques de Voragine. La *Legenda aurea* du dominicain Jacopo da Varazze (1228/30-1298), archevêque de Gènes (à partir de 1292), a été écrite vers 1260/1267. Il s'agit d'un volumineux recueil de Vies de saints dans l'ordre du calendrier, qui privilégie assez largement les saints les plus anciens de l'église. Cet ouvrage a joué un rôle considérable dans la prédication et dans l'iconographie chrétienne du moyen âge finissant⁵⁹. Mais ce n'est pas cette version latine, destinée aux clercs, qui nous intéresse. Dès 1333 ou environ, la *Légende dorée* a été traduite en français par Jean de Vignay, religieux de Saint-Jacques-du-Haut-Pas de Paris, à la demande de la reine Jeanne de Bourgogne, épouse de Philippe VI de Valois⁶⁰. 16 manuscrits de cette première traduction survivent, dont beaucoup sont enluminés⁶¹. Le duc de Bourgogne Philippe le Hardi possédait l'une de ces copies. Peu après 1400, la traduction de Jean de Vignay fut augmentée de 46 'Fêtes nouvelles' – vies de saints ou aditions relatives à des fêtes de l'église – dans l'ordre approximatif du calendrier, à partir de la fête

⁵⁷ H. MADDOCKS, *Pictures for Aristocrats: The Manuscripts of the Légende dorée*, in M.M. MANION - B.J. MUIR (eds.) *Medieval Texts and Images. Studies of Manuscripts from the Middle Ages*, Chur, Harwood Academic Sydney, Craftsman House, 1991, pp. 1-123: 119.

⁵⁸ *Ibid.*, p. 120.

⁵⁹ En dernier lieu: JACQUES DE VORAGINE, *La Légende dorée*, (trad. fr.), A. Boureau - M. Goulet (eds.) Paris, Gallimard, 2004, pp. LVII - CXI.

⁶⁰ Jean de Vignay est l'auteur de nombreuses autres traductions, dont celles du *Speculum Historiale* de Vincent de Beauvais (le Miroir Historial), du *Liber super ludum Scaccorum* (Les Echecs moralisés, de Jacques de Cessoles), les *Oria imperialia* de Gervais de Tilbury.

⁶¹ H. MADDOCKS, *Illumination in Jean de Vignay's Légende dorée*, in *Legenda Aurea: sept siècles de diffusion*, Actes du colloque international sur la *Legenda aurea*, texte latin et branches vernaculaires, Université du Québec à Montréal (11- 12 mai 1983), B. Dunn-Lardeau (ed.), Paris-Montréal, J. Vrin, 1986, pp. 155-170. D. DONADIEU-RIGAULT, *La Légende dorée et ses images. Quelques jalons pour une histoire des Légendes dorées illustrées (XIIIe - XXe siècle)*, in JACQUES DE VORAGINE, *La Légende dorée*, pp. LVII - CXI.

de saint Eloi (1 décembre), suivie entre autres de celles de sainte Geneviève de Paris, saint Germain de Paris, saint Supplice de Bourges ou saint Médard de Noyon, qui tous étaient vénérés dans les églises parisiennes. Le but de ces ajouts est clair: pourvoir la traduction française de la *Légende dorée* de Vies de saints français, voire parisiens, ayant, pour certains d'entre eux, vécu récemment, ayant également illustré la dynastie capétienne et Paris, tels saint Louis (mort en 1270) ou saint Thomas d'Aquin (mort en 1274). Selon le colophon de l'un des manuscrits augmentés des 'Fêtes Nouvelles', le manuscrit Genève, Français 57, cette actualisation de la *Légende dorée* française fut l'oeuvre du Carme Jean Golein, maître en théologie de l'Université de Paris, prieur des Carmes de Paris en 1354, puis maître provincial de son ordre pour la France en 1369. Nommé nonce apostolique puis chapelain du pape avignonnais Clément VII, il a œuvré activement à la résolution du Grand Schisme. Jean Golein est aussi connu pour la rédaction en français du *Traité du sacre* des rois de France (1374) et pour sa traduction du *Rational des divins offices* de Guillaume Durand de Mende, offerte au roi Charles V (+1380). A partir de 1391, il vécut chez les Carmes de Paris et c'est là qu'il traduisit et augmenta la *Légende dorée* en français en 1401 ou 1402, juste avant de mourir en 1403.

Or, il se trouve que Dine Raponde avait rencontré Jean Golein à Avignon en 1390. Dine fournissait des tapisseries au pape Clément VII, dont Golein était le chapelain. Dine Raponde ou son frère ont pu avoir accès, dès avant son achèvement, à la traduction de la *Légende dorée* que Golein destinait au duc de Bourgogne, qui possédait déjà la première traduction de Jean de Vignay et pouvait vouloir en posséder une version mieux adaptée à la liturgie parisienne du début du XV^e siècle. Raponde aurait même pu commander au Carme Golein la traduction de la *Légende du Saint Voult* et son insertion parmi les «Fêtes nouvelles» en 1401-1402. Dans le manuscrit Paris, BnF français 184 de la *Légende dorée*, l'image du jongleur, qui ouvre la *Légende du Saint Voult*, semble servir de frontispice pour toute la série des 'Fêtes nouvelles'. Quant à l'autre manuscrit de la *Légende dorée* que Raponde a procuré au duc, le manuscrit Paris, BnF français 242, on peut trouver des similitudes entre la miniature du folio 325v, qui figure la découverte du Volto Santo par l'évêque Gualfredus dans une maison chrétienne de Jérusalem, et l'image correspondante du manuscrit Palatinus latinus 1988, fol. 6v. Les peintres de ces miniatures, conclue H. Maddock, «ont dû avoir accès aux mêmes sources»⁶²: il ne fait aucun doute que c'est Jacques Raponde qui les a procurées.

Au total, le fait que la *Légende du Saint Voult* figure parmi les 'Fêtes nouvelles' des deux manuscrits de la *Légende dorée* (Paris, BnF Français 184 et 242) procurés au duc Philippe le Hardi par Jacques Raponde, et constitue l'intégralité du manuscrit Pal. Lat. 1988 réalisé pour leur propre usage par Dine et Jacques Raponde, confirme les liens étroits noués par les Raponde avec le duc et la cour. Ce sont ces liens qui ont permis aux Raponde d'introduire à Paris, dans la fête universelle de l'Exaltation

⁶² MADDOCKS, *Pictures for Aristocrats*, p. 118.

de la Croix (14 septembre), la mémoire du Volto Santo de Lucques, qui leur était chère et ce jour là était l'objet d'une dévotion particulière dans l'église parisienne du Saint-Sépulcre, comme c'était depuis toujours le cas à Lucques. On a là en somme un exemple frappant de «transfert culturel», mais aussi de 'lobbying' politico-religieux.

Cependant, la production de manuscrits enluminés de la *Légende dorée* augmentée des «Fêtes nouvelles» de Jean Golein, ne s'est pas arrêtée avec la disparition de Philippe le Hardi (1404), de Dine (1415) puis de Jacques Raponde (1432). Outre le manuscrit contemporain de Genève, Français 57, vers 1400, les autres manuscrits de ce type datent des environs de 1420 (Bruxelles, 9228)⁶³, 1430 (Munich, Gall. 3) et même 1470 (Mâcon, 3)⁶⁴. Le nombre des miniatures consacrées au Saint Voult varie sensiblement de l'un à l'autre de ces manuscrits enluminés. Mais il ne dépasse jamais la douzaine, très en deçà par conséquent des 27 miniatures du manuscrit Palatinus Latinus 1988 de *Légende du Saint Voult*. Surtout, la nature de ces images et leur rapport au texte répondent à une logique toute différente.

Le manuscrit de la *Légende du Saint Voult* comprend successivement un frontispice (les frères Raponde en prière devant le Saint Voult), 14 miniatures relatives à la fabrication, l'invention et la translation du crucifix, puis 12 miniatures relatives aux miracles. En revanche, les manuscrits des 'Fêtes nouvelles' (Mâcon 3, Bruxelles 9228, Paris Fr. 242, Munich Gall. 3), pour ne parler que des plus riches en miniatures, comprennent d'abord le texte de la légende, mais sans image, puis le récit des miracles, chacun d'eux étant introduit par une miniature qui ne se réfère pas au miracle correspondant, mais à une *hystoire* qui résume de nouveau un épisode de la légende. La structure emboîtée de ces manuscrits se distingue donc fortement de la structure séquentielle de notre manuscrit. Tous ces manuscrits présentent cependant un point commun: la récurrence du nombre 12 des *hystoires* et des miracles du Saint Voult. Ces nombres n'auraient-ils pas un rapport avec la dévotion elle-même, qui devait se dérouler à Paris comme à Lucques, ou les confrères du Volto Santo entendaient un prêche une fois par mois – soit douze fois dans l'année –? On imagine aisément que le prédicateur commentait à cette occasion un épisode de la légende associé à un miracle du Volto Santo. Le culte du Volto Santo déploie ainsi toutes ses potentialités de «vecteur de l'idéal»: elles sont à la fois matérielles (s'agissant du crucifix et des ses répliques), imaginaires (puisque la légende et les récits de miracles en sont indissociables) et abstraites (par cette récurrence du nombre douze, qui scandait la série des miracles transcrits et mis en image dans les manuscrits, tout en donnant son rythme mensuel au culte du Volto Santo, à Lucques comme à Paris).

⁶³ Ce manuscrit n'est que le premier volume d'une série de cinq, qui s'échelonnent jusqu'en 1460-1485.

⁶⁴ On dénombre 7 manuscrits de la *Légende dorée* avec les «Fêtes nouvelles»: les autres sont dépourvus d'images.



Fig. 1 - *Le Volto Santo*, Lucca, cathédrale San Martino (Archive photographique de l'auteur)



Fig. 2 - *Le Volto Santo paré pour la fête de la Luminaria*, Lucca, cathédrale San Martino (Archive photographique de l'auteur)



Fig. 3 - *Légende du Saint Voulte de Lucques*, Biblioteca Apostolica Vaticana, Ms. Palatinus Latinus 1988 (Archive photographique de l'auteur)

PAOLA VITOLO

Immagini religiose e rappresentazione del potere nell'arte napoletana durante il regno di Giovanna I d'Angiò (1343-1382)

1. *Committenza artistica, fondazioni religiose e attività assistenziali*

Gli anni di Giovanna I d'Angiò (1343-1382) sono comunemente descritti dalla storiografia come un periodo di declino sia politico sia culturale del Regno di Sicilia. La minore età della regina al momento della sua ascesa al trono incoraggiò le ambizioni dell'aristocrazia e gli intrighi della corte, e gravi emergenze militari si protrassero con pochi momenti di distensione per tutta la durata del suo lungo regno, che si concluse tragicamente con la sua uccisione da parte del nipote Carlo III nell'ambito delle lotte per la successione al trono¹. Non poco ha contribuito a definire questa età come un periodo di decadenza la sensazione di un arresto quasi totale della produzione artistica legata alla corte angioina: sensazione accresciuta dal confronto con il fervore che

¹ Su Giovanna I cfr. M. CAMERA, *Elucubrazioni storico diplomatiche su Giovanna I regina di Napoli e Carlo III di Durazzo*, Salerno, Tip. Nazionale, 1889; É. LÉONARD, *Comptes de l'hotel de Jeanne I^{ère} reine de Naples, de 1352 à 1369*, «Mélanges d'archéologie et d'histoire», XXXVIII (1920), pp. 215-278; ID., *La captivité et la mort de Jeanne I^{ère} de Naples*, «Mélanges d'archéologie et d'histoire», XLI (1924), pp. 43-77; ID., *Histoire de Jeanne I^{ère} reine de Naples, comtesse de Provence (1343-1382)*, 2 voll., München-Paris, Librairie A. Picard, 1932-1936; F. BOLOGNA, *I pittori alla corte angioina di Napoli (1266-1414) e un riesame dell'arte nell'età fridericiana*, Roma, Ugo Bozzi editore, 1969, pp. 287-330; C. DE FREDE, *Da Carlo d'Angiò a Giovanna I (1263-1382)*, in *Storia di Napoli*, Napoli, Società editrice Storia di Napoli, 1969, III, pp. 1-333: 225-322; P. LEONE DE CASTRIS, *Arte di corte nella Napoli angioina*, Firenze, Cantini, 1986, pp. 374-447; L. ENDERLEIN, *Die Gründungsgeschichte der "Incoronata" in Neapel*, «Römisches Jahrbuch der Bibliotheca Hertziana», XXXI (1996), pp. 17-46; A. KIESEWETTER, *Giovanna I*, in *Dizionario Biografico degli Italiani*, Roma, Istituto della Enciclopedia Italiana, 2000, LV, pp. 455-477; R.J. LOKAJ, *La Cleopatra napoletana: Giovanna d'Angiò nelle 'Familiars' di Petrarca*, «Giornale Storico della Letteratura italiana», CLXXVII (2000), pp. 481-521; G. VITOLO - R. DI MEGLIO, *Napoli angioino-aragonese. Confraternite ospedali dinamiche politico-sociali*, Salerno, Carlone Editore, 2003, pp. 147-192; A. LOCONTE, *Royal patronage in The Regno: Queen Giovanna I d'Anjou and the church and hospital of Sant'Antonio abate in Naples*, «Annali dell'Istituto Italiano per gli Studi Storici», XX (2003-2004), pp. 46-51; P. VITOLO, *La chiesa della Regina. L'Incoronata di Napoli, Giovanna I d'Angiò e Roberto di Oderisio*, Roma, Viella, 2008; EAD., *Imprese artistiche e modelli di regalità al femminile nella Napoli della prima età angioina*, «Archivio Storico per le Province Napoletane», CXXVI (2008), pp. 1-54 (ripubblicato in «Con animo virile». *Donne e potere nel Mezzogiorno medioevale (secoli XI-XV)*, P. MAINON (a cura di), Roma, Viella, 2010, pp. 263-318); M. GAGLIONE, *Donne e potere a Napoli. Le sovrane angioine: consorti, vicarie e regnanti (1266-1442)*, Soveria Mannelli (Catanzaro), Rubbettino, 2009, pp. 175-292. Altri titoli, relativi alle opere d'arte, saranno citati nel corso del testo.



aveva caratterizzato gli anni precedenti e con la costante crescita dell'iniziativa della nobiltà che, incoraggiata dalla debolezza del potere centrale, manifestava la propria potenza e il proprio status in forme sempre più grandiose, ad esempio con la costruzione di sepolcri monumentali² e la committenza di importanti cicli affrescati, tra cui si annovera quello voluto dai del Balzo nella chiesa del loro castello di Casaluce presso Caserta³.

Come ha osservato Caroline Bruzelius, poco si è riflettuto sulla possibilità che le attuali conoscenze sulla promozione artistica regia nella seconda metà del trecento siano state condizionate dalle perdite materiali: il rinnovamento interno degli edifici religiosi dettato dal gusto e dalle esigenze liturgiche, le trasformazioni urbane e le calamità naturali, come la tempesta del 1348 e il devastante terremoto del 1349, che probabilmente resero necessari grandi sforzi per restaurare i monumenti esistenti, come si può ad esempio notare nelle chiese di Sant'Eligio e San Lorenzo Maggiore a Napoli, in cui sono riconoscibili interventi successivi a queste date⁴. Alla scarsità delle evidenze materiali corrisponde, inoltre, la penuria di notizie documentarie relative a questi anni nei registri della Cancelleria Angioina, che raccolgono gli atti emessi dalla corte: già prima della distruzione degli Archivi nel 1943, infatti, Émile Léonard, principale biografo di Giovanna I, pubblicando i documenti relativi alla gestione della corte e alle spese correnti, osservava che questi si concentravano per lo più negli anni tra il 1352 e il 1369⁵.

I dati a nostra disposizione ci consentono tuttavia di affermare che le preferenze artistiche della corte continuarono ad essere orientate verso la Toscana – da dove erano arrivati a Napoli al servizio di re Roberto Giotto (tra il 1328 e il 1332) e Tino di Camaino (dal 1325 alla sua morte nel 1336), tra i maggiori artisti italiani del tempo – tendenza accanto alla quale Ferdinando Bologna ha notato un interesse verso l'arte cortese di Avignone⁶. Il pittore senese Andrea Vanni è documentato a Napoli tra il 1350 e il 1370, e la sua firma era leggibile ancora nel seicento sul perduto politico di Casaluce, in cui l'artista

² N. BOCK, *Kunst am Hofe der Anjou-Durazzo. Der Bildbauer Antonio Baboccio (1351- ca. 1423)*, München-Berlin, Deutscher Kunstverlag, 2001, pp. 275-308, con bibliografia precedente; F. ACETO, *Status e immagine nella scultura funeraria del Trecento a Napoli: le sepolture dei nobili*, in A.C. QUINTAVALLE (a cura di), *Medioevo: immagini e ideologie*, Atti del convegno internazionale di studi (Parma, 23-27 settembre 2002), Milano, Electa, 2005, pp. 597-607.

³ Sul castello di Casaluce cfr. ora T. STRINATI (a cura di), *Casaluce: un ciclo trecentesco in terra angioina*, Milano, Skira, 2007.

⁴ C. BRUZELIUS, Recensione a Paola Vitolo, *La chiesa della Regina. L'Incoronata di Napoli, Giovanna I d'Angiò e Roberto di Oderisio*, Roma 2008, in corso di stampa in «L'Acropoli».

⁵ LÉONARD, *Comptes de l'hotel*. Una parte dei documenti della Cancelleria Angioina, le pergamene dette *Arche*, era stata pubblicata da S. DE CRESCENZO, *Notizie storiche tratte dai documenti angioini conosciuti col nome di Arche*, «Archivio Storico per le Province Napoletane», XXI (1896), pp. 95-118, 382-396, 476-493. La carenza di notizie è naturalmente in parte supplita da fonti coeve e posteriori di altra provenienza, sia documentarie sia letterarie, come ad esempio la Cronaca di Partenope [A. ALTAMURA (a cura di), *Cronaca di Partenope*, Napoli, Società Editrice Napoletana, 1974], o i documenti dell'Archivio Segreto Vaticano: F. CERASOLI, *Clemente VI e Giovanna I di Napoli. Documenti inediti dell'Archivio Vaticano (1343-1352)*, «Archivio Storico per le Province Napoletane», XXI (1896), pp. 3-41, 227-264, 427-475, 667-707; XXII (1897), pp. 3-46.

⁶ BOLOGNA, *I pittori alla corte angioina*, pp. 298-305. In proposito cfr. anche LEONE DE CASTRIS, *Arte di corte*, pp. 408-447.



si dichiarava familiare della regina⁷, e quattro artisti di cultura giottesco-senese confezionarono il Libro d'ore di Giovanna nel corso degli anni sessanta⁸. A maestranze giottesche attive intorno alla metà del secolo si attribuisce invece la prosecuzione delle campagne avviate dal pittore fiorentino a Castelnuovo e nella chiesa di Santa Chiara⁹: imprese di cui rimangono solo modesti brani di fasce decorative a Santa Chiara, probabile teatro della prima committenza artistica della regina. La chiesa, collegata ad un monastero doppio di clarisse e frati francescani, e grandiosa per le sue dimensioni e per l'imponenza dei monumenti funerari, era stata fondata da Roberto e dalla sua seconda moglie Sancia di Maiorca quale simbolo e sacrario della famiglia, in cui la devozione eucaristica era il fulcro dell'organizzazione liturgica dello spazio e della commemorazione dei defunti della casa reale¹⁰. La morte di Roberto e il ritiro in convento di Sancia seguirono di pochi anni la sua consacrazione, avvenuta nel 1340, ed è naturale che Giovanna si preoccupasse di portare avanti l'allestimento degli apparati liturgici e la decorazione di un edificio di tale importanza: qui le campagne scultoree proseguirono, dopo la scomparsa di Tino, sotto il segno di un'altra bottega toscana, quella dei fiorentini Pacio e Giovanni Bertini¹¹,

⁷ D. DA SIDERNO, *Historia del real castello di Casaluca*, Napoli, per Secondino Roucagliolo, 1622, pp. 70-71.

⁸ Cfr. *infra* nel testo.

⁹ Sulla datazione di parte dei cicli tradizionalmente attribuiti a Giotto nella chiesa di Santa Chiara e in Castelnuovo ad anni successivi all'attività del maestro a Napoli cfr. F. ACETO, *Pittori e documenti della Napoli angioina: aggiunte ed espunzioni*, «Prospettiva», LXVII (1992), pp. 53-65; A. PERRICCIOLI SAGGESE, *Modelli giotteschi nella miniatura napoletana del Trecento*, in QUINTAVALLE (a cura di), *Medioevo: immagini e ideologie*, pp. 661-667; F. CAGLIOTI, *Giovanni di Balduccio a Bologna: l'Annunciazione per la rocca papale di Porta Galliera (con una digressione sulla cronologia napoletana e bolognese di Giotto)*, «Prospettiva», CXVII (2005), pp. 21-62.

¹⁰ Sulla chiesa di Santa Chiara esiste una ricca bibliografia; rimando pertanto agli studi più recenti: T. MICHALSKY, *Memoria und Repräsentation. Die Grabmäler des Königshauses Anjou in Italien*, Göttingen, Vandenhoeck & Ruprecht, 2000, pp. 125-151 ss.; M. GAGLIONE, *Qualche ipotesi e molti dubbi su due fondazioni angioine a Napoli: S. Chiara e S. Croce di Palazzo*, «Campania sacra», XXXIII (2002), pp. 60-108; ID., *La Basilica e il monastero doppio di S. Chiara a Napoli in studi recenti*, «Archivio per la storia delle donne», IV (2007), pp. 127-209; C. JÄGGI, *Raum und Liturgie in franziskanischen Doppelklöstern: Königfelden und S. Chiara in Neapel im Vergleich*, in N. BOCK - P. KURMANN - S. ROMANO - L.-M. SPIESER (eds.), *Art, Cérémonial et Liturgie au Moyen Âge*, Atti del convegno internazionale (Lausanne-Fribourg 24-25 marzo, 14-15 aprile, 12-13 maggio 2000), Roma, Viella, 2002, pp. 223-246; EAD., *Frauenklöster im Spätmittelalter. Die Kirchen der Klarissen und Dominikanerinnen im 13 und 14. Jahrhundert*, Petersberg, Michael Imhof Verlag, 2006, pp. 155-159, 213-216; C. BRUZELIUS, *The Stones of Naples. Church Building in Angevin Italy 1266-1243*, New Haven-London, Yale University Press, 2004, pp. 133-153 (trad. it *Le pietre di Napoli. L'architettura religiosa nell'Italia angioina, 1266-1343*, Roma, Viella, 2005).

¹¹ Per l'attività dei fratelli Bertini a Napoli cfr. É. BERTAUX, *Magistri Johannes et Pacius de Florentia marmorarii fratres*, «Napoli nobilissima», IV (1895), pp. 134-138, pp. 147-152; G. CHELAZZI DINI, *Pacio e Giovanni Bertini da Firenze e la bottega napoletana di Tino di Camaino*, Prato, Claudio Martini Editore, 1996; L. ENDERLEIN, *Die Grableggen des Hauses Anjou in Unteritalien. Totenkult und Monumente 1266-1343*, Worms am Rhein, Wernersche Verlagsgesellschaft, 1997, pp. 172-175; MICHALSKY, *Memoria und Repräsentation*, pp. 325-341; F. ACETO, *Un'opera "ritrovata" di Pacio Bertini: il sepolcro di Sancia di Maiorca in Santa Croce a Napoli e la questione dell'"usus pauper"*, «Prospettiva», C (2000), pp. 27-35; ID., *La sculpture de Charles I^{er} d'Anjou à la mort de Jeanne I^{re} (1266-1382)*, in *L'Europe des Anjou. Aventure des princes angevins du XIII^e au XV^e siècle*, Catalogo della mostra (Abbaye royale de Fontevraud, 15 giugno-16 settembre 2001), Paris, Éditions d'Art, 2001, pp. 75-87; pp. 84-86; ID., *Charité. Pacio Bertini, ibid.*, cat. 34, pp. 292-293; G. CHELAZZI DINI, *Due sculture della bottega napoletana di Tino di Camaino*, in M. DI GIAMPAOLO - E. SACCOMANI - M. GREGORI (a cura di), *Scritti di storia dell'arte in onore di Sylvie Béguin*, Napoli, Paparo, 2001, pp. 35-46; F. BALDELLI, *Una nuova scultura di Pacio Bertini per il monumento funebre di Sancia di Maiorca*, «Prospettiva», CLX (2003), pp. 58-64; S. D'OVIDIO, *Pacio Bertini a Napoli: un'ipotesi per l'esordio a San Martino e due gruppi lignei*, «Prospettiva», CXIII-CXIV (2004), pp. 48-59.



incaricati di erigere i sepolcri di Roberto (†1343) e di altri personaggi della corte, come quello del piccolo Ludovico (†1344), figlio di Carlo di Durazzo e Maria d'Angiò. Pacio contribuì anche alla decorazione dell'altare maggiore, già confezionato entro il 1340 da una bottega napoletana: alla sua mano spettano due statuette di santi (un Apostolo con il libro e un san Bartolomeo, quest'ultimo disperso) poste sotto gli archetti polilobati che ne ornano le fronti¹², ma il suo lavoro fu continuato nei decenni successivi da maestri più modesti, cui si devono le altre tre sculture superstiti (san Ludovico di Tolosa, san Giovanni Battista e un altro Apostolo con libro). Alla zona presbiteriale, forse a decorazione del tramezzo, era destinato un ciclo di pannelli scolpiti da Pacio e bottega con Storie della Passione ed episodi di santi in cui compare Giovanna in preghiera. Questa impresa si può credere rientrasse in un generale progetto decorativo, nel quale si inserisce l'importante ciclo con undici storie di santa Caterina d'Alessandria finanziato dalla famiglia Mansella, che ornava probabilmente il recinto del coro dei frati nella navata¹³. Ma su tali ipotesi, sulle quali lo stato di conservazione frammentario e incompleto delle opere e la mancanza di riscontri documentari impongono cautele nell'interpretazione, tornerò più diffusamente nel corso di questo saggio.

Un momento di particolare fortuna sembra aver avuto la produzione libraria. Le committenze della regina contribuirono ad alimentare un patrimonio che, se oggi non conosciamo nella sua reale entità per essere andato in gran parte disperso già nel corso del trecento¹⁴, fu senz'altro cospicuo, come testimoniano i preziosi doni fatti dalla regina e dal suo secondo marito Luigi di Taranto al papa Clemente VI in vista della dispensa per le nozze. Al servizio della regina continuarono la loro attività miniatori come Cristoforo Orimina¹⁵ e traduttori come Niccolò da Reggio e Leone de Scolis di Altamura, che avevano cominciato la loro carriera sotto Roberto d'Angiò¹⁶, mentre Paolo da Perugia, responsabile della biblioteca di Roberto, fu sostituito da *Petrus Budectus*¹⁷. La pratica di traduzioni dal greco sembra essersi interrotta con la morte di Roberto¹⁸, ma particolarmente fiorente fu la produzione di Bibbie illustrate, che raggiunge nella seconda metà del secolo il suo apice¹⁹: la stessa regina ne commissionò una intorno al 1355, trascritta da Giovanni da Ravenna e miniata da Cristoforo Orimina,

¹² Cfr. con la bibliografia precedente CHELAZZI DINI, *Pacio e Giovanni Bertini*, pp. 63-70.

¹³ Sui rilievi cfr. con bibliografia precedente, *ibid.*, pp. 49-62.

¹⁴ I. HEULLANT-DONAT, *Quelques réflexions autour de la cour angevine comme milieu culturel au XIV^e siècle*, in *L'État angevin. Pouvoir, culture et société entre XIII^e et XIV^e siècle*, Atti del convegno internazionale (Roma-Napoli, 7-11 novembre 1995), Roma, École française de Rome, 1998, pp. 173-191; 186-191; L. CHIAPPELLI, *Una notevole libreria napoletana del Trecento*, «Studi Medievali», I (1928), pp. 456-470.

¹⁵ A. PERRICCIOLI SAGGESE, *Aggiunte a Cristoforo Orimina*, in *Studi di storia dell'arte in memoria di Mario Rotili*, Napoli, Banca sannitica, 1984, I, pp. 251-259 e II, tavv. C-CVII; EAD., *Orimina, Cristoforo (Napoli, 1335-1355 ca.)*, in M. BOLLATI (a cura di), *Dizionario biografico dei miniatori italiani. Secoli IX-XVI*, Milano, Sylvestre Bonnard, 2004, pp. 838-840.

¹⁶ R. WEISS, *The Translators from the Greek of the Angevin court of Naples*, «Rinascimento», I (1950), pp. 195-226; 215 e 217.

¹⁷ N.F. FARAGLIA, *Barbato da Sulmona e gli uomini della corte di Roberto d'Angiò*, «Archivio storico italiano», s. 5, V (1889), 3, pp. 313-360; 320.

¹⁸ WEISS, *The Translators*, pp. 225-226.

¹⁹ Cfr. A. BRÄM, *Neapolitanische Bilderbibeln des Trecento. Anjou-Buchmalerei von Robert dem Weisen bis zu Johanna I*, 2 voll., Wiesbaden, Reichert, 2007.



probabilmente come dono al papa Clemente VI (Berlin, Staatliche Museen Kupferstichkabinett, ms. 78 E 3). In essa la scelta di riprodurre fedelmente nel ciclo dell'Antico Testamento le pitture di Giotto a Castelnuovo e Santa Chiara rappresentava, al di là del riconoscimento del valore di tali pitture, un atto di omaggio alla memoria di Roberto, che dell'artista era stato committente²⁰. Analogamente, alta rimase la richiesta di prodotti di oreficeria, come attestano le commesse di oggetti preziosi da parte della regina ad orafi e fornitori²¹ (in particolare quelli per il suo matrimonio con Luigi di Taranto)²², la nomina di Giovanni Siri Iacobi di Firenze ad orafo di corte in sostituzione del defunto Giovanni di Sanctomero²³, i preziosi doni inviati dalla regina al papa Clemente VI²⁴. Nessuna di queste notizie ha purtroppo un riscontro materiale.

Nel campo della promozione religiosa e caritativa la regina fornì supporto alle fondazioni e alle attività assistenziali ed ospedaliere istituite dai suoi predecessori²⁵, mostrando particolare predilezione per quelle legate alla memoria di Carlo I, iniziatore della dinastia (Sant'Eligio Maggiore a Napoli, Santa Maria di Realvalle a Scafati)²⁶, fondandone (l'ospedale annesso alla chiesa dell'Incoronata) e finanziandone a sua volta (quello di San Nicola al Molo, istituito da una confraternita laica)²⁷. Portò inoltre a compimento nel 1365 la certosa di San Martino, la cui costruzione era stata avviata nel 1325 da suo padre, Carlo duca di Calabria, e della quale poco resta oggi a documentare la fase medievale. Il sostegno della regina all'impresa si configura non solo come un modo per onorare la memoria paterna, ma rispecchia anche una tendenza verificabile in Europa a partire dal XII-XIII secolo, con un forte incremento nei due secoli successivi: i 'poteri forti', infatti, e principalmente i membri delle corti e gli esponenti delle aristocrazie, furono i principali sostenitori e patrocinatori dei certosini (tra i sovrani basti ricordare Enrico II d'Inghilterra, Luigi IX di Francia e suo figlio Carlo di Valois)²⁸. Le particolari esigenze della regola, che prescriveva ai monaci

²⁰ PERRICCIOLI SAGGESE, *Modelli giotteschi*.

²¹ DE CRESCENZO, *Notizie storiche*, pp. 480 e 482; LÉONARD, *Comptes de l'hotel*, p. 249, note 3-4 p. 263, note 1-2 p. 264.

²² H.W. SCHULZ, *Denkmäler der Kunst des Mittelalters in Unteritalien*, Dresden, Eigentum von Wilhelm K.H. Schulz, 1860, doc. CDXXXI, IV, p. 177.

²³ *Ibidem*, doc. CDXXX, pp. 176-177.

²⁴ CERASOLI, *Clemente VI e Giovanna I*, doc. IV, p. 6 e doc. CXXII, p. 460.

²⁵ VITOLO - DI MEGLIO, *Napoli angioino-aragonese*.

²⁶ VITOLO, *Imprese artistiche*, pp. 46-47.

²⁷ G. BOCCADAMO, *La malattia della vita. L'antico ospedale napoletano di San Nicola al Molo per i marinai*, «Campania Sacra», XIX (1988), pp. 310-340; T. COLLETTA, *Napoli città portuale e mercantile. La città bassa, il porto e il mercato dall'VIII al XVII secolo*, Roma, Edizioni Kappa, 2006, pp. 159-160.

²⁸ Cfr. *La Certosa di Pavia tra devozione e prestigio dinastico: fondazione, patrimonio, produzione culturale*, «Annali di Storia Pavese», XXV (1997), in particolare i saggi di R. COMBA, *La prima irradiazione certosina in Italia (fine XI secolo-inizi XIV)*, pp. 17-36, e di F.A. DAL PINO, *Il secolo delle certose italiane: inizi Trecento - metà Quattrocento*, pp. 37-48; V. DE MARTINI - A. MONTEFUSCO (a cura di), *Certose e certosini in Europa*, Atti del convegno (Padula, 22-24 settembre 1988), Napoli, Sergio Civita, 1990; S. CHIABERTO (a cura di), *Certose di montagna, certose di pianura. Contesti territoriali e sviluppo monastico: fondazione, patrimonio, produzione culturale*, «Annali di Storia Pavese», XXV (1997), in particolare i saggi di A. RIGON, *Per la gloria di Dio e la salvezza del principe. Certosini e mondo politico alla fine del Medioevo*, pp. 129-135; G. VITOLO, *Aspetti e problemi della storia delle certose nel Mezzogiorno medievale. Gli esempi di Napoli e Padula*, pp. 329-336.

la preghiera e la meditazione in stretta clausura, resero questo legame indispensabile alla sopravvivenza dell'Ordine. I suoi patroni erano ricompensati con preghiere per le loro anime e con il prestigio derivante dal legame con un Ordine dall'alto profilo spirituale. Quella di San Martino fu dunque da parte di Carlo di Calabria e di Giovanna una scelta dal carattere fortemente elitario, che a Napoli andava in controtendenza rispetto all'orientamento dei sovrani precedenti, vicini a francescani e domenicani. Nel Regno di Sicilia l'iniziativa regia era stata preceduta da quella di Tommaso Sanseverino conte di Marsico, che nel 1306 aveva fondato la Certosa di Padula, e avrebbe avuto seguito nel 1368 con l'istituzione di quella di San Giacomo a Capri ad opera di un fedelissimo di Giovanna, Giacomo Arcucci, che la regina favorì accordando privilegi e rendite, e provvedendo all'arrivo di religiosi nell'isola²⁹.

L'importanza che San Martino ebbe per l'immagine di Giovanna si misura anche dalla scelta di affidare ai monaci la cura della chiesa dell'Incoronata e dell'annesso ospedale. Fondata a Napoli tra la seconda metà degli anni sessanta e i primi anni settanta del trecento, la chiesa è l'opera della sua maturità ed esprime la piena presa di coscienza del proprio ruolo e della propria autorità, intendendo richiamare il tema dell'identificazione della regalità temporale con quella divina attraverso il possesso di una Spina della Corona di Cristo, donata alla regina da Carlo V di Valois nel 1367³⁰. L'aver restituito questa impresa interamente all'iniziativa di Giovanna I³¹ mi ha permesso di riempire il vuoto che sembrava aprirsi nel campo dell'iniziativa regia di respiro monumentale tra le imprese promosse da Roberto d'Angiò e Sancia di Maiorca, e quelle dei re durazzeschi e aragonesi tra la fine del trecento e i primi decenni del quattrocento, contribuendo a collocare la sua fondatrice nel novero dei grandi mecenati della dinastia angioina. La chiesa, che le particolari condizioni giuridiche e le limitazioni di accesso configurano come una sorta di cappella palatina, si inserisce, come la regina esplicitamente dichiara in una lettera a Carlo V, nella tradizione di quelle fondate «ad instar cappelle regii palatii parisiensis», cioè sul modello della Sainte-Chapelle di Parigi di Luigi il Santo, dalla quale proveniva anche la reliquia della Spina. Alla Santa Corona di Spine era infatti originariamente dedicata la chiesa napoletana, e ad essa si collega idealmente il ciclo dipinto nella prima campata della chiesa: i Sette Sacramenti disposti nelle vele si configurano quali strumenti di salvezza, e come tali scaturiscono dalla Passione di Cristo, secondo un passo della *Summa theologica* di san Tommaso d'Aquino. Il Trionfo della Chiesa che completa il ciclo contiene un importante omaggio alla memoria di re Roberto e di Carlo di Calabria, quasi santificati dall'ammissione alla corte del Paradiso. Le Storie dell'Antico Testamento sulle pareti sottostanti forniscono esempi morali ed etici con indubbe implicazioni civili e politiche, in linea con il carattere regale della committenza, e nell'iconografia sono esemplate su perduti modelli giotteschi, come la già citata Bibbia di Berlino.

²⁹ R. DI STEFANO, *La Certosa di San Giacomo a Capri*, Napoli, Edizione Banco di Napoli, 1982, pp. 165-170.

³⁰ VITOLO, *La chiesa della Regina*.

³¹ Sulle ipotesi di un riadattamento di un preesistente edificio fondato dai predecessori della regina, cfr. *ibid.*, pp. 11-22.

La ricostruzione del programma devozionale e figurativo della chiesa dell'Incoronata, in cui la venerazione delle sante reliquie di Cristo e il riferimento ideale alla cappella di Luigi il Santo alimentano e danno nuovo vigore all'antica rivendicazione angioina di appartenenza ad una *beata stirps*, apre nuove prospettive per la comprensione di un'epoca come quella del regno di Giovanna, lunga e tormentata quanto finora poco indagata. La direttrice francese ed europea di questo episodio, nonché l'orizzonte simbolico-religioso ad essa sotteso, offrono infatti una chiave di lettura importante per la comprensione di altri due episodi della sua committenza: i rilievi del perduto pulpito della chiesa di Santa Chiara a Napoli degli anni quaranta del trecento, che rappresentano un singolare momento di sintesi di tradizione e al tempo stesso di nuove aperture culturali e devozionali da parte della giovane regina e del suo entourage, e il Libro d'ore della Biblioteca Nazionale di Vienna che, in anni coevi alla fondazione della chiesa-ospedale, mostra sotto alcuni aspetti il riflesso di quell'impresa in un'opera legata alla sfera privata della committente.

2. Il culto per la Passione e un programma martiriale

Prima che andasse distrutto nell'incendio che devastò la chiesa di Santa Chiara nel 1943, si ergeva sul lato destro della navata un pulpito dalla cassa rettangolare, allestito nel settecento riutilizzando pannelli trecenteschi con scene martiriali e immagini di santi³² (fig. 1). I pochi frammenti (i quattro leoni stilofori e due capitelli) e l'unica lastra superstite, quella con il martirio di sant'Eufemia che era conservata nel convento³³ (fig. 2), sono oggi al Museo dell'Opera. Quelle perdute, fortunatamente documentate da foto anteriori alla seconda guerra mondiale, rappresentavano i martiri dei Maccabei (fig. 3) e di san Giorgio (fig. 4), e il miracolo dei santi Vito e Modesto che fanno crollare l'idolo pagano³⁴ (fig. 5). La datazione dei rilievi al quinto decennio, e quindi ai primi anni di

³² G.A. GALANTE, *Guida sacra della città di Napoli*, Napoli, Stamperia del Fibreno, 1872, p. 116; A. VENTURI, *Storia dell'arte italiana*, IV, *La scultura del Trecento e le sue origini*, Milano, Hoepli, 1906, p. 312; P.B. CARCANO, *Monumentale chiesa di S. Chiara in Napoli*, Milano, La Zincografica, 1913, pp. 29-30; P. TOESCA, *Storia dell'arte italiana*, II, *Il Trecento*, Torino, UTET, 1951, p. 374; È. BERTAUX, *Santa Chiara de Naples. L'église et le monastère des religieuses*, «Mélanges d'archéologie et d'histoire», XVIII (1898), pp. 165-198: 195-197; G. DELL'AJA, *Il restauro della basilica di Santa Chiara in Napoli*, Napoli, Giannini, 1980, pp. 220-224; A. DE RINALDIS, *Santa Chiara. Il convento delle clarisse, il convento dei minori, la chiesa*, Napoli, Giannini, 1920, pp. 201-202; A. ALABISO, *Giovanni e Pacio Bertini (ambito). Pulpito*, in A. ALABISO - M. DE CUNZO - D. GIAMPAOLA - A. PEZZULLO (a cura di), *Il monastero di Santa Chiara*, Napoli, Electa, 1995, pp. 108-109; M. GAGLIONE, *Manomissioni settecentesche dei sepolcri angioini in Santa Chiara a Napoli ed altri studi*, Napoli, Arte Tipografica, 1996, pp. 17-24.

³³ *Ibid.*, nota 17 p. 24.

³⁴ Discordi sono i pareri della critica sull'interpretazione iconografica delle scene. Quello qui identificato con il martirio dei Maccabei (cfr. GALANTE, *Guida sacra*, p. 116 e CARCANO, *Monumentale chiesa*, pp. 29-30) è stato interpretato come il martirio di san Giovanni Evangelista da BERTAUX, *Santa Chiara de Naples*, p. 196; B. SPILA, *Un monumento di Sancia in Napoli*, Napoli, Bernich, 1901 p. 140; DE RINALDIS, *Santa Chiara*, pp. 201-202. Quest'ultimo ha anche riconosciuto i martiri di Caterina d'Alessandria e santa Faustina nel pannello qui letto come martirio di san Giorgio. Sull'identificazione di santa Eufemia c'è invece sostanziale accordo, ad eccezione di CARCANO, *Monumentale chiesa*, p. 53 e ALABISO, *Giovanni e Pacio Bertini*, p. 109, che vi vedono invece il martirio di Faustina. ALABISO, *Giovanni e Pacio Bertini*, pp. 108-109, interpreta le altre scene come



regno di Giovanna, ha trovato unanimi fino a questo momento i pareri della critica³⁵, che ha evidenziato la stretta aderenza dell'anonimo artista alla maniera di Pacio Bertini, ed in particolare alle formelle del già citato ciclo da lui scolpito su commissione della famiglia Mansella con le Storie di santa Caterina d'Alessandria per la stessa chiesa di Santa Chiara, databili alla metà del secolo, alle quali questi pannelli somigliano anche per l'uso di dipingere il fondo di nero per esaltare il bianco del marmo.

L'esistenza di quattro pannelli ha fatto credere che il pulpito originario fosse almeno pentagonale, e che solo in seguito, tra il 1742 e il 1745, quando la chiesa venne rinnovata in forme barocche, sarebbe stato semplificato in una cassa rettangolare ed inserito in cornici moderne. Alcune considerazioni mi spingono però ad avanzare dubbi su tale ipotesi e a credere che il pulpito sia piuttosto frutto del riutilizzo moderno di materiale medievale di diversa provenienza: i leoni stilofori e le colonnine, il cui punto di stile è lo stesso di quelli scolpiti da Tino di Camaino e dalla sua bottega per i sepolcri angioini degli anni trenta, potrebbero provenire proprio da tombe smantellate.

In primo luogo è singolare la scelta iconografica, sia nel panorama devozionale napoletano, sia in relazione alla chiesa di Santa Chiara, che non conserva reliquie dei santi raffigurati³⁶, sia per un pulpito, solitamente decorato con Storie di Cristo o con i simboli degli Evangelisti. In secondo luogo, dà da pensare la coincidenza delle misure di questi pannelli con quelle di una lastra con la Cattura di Cristo esposta in una cappella della chiesa³⁷, che la delicatezza del rilievo, il sicuro senso spaziale e la complessità dell'orchestrazione drammatica impongono di riferire a Pacio Bertini.

Non conosco nessun caso in cui questo episodio compaia isolato, e quindi mi viene da pensare che dovesse far parte di un più esteso ciclo di Storie della Passione autografo del maestro: le scene martiriali e la caduta dell'idolo pagano, affidati ad un aiuto, ne avrebbero rappresentato il completamento. Quale loro destinazione immaginerei la barriera del tramezzo se, come probabile, la chiesa ne aveva uno³⁸: e ciò non solo in considerazione del fatto che il rango della committenza comporterebbe una posizione di visibilità, ma anche perché la loro tematica mi sembra il coerente completamento del programma celebrativo angioino allestito nel coro, dove i corpi dei

i martiri di santa Caterina d'Alessandria, san Giovanni Battista e una improbabile Allegoria del Bene e del Male: tale episodio va invece interpretato, come ha suggerito GAGLIONE, *Manomissioni settecentesche*, p. 19, con quello legato alla vicenda dei santi Vito e Modesto che fanno crollare l'idolo pagano (cfr. J. DA VARAZZE, *Leggenda aurea*, ed. a cura di A. Levasti, Firenze, libro co. Italia, 2000, I, pp. 314-315). A mio parere ciascun pannello (ad eccezione di quello dei santi Vito e Modesto) illustra due momenti della stessa vicenda: come si racconta nella *Leggenda aurea*, san Giorgio fu passato sulla ruota e poi tagliato a pezzi (*Ibid.*, I, pp. 248-255), santa Eufemia si salvò dall'impiccagione grazie alla sua treccia che miracolosamente si legò alla sbarra del cappio, per essere poi decapitata (*Ibid.*, II, pp. 167-168), i Maccabei furono passati in padelle e caldaie, per essere poi fustigati, bastonati, fatti a pezzi (*Ibid.*, II, pp. 55-57).

³⁵ VENTURI, *Storia dell'arte italiana*, IV, *La scrittura del Trecento*; TOESCA, *Storia dell'arte italiana*, II, *Il Trecento*; BERTAUX, *Santa Chiara de Naples*; ALABISO, *Giovanni e Pacio Bertini*; GAGLIONE, *Manomissioni settecentesche*.

³⁶ CESARE D'ENGENIO CARACCILO, *Napoli sacra*, Napoli, per Ottavio Beltrano, 1623, p. 239.

³⁷ La lastra di santa Eufemia, l'unica conservatasi, misura con la cornice 140x75 cm; quella della Cattura, molto rovinata e priva di cornice, 138x73 cm ca.

³⁸ GAGLIONE, *La Basilica e il monastero*, p. 163.



reali riposavano in stretta relazione topografica e simbolica con l'altare, che custodiva il Corpo di Cristo e reliquie di santi³⁹. Considerando questa ipotesi insieme a quella per la quale le Storie di santa Caterina scolpite da Pacio ornavano la balaustra del coro dei frati nella navata, e l'intervento di Pacio sull'altare, si configura la situazione per cui la regina, con la collaborazione dei Mansella, avrebbe provveduto nel corso degli anni quaranta a completare la decorazione della chiesa di Santa Chiara: si trattava, come ho detto, dell'edificio che Roberto aveva voluto quale simbolo della sua autorità e sacrario della sua discendenza. Tutte queste ipotesi, per quanto suggestive, rimangono però tali: allo stato delle cose, una conferma potrebbe venire solo dal ritrovamento di fonti inedite o di nuovi materiali.

Lasciando per ora da parte questa proposta di ricostruzione, concentrerò la mia attenzione sull'iconografia dei pannelli.

L'interesse di Giovanna verso tali soggetti (come ho detto, i martiri dei Maccabei, di san Giorgio e santa Eufemia, e san Vito che fa crolare l'idolo) trova riscontro nella speciale venerazione di cui questi santi godettero in Occidente presso le principali dinastie regnanti nel corso del due e del trecento, specie dopo che il culto di alcuni di loro fu rinverdito nell'ambito delle crociate e con la conseguente circolazione di reliquie. I soggetti e gli episodi rappresentati si legano infatti ad un tema comune: l'affermazione e la difesa della vera fede. Il mito delle crociate fu ancora vivo nel corso di tutto il trecento e la stessa dinastia angioina poteva vantare nel suo capostipite un autentico *athleta Christi*⁴⁰, consacrato tale per aver partecipato alle crociate del 1245 e del 1270, alla Campagna d'Egitto del 1248-50, e per aver condotto sotto i vessilli papali quella che si considerò anche una sorta di crociata: la conquista del Regno di Sicilia contro gli Hohenstaufen nel 1266. Le sue ambizioni di controllo del Mediterraneo orientale lo portarono ad acquistare da Maria d'Antiochia, figlia di Giovanni di Brienne, il titolo (comunque solo nominale) di imperatore di Gerusalemme, a far imprimere la croce di Gerusalemme insieme ai gigli di Francia nelle monete d'oro da lui coniate⁴¹, a stabilire alleanze matrimoniali con gli eredi del regno crociato, a sostenere ordini militari come gli Ospedalieri e i Templari, dei quali fecero parte molti esponenti della sua corte nei primi anni di regno⁴². La sua immagine, non meno di quella del fratello Luigi IX il Santo, si legava quindi alla causa cristiana in Terrasanta

³⁹ L'altare trecentesco era infatti dotato di *fenestrella confessionis* e di ganci per le lampade. Cfr. DELL'AJA, *Il restauro della basilica*, pp. 155-162.

⁴⁰ É. LÉONARD, *Gli Angioini di Napoli*, Milano, Dall'Oglio, 1967 (ed. or. *Les Angevins de Naples*, Paris, Presses Universitaires de France, 1954), pp. 123-128; J. DUNBABIN, *Charles I of Anjou. Power, Kingship and State-Making in Thirteenth-Century Europe*, London, Longman, 1998, pp. 89-98, 225-232; ID., *Creating an image for a new kingship: Charles I of Anjou, king of the Regno*, in B. BOLTON - C. MEEK (eds.), *Aspects of Power and Authority in the Middle Ages*, Turnhout, Brepols, 2007, pp. 23-31.

⁴¹ C. DE MÉRINDOL, *Entre la France, la Hongarie et Naples: les Anjou*, in *Staaten Wappen Dynastien*, Atti del convegno internazionale (Innsbruck, 5-9 settembre 1988), Innsbruck, Stadtmagistrat Innsbruck, 1988, pp. 145-170: 152-153.

⁴² F. BRAMATO, *Storia dell'Ordine dei Templari in Italia. Le fondazioni*, Roma, Atanòr, 1991, pp. 126-151; C. GUZZO, *Milites Templi Hierosolimitani in Regno Siciliae. Vecchi documenti, nuove acquisizioni*, in ID. (a cura di), *I Templari nell'Italia centro-meridionale. Storia ed architettura*, Tuscania (Viterbo), Edizioni Penne e Papiri, 2008, pp. 57-132.

e, con non minore autorità del fratello, pare che Carlo si sia fatto dispensatore di sante reliquie⁴³.

Tale intreccio di religione e politica, in cui il culto per le sante reliquie si lega alle vicende delle origini della dinastia, era quindi passato a Giovanna dalla tradizione familiare, e su di esso non poco funse da stimolo la devozione eucaristica che in modo particolare caratterizzò la religiosità di Roberto, e soprattutto di Sancia di Maiorca, che curò l'educazione della futura regina⁴⁴. Giovanna si interessò dei luoghi santi di Gerusalemme che i suoi predecessori avevano assicurato alla custodia dei francescani, e a lei santa Caterina da Siena si rivolse quale titolare del Regno di Gerusalemme, affinché prendesse l'iniziativa di condurre la crociata bandita nel 1375 per la riconquista della Città Santa⁴⁵. Mi pare quindi significativo che Giovanna compaia nel pannello con il martirio dei Maccabei, in ginocchio nell'angolo destro, con la corona in terra in segno di umiltà, e in compagnia di persone del suo seguito: nel caso in cui effettivamente tali pannelli avessero fatto parte di un ciclo con le Storie della Passione, tale scelta esprimerebbe il desiderio della regina di uniformarsi all'esempio dei Maccabei quali difensori della loro fede a costo della vita. Pur essendo personaggi dell'Antico Testamento, infatti, essi nondimeno erano venerati come santi, e fin dall'alto medioevo erano assurti a simboli della chiesa militante per la loro eroica resistenza al nemico⁴⁶. Godettero di particolare fortuna a partire dal duecento, quando furono proposti a modello ai cavalieri crociati: le loro gesta vennero narrate sia nella letteratura sia in cicli miniati, soprattutto in ambiente francese (in opere come il *Roman de Judas Machabée* di Gauthier de Belleperches e la *Chevalerie de Judas Macabé* di Pierre du Riès, e negli esemplari della *Bible moralisée*)⁴⁷ e inglese (negli affreschi commissionati da Eduardo I nell'abbazia di Westminster)⁴⁸.

La loro popolarità anche in ambito napoletano è provata dalla menzione di Giuda Maccabeo nel sermone di Giovanni da San Gimignano per la morte di Carlo di

⁴³ Per quelle attribuite a Carlo I dalla tradizione erudita cfr. G.B. ALFANO, *Sulle sante spine della corona di Nostro Signore Gesù Cristo venerate in Italia*, Napoli, Tip. Unione, 1932, *passim*; V. PINTO, *Le reliquie delle Sacre Spine in Italia*, in L. RENNA (a cura di), *La sacra spina di Andria e le reliquie della corona di spine*, Atti del convegno internazionale di studi (Andria, 26-27 novembre 2004), Fasano, Schena, 2005, pp. 201-233; G. CIOFFARI, *La Sacra Spina. Il dono di Carlo II d'Angiò e la liturgia parigina in San Nicola*, «Nicolaus. Studi Storici», XV (2004), 2, pp. 5-128; ID., *La Sacra Spina del Tesoro della Basilica di S. Nicola di Bari*, in RENNA (a cura di), *La sacra spina*, pp. 253-274.

⁴⁴ T. GASPARINI LEPORACE (a cura di), *Le suppliche di Clemente VI*, Roma, ISIME, 1948, docc. 306-307, I, pp. 123-124. La devozione eucaristica di Roberto e Sancia è riconosciuta come principale fonte di ispirazione del programma liturgico e memoriale della chiesa di Santa Chiara, da loro fondata a Napoli tra il 1310 e il 1340: cfr. BRUZELIUS, *The Stones*, pp. 133-153; VITOLO, *Imprese artistiche*, pp. 34-44.

⁴⁵ GAGLIONE, *Donne e potere a Napoli*, pp. 288-292.

⁴⁶ M. MAAS, *Die Maccabäer als christliche Heilige*, «Monatsschrift für Geschichte und Wissenschaft des Judenthums», XLIV (1900), pp. 145-156.

⁴⁷ J.-R. SMEETS, *La chevalerie de Judas Macabé*, Assen, Van Gorcum, 1955; D.A. TROTTER, *Judas Maccabeus, Charlemagne and the oriflamme*, «Medium Aevum», LIV (1985), pp. 127-131; BRÄM, *Neapolitanische Bilderbibeln*, vol. I, pp. 81-84.

⁴⁸ P. BINSKI, *The Painted Chamber at Westminster*, London, Society of Antiquaries of London, 1986 [“The Society of Antiquaries of London. Occasional Papers”, 9], pp. 93-96.

Calabria, padre di Giovanna⁴⁹, e dall'occorrenza di cicli miniati delle loro storie⁵⁰: in alcune iniziali nelle Bibbie di Andrea d'Ungheria e di Roberto di Taranto⁵¹, e in particolare nella Bibbia di Holkham-Hall degli anni venti del trecento (London, British Library, ms. add. 47672) e in quella di Vienna, databile intorno al quinto decennio (Wien, Österreichische Nationalbibliothek, codex 1191), dove speciale enfasi viene data agli episodi militari⁵². Nella cosiddetta Bibbia Hamilton (Berlin, Kupferstichkabinett, ms. 78 E 3), all'incirca coeva al pannello di Santa Chiara, compare anche la scena del martirio (f. 358r)⁵³, che si può confrontare con quella del rilievo scolpito. Qui uno dei fratelli viene martirizzato nella caldaia bollente e leva le mani in preghiera verso un angelo che accoglie la sua anima, mentre un altro viene fatto a pezzi su un tavolaccio (i Maccabei subirono infatti differenti tipi di martirio). Nella miniatura, il particolare della caldaia compare in primo piano, mentre, sullo sfondo, gli altri personaggi in compagnia della madre attendono la morte in preghiera.

Un momento di particolare rilancio trovò nell'ambito delle crociate anche il culto di santa Eufemia, considerata simbolo dell'ortodossia cristiana⁵⁴, ampiamente diffuso in Italia e in Europa già dal IV secolo: a Napoli il suo nome compare nel calendario marmoreo della Cattedrale di Napoli (VIII-IX secolo) e il vescovo Vittore le intitolò una basilica nei pressi dell'attuale chiesa di Santa Maria alla Sanità⁵⁵. Nel duecento alcune sue reliquie furono portate in Inghilterra, e il suo corpo nella fortezza templare di Chastel Pèlerin⁵⁶. Nel pannello napoletano la santa, dopo essere stata salvata per intervento divino dall'impiccagione, viene decapitata⁵⁷.

San Giorgio, assunto a modello per eccellenza del cavaliere crociato, godette di grande popolarità nell'Occidente cristiano alla fine del Medioevo: a lui furono intitolati almeno tre ordini cavallereschi, istituiti da Caroberto re d'Ungheria nel 1325, Eduardo III d'Inghilterra nel 1349 e Pietro il Cerimonioso d'Aragona negli anni settanta⁵⁸. A Napoli gli era stata intitolata dal vescovo Severo nel V secolo una chiesa (oggi San Giorgio Maggiore), dove fu sepolto Roberto d'Angiò principe di Taranto

⁴⁹ D.L. D'AVRAY, *Death and the Prince. Memorial preaching before 1350*, Oxford, Clarendon Press, 1994, p. 58 e pp. 193-194.

⁵⁰ BRÄM, *Neapolitanische Bilderbibeln*, I, pp. 79-84, II, figg. 394-428.

⁵¹ *Ibid.*, II, figg. 397-398 (Bibbia di Andrea d'Ungheria, Löwen, Biblioteca della facoltà teologica, ns. 1, f. 235, 343); figg. 399-400 (Bibbia di Roberto di Taranto, Biblioteca Apostolica Vaticana, Città del Vaticano, cod. vat. lat. 14430, f. 407v e 422r).

⁵² Per la Bibbia di Holkham-Hall cfr. *ibid.*, I, pp. 106-108, con bibliografia precedente; per le miniature del ciclo dei Maccabei cfr. *ibid.*, II, figg. 424-427. Per la Bibbia di Vienna cfr. *ibid.*, I, pp. 109-111, II, figg. 401-423.

⁵³ *Ibid.*, II, fig. 395.

⁵⁴ G. LUCCHESI, *Eufemia di Calcedonia*, in *Bibliotheca sanctorum*, Roma, Città Nuova, 1964, V, pp. 154-159.

⁵⁵ D. AMBRASI, *Il Cristianesimo e la Chiesa napoletana dei primi secoli*, in *Storia di Napoli*, Napoli, Società Editrice Storia di Napoli, 1967, I, pp. 623-742: 717.

⁵⁶ F. TOMMASI, *I Templari e il culto delle reliquie*, in G. MINUCCI - F. SARDI (a cura di), *I Templari: mito e storia*, Atti del convegno internazionale di studi (Poggibonsi, 29-31 maggio 1987), Siena, Viti-Riccucci, 1989, pp. 191-210: 202 e 206-209.

⁵⁷ L. RÉAU, *Iconographie de l'art chrétien*, III/1, *Iconographie des saints (A-F)*, Paris, Presses Universitaires de France, 1958 [Rist. anast. Millwood (N.Y.): Kraus Reprint, 1988], pp. 464-465.

⁵⁸ D.J.D. BOULTON, *The Knights of the Crown. The Monarchical Orders of Knighthood in Later Medieval Europe 1325-1520*, Suffolk, The Boydell Press, 1987, pp. 27-45, 96-166, 279-288.



(†1364), detentore del titolo di imperatore di Costantinopoli⁵⁹. La sua immagine compare anche in contesti legati all'ambiente durazzesco alla fine del trecento nella tomba di Maria d'Angiò-Durazzo (†1366) a Santa Chiara e nella cappella con storie di San Ladislao all'Incoronata dei primi del quattrocento, ma pare che il suo culto abbia avuto particolare diffusione in età aragonese⁶⁰. Nel rilievo del pulpito il santo, passato indenne attraverso il martirio della ruota, viene tagliato a pezzi⁶¹.

San Vito, venerato soprattutto nelle regioni dell'Impero fin dall'alto medioevo, era patrono della potente abbazia di Corvey, che godette del favore degli imperatori Enrico e Ottone il Grande. Il suo corpo fu trasferito da Pavia a Praga nel 1335 per volere dell'imperatore Carlo IV, che eresse una cattedrale a lui intitolata⁶². Nel rilievo napoletano si vedono rappresentati Vito e il suo precettore Modesto, che, sulla sinistra della scena, fanno spezzare la colonna sulla quale si erge l'idolo pagano, tra lo stupore dei presenti.

3. *Il Libro d'ore di Vienna: il culto delle reliquie e i santi di famiglia*

Due decenni più tardi, all'incirca negli stessi anni in cui fondava l'Incoronata, Giovanna commissionò il suo Libro d'Ore, riccamente illustrato ad opera di miniatori di cultura giottesco-senese (Wien, Österreichisches Nationalbibliothek, cod. 1921)⁶³. Si tratta di un'opera preziosa per conoscere la religiosità e le preferenze devozionali della regina, per essere tali libri confezionati non secondo un'impostazione predeterminata, ma su indicazione dei committenti.

L'interesse per quest'opera ha riguardato finora quasi esclusivamente gli aspetti stilistico-figurativi, con poche aperture su questioni iconografiche e devozionali, oggetto solo di recente di più profonda attenzione da parte di Alessandra Perriccioli

⁵⁹ MICHALSKI, *Memoria und Repräsentation*, pp. 350-351.

⁶⁰ G. VITALE, *I santi del re: potere politico e pratiche devozionali nella Napoli angioina ed aragonese*, in G. VITOLO (a cura di), *Pellegrinaggi e itinerari dei santi nel Mezzogiorno medievale*, Napoli, Liguori, 1999, pp. 93-128: 103-118.

⁶¹ RÉAU, *Iconographie de l'art chrétien*, III/2, *Iconographie des saints (G-O)*, pp. 571-579; S. RICHES STROUD, *St. Georg: hero, martyr and myth*, Sutton, Oxford University Press, 2000, pp. 36-67.

⁶² RÉAU, *Iconographie de l'art chrétien*, III/2, pp. 621-624.

⁶³ A. RIEGL, *Ein angiovinisches Gebetbuch in der Wiener Hofbibliothek*, «Mitteilungen des Instituts für österreichische Geschichtsforschung», VIII (1887), pp. 431-454; H.J. HERMANN, *Die italienischen Handschriften des Dugento und Trecento*, III, *Neapolitanische und toskanische Handschriften der zweiten Hälfte des XIV. Jahrhunderts*, Leipzig, Karl W. Hiersemann, 1930, pp. 231-250; E. TRENKLER, *Les principaux manuscrits à peintures de la Bibliothèque National de Vienne. Manuscrits italiens*, «Bulletin de la Société française de Reproductions de manuscrits à peintures», XX (1937), pp. 5-84: 6-9; BOLOGNA, *I pittori alla corte angioina*, pp. 323-325; E. IRBLICH, *Livre de prières dit de Jeanne I^{re} d'Anjou, reine de Naples*, in *L'Europe des Anjou*, cat. 59, pp. 310-311; BRÄM, *Neapolitanische Bilderbibeln*, I, pp. 183-184, 451-452; II, tavv. XLII-XLIII e figg. 749-752; F. MANZARI, *Un nuovo foglio miniato della bottega Orimina, un "Graduale" smembrato e la figura di un anonimo miniatore napoletano del Trecento*, in *Storie di artisti, storie di libri. L'Editore che inseguiva la Bellezza. Scritti in onore di Franco Cosimo Panini*, Roma, Donzelli, 2008, pp. 293-312; A. PERRICCIOLI SAGGESE, *L'Offiziolo di Giovanna I d'Angiò e un'inedita immagine di Brigida*, in O. FERM - A. PERRICCIOLI SAGGESE - M. ROTILI (a cura di), *Santa Brigida, Napoli, l'Italia*, Atti del convegno di studi italo-svedese (Santa Maria Capua Vetere, 10-11 maggio 2006), Napoli, Arte Tipografica Editrice, 2009, pp. 221-240.



Saggese⁶⁴. Il testo presenta una rara combinazione di salterio e libro d'ore, che trova diversi paralleli in Francia a partire dalla fine del duecento⁶⁵, e proprio su un modello francese, che Perriccioli Saggese propone di identificare in un supposto libro d'ore appartenuto a Maria di Valois madre di Giovanna, si crede siano stati miniati in buona parte il Salterio e il Calendario.

Le numerose occorrenze dell'immagine della regina in ginocchio al cospetto della Madonna⁶⁶ (ff. 185v, 200r, 253v) e l'intercessione della Vergine presso Cristo per la sua anima (f. 240v) rivelano la sua particolare devozione mariana, sulla quale si può ipotizzare l'influenza dell'ordine certosino, o di santa Brigida, che durante il suo soggiorno napoletano strinse un forte legame con Giovanna⁶⁷. Le rappresentazioni della Trinità, iconograficamente variate (ff. 131v, 207v, 231v, 234v), si inseriscono nell'orizzonte devozionale napoletano, a sua volta in sintonia con gli orientamenti della religiosità francese ed europea di fine trecento⁶⁸.

Nella lunga sequenza di immagini del Calendario si celebrano, tra gli altri, i santi di famiglia (san Luigi di Francia a f. 219r [fig. 6], Elisabetta d'Ungheria a f. 226v, san Ludovico di Tolosa a f. 223v), san Dionigi (f. 215), caro alla tradizione francese, san Giovanni Battista (f. 211r) e san Giovanni Evangelista (f. 224v), santi onomastici della regina. Ma del codice ci interessano in particolare le due miniature della festa delle reliquie. A f. 209r il ritrovamento della croce da parte di sant'Elena celebra una regina che contribuì con la sua attiva ricerca di sante reliquie ad accrescere il prestigio regale del figlio, l'imperatore Costantino, e la cui memoria veniva evocata a Napoli nella fondazione dell'antica Cattedrale⁶⁹. Ma la miniatura sulla quale intendo so-

⁶⁴ *Ibidem*.

⁶⁵ Ad esempio nel Libro d'ore di Yolanda di Soissons (New York, The Pierpont Morgan Library, M. 729). Cfr. BRÄM, *Neapolitanische Bilderbibeln*, I, p. 183.

⁶⁶ Sull'attitudine devota dei donatori in ginocchio davanti ad un santo, e più di frequente davanti alla Madonna con il Bambino, cfr. S. RINGBOM, *Devotional images and imaginative devotions: notes on the place of art in late medieval private piety*, «Gazette des beaux-arts», LXXIII (1969), pp. 159-170.

⁶⁷ Sulla centralità della devozione mariana in santa Brigida cfr. K. E. BØRRESEN, *Le madri della Chiesa. Il Medioevo*, Napoli, M. D'Auria, 1993, pp. 165-186. Sui soggiorni della santa a Napoli cfr. A. VALERIO, *Brigida di Svezia a Napoli: da una presenza politica ad un culto devozionale*, in G. VITOLO (a cura di), *Pellegrinaggi e itinerari dei santi*, pp. 67-78; FERM - PERRICCIOLI SAGGESE - ROTILI (a cura di), *Santa Brigida, Napoli, l'Italia*, in particolare i saggi di B. MORRIS, *Birgitta of Sweden and Giovanna of Naples: an unlikely friendship*, pp. 23-33, e di C. VULTAGGIO, *I sodalizi napoletani di santa Brigida di Svezia*, pp. 105-129.

⁶⁸ C. DE MÉRINDOL, *Essai sur l'emblématique et la thématique de la monarchie française à la fin du Moyen Âge d'après le témoignage du Château de Vincennes*, «Bulletin de la Société Nationale des Antiquaires de France», CVIII (1986), pp. 187-227: 222-224; ID., *Entre la France*, p. 168; B. NEWMAN, *God and the Goddesses. Vision, Poetry and Belief in the Middle Ages*, Philadelphia, University of Pennsylvania Press, 2003, pp. 247-48; BRÄM, *Neapolitanische Bilderbibeln*, I, pp. 130-131; C. WALKER BYNUM, *Patterns Piety in the Later Middle Ages*, in J.F. HAMBURGER - S. MARTI (eds.), *Crown and the veil: female monasticism from the fifth to the fifteenth centuries*, New York, Columbia University Press, 2008, pp. 172-190: 184-187 (ed. or. *Formen weiblicher Frömmigkeit im späten Mittelalter*, in *Krone und Schleier. Kunst aus mittelalterlichen Frauen Klöstern*, catalogo della mostra [Bonn, Essen, 19 marzo - 3 luglio 2005], München, Hirmer Verlag, 2005, pp. 118-129).

⁶⁹ L'imperatrice viene ricordata come fondatrice della Cattedrale di Napoli nel mosaico firmato da *Lellus de Urbe* nel 1313 nella Cappella di Santa Maria del Principio nella basilica di Santa Restituta all'interno del Duomo. Cfr. V. LUCHERINI, *La Cattedrale di Napoli. Storia, architettura, storiografia di un monumento medievale*, Roma, École française de Rome, 2009, pp. 193-194.



fermarmi in modo particolare è quella di f. 218r, dove si osserva l'immagine di un re all'interno della Sainte-Chapelle di Parigi, sotto il baldacchino che custodiva le reliquie della Passione contenute nella Grande-Châsse (fig. 7). Esso era collocato al di sopra dell'altare maggiore, e solo il re vi poteva accedere, ammettendovi al massimo pochi privilegiati affinché adorassero le reliquie o per far loro dono di alcune di esse. Nella miniatura il re sostiene nelle mani un reliquiario a forma di croce, e poggiati sulla mensa si riconoscono quelli della Lancia, della Corona, e quattro dei cinque vasetti sospesi che custodivano il Latte della Vergine, la Spugna, i Chiodi, il sangue di Cristo, e quello di un santo. Un gruppo di chierici cantori accompagna la scena. La miniatura si inserisce in una non lunga ma precisa tradizione iconografica, di cui l'immagine più antica si considera, allo stato attuale delle conoscenze, quella contenuta ne *La vie et les miracles de saint Louis*, composta da Guillaume de Saint-Pathus intorno al 1303 su commissione della principessa Blanche, figlia di San Luigi, e miniata da Mahiet, un seguace di Jean Pucelle (Bibliothèque national de France [BnF], ms. fr. 5716, f. 67r)⁷⁰ (fig. 8). Il re, accompagnato da un gruppo di chierici cantori, è in ginocchio davanti all'altare della Grande-Châsse, rappresentata in maniera sintetica con alcuni dei principali reliquiari in essa custoditi: la Vera Croce, la Corona di Spine, la Lancia, e probabilmente uno dei reliquiari sospesi in alto. Alcuni anni più tardi, nel Libro d'ore di Jeanne II de Navarre, miniato da Jean Le Noir e aiuti tra il 1336 e il 1340 (BnF, nouv. acq. 3145, f. 150), una rappresentazione analoga vede protagonisti Filippo IV, sua moglie Jeanne de Bourgogne e i figli Jean le Bon, Philippe d'Orléans, Marie, in ginocchio davanti all'altare, sul quale figurano la Croce, la Lancia, la Verga di Mosè, la Corona di Spine⁷¹ (fig. 9).

Siamo in grado di verificare, al di là del carattere sintetico delle miniature e della mancanza di proporzioni tra gli oggetti, la sostanziale veridicità nella rappresentazione dei reliquiari (fusi durante la Rivoluzione Francese), grazie alle numerose immagini dell'interno della Grande-Châsse realizzate a partire dagli inizi del quattrocento, spesso per offrire un riscontro visivo agli inventari della Cappella⁷². Una

⁷⁰ F. AVRIL, *Guillaume de Saint-Pathus, Vie et miracles de saint Louis*, in *Les fastes du Gothique. Le siècle de Charles V*, catalogo della mostra (Parigi, 9 ottobre 1981 – 1 febbraio 1982), Paris, Réunion des musées nationaux, 1981, cat. 247, pp. 299-300; P. DOR, *Les reliquaires de la Passion en France du V^e au XV^e siècle*, Amiens, CAHMER, 1999, [“Laboratoire d'archéologie, Université de Picardie, Histoire médiévale et archéologie”, 10], p. 131; M.-P. LAFFITTE, *Guillaume de Saint-Pathus, La vie et les miracles de saint Louis*, in J. DURAND - M.-P. LAFFITTE (eds.), *Le trésor de la Sainte-Chapelle*, catalogo della mostra (Parigi, 31 maggio – 27 agosto 2001), Parigi, Réunion des Musées nationaux, 2001, cat. 24, p. 123.

⁷¹ F. AVRIL, *Heures de Jeanne de Navarre*, in *Les fastes du Gothique*, cat. 265, pp. 312-314; DOR *Les reliquaires de la Passion*, pp. 131-132; M.-P. LAFFITTE, *Heures de Jeanne II de Navarre*, in DURAND - LAFFITTE (eds.), *Le trésor de la Sainte-Chapelle*, cat. 46, p. 193.

⁷² Al 1410-15 si data il *Bréviaire à l'usage de Paris* (Médiathèque, Châteauroux, ms. 2, f. 350, per il quale cfr. J. DURAND - M.-P. LAFFITTE, *Bréviaire à l'usage de Paris, Ibid.*, cat. 26, p. 126), composto in occasione della festa delle reliquie della Sainte-Chapelle, in cui sull'altare della cappella superiore vengono esposti alcuni reliquiari della Grande-Châsse: la Corona, la Vera Croce, la Lancia, quattro vasi e due in forma di cassetta. Altre rappresentazioni sono nel Salterio-Libro d'ore della famiglia Petit (Pierpont Morgan Library, New York, ms. 67, f. 278, ca. 1460, per il quale cfr. F. AVRIL, *Psautier-livre d'heures de la famille Petit, ibid.*, cat. 28, pp. 128-129); nel Libro di preghiere della famiglia Petit (Collegio dei gesuiti, Stonyhurst, ms. 45, f. 50v, ca. 1500 per il quale cfr. DURAND - LAFFITTE, *Livre de prières de la famille Petit, ibid.*, cat. 29, pp. 130-131); nelle Ore della Sainte-Chapelle minia-



prova dell'interesse a rendere questi oggetti riconoscibili è fornita anche dall'affresco fatto realizzare nel castello di Karlstejn dall'imperatore Carlo IV, che vi figura mentre riceve da Carlo V di Francia una Spina, e nell'altra mano regge una croce con piccola base a punta⁷³: si tratta della reliquia della Vera Croce (oggi al Kunsthistorisches Museum di Vienna)⁷⁴, che nella scena successiva l'imperatore colloca in un grande reliquiario a forma di croce gemmata, riconoscibile in quella custodita nel Tesoro della Cattedrale di Praga⁷⁵. Lo stesso reliquiario compare anche in un altro affresco del castello, nell'oratorio di Carlo IV, in cui viene sostenuto dalla coppia imperiale⁷⁶.

La miniatura di Napoli, terza in ordine di tempo nella sequenza delle rappresentazioni miniate, ha più di una particolarità. *In primis*, non vi si raffigura l'adorazione dell'altare da parte della regina, come ci si potrebbe aspettare data la committenza e la destinazione del Libro, ma molto probabilmente un preciso evento storico: l'estrazione della reliquia della Spina da parte di Carlo V. Il re è raffigurato con chiaro intento ritrattistico, tanto più evidente se si confronta il suo volto con quelli del tutto generici dei chierici che lo accompagnano con il canto e, caso unico finora, non mentre adora le reliquie, ma mentre compie un'azione sostenendo la croce. Che si tratti di un re francese non è a mio avviso da dubitare, vista l'ambientazione all'interno della Grande-Châsse: sono quindi da escludere sia Roberto⁷⁷ sia Carlo I e Carlo II d'Angiò⁷⁸, ma pure Luigi IX il Santo⁷⁹. Nella miniatura a f. 219r, relativa alla sua festa, il Santo è infatti rappresentato mentre serve a tavola i monaci di Royaumont⁸⁰, e il suo volto, qui contornato dall'aureola, ha tratti convenzionali.

to da Giovanni Todeschino (collezione privata, f. 137v, ca. 1506, per le quali cfr. T. D'URSO, *Heures dites de la Sainte-Chapelle*, *ibid.*, cat. 30, pp. 132-133); nell'incisione dal titolo *La véritable représentation des tres-saintes et tres-precieuses Reliques, mises par S. Louys en la Sainte Chapelle*, posta a corredo dell'opera di Pierre Blaise sulla Sainte-Chapelle del 1649 (BnF, Estampes, Va 225 F, n. 2184, per la quale cfr. J. DURAND, *La véritable représentation des tres-saintes et tres-precieuses Reliques, mises par S. Louys en la Sainte Chapelle*, *ibid.*, cat. 31, pp. 134-135); nell'incisione pubblicata da S.-J. MORAND, *Histoire de la Sainte-Chapelle royale de Paris*, Paris, impr. de Clousier, 1790, di fronte alla p. 40, per la quale cfr. J. DURAND, *La Grande Châsse de la Sainte-Chapelle*, in DURAND - LAFITTE (eds.), *Le trésor de la Sainte-Chapelle*, cat. 32, pp. 136-137). Sulla Grande Châsse e i suoi reliquiari cfr. anche J. DURAND, *La Grande Châsse aux reliques*, *ibid.*, pp. 107-112; ID., *Les reliquaires de la Grande Châsse*, *ibid.*, pp. 113-122.

⁷³ I. ROSARIO, *Art and propaganda. Charles IV of Bohemia, 1346-1378*, Woodbridge, Boydell Press, 2000, pp. 35-38.

⁷⁴ H. TRNEK, *Particle of the True Cross*, in *The secular and ecclesiastical treasures*, Guida alle collezioni del Kunsthistorisches Museum di Vienna, Salzburg-Wien, Residenz Verlag, 1991, cat. 156, pp. 164-166.

⁷⁵ Cfr. ROSARIO, *Art and propaganda*, pp. 41-42 e fig. 42.

⁷⁶ *Ibid.*, pp. 40-46.

⁷⁷ RIEGL, *Ein angiovinisches Gebetbuch*, identificava il re con Roberto, ipotizzando che il Libro fosse appartenuto a lui, e lo datava tra il 1330 e al massimo pochi anni dopo la sua morte (ca. 1350), perché le numerose occorrenze di una regina gli suggerivano come committenti Sancia o Giovanna; HERMANN, *Die italienischen Handschriften*, pp. 235 e 243-244, rimane incerto tra Luigi e Roberto, ma attribuisce la committenza dell'opera a Giovanna, datandola tra il 1346 e il 1362.

⁷⁸ PERRICCIOLI SAGGESE, *L'Offiziolo di Giovanna I d'Angiò*, pp. 234-235.

⁷⁹ TRENKLER, *Les principaux manuscrits*, p. 7; H. BELTING, *Die Reaktion der Kunst des 13. Jh. auf den Import von Reliquien und Ikonen*, in *Il Medio Oriente e l'Occidente nell'arte del XIII secolo*, Atti del convegno internazionale di storia dell'arte (Bologna, 10-18 settembre 1979), Bologna, CLUEB, 1982, pp. 35-53: 37; BRÄM, *Neapolitanische Bilderbibeln*, I, p. 452.

⁸⁰ La scena ha precedenti iconografici nel perduto ciclo di affreschi del convento dei Cordeliers nel villaggio



La fisionomia pungente e il naso dal profilo pronunciato del sovrano a f. 218r si possono riconoscere piuttosto in quelli di Carlo V (fig. 10), del quale esiste una ricca galleria di ritratti, in gran parte commissionati dallo stesso sovrano a scopi propagandistici⁸¹. Un ulteriore elemento di conferma di tale interpretazione viene dalla moda: mentre san Luigi porta un abito molto semplice e generico (lunga tunica con cappuccio a punta), il re a f. 218r veste secondo le tendenze degli anni sessanta-settanta, esibite proprio da Carlo V nei suoi ritratti: tunica con mantellina sulle spalle e manica svasata sui polsi.

Se la mia interpretazione è esatta, il 1367, anno in cui Carlo V inviò la reliquia a Napoli, potrebbe essere assunto come data *post quem* per la compilazione del Libro, fornendo quindi un ulteriore elemento di conferma alla datazione proposta dalla critica su base stilistica.

Più azzardata, ma non priva di plausibilità, potrà sembrare invece l'ipotesi di identificare il reliquiario che il re sostiene nelle sue mani con quello che all'Incoronata custodiva la Spina. Sappiamo dal documento del 1367 che il re la ripose in un *coffreto argenteo*, ma evidentemente solo per proteggerla durante il viaggio. Purtroppo il reliquiario dell'Incoronata è andato disperso, e con esso la Spina, dopo il suo trasferimento alla Certosa di San Martino, in seguito alla soppressione dell'Ordine: nel settecento, quando ancora si trovava nella sacrestia dell'Incoronata, è descritto come un «ostensorio lamina argentea a parte interiori elaborato»⁸², ma non possiamo sapere se fosse quello medievale o una sua sostituzione moderna.

In ogni caso, il reliquiario che il re reca nelle mani, una croce greca dalle estremità allargate e lunga asta di sostegno, si ispira ad alcuni di quelli descritti e raffigurati nella Sainte-Chapelle, ma non trova esatto riscontro in nessuno di essi. Una somiglianza si vede, per il contorno impreziosito di gemme, con quello della Lancia (che però compare nella miniatura, ben identificabile, sull'altare davanti al re), o con la cosiddetta 'croce della vittoria'⁸³, che era però un oggetto di piccole dimensioni (ca. 15 cm), sospeso con una catena all'interno della Grande-Châsse⁸⁴.

di Lourcine, commissionato agli inizi del trecento dalla figlia del re, Blanche (É. MÂLE, *La vie de Saint Louis dans l'art français au commencement du XIV^e siècle*, in *Mélanges Bertaux. Recueil de travaux dédiés à la mémoire d'Émile Bertaux*, Paris, E. De Boccard, 1924, pp. 193-204), e in cicli miniati, in cui generalmente l'episodio ricorre insieme ad altri, miranti ad esaltare del re le virtù di umiltà e servizio. Si segnalano alcuni esemplari delle *Grandes Chroniques de France* (A.D. HEDEMAN, *The royal image. Illustrations of the Grandes Chroniques de France, 1274-1422*, Berkeley-Los Angeles-Oxford, University of California Press, 1991) e il Libro d'ore di Jeanne d'Evreux (P. MAE CARNS, *The Cult of Saint-Louis and Capetian Interests in the Hours of Jeanne d'Evreux*, «Peregrinations», II [2005], p. 17, <http://peregrinations.kenyon.edu/vol2-1.pdf>). Quest'ultimo caso è particolarmente significativo in relazione al Libro d'ore di Giovanna d'Angiò, in virtù della comune destinazione femminile.

⁸¹ C. RICHTER SHERMAN, *The portraits of Charles V of France (1338-1380)*, New York, New York University Press for the College Art Association of America, 1969; HEDEMAN, *The royal image*; L. FIELDS-CROW, *Controlling Images: Portraits of Charles V as representations of his Political Agenda in Fourteenth Century France*, «Athanos», XII (1994), pp. 27-33.

⁸² Archivio di Stato di Napoli, *Corporazioni religiose soppresse*, 2365, F.10 N.7 (carta non numerata).

⁸³ J. DURAND, *La croix de victoire*, in DURAND - LAFFITTE (eds.), *Le trésor de la Sainte-Chapelle*, p. 85; ID., *La véritable représentation*.

⁸⁴ B. GALLAND, «*Vidimus*» par Tanguy du Châtel, garde de la prévôté de Paris, de l'authentique délivrée en 1247



4. Conclusione

La committenza artistica di Giovanna d'Angiò fu forse meno intensa rispetto a quella dei suoi predecessori eppure, al di là dei forti caratteri di continuità, fu dotata di indubbia originalità nei temi e nei significati, come lo fu nella scelta dei modelli di riferimento e nella loro ricontestualizzazione. Come gli studi di Caroline Bruzelius hanno evidenziato con profondità in rapporto all'architettura⁸⁵, la capacità dell'ambiente napoletano di recepire e reinterpretare in base alla tradizione e alle esigenze locali stimoli esterni costituisce uno dei suoi aspetti più rilevanti.

Negli anni di Giovanna, accanto ad un costante e proficuo rapporto con il mondo culturale francese – che ritengo si debba approfondire anche per gli anni di Roberto –⁸⁶, si segnala la necessità di sintonizzazione sulle tendenze religiose e devozionali delle dinastie regnanti negli stati europei alla fine del medioevo: in questo contesto si devono considerare anche il sostegno ai certosini e la devozione per la Trinità, temi qui solo sfiorati, e l'istituzione da parte del secondo marito della regina, Luigi di Taranto, dell'Ordine del Nodo, sul quale esiste una ricca bibliografia⁸⁷.

La dimensione culturale 'internazionale' della corte angioina negli anni di Giovanna sembra rispondere, in anni di crisi per la stabilità del regno e di continui sforzi da parte della regina di ribadire la piena dignità della sua successione dinastica, alla necessità di cercare le fonti di legittimazione politica nella partecipazione ad una più ampia circolazione di cultura, in forme comuni di autorappresentazione, nella condivisione dei medesimi ideali: un sistema che prelude a quella più diffusa e riconoscibile cultura che ai primi del quattrocento sarà denominata 'gotico internazionale'. In tale contesto nuova luce e più approfonditi studi merita anche l'ambiente intellettuale, religioso e letterario della corte di Giovanna, l'individuazione cioè di quelle personalità che possono aver affiancato la regina nell'ideazione di programmi iconografici e religiosi, che dai pannelli di Santa Chiara agli affreschi dell'Incoronata mettono progressivamente a fuoco un tipo di rappresentazione del potere fondata sulla venerazione eucaristica, sul culto per le memorie familiari, sulla venerazione delle reliquie di Cristo.

par l'empereur Baudouin II pour la Couronne d'épines, le Bois de la Croix et d'autres reliques de la Passion, in DURAND - LAFFITTE (eds.), *Le trésor de la Sainte-Chapelle*, cat. 11, pp. 49-50.

⁸⁵ BRUZELIUS, *The Stones*.

⁸⁶ VITOLO, *Imprese artistiche*, pp. 34-44.

⁸⁷ Cito i contributi più recenti: N. BOCK, *L'Ordre du Saint-Esprit au Droit Désir. Enluminure, cérémonial et idéologie monarchique au XIV^e siècle*, in BOCK - KURMANN - ROMANO - SPIESER (eds.), *Art, Cérémonial et Liturgie*, pp. 415-460; A. BRÄM, *Zeremoniell und Ideologie im Neapel der Anjou: die Statuten vom Orden des Heiligen Geistes des Ludwig von Tarent, Paris, Bibliothèque nationale de France, Ms. fr. 4274*, «Römisches Jahrbuch der Bibliotheca Hertziana», XXXVI (2005), pp. 45-92; ID., *Neapolitanische Bilderbibeln*, I, pp. 128-144, e II, tavv. XXXVII-XXXVIII, figg. 640-655; A. PERRICCIOLI SAGGESE, *Gli Statuti dell'Ordine dello Spirito Santo o del Nodo: immagine e ideologia del potere regio a Napoli alla metà del Trecento*, in QUINTAVALLE (a cura di), *Medioevo: immagini e ideologie*, pp. 519-524; G. VITALE, *Monarchia e ordini cavallereschi nel Regno di Napoli in età angioina*, in G. PETTI BALBI - G. VITOLO (a cura di), *Linguaggi e pratiche del potere. Genova e il Regno di Napoli tra Medioevo ed Età moderna*, Salerno, Laveglia, 2007, pp. 269-346.



Fig. 1 - Napoli, Santa Chiara, pulpito (foto anteriore alla seconda guerra mondiale)



Fig. 2 - *Il martirio di santa Eufemia*, Napoli, Museo dell'Opera di Santa Chiara



Fig. 3 - *Il martirio dei Maccabei*, Napoli, Santa Chiara, pulpito (foto anteriore alla seconda guerra mondiale)



Fig. 4 - *Il martirio di san Giorgio*, Napoli, Santa Chiara, pulpito (foto anteriore alla seconda guerra mondiale)



Fig. 5 - *I santi Vito e Modesto fanno crollare l'idolo pagano*, Napoli, Santa Chiara, pulpito (foto anteriore alla seconda guerra mondiale)



Fig. 6 - *San Luigi serve a tavola i frati di Royaumont*, Libro d'Ore di Giovanna I d'Angiò (Wien, Österreichisches Nationalbibliothek, cod. 1921, f. 219r)

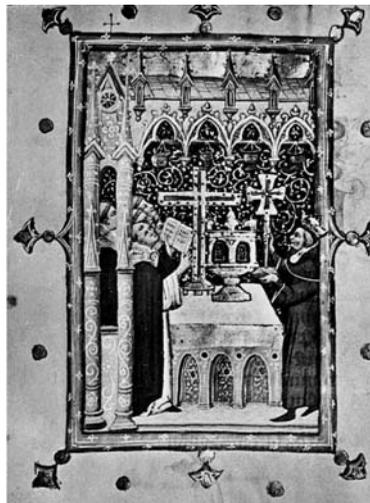


Fig. 7 - *Il re Carlo V di Francia nella "Grande-Châsse au reliques" della Sainte-Chapelle di Parigi*, Libro d'Ore di Giovanna I d'Angiò (Wien, Österreichisches Nationalbibliothek, cod. 1921, f. 218r)



Fig. 8 - *San Luigi di Francia in preghiera davanti all'altare della "Grande-Châsse au reliques" della Sainte-Chapelle di Parigi*, Guillaume de SAINT-PATHUS, *La vie et les miracles de saint Louis* (Paris, Bibl. Nat, ms. fr. 5716, f. 67r)



Fig. 9 - Il re di Francia Filippo IV, la regina Jeanne de Bourgogne e i loro figli in preghiera davanti all'altare della "Grande-Châsse au reliques" della Sainte-Chapelle di Parigi, Libro d'ore di Jeanne II de Navarre (Paris, Bibl. Nat., Manuscrits, nouv. acq. 3145, f. 150)



Fig. 10 - Carlo V re di Francia dona una Santa Spina all'imperatore Carlo IV, particolare del ritratto di Carlo V, Castello di Karlstejn (Boemia)

Referenze fotografiche: Archivio dell'autrice.



LUISA CLOTILDE GENTILE

«Il principe di Dio tra noi»: liturgia civica e cristomimesi del sovrano nello *iocundum ingressum* tra Savoia e Piemonte (metà del XIV secolo - inizio del XVI secolo)

«Il principe di Dio tra noi»: così il cartiglio di un profeta salutava Carlo V al suo ingresso a Bruges nel 1515¹. In tono più allusivo, tra i *tableaux vivants* che accolsero Carlo VIII a Chieri il 6 settembre 1494, le dame della città avevano messo in scena «une acouchee»: con ogni verosimiglianza il parto della Vergine. In un letto sedeva una dama «de grace bienheureé», con espressione fresca e gioiosa – la tradizione voleva che Maria avesse partorito senza dolore – attorniata da angeli; dinanzi a lei il bambino, trionfante, con la sua nutrice; a destra e sinistra del palco grandi scudi di Francia, con i loro gigli dorati, dai quali emanavano effluvi paradisiaci². André de La Vigne, nella sua narrazione in versi del viaggio del re in Italia, riporta anche il saluto rivolto a Carlo da tre giovani dame, da un secondo palco rivestito di drappi con i colori e le iniziali del re, e le avvicina alle sibille: «car tout ainsi que les saiges sibilles / de Jesucrist furent d'escire habilles, / le temps futur du roy prophetisoient, / et l'advenir de ses faitz predisoient». Le tre giovanette chiudevano la loro declamazione ricordando a Carlo che «de Jesus tu es en terre admys / pour estre dit seul empereur des armes»³. Il «mystere» mostrato al re e il saluto a lui indirizzato potevano essere letti su più piani: due giorni dopo, l'8 settembre, si sarebbe festeggiata la Natività di Maria, figura stessa di quella Natività di Gesù che veniva offerta agli occhi di Carlo⁴; questi non veniva esplicitamente avvicinato al messia bambino, ma gli scudi di Francia ai lati della scena, con i loro gigli odorosi evocativi tanto della Madre che del Figlio, davano immediatamente la cornice, la chiave di lettura cui ricondurre il discorso; e ancora, per le tre fanciulle che ricordavano al re la missione conferitagli da Cristo, senza con ciò dirgli apertamente che fosse *figura Christi*, André de La Vigne evocava un parallelismo tra la venuta del Salvatore profetizzata dalle Sibille e «il tempo del re».

¹ G. KIPLING, *Theatre, Liturgy and Ritual in the Medieval Civic Triumph*, Oxford, Clarendon Press, 1998, p. 62.

² ANDRÉ DE LA VIGNE, *Le Voyage de Naples*, A. Slerca (ed.), Geneve, Slatkine, 1982² [“Biblioteca del Viaggio in Italia”, 11], pp. 167-169.

³ *Ibid.*, p. 170, vv. 1530-1533, e p. 172, vv. 1577-1578.

⁴ Qui si tratta chiaramente della seconda, come si evince dall'allusione alla grazia che emana dalla puerpera; il figlio è: «jeune enfant [...] le plus triumpphant qu'on vit jamais, fusse le filz du roy» (*ibid.*, vv. 1456-1460).



Questo gioco di allusioni mai del tutto dichiarate, ma difficilmente negabili, all'origine divina del potere del principe e alla sua natura cristomimetica, veicolate da una serie di gesti codificati, di rappresentazioni («misteri») e di segni araldici ed emblematici rende il solenne ingresso un rito alquanto significativo, tanto più per lo studio del rapporto tra il sovrano e la comunità cui egli si palesava, e alla quale era solitamente demandata la concezione e la realizzazione della cerimonia. Dalla fine degli anni '60 del novecento in poi l'*adventus* ha attirato l'attenzione degli storici, nel quadro degli studi sulla costruzione dello stato e sulla figura del principe, dapprima in area francofona e anglosassone, e in tempi più recenti anche in Italia⁵. In questa sede presenterò lo stato della ricerca sulla comparsa e l'evoluzione delle *entrées* in Savoia e Piemonte: un'area di confine e di scambio tra Francia e Italia, in cui si svilupparono nel basso medioevo degli stati a base feudale⁶, retti da principi che discendevano da antichi funzionari dell'Impero e del regno d'Italia. A differenza di Carlo VIII, re consacrato, erano principi che non avevano l'unzione, ma elaborarono comunque delle forme di legittimazione e traduzione visiva della propria autorità, in cui entravano naturalmente il rapporto col sacro e l'imitazione di modelli regali.

1. *Il quadro istituzionale e cerimoniale*

Lo sviluppo delle *entrées* è solo un aspetto di un fenomeno più ampio, quello della rappresentazione del potere, declinata nell'area in esame in modo vario e complesso, tra l'affermazione dello stato principesco da un lato, la sua crisi tra la seconda metà del quattrocento e le guerre d'Italia dall'altro⁷. I conti e duchi di Savoia, i Savoia principi d'Acaia e signori di Piemonte (presto scomparsi, e quindi assenti in queste

⁵ Sulle entrate in generale, dopo il primo lavoro di J. CHARTROU, *Les entrées solennelles et triomphales à la Renaissance (1484-1551)*, Paris, PUF, 1928, scrissero B. GUENÉE - F. LEHOUX, *Les entrées royales françaises de 1328 à 1515*, Paris, Editions du CNRS, 1968; R. STRONG, *Art and Power. Renaissance Festivals, 1450-1650*, Los Angeles, University of California Press, 1984, pp. 7-11, 44-50, 176 ss.; C. DESPLAT - P. MIRONNEAU (éds.), *Les entrées. Gloire et déclin d'un cérémonial*, Atti del convegno (Pau 10-11 maggio 1996), Biarritz, J & D Editions, 1997; KIPLING, *Enter the King*. Sulla cerimonia in Italia vedansi B. MITCHELL, *Italian Civic Pageantry in the High Renaissance. A descriptive bibliography of triumphal entries and selected other festivals for state occasion*, Firenze, Olschki, 1979; ID., *The Majesty of the State: Triumphal Progresses of Foreign Sovereigns in Renaissance Italy (1494-1600)*, Firenze, Olschki, 1986; S. BERTELLI, *Il corpo del re. Sacralità del potere nell'Europa medievale e moderna*, Firenze, Ponte alle Grazie, 1990, in specie alle pp. 55 ss., e I. GAGLIARDI, *Entrées triomphales en Italie. État de la recherche historiographique*, in *Les entrées*, pp. 49-64. Sull'importanza della rappresentazione simbolica e cerimoniale del potere per lo studio dello stato nascente, cfr. P. SCHIERA, *Legittimità, disciplina, istituzioni: tre presupposti per la nascita dello Stato moderno*, in G. CHITTOLINI - A. MOLHO - P. SCHIERA (a cura di), *Origini dello Stato. Processi di formazione statale in Italia fra medioevo ed età moderna*, Atti del convegno (Chicago 16-19 aprile 1993), Bologna, il Mulino, 1994, pp. 17-48, spec. alle pp. 21 ss., e M. FANTONI, *Corte e Stato nell'Italia dei secoli XIV-XVI, ibid.*, pp. 449-466, spec. p. 456 ss.

⁶ Nella nota definizione di Giorgio Chittolini (per la quale cfr. ad es. G. CHITTOLINI, *I principati italiani alla fine del Medioevo*, in *Poderes publicos en la Europa Medieval: principados, reinos y coronas*, Atti della 23e Semana de Estudios Medievales (Estella, 22-26 juillet 1996), Pamplona, Gobierno de Navarra, 1997, pp. 233-261).

⁷ Per una trattazione di tutti questi aspetti, entrate incluse, in riferimento a Savoia e Piemonte mi permetto di rinviare a L.C. GENTILE, *Riti ed emblemi. Processi di rappresentazione del potere principesco in area subalpina (XIII-XVI secc.)*, Torino, Zamorani, 2008.



pagine), i marchesi di Saluzzo e di Monferrato, cui andranno aggiunti gli Orléans in quanto signori di Asti⁸, svilupparono rapporti d'intesa o conflitto tra di loro e con potenze vicine – in primis i principi della casa di Francia e i duchi di Milano – in una regione che, non lo si dimentichi, ancora nella prima metà del cinquecento era politicamente plurale e non uniformemente sabauda. La forma simbolica di questi rapporti passava attraverso le espressioni identitarie le più diverse: l'araldica e le *imprese*, la costruzione di miti genealogici, l'onomastica e le titolature, l'iconografia del principe, la ricerca di santi patroni e di reliquie dinastiche, di *Herrschaftszeichen* (anelli, berretti e corone, spade di giustizia...), l'istituzione o la ricezione di ordini cavallereschi; e ancora, l'elaborazione di cerimonie quali le *entrées*, per ribadire la sovranità del principe sul territorio e la sacralità del suo potere, i tornei per aggregare intorno a lui le aristocrazie e impressionare i principi stranieri, i funerali per significare il passaggio del potere legittimo dal defunto al suo successore; infine, per chi se lo poteva permettere, l'istituzione, tra il personale di corte, di figure professionali – gli araldi – addette alla cura di tutti questi aspetti. Un potenziale rappresentativo che si esplicò in modi e tempi differenti, a seconda della possibilità di ciascuno stato di affrontare i costi del fasto di corte e di rivendicare la sovranità. Di tale complessità andrà tenuto conto, quando più avanti si parlerà ad esempio del rapporto tra tradizione e innovazione e di duttilità del cerimoniale: per ora basterà dire che le *joyeuses entrées* (come i funerali solenni) furono praticate da tutti i principi nell'area in questione, e che costituiscono quindi parte di un linguaggio cerimoniale comune.

Poche parole introduttive, ora, sull'evoluzione della cerimonia in generale e sulla comparsa di gesti e segni caratterizzanti⁹. L'ingresso solenne del signore per prendere possesso di una città o d'un paese rimase piuttosto semplice sino alla metà del XV secolo, e costituito essenzialmente dall'accoglienza da parte dei rappresentanti dei principali corpi sociali, alle porte della città, con l'offerta di donativi simbolici o in denaro, in adempimento al dovere d'ospitalità. In seguito la cerimonia divenne una sorta di grande liturgia che coinvolgeva l'intera popolazione, con la consegna delle chiavi della città, l'eventuale conferma dei privilegi da parte del principe, la partecipazione consistente del clero che attendeva con reliquie e croci processionali, la visita alla chiesa principale, l'uso del baldacchino (*pallium*), retto dai notabili o dai rap-

⁸ Per un inquadramento politico e dinastico degli stati in questione cfr. A. BARBERO, *Il ducato di Savoia. Amministrazione e corte di uno stato franco-italiano (1416-1536)*, Roma-Bari, Laterza, 2002; P. BIANCHI - L.C. GENTILE (a cura di), *L'affermarsi della corte sabauda. Dinastie, poteri, élites in Piemonte e Savoia fra tardo medioevo e prima età moderna*, Torino, Zamorani, 2006; A.A. SETTIA (a cura di), «Quando venit marchio grecus in terra Montisferrati». *L'avvento di Teodoro I Paleologo nel VII centenario (1306-2006)*, Atti del convegno (Casale Monferrato, 14 ottobre 2006 - Moncalvo, Serralunga di Crea, 15 ottobre 2006), Casale Monferrato, [s.n. ma San Salvatore Monferrato, Tipografia Barberis], 2008; B. DEL BO, *Uomini e strutture di uno stato feudale. Il marchesato di Monferrato (1418-1483)*, Milano, LED, 2009; R. COMBA (a cura di), *Ludovico I marchese di Saluzzo. Un principe tra Francia e Italia (1416-1475)*, Atti del convegno (Saluzzo, 6-8 dicembre 2003), Cuneo, Società per gli Studi Storici, Archeologici e Artistici della Provincia di Cuneo, 2003; R. COMBA (a cura di), *Ludovico II marchese di Saluzzo, condottiero, uomo di Stato e mecenate (1475-1504)*, Atti del convegno (Saluzzo, 10-12 dicembre 2004), Cuneo, Società per gli Studi Storici, Archeologici e Artistici della Provincia di Cuneo, 2005.

⁹ Cfr. GUENÉE - LEHOUX, *Les entrées*, pp. 7-29 e STRONG, *Art and Power*, pp. 8-11.



presentanti della città. Un segno del potere, questo, che merita un excursus: Nicolas Coulet e Agostino Paravicini Bagliani¹⁰ fanno rilevare come fosse già adoperato nei riti tardo antichi dell'*adventus* imperiale come simbolo del Cielo, di cui il sovrano era l'intermediario, e venisse rilevato poi dal pontefice (ma anche da monarchi quali Riccardo Cuor di Leone e Federico II); in Francia il badacchino apparve sul capo dei principi alla fine del trecento, e Bernard Guenée e Françoise Lehoux lo pongono in relazione all'uso che se ne fece, dalla metà del secolo, nella festa del *Corpus Domini*¹¹, da cui sarebbe stato esteso in seguito ad altre occasioni liturgiche di grande rilevanza. Ad ogni buon conto, il *pallium* evidenziava la sacralità o la funzione sacerdotale di chi ne beneficiava. Il fatto che il baldacchino fosse stato mutuato da principi che non avevano l'unzione conferma come costoro ricorressero a un linguaggio universale del potere, che era di matrice imperiale (e pontificia) e regale.

L'apparato decorativo agli inizi era costituito soprattutto da scudi e vessilli della città e del signore; la presenza dei segni di quest'ultimo si fece sempre più vistosa col tempo¹² e, come abbiamo visto, era di primaria importanza per palesare riferimenti e gerarchie: non si dimentichi che l'araldica e l'emblematica erano un linguaggio visivo d'impiego quotidiano e continuo, di comprensione alquanto più immediata di quanto lo siano per noi, entro un contesto per il quale si parla di «suremblématisation de la société» o «effervescence emblématique»¹³. Altra innovazione fu una maggiore teatralizzazione¹⁴, con l'inserimento lungo il percorso di *tableaux vivants* sacri e profani (in Francia documentati per la prima volta all'entrata di Carlo VI a Parigi nel 1380), imparentati strettamente con le sacre rappresentazioni, sia per la disposizione scenica (il pubblico, ossia il corteo, sfilava da un palco all'altro), sia per il coinvolgimento emotivo e fattivo dello spettatore, sia per le funzioni parentetiche: si voleva mettere in scena uno *speculum principis* che indicasse le virtù del buon governo e del sovrano cristiano. Era in questi misteri che si faceva più forte l'allusione al significato figurale dell'ingresso del principe nella città, tramite riferimenti scritturali alla Natività, all'entrata in Gerusalemme nella Domenica delle Palme, alla *parousia*; a tutto ciò si aggiunse in Italia, sin dal trecento, l'apporto del classicismo umanista,

¹⁰ N. COULET, *Les entrées solennelles en Provence au XIV siècle. Aperçus nouveaux sur les entrées royales au bas Moyen Âge*, «Ethnologie française», n.s., VII (1977), 1, pp. 63-82; A. PARAVICINI BAGLIANI, *Il corpo del Papa*, Torino, Einaudi, 1994, pp. 324-325.

¹¹ GUENÉE - LEHOUX, *Les entrées*, pp. 13-17.

¹² Nell'entrata di Giovanni il Buono a Tournai, nel 1355, la sola torre civica era ornata con pennoncelli alle armi della città; le miniature dell'entrata di Carlo V a Bruges (1515) mostrano un'intera città traboccante di scudi dell'arciduca, della città stessa, della provincia, di bandiere delle corporazioni, financo degli stemmi immaginari attribuiti dalla tradizione a personaggi storici, ma vissuti in epoca prearaldica, nei *tableaux vivants* (GUENÉE - LEHOUX, *Les entrées*, p. 13; REMY DU PUIS, *La triomphante et solennelle entree faicte sur le joyeux advenement de tres hault et tres puissant prince monsieur Charles prince de Espagne, archiduc d'Austrice, en sa ville de Bruges*, Wien, Österreichische Nationalbibliothek, cod. 2591).

¹³ M. PASTOUREAU, *L'État et son image emblématique*, in *Culture et idéologie dans la genèse de l'État moderne*, Actes de la table ronde de Rome (Octobre 1984), Roma, École Française de Rome, 1985 [«Collection de l'École Française de Rome», 82], pp. 145-153; ID., *L'effervescence emblématique et les origines du portrait au XIV siècle*, «Bulletin de la Société nationale des Antiquaires de France», 1985, pp. 108-115.

¹⁴ Cfr. GUENÉE - LEHOUX, *Les entrées*, pp. 12-13; KIPLING, *Enter the King*, p. 25 ss.; J. BLANCHARD, *La conception des échafauds dans les entrées royales (1484-1517)*, «Le Moyen Français», XIX (1986), pp. 58-78.



con una più forte adesione al modello del trionfo romano, palese nell'introduzione di carri simbolici¹⁵.

2. *Un rito in evoluzione*

In che misura quest'evoluzione è tracciabile nei nostri principati, e quale concezione del potere, della persona del principe e del suo rapporto con la comunità sottende?

Le stesse fonti che filtrano la nostra conoscenza dei fatti conoscono uno sviluppo progressivo, che riflette il rapporto tra ideazione e ricezione della cerimonia. Poiché sono le comunità a organizzare le entrate, i primi a fornirci delle informazioni sono gli ordinati del consiglio comunale o i conti del comune. E all'inizio (dalla seconda metà del trecento in poi per la Savoia)¹⁶ sono anche i soli. Più avanti, in uno stato sabauda composto in cui emergono «patrie» distinte in cerca di affermazione politica, l'arrivo del principe non sarà più solo affare di singole comunità, ma di una collettività più ampia: quando il duca Filiberto II entra a Torino con la sua nuova sposa Margherita d'Austria, figlia di Massimiliano, nel 1503, è il Consiglio ducale residente a Torino (operante con funzioni di governo per il Piemonte)¹⁷ a inviare ai principali comuni subalpini un appello a contribuire alla festa «pro honore universe patrie»¹⁸. Per quanto riguarda la ricezione del messaggio delle *entrées*, nella seconda metà del quattrocento, lo vedremo, la cerimonia si fa più spettacolare e complessa, trascendendo il rapporto con la comunità e trasformandosi in «epifania» del signore, e suscita l'interesse di cronisti, memorialisti e diplomatici. Se i cronisti sabaudi dell'epoca (Jean Servion e Perrinet Dupin)¹⁹ cominciano a prestare qualche rara attenzione ai solenni ingressi, nella misura in cui si accompagnano alla rivendicazione di legittimità su ter-

¹⁵ MITCHELL, *Italian Civic Pageantry, passim*; STRONG, *Art and Power*, pp. 44-45; J. BURCKHARDT, *La civiltà del Rinascimento in Italia*, Firenze, Sansoni, 1943 (1ª ed. Basilea 1860), pp. 504-505 e 508-510; BERTELLI, *Il corpo del re*, pp. 55-56 e 76-79; E. CROUZET-PAVAN, «Sopra le acque salse». *Espaces, pouvoirs et société à Venise à la fin du Moyen Âge*, Roma, Istituto Storico Italiano per il Medioevo, 1992, pp. 733-734. Poiché le fonti per le città italiane s'intensificano nel quattrocento, GAGLIARDI (*Entrées*) e R.W. SCHELLER (*Gallia Cisalpina: Louis XII and Italy, 1499-1508*, «Simiolus Netherlands Quarterly for the History of Art», XV (1985), pp. 5-60) sono stati indotti a credere che il rito si fosse solo allora diffuso nella Penisola.

¹⁶ Cfr. R. BRONDY, *Chambéry. Histoire d'une capitale, vers 1350-1560*, Lyon-Paris, Presses Universitaires de Lyon, 1988, p. 77.

¹⁷ Il «Consilium ducale citra montes residens» o «Consilium Taurini residens» era una sorta di duplicato del Consiglio residente a Chambéry – entrambi erano soggetti al supremo «Consilium cum domino residens» – con funzioni di tribunale d'appello per le province piemontesi. Nel corso del quattrocento esercitò più volte funzioni di governo, aspetto che si accentuò alla fine del secolo, quando Filiberto II prese l'abitudine di lasciare a Torino i suoi più stretti collaboratori, con il mandato di governare in sua assenza, cosicché nei decenni a seguire, sotto la presidenza del cancelliere, operò a Torino un organismo ibrido, formato da membri del Consiglio cismontano e di quello «cum domino residens» (cfr. BARBERO, *Il ducato di Savoia*, pp. 134 ss.).

¹⁸ La lettera citata in F. GABOTTO, *Lo stato sabauda da Amedeo VIII ad Emanuele Filiberto*, Torino-Roma, Roux, 1892-1895, II, p. 192 e nota 1.

¹⁹ JEAN SERVION, *Geste et croniques de la Mayson de Savoye*, a cura di F.E. Bollati, Torino, Casanova, 1879, II, pp. 186-187 (entrata dell'imperatore Carlo IV a Chambéry); PERRINET DUPIN, *Croniques de Savoie*, a cura di F.E. Bollati, Torino, Casanova, 1893, I, pp. 82-86 (entrata di Amedeo VII in Barcelonnette), 113-115 (Nizza), 119-135 (Ginevra).

ritori recentemente acquisiti (Nizza o Ginevra), a cavallo tra i due secoli è Giovanni Andrea Saluzzo di Castellar²⁰, *mastro d'hostale* e lontano congiunto del marchese di Saluzzo, a fornire in un suo diario le puntigliose descrizioni delle entrate dei suoi signori, a Saluzzo e nelle altre località del marchesato, oppure a fianco del re di Francia in varie città d'Italia, per lasciare ad un pubblico estremamente ristretto – i suoi familiari – la memoria della misura dell'onore²¹. Destinato invece alla pubblicazione era il ricordo degli ingressi trionfali celebrati da Carlo VIII nel corso del suo viaggio in Italia, tra cui quelli a Torino e Chieri che colpirono l'immaginazione di André de La Vigne. In un'ottica diversa si muovevano gli ambasciatori sforzeschi alla corte di Savoia²², primo tra tutti Antonio Appiano: nelle lettere inviate al loro signore riferiscono puntualmente le cerimonie cui assistono, fornendoci particolari di cui non saremmo altrimenti a conoscenza e che assumevano un rilievo diplomatico, dando la misura delle impressioni suscitate dallo spettacolo del potere e della loro circolazione tra le corti padane. Da ultimo, abbiamo notizia di raccolte di componimenti poetici e teatrali e di iscrizioni celebrative creati per l'occasione, stilate d'ordine delle comunità stesse che avevano organizzato le entrate²³: «de tuti li giochi fureno fati in latino et in vulgare, lo chomune de Saluce n'a fato a fare uno libro»²⁴.

Laurent Ripart ha mostrato come nei domini dei Savoia la prima entrata svoltasi secondo un cerimoniale complesso sia quella di Amedeo VII a Nizza nel 1388, all'indomani di una conquista militare della città che nella penna degli storici nizzardi seicenteschi divenne «dedizione»²⁵. L'ingresso solenne era rivestito d'un carattere contrattuale – non diversamente da quanto avveniva ancora a inizio cinquecento nei Paesi Bassi, altra area segnata fortemente da un'esperienza politica cittadina²⁶ – e dava forma cerimoniale a una convenzione siglata tra Amedeo e i rappresentanti di Nizza. La conferma dialogata dei privilegi della città, «capitula et pacta», suggellata dal

²⁰ GIOVANNI ANDREA SALUZZO DI CASTELLAR, *Memoriale dal 1482 al 1528*, a cura di V. Promis, «Miscellanea di Storia Italiana», VIII (1869), pp. 409-626.

²¹ Cfr. A. BARBERO, *Rituale e onore nobiliare a Saluzzo tra quattro e cinquecento*, «Società e Storia», 91 (2001), pp. 1-10; ID., *Gli orizzonti di un gentiluomo saluzzese del Rinascimento: il «Charneto» di Giovanni Andrea Saluzzo di Castellar*, in R. COMBA - M. PICCAT (a cura di), *La cultura a Saluzzo fra Medioevo e Rinascimento*, Atti del convegno (Saluzzo 10-12 febbraio 2006), Cuneo, Società per gli Studi Storici, Archeologici e Artistici della Provincia di Cuneo, 2008, pp. 41-56.

²² Alla loro corrispondenza attinge Ferdinando Gabotto laddove menziona entrate solenni (GABOTTO, *Lo stato sabauda*, II, pp. 69, 101 ss., 336-337, 386; III, pp. 82-83, 128-129). All'ingresso dei duchi Amedeo IX e Iolanda di Francia in Torino nel 1473 assistette anche un oratore mantovano, Raffaele de' Cattanei, che ne scrisse al marchese di Mantova (*ibid.*, p. 101).

²³ Notizie su questa letteratura d'occasione in GENTILE, *Riti ed emblemi*, p. 56 nota 127.

²⁴ SALUZZO DI CASTELLAR, *Memoriale*, p. 472, a proposito dell'entrata del piccolo marchese Michele Antonio in Saluzzo nel 1507.

²⁵ L. RIPART, *La «dédiction» de Nice à la Maison de Savoie. Analyse critique d'un concept historiographique*, in *L'événement dans l'histoire des Alpes-Maritimes*, «Cahiers de la Méditerranée», LXII (giugno 2001), pp. 17-45.

²⁶ Cfr. J.M. CAUCHIES, *La signification politique des entrées princières dans les Pays-Bas: Maximilien d'Autriche et Philippe le Beau*, in *Fêtes et cérémonies aux XIV^e - XVI^e siècles*, 34es rencontres du Centre Européen d'Études Bourguignonnes (Lausanne 23-26 septembre 1993), Bruxelles, J.M. Cauchies, Facultés universitaires Saint Louis, 1994 pp. 19-35 [«Publications du Centre Européen d'Études Bourguignonnes», 34]; W. BLOCKMANS, *Le dialogue imaginaire entre princes et sujets: les Joyeuses Entrées en Brabant en 1494 et en 1496*, *ibid.*, pp. 37-54.

giuramento di entrambe le parti, rispondeva a una tradizione giuridico-provenzale antica, risalente almeno alla seconda metà del XIII secolo: Amedeo si poneva quindi in continuità con i conti di Provenza. Tale forma restò senza seguito: a Nizza come nell'area savoiarda e piemontese, nel quattro e cinquecento, si ha il mero omaggio della comunità al signore che ne conferma dinanzi alle mura i privilegi, con un atto unilaterale e sovrano, certo più vicino a una concezione assolutista del potere.

Sempre in ambito sabauda, le proporzioni e la complessità della festa crebbero in modo vistoso con Amedeo VIII, parrebbe dopo l'investitura ducale del 1416. Il governo di Amedeo coincise con una fase di prevalenza del principe sui suoi interlocutori: nel suo programma politico, la traduzione emblematica e cerimoniale della sovranità venne perseguita con uno sforzo unico tra i suoi predecessori e successori. Il primo duca di Savoia ben conosceva le potenzialità dei riti della monarchia francese e dei principi d'oltralpe per retaggio familiare, in quanto nipote di una Borbone, figlio di una Berry e marito di una Borgogna. Né gli mancarono nelle sue stesse terre le occasioni per osservare e sperimentare altri modelli di *adventus*. Si pensi all'*ordo* redatto da François de Conzié, camerlengo savoiardo del pontefice, per il duca, affinché accogliesse convenientemente papa Martino a Losanna e Ginevra nel 1418²⁷. Eletto egli stesso papa col nome di Felice V, Amedeo farà il suo solenne ingresso a Basilea nel 1440 come «un pape des États de Savoie», con un corteo nettamente caratterizzato in senso temporale e dinastico²⁸.

Man mano che l'ingresso solenne si fa più strutturato, diventa più evidente il carattere del rito quale luogo di conflitti e prove pubbliche di forza²⁹: un'occasione in cui vedere sancito il proprio rapporto con il signore. A Savigliano il principe di Piemonte fa il suo solenne ingresso nel 1427 e gli si fa incontro la locale società di popolo, pronta a portare il baldacchino e a porsi quale interlocutrice privilegiata del principe: l'iniziativa scatena il malcontento dei nobili, che inoltrano al duca di Savoia un esposto contro la società, e di lì si passa alle mani³⁰. Epilogo tutt'altro che inconsueto per chi frequenti le fonti locali di età moderna: il privilegio di reggere le aste del baldacchino continuerà a essere motivo di innumerevoli contese, anche in occasione delle processioni del *Corpus Domini*. Nell'*entrée* del marchese Michele Antonio a Saluzzo nel 1507 una disputa di tal genere, accesi in mezzo alla via, conferma addirittura, per intervento del consiglio marchionale, la posizione di Giovanni Andrea di Saluzzo, signore di Castellar, in seno alla dinastia, come esponente della linea più vicina alla successione dei marchesi rispetto ad altri cadetti³¹. L'altro principale motivo del contendere è la gerarchia interna al corteo, sia nell'ordine dei

²⁷ A. PARAVICINI BAGLIANI, *Félix V et le cérémonial pontifical*, in *Fêtes et cérémonies*, pp. 11-18.

²⁸ *Ibidem*.

²⁹ Cfr. J. CHIFFOLEAU - L. MARTINES - A. PARAVICINI BAGLIANI, *Avant-propos*, in ID., (a cura di), *Riti e rituali nelle società medievali*, Atti del convegno internazionale (Erice 1990), Spoleto, Centro Italiano di Studi sull'Alto Medioevo, 1994, pp. VII-XIV e X-XII; P. CAMMAROSANO (a cura di), *Le forme della propaganda politica nel duecento e nel trecento*, Atti del convegno (Trieste 2-5 marzo 1993), Roma, École Française de Rome, 1994 [“Collection de l'École Française de Rome”, 201].

³⁰ C. TURLETTI, *Storia di Savigliano corredata di documenti*, Savigliano, tip. Bressa, 1879, I, pp. 446-447.

³¹ SALUZZO DI CASTELLAR, *Memoriale*, p. 470; BARBERO, *Rituali*, pp. 8-9.



corpi sociali sia nella posizione dei personaggi rispetto al signore. Il giovane duca Filiberto II entra a Torino il 28 novembre 1497 e l'oratore veneziano Valier tenta a più riprese di passare dalla sinistra alla destra del duca, ove sono invece il rappresentante di Ludovico il Moro, Ottaviano Sforza, e il francese Louis de Ligny: ostacolato in continuazione dal francese, che fa volteggiare il cavallo a bella posta, riceve poi l'ordine esplicito – quanto inaccorto – di Filiberto di mantenere il suo posto nella cavalcata, e alla fine si lagnerà dell'episodio come di un'ingiuria fatta a sé e alla Sere-nissima³². L'interesse dell'episodio non risiede tanto nell'incidente – in sé frequente – quanto nella traduzione rituale dei rapporti contingenti tra Savoia, Milano, Francia e Venezia che esso esprime.

3. Esercizio della sovranità e ideologia politica

Insieme al potere principesco, anche le cerimonie e i segni che lo rappresentano vanno incontro a periodi di ridefinizione e sperimentazione. La crisi politica ed economica sabauda della seconda metà del XV secolo vede l'autorità ducale messa in continua discussione da ribellioni e leghe nobiliari, rapide successioni e reggenze difficili, pressioni di Milano, Francia, Borgogna: *Herrschaftszeichen*, segni di sacralità e cerimonie tradizionali necessitano di essere ripensati. Per tale periodo, Laurent Ripart e Bernard Andenmatten hanno recentemente dimostrato la decadenza delle esequie pubbliche dei principi sabaudi in quanto rito di passaggio del potere: in questa funzione vengono soppiantate progressivamente, a partire dal 1472, da una nuova cerimonia, l'insediamento del principe dinanzi alle assemblee degli stati, nel quale i due studiosi vedono il «facteur d'une certaine dynamique de modernité»³³. Con ciò, ancora in età moderna i duchi di Savoia continueranno a utilizzare riti e segni del potere tardomedievali, funerali e *entrées* inclusi, in quanto nella continuità della *forma* di quei riti e segni, sebbene la *sostanza* fosse in parte mutata, risiedeva un importante elemento di legittimazione.

Nel ripensamento generale delle manifestazioni visibili del potere, lo *iocundum ingressum* presentava diversi vantaggi. In primo luogo, il principe si faceva presente sul territorio, venendo incontro alle istanze delle singole località: e nel ducato di Savoia ciò avveniva in un momento in cui le rivendicazioni delle singole «patrie» e dei centri urbani in concorrenza tra loro si rafforzavano³⁴. Carlo I nel 1482 inaugura il proprio principato con una serie di visite ai maggiori centri urbani del Piemonte, con relativi ingressi solenni, seguiti da atti di governo e convocazioni dei tre stati, e il tutto viene incontro alla richiesta rivoltagli dai deputati piemontesi – rappresentanti della parte del ducato che stava assumendo maggior peso territoriale, politico, econo-

³² GABOTTO, *Lo stato sabauda*, III, pp. 82-83.

³³ B. ANDENMATTEN - L. RIPART, *Ultimes itinérances. Les sépultures des princes de la maison de Savoie entre Moyen Âge et Renaissance*, in A. PARAVICINI BAGLIANI - E. PIBIRI - D. REYNARD (eds), *L'itinérance des seigneurs (XIV^e- XVI^e siècles)*, Actes du colloque international (Lausanne-Romainmôtier, 29 novembre-1^{er} décembre 2001), Lausanne, Université de Lausanne - Faculté des lettres - Section d'histoire, 2003 [“Cahiers Lausannois d'histoire Médiévale”, 34], pp. 193-248: 214.

³⁴ Cfr. BARBERO, *Il ducato di Savoia, passim*.



mico – d'una sua presenza permanente nei domini, e in particolare in quelli al di qua dai monti³⁵. Lo stesso discorso vale per gli ingressi degli Orléans nella loro contea di Asti, decentrata rispetto a un dominio che aveva il suo baricentro oltralpe, ma ciò non pertanto priva di una sua fisionomia autonoma e di una propria corte³⁶.

Che l'ingresso solenne fosse un atto sovrano lo si deduce dall'analisi dei singoli contesti in cui esso veniva celebrato (escludendo in partenza i festeggiamenti per l'arrivo di ospiti illustri, quantunque accolti anch'essi fuori dalla città e accompagnati con grande pompa alle loro residenze entro le mura)³⁷. L'occasione più immediata è la prima visita del signore nelle singole località, una presa di possesso per ascesa al trono o per conquista, che si accompagna a una serie di atti sovrani: ciò che Carlo I compie in Piemonte, lo ripete a Nizza nel 1488, quando fa seguire all'ingresso solenne la conferma delle franchigie cittadine, la rinnovazione e distribuzione di investiture, la convocazione degli stati della contea che prontamente gli votano un sussidio³⁸. Nei cortei, non a caso, il principe si fa precedere dalla spada, *Herrschaftszeichen* adoperato dai duchi di Savoia nel quattrocento e dai marchesi di Saluzzo agli inizi del cinquecento a evocare la giustizia esecutiva quale funzione della sovranità³⁹.

Si comprende così come lo *iocundum ingressum* assuma un particolare rilievo quando a governare non è un principe adulto, ma una reggente, che sia la duchessa di Savoia Iolanda di Francia, o la marchesa di Saluzzo Margherita di Foix: entrambe donne di raffinato ingegno politico che si trovano ad agire in circostanze drammatiche. Iolanda sa ricorrere alla festa e al fasto per affermare che il potere e i suoi necessari complementi simbolici sono saldi nelle sue mani⁴⁰, mentre deve far fronte alle ingerenze di Francia, Borgogna, Milano e all'opposizione del cognato Filippo di Bresse che trascina con sé parte dell'aristocrazia. Già abituata a reggere il ducato per conto del marito Amedeo,

³⁵ GABOTTO, *Lo stato sabauda*, II, p. 304. Sul progressivo affermarsi dei piemontesi a corte cfr. BARBERO, *Il ducato di Savoia*, e L. MARINI, *Savoardi e Piemontesi nello stato sabauda (1418-1601)*, I. 1418-1536, Roma, Istituto storico italiano per l'età moderna e contemporanea, 1962.

³⁶ Cfr. R. BORDONE - D. GNETTI, *Cortesia, corti, cortigiani: Asti all'autunno del medioevo*, in BIANCHI - GENTILE (a cura di), *L'affermarsi della corte sabauda*, pp. 191-216, con descrizione di diversi *adventus* alle pp. 203-204.

³⁷ È il caso, ad esempio, di Galeazzo Maria Sforza, che viene accolto dai duchi di Savoia a Vercelli nel 1471 con le sue truppe, giunte in soccorso di Amedeo IX e Iolanda contro i francesi e Filippo di Bresse: gli vengono presentate le chiavi della città, e il gesto si comprende nella crisi politico-militare del momento (GABOTTO, *Lo stato sabauda*, II, p. 69). Nel 1508 Guglielmo IX di Monferrato viene accolto a Saluzzo con archi trionfali, «representacione» e l'abbazia dei folli vestita con la sua livrea, ma senza baldacchino: SALUZZO DI CASTELLAR, *Memoriale*, p. 475.

³⁸ GABOTTO, *Lo stato sabauda*, II, 386. L'entrata solenne in Saluzzo appena conquistata (1488) è raffigurata negli affreschi del cosiddetto 'Palazzo degli Acaia' di Pinerolo, datati tra il primo e il secondo decennio del XVI secolo. Il duca, a cavallo e in armatura, lo scettro in mano, entra nella porta della città sotto il baldacchino. Cfr. M. CALLIERO - V. MORETTI, *Il palazzo "Acaia" di Pinerolo. Gli affreschi*, in «Bollettino della Società Storica Pinerolese», XXVI (2009), pp. 121-183, p. 134 e tav. 16.

³⁹ Filiberto I si fa precedere da uno scudiero con la spada a Torino nel 1473 (GABOTTO, *Lo stato sabauda*, II, p. 102), Michele Antonio di Saluzzo a Carmagnola e Saluzzo nel 1507 (SALUZZO DI CASTELLAR, *Memoriale*, pp. 463-464 e 471). Sul significato di quest'insegna in Savoia e Piemonte cfr. GENTILE, *Riti ed emblemi*, pp. 112-116.

⁴⁰ Cfr. L.C. GENTILE, *Dalla costruzione alla crisi dello Stato: festa e politica alla corte di Savoia nel XV secolo*, in A. RIGON (a cura di), *Festa e politica e politica della festa nel Medioevo*, Atti del convegno internazionale (Ascoli Piceno 1-2 dicembre 2006), Roma, Istituto storico italiano per il medio evo, 2008, pp. 171-206: 197-200.



nel 1473, da poco vedova, la duchessa celebra l'ingresso del figlio Filiberto a Torino, in occasione della convocazione delle udienze generali – altro atto di governo –; e prende parte lei stessa al corteo, in sella a una bianca chinea che segue immediatamente il figlio sotto il baldacchino; dietro di lei, le figlie e le dame. La sicurezza del corteo è assicurata da armati al soldo sforzesco, giacché è nell'alleanza col duca di Milano che Iolanda cerca difesa contro le pressioni del fratello Luigi XI e di Filippo di Bresse⁴¹. L'abilità con cui la città e la corte hanno organizzato la cerimonia suscita l'ammirazione degli oratori sforzeschi e mantovani, che hanno così assistito al trionfo di Iolanda come reggente. Margherita di Foix si astiene invece dal partecipare al corteo del figlio dodicenne, che rientra nel marchesato nel 1507 dopo quattro anni di soggiorno alla corte di Francia, ove era stato spedito al sicuro con i fratelli all'indomani della morte del padre⁴². Con ciò, la volontà della marchesa non è certo estranea alla celebrazione trionfale dell'ingresso del marchese ragazzino a Carmagnola e Saluzzo.

L'*adventus* veniva celebrato non solo per le prese di possesso, ma anche per l'arrivo delle principesse: altra questione di esercizio del potere, tant'è che i *tableaux vivants* proposti alle giovani spose erano incentrati sulle virtù che avrebbero dovuto mostrare come consorti e madri di principi. La piccola Iolanda Ludovica di Savoia, data in sposa tre anni prima al duca Filiberto II, raggiunge il marito a Ginevra accompagnata dalla madre, Bianca di Monferrato, nel 1499, e le due donne sono sottoposte a un «bombardamento» teatrale che mescola le storie esemplari della Vergine, di Ester, di Giuditta a quelle della regina Medusa, di Perseo e Andromeda, Teti regina del mare, Ercole e Neso e altri miti classici, alla Scienza che disserta sulle sette arti liberali, a quadri allegorici della Concordia, Giustizia, Potenza e Pace, a san Michele che vince serpi, draghi e leoni, senza contare una personificazione della città che volge loro il saluto e intermezzi ludici ed esotici (un dromedario artificiale ornato con lo stemma ginevrino, giganti e gozzuti che si esibiscono in buffonerie)⁴³.

Il linguaggio simbolico della sovranità aveva un limite: come i principi avevano mutuato gli ingressi solenni da una prassi imperiale e regale, così i cadetti dotati di appannaggio e l'alta aristocrazia potevano a loro volta ricorrere alle entrate per esprimere l'aspirazione all'autonomia⁴⁴. D'altro canto, in base allo stesso principio

⁴¹ GABOTTO, *Lo stato sabauda*, II, pp. 101 ss.

⁴² SALUZZO DI CASTELLAR, *Memoriale*, p. 460.

⁴³ GABOTTO, *Lo stato sabauda*, III, pp. 128-129 e L. USSEGLIO, *Bianca di Monferrato, duchessa di Savoia*, Torino, Roux, 1892, p. 292. Nel 1485 la città aveva accolto Carlo I e Bianca di Monferrato, da poco sposi, con un elefante – emblema di fortezza – che reggeva sulla groppa un castello popolato di dame e, in successione, il Paradiso, l'Inferno, «una montagna nel lago che brusava» (dalla lettera dell'oratore milanese, Appiano, citato in GABOTTO, *Lo stato sabauda*, II, pp. 336-337).

⁴⁴ Filippo Senza Terra, turbolento figlio cadetto di Ludovico di Savoia e conte della Bresse, celebrò per interposta persona il suo *iocundum ingressum* nella capitale del suo appannaggio, Bourg-en-Bresse, nel 1465; la cerimonia sottolineava il legame personale con la provincia, quasi fosse un micro-stato all'interno del ducato, cfr. D. PROMIS (a cura di), *Chronica latina Sabaudie*, in *Historiae Patriae Monumenta, Scriptores*, Torino, Bocca, I, 1840, coll. 599-678: 640; BARBERO, *Il ducato di Savoia*, pp. 150-151 e 301, nota 23. In modo analogo le categorie dell'entrata vengono utilizzate nella cronaca familiare degli Challant (tra le più importanti famiglie dell'aristocrazia del ducato), stesa da Pierre Du Bois, laddove l'autore descrive le prese di possesso dei loro castelli, o l'arrivo di Giacomo, suo antico padrone, nella città di Aosta, di cui gli Challant erano visconti: «Et



di imitazione di un potere superiore, era pacifico che lo *iocundum ingressum* venisse celebrato anche dai vescovi che prendevano possesso della loro diocesi. Una consuetudine di origini antiche⁴⁵, con tutti gli apparati simbolici e allegorici di rito: Francesco di Savoia entra a Ginevra nel 1484, e gli si rappresenta un «Miroir de justice», equivalente dello *speculum principis* che ricorre nelle entrate profane⁴⁶. Nel 1516 l'entrata del vescovo Giuliano Tornabuoni in quel di Saluzzo – diocesi istituita di fresco, cinque anni prima – riprende apparentemente le stesse tappe di quella del marchese Michele Antonio del 1507, tanto da far scrivere al cronista Giovanni Andrea di Castellar che il Tornabuoni «fo riceputo honorevolmente che bastaria che fossa stato lo signore marchisso, et gli fo facto representacione et trato assai artegliaria»⁴⁷; come il principe conferma le franchigie della città o giura i suoi statuti, così il vescovo Tornabuoni giura *more prelatorum* sui Vangeli di osservare gli «statuta et laudabiles consuetudines dicte ecclesie et capituli eiusdem»⁴⁸, senza che l'atto si possa però dire mutuato dal cerimoniale principesco (il giuramento è atto consueto nelle entrate episcopali). Si aprirebbe qui un'altra pista di ricerca: in che misura vi è migrazione di linguaggi rituali dall'ambito principesco a quello ecclesiastico, o il semplice perdurare di archetipi comuni?

Un'altra potenzialità delle entrate risiedeva nel loro apparato simbolico, che forniva nuova linfa all'immagine del principe e all'ideologia monarchica, per più vie. Cominciamo dalle assenze: nella dialettica tra continuità e innovazione cui si è accennato, non stupisca la rarità, all'interno delle entrate piemontesi, di riferimenti all'Impero, fonte teorica di ogni legittimazione. L'Impero c'è, nei sistemi di rappresentazione del potere di questi principi, ma soprattutto altrove: nell'esibizione, ad esempio, su documenti, sigilli, monete, del titolo principesco e del vicariato imperiale⁴⁹; o nell'adozione di miti genealogici che fanno discendere i capostipiti noti di ciascuna dinastia dagli imperatori della casa di Sassonia, con relativa modifica delle insegne araldiche; o ancora, per i duchi di Savoia, nell'uso del berretto ducale rosso foderato d'ermellino, tipico dei principi dell'Impero⁵⁰. Sono quasi tutti riferimenti di lunga durata, destinati a permanere nello stato sabaudo assoluto di età moderna. Ma l'*entrée* è mirata all'affermazione della sovranità su una scala locale e regionale, in cui contano molto di più i richiami concreti alle alleanze contingenti del signore: alleanze che nella seconda metà del quattrocento sono per lo più con Francia e

adont eult suffit si le duc de Savoye fust arrivé de la Bresse» (PIERRE DU BOIS, *Chronique de la Maison de Châlant*, a cura di O. Zanolli, «Archivum Augustanum», 4 (1970), pp. 1-136: 96).

⁴⁵ Un termine di paragone in J. THÉRY, *Les entrées épiscopales à Théroouanne (X^e - XVI^e siècle)* [1998], in corso di stampa e disponibile sul sito internet di *Reti Medievali* (<http://centri.univr.it/RM/biblioteca/scaffale/t.htm>).

⁴⁶ FRANÇOIS DE BONIVARD, *Chroniques de Genève*, Genève, éd. D. Dunant, Genève, s.n., 1831, II, pp. 91-92 e USSEGLIO, *Bianca di Monferrato*, p. 39; la frequenza del tema può spiegare la sua riproposizione all'entrata dei duchi Carlo I e Bianca nella città l'anno successivo (*ibid.*, p. 41 nota 1).

⁴⁷ SALUZZO DI CASTELLAR, *Memoriale*, p. 542.

⁴⁸ D. MULETTI, *Memorie storico-diplomatiche appartenenti alla città ed ai marchesi di Saluzzo*, Saluzzo, tip. Lobetti-Bodoni, 1829-1833, VI, pp. 40-41; esempi di giuramenti delle consuetudini e dei privilegi della chiesa locale anche in THÉRY, *Les entrées épiscopales*, pp. 14-15.

⁴⁹ Su questi aspetti cfr. GENTILE, *Riti ed emblemi*, pp. 180-185.

⁵⁰ *Ibid.*, pp. 116 ss. e pp. 161 ss.

Milano; e quando nel corso delle guerre d'Italia l'Impero è una delle parti in lotta, sia che i principi piemontesi si mostrino neutrali come Carlo II di Savoia, sia che parteggino per Francia come Ludovico II e Michele Antonio di Saluzzo, è opportuno che il richiamo all'Impero resti tagliato fuori dai solenni ingressi. Le eccezioni sono rare, e sono comunque rappresentazioni di «storie di santi e sante, imperatori e re» non meglio specificati, presentati probabilmente come modelli eroici (entrata di Filiberto I a Torino, 1473), o della leggenda araldica della concessione dello stemma con la croce da parte del papa e dell'imperatore ai conti di Savoia (entrata di Carlo I a Bourg-en-Bresse, 1489)⁵¹. A parte, poi, stanno le storie di Carlomagno mostrate a Carlo VIII (Torino 1494)⁵²: l'imperatore è figura di Carlo stesso, in piena linea con il mito del *reditus regni Francorum ad stirpem Caroli*⁵³.

L'apporto delle *entrées* all'ideologia principesca risiede anzitutto nella messa in scena pubblica di uno *speculum principis*, monito e celebrazione al contempo delle sue virtù, e nei nuovi mezzi di asserzione della sacralità della sua persona, intrecciati e sovrapposti in un gioco di allusioni («subtilles matieres», per dirla con André de La Vigne)⁵⁴ che raramente è aperto e dichiarato. E qui ritorna la dialettica tra tradizione e innovazione. Discendenti di antichi funzionari del regno d'Italia e dell'Impero, i conti e duchi di Savoia e i marchesi di Monferrato e di Saluzzo, seguendo un percorso comune agli altri stati medievali, nella costruzione dei loro domini avevano cercato e individuato, con tempi differenti, dei santi patroni⁵⁵: Maurizio per i primi, legati sin dagli inizi all'abbazia di Saint-Maurice d'Agaune, Teodoro ed Evasio per i secondi nel corso del XV secolo, il tardivo Costanzo (fine quattrocento) per i terzi. Anche l'apporto del possesso delle reliquie stava attraversando una fase di transizione. Nel corso del quattrocento la più importante reliquia di famiglia dei Savoia, l'anello di san Maurizio, aveva perso il suo valore taumaturgico e, per quanto carica di una venerabile tradizione perdurata sino in età moderna, era stata ridotta a mero segno d'investitura; e solo dal 1506 la Sindone, acquisita dal duca Ludovico, sarebbe stata oggetto di un culto pubblico⁵⁶. La Sacra Spina

⁵¹ GABOTTO, *Lo stato sabauda*, II, p. 102; C. MONNET, *Bayard et la Maison de Savoie. Recueil de notes et de documents inédits pour servir à l'histoire du bon chevalier*, Paris-Turin, Bossard, 1926, pp. 35-36 e docc. alle pp. 97-102.

⁵² GABOTTO, *Lo stato sabauda*, II, p. 512. Per l'occasione i più interessati alla legittimazione imperiale sono... i folli dell'omonima «abbazia» torinese, che inscenano una ridda festosa, pretendendo di rinnovare una tradizione che risaliva al passaggio di Carlomagno per Torino (F.M. FERRERO DI LAVRIANO, *Istoria dell'augusta città di Torino*, Torino, Zappata, 1712, II, p. 434).

⁵³ Per il quale cfr. ad es. B. GUENÉE, *Politique et histoire au moyen-âge*, Paris, Université de Paris - Panthéon Sorbonne, 1981. Il paragone tra Carlomagno e Carlo VIII compare anche a Siena, quando per l'entrata del re (2 dicembre 1494) si allestisce un arco di trionfo con le statue dei due personaggi (MITCHELL, *Italian Civic Pageantry*, pp. 86-87).

⁵⁴ DE LA VIGNE, *Le Voyage de Naples*, p. 160, vv. 1161-1163.

⁵⁵ Accenni, soprattutto in relazione alle ricadute emblematiche, in GENTILE, *Riti ed emblemi*, pp. 187-197.

⁵⁶ Per l'anello di san Maurizio cfr. L. RIPART, *L'anneau de saint Maurice*, in B. ANDENMATTEN - A. PARAVICINI BAGLIANI - A. VADON (eds.), *Héraldique et emblématique de la Maison de Savoie (XI-XVI s.)*, Lausanne, Université de Lausanne - Faculté des Lettres - Section d'histoire, 1994 [“Cahiers Lausannois d'Histoire Médiévale”, 10], pp. 45-91, cui si rinvia per la bibliografia antecedente e le fonti archivistiche. Le vicende dell'anello in età moderna in A. MERLOTTI, *I Savoia: una dinastia europea in Italia*, in W. BARBERIS (a cura di), *I Savoia. I secoli d'oro di una dinastia europea*, Torino, Einaudi, 2007, pp. 87-133: 106-109. Sulla Sindone si vedano il contri-

della corona di Cristo donata dal re di Francia al marchese Tommaso III di Saluzzo⁵⁷, pur considerata un vanto e collocata con ogni venerazione nella necropoli di famiglia, era una delle tante che circolavano nelle corti europee. Ma un conto era intrattenere un rapporto col Cielo, benché privilegiato, con la mediazione di un patrono o il possesso di un tesoro di reliquie, un altro era tradurlo in una sorta di liturgia collettiva cui partecipava la popolazione, e ancor più avvicinarsi a Cristo che prende possesso di Gerusalemme.

Viene lecito chiedersi quanto aperta fosse la cristomimesi negli ingressi solenni, e se e come venisse recepita dagli spettatori: la risposta sta nei simboli e negli apparati teatrali concepiti per l'occasione. Il baldacchino, l'abbiamo visto, era *ab antiquo* un segno della sacralità di chi ne veniva onorato; le prime menzioni sicure per l'area interessata risalgono al ducato di Amedeo VIII. Non diverso il significato di drappi tesi attraverso le vie e appesi alle facciate delle case, correntemente impiegati – come il baldacchino – anche per la festa del *Corpus Domini*: André de La Vigne, nel descrivere l'accoglienza di Casale Monferrato a Carlo VIII nel 1494, constata che «tout y estoit acoustré et tendu / [...] aussì bien que s'on eust attendu / a y passer le corps de Jesucrist»⁵⁸. Baldacchino e drappi d'altra parte erano impiegati anche nelle entrate dei vescovi, successori degli apostoli e *figura Christi* essi stessi.

Per notizie un po' più dettagliate sugli aspetti scenici occorre arrivare al periodo di Amedeo IX e Iolanda di Francia, sorella di quello stesso Luigi XI sotto il quale si registra un incremento degli elementi teatrali negli ingressi reali⁵⁹. L'arrivo della coppia ducale a Savigliano, nel 1467, è salutato con una «representacione viridarii» non meglio specificata⁶⁰, ma il tema del verziere tornava nelle *entrées* regie, specie se celebrate in presenza di regine: in alcuni casi il riferimento era all'*hortus conclusus* del Cantico dei Cantici (Ct 4,12-5,1), immagine della sposa pronta ad aprirsi allo sposo, in altri il verziere rappresentava il paese, ed è probabile – vista la pluralità di letture politiche cui fu sottoposto il Cantico, anche in relazione alle *entrées* – che le due letture si intrecciassero e coesistessero. Sei anni dopo, Iolanda vedova e reggente entra con il figlio Filiberto I in Torino⁶¹, e alle porte della città trova un Paradiso, dal quale scende un angelo che saluta madre e figlio, non diversamente da quanto avverrà all'entrata del dodicenne marchese Michele Antonio di Saluzzo in Carmagnola, nel 1507: angeli e santi che si fanno incontro al signore ne sottolineano la messianicità⁶².

buto di Paolo Cozzo al presente volume e, per il periodo preso in considerazione, P. PARAVY, *De la chrétienté romaine à la Réforme en Dauphiné: évêques, fidèles et déviants, vers 1340-vers 1530*, Roma, École Française de Rome, 1993 [“Collection de l'École Française de Rome” 183], p. 729.

⁵⁷ Il dono della Spina è narrato da GIOFFREDO DELLA CHIESA, *Cronaca di Saluzzo*, a cura di C. Muletti, in *Historiae Patriae Monumenta, Scriptores*, Torino, Bocca, 1848, III, coll. 841-1064: 1038; la reliquia andò perduta nel 1542, durante il sacco di Saluzzo (MULETTI, *Memorie storico-diplomatiche*, VI, pp. 249-252), ma nell'abside della chiesa di San Giovanni si conserva ancora il cosiddetto «tabernacolo della Spina».

⁵⁸ DE LA VIGNE, *Le Voyage de Naples*, p. 181, vv. 1903-1906. Tappezzate anche le vie di Chivasso: *ibid.*, p. 303, § 380.

⁵⁹ GUENÉE - LEHOUX, *Les entrées*, pp. 27-28.

⁶⁰ TURLETTI, *Storia di Savigliano*, I, p. 623.

⁶¹ GABOTTO, *Lo stato sabauda*, II, p. 102.

⁶² Così è anche del san Pietro che incoronò Borso d'Este a Reggio nel 1453, spiccando il volo dalla chiesa a lui intitolata (BURCKHARDT, *La civiltà del Rinascimento*, p. 505).

Giunto il corteo dinanzi alla cattedrale, il piccolo Filiberto viene salutato dal vescovo con la lettura di salmi e la consegna di uno scettro d'argento: non è specificato altrimenti, ma è probabile si tratti dei salmi regali, centrati sulla consacrazione del re messia e sacerdote, figlio di Dio⁶³ – lettura particolarmente congeniale per entrate, insediamenti, incoronazioni.

La visita alla cattedrale e alle chiese principali si ritrova anche nei solenni ingressi piemontesi, a sancire, nell'omaggio ai santi patroni e ai luoghi di culto della comunità, l'alleanza tra questa e il signore. In questo senso sarebbe interessante disporre di maggiori dettagli sulla pratica del trasporto delle reliquie da parte del clero cittadino in processione verso il principe, attestata con l'arrivo di Carlo VIII: André de La Vigne si dilunga in modo enfatico sui tesori d'arredi sacri e reliquie portati in corteo dai chierici della ricca Chieri e di Casale⁶⁴, orgogliose ostentazioni del palladio civico e della protezione celeste di cui godeva la comunità, offerta al sovrano, ma per gli *adventus* dei principi nostrani non disponiamo di notizie rilevanti.

La discesa di Carlo VIII e di Luigi XII in Italia rappresenta un punto di svolta, dacché negli ingressi trionfali, celebrati per re che avevano ricevuto l'unzione, si moltiplicano i mezzi spettacolari, i significati allegorici e cronomimeticici. Le *entrées* in Piemonte e nei domini sabaudi, regie o principesche che siano, aderiscono al modello francese, o meglio «medievale»⁶⁵, ove i misteri prendevano il sopravvento sul modello italiano e umanista del trionfo. Carlo VIII trova dinanzi a sé, a Torino, le gesta di Carlomagno; scene pastorali simboleggianti la legge di natura; i patriarchi, a illustrare quella della grazia; e modelli eroici profani di tono ancora medievale, le storie di Lancillotto del Lago come quelle di Atene, Giasone alla conquista del Vello d'Oro, Ercole⁶⁶. A Chieri, pochi giorni dopo, prima del Parto della Vergine già descritto, è messo in scena il trionfo di Clodoveo con la leggenda araldica del dono celeste dei gigli di Francia, in sostituzione dei tre demoniaci rospi che il re franco avrebbe portato nelle sue insegne prima del battesimo⁶⁷. E ancora, a Casale Monferrato non vengono lesinati al re misteri «et beaux jeux / des croniques et antiques histoires»⁶⁸.

L'eco degli ingressi dei sovrani francesi risuona ancora nelle pagine del diario di Giovanni Andrea Saluzzo di Castellar, quando descrive l'accoglienza riservata dai saluzzesi al marchese Michele Antonio nel 1507. Il marchese ragazzino arriva dritto

⁶³ Esempi in Sal. 2, 72 (71), 89 (88), 110 (109).

⁶⁴ DE LA VIGNE, *Le Voyage de Naples*, p. 164, vv. 1296-1303 (Chieri), p. 180, vv. 1859-1862 (Casale). Ostensioni di reliquie e arredi sacri sono attestate anche in altre occasioni cerimoniali, come l'investitura di Ludovico il Moro nel 1495 (MITCHELL, *Italian Civic Pageantry*, p. 79).

⁶⁵ Cfr. MITCHELL, *The Majesty of the State*, p. 58 e KIPLING, *Enter the King*, p. 75 nota 58.

⁶⁶ DE LA VIGNE, *Le Voyage de Naples*, pp. 159-161, vv. 1089-1202, da integrare con FERRERO DI LAVRIANO, *Istoria dell'augusta città di Torino*, II, p. 494. Si rinvia a MITCHELL, *Italian Civic Pageantry*, pp. 141 e 142, per altre fonti francesi coeve. Sugli apparati teatrali si soffermò anche A. D'ANCONA, *Origini del teatro italiano*, Torino, Loescher, 1891², I, pp. 297-298.

⁶⁷ DE LA VIGNE, *Le Voyage de Naples*, pp. 163-173, vv. 1277-1614; la ricezione da parte degli eruditi ottocenteschi piemontesi in GABOTTO, *Lo stato sabauda*, II, p. 515. Per la leggenda araldica di Clodoveo, cfr. M. PASTOUREAU, *Traité d'héraldique*, Paris, Picard, 1979, pp. 160-161, e ID., *Les emblèmes de la France*, Paris, Bonneton, 2001, pp. 84-85.

⁶⁸ DE LA VIGNE, *Le Voyage de Naples*, p. 181, vv. 1900-1902.

dalla corte di Francia, cui la madre francese, s'è visto, l'ha affidato tre anni prima, alla morte del padre, Ludovico II, anch'egli visceralmente filofrancese. In sostanza, è alla Francia che i Saluzzo hanno legato la sopravvivenza del loro staterello, e nel loro piccolo replicano quanto hanno visto praticare dai loro re. Nella sua capitale Michele Antonio trova una «granda frascata et soto uno grando giafaldo [*palco*] onda gliera sopra le dodes sibille che diseno asai verssi et herano abigliate richamente»⁶⁹. Gordon Kipling elenca numerose entrate quattrocentesche ispirate all'*Ordo prophetarum* (sacra rappresentazione annessa ad alcuni uffici del tempo di Avvento, in cui comparivano i profeti e le sibille): i profeti ad esempio erano presenti nelle entrate di Filippo il Buono a Bruges nel 1440 e a Gand nel 1458, e in entrambi i casi concedeva dinanzi al duca un figurante vestito da Giovanni il Battista, il Precursore⁷⁰. D'altra parte, le sibille – non ignote in altri ambiti della cultura saluzzese⁷¹ – erano già state evocate metaforicamente da André de La Vigne a proposito dell'entrata di Carlo VIII in Chieri: segno che la loro funzione di annunciatrici del principe-messia era abbastanza chiara e condivisa. Eppure, i bravi saluzzesi difficilmente attribuivano un significato sacrale ad altri particolari della cerimonia che probabilmente l'avevano in origine. Le foglie e le fronde sparse al suolo per le vie, oltre che rientrare nei consueti ornamenti di verzura, servivano a evitare a cavalli e persone di scivolare sotto la pioggia battente che accolse Michele Antonio a Saluzzo, ma altrove potevano ricordare le «fronde tagliate nei campi» (Mc 11,8) sparse al suolo dalla folla dinanzi a Gesù che entrava in Gerusalemme: il memorialista Giovanni Andrea di Castellar è attratto esclusivamente dall'effetto estetico dello spettacolo, senza darne alcuna lettura simbolica.

Lo stesso dicasi del corteo di fanciulli che accolgono il marchese: i bambini partecipavano già ai trionfi romani, con funzioni apotropaiche e ludiche, e con questa funzione li si ritrova a Saint-Omer, nel 1127, armati di archi e frecce incontro al conte di Fiandra; in più, sulla base del Vangelo di Nicodemo, li si assimilava al popolo di Gerusalemme che nei quattro Vangeli canonici (Mt 21, 1-11; Mc 11, 1-10; Lc 19, 28-40; Gv 12, 18-19) aveva salutato Gesù come il Messia⁷². In Piemonte i fanciulli, ad esempio, si fanno incontro a Carlo I di Savoia a Moncalieri nel 1482⁷³, o incontro a Carlo VIII a Chieri nel 1494⁷⁴, montati a cavallo e significativamente nominati in coda all'elenco dei ricchi artigiani, in breve al popolo chierese; sempre che sotto il termine «enfants» non s'intendano qui i «folli»⁷⁵. A Saluzzo:

⁶⁹ SALUZZO DI CASTELLAR, *Memoriale*, p. 468.

⁷⁰ KIPLING, *Enter the King*, pp. 29, 53-56, 61-63, 267, 269-270, 276-277.

⁷¹ Cfr. M. PICCAT, *La raffigurazione delle sibille nel Saluzzese e nelle zone circostanti*, «Bollettino della Società per gli Studi Storici, Archeologici ed Artistici della Provincia di Cuneo», LXXVII (1977/2), pp. 19-46; ID., *La Passione di Revello: conferme e nuove proposte per i «Vaticinia Sibyllarum»*, in COMBA - PICCAT (a cura di), *La cultura a Saluzzo*, pp. 241-262.

⁷² Cfr. BERTELLI, *Il corpo del re*, pp. 72-73.

⁷³ GABOTTO, *Lo stato sabaudo*, II, p. 304.

⁷⁴ DE LA VIGNE, *Le Voyage de Naples*, p. 165, v. 1131-1132.

⁷⁵ «Mille gentils rustres / comme filleurs de soye, tissutiers, / frans veloustiers, orfevres, argentiers / et chaussetiers compaignons de grans lustres, / drappiers, merciers, tondeurs fors et robustes, / grossiers, geoliers, peintres, apotiquaires» (*ibidem*, vv. 1322-1330). Sull'ambiguità del termine «enfant», spesso utilizzato anche per le abbazie di giovani e di folli, cfr. I. TADDEI, *Fête, jeunesse et pouvoirs. L'Abbaye des Nobles Enfants de Lau-*



«gliera li puti chon le banderole, hapresso andava cento puti de li più eslecti de Saluce de la età de anni dodes per uno li quali portaveno una cholovrina in mane per uno de boscho dorate de orpelo che pare che fosano de latono ou de chovro [*bronzo*], le quale per tre ou quatro volta per una esgiopaveno, et ogni uno de questi puti avia uno pecto fato de papero [*carta*] incholato et estagnati, et qussi una celata in testa stagnata con piumasi in testa, et havesi dito che herano armati d'acelo proprio, et vi prometo che gli fasia un bel vedere⁷⁶».

Non quindi i *pueri Hebreorum*, ma dei coetanei del marchese, che ne formano una sorta di guardia d'onore, a carattere elitario («li più eslecti de Saluce») come un altro gruppo ludico, l'abbazia dei folli o dei giovani, che ha proprio tra i suoi compiti quello di presenziare alle *entrées*, a Saluzzo come a Torino e Ginevra⁷⁷. In sostanza, i riti del potere dei principi piemontesi – soprattutto quando praticati tardivamente e per imitazione, come quelli descritti dal signore di Castellar – possono andare incontro a degli impoverimenti di significato, fenomeno ancor più palese in certi tratti dei funerali del marchese Ludovico II del 1504, mutuati passivamente dal cerimoniale principesco francese e non compresi dal nostro memorialista⁷⁸. Anzi, sono quasi più l'impatto estetico dello *iocundum ingressum* e l'importo dei donativi elargiti, la «contabilità dell'onore», per dirla con Alessandro Barbero, che non le sue implicazioni simboliche a far esclamare agli astanti che «questa intrata saria stà honorevole per uno re»⁷⁹.

Molto più chiari e diretti, oltre che onnipresenti, sono i messaggi affidati all'araldica e alle livree, che svolgono una funzione di esplicitazione dei rapporti politici tra il signore, i suoi alleati, la città⁸⁰; o indirizzano lo spettatore nell'interpretazione dei *tableaux vivants*, come si è visto nell'entrata di Carlo VIII a Chieri; o ancora, costituiscono il soggetto stesso di altri *tableaux vivants* ispirati a leggende legittimanti sull'origine dello stemma della dinastia – la concessione della croce da parte del pontefice e dell'imperatore al duca di Savoia, il mutamento dei tre rospi di Clodoveo nei

sanne, Lausanne, Section d'Histoire - Faculté des Lettres - Université de Lausanne, 1991 [“Cahiers Lausannois d'Histoire Médiévale”, 5], pp. 66-67.

⁷⁶ SALUZZO DI CASTELLAR, *Memoriale*, p. 467.

⁷⁷ Cfr. R. COMBA, *Lo spazio vissuto: atteggiamenti mentali e «costruzione» del paesaggio urbano*, in R. COMBA - R. ROCCIA (a cura di), *Torino fra medioevo e rinascimento. Dai catasti al paesaggio urbano e rurale*, Torino, Archivio Storico della Città, 1993, pp. 13-40: 35; avviene con Carlo VIII nel 1494 (per cui cfr. anche *supra*, nota 52), con il duca Carlo II nel 1509, con Giuliano de Medici nel 1515. Si veda inoltre A. BARBERO, *La violenza organizzata. L'abbazia degli Stolti a Torino fra quattro e cinquecento*, «Bollettino Storico Bibliografico Subalpino», LXXXVIII (1990), pp. 387-453, cui si rimanda per ulteriore bibliografia. Anche a Ginevra un'abbazia dei giovani accoglie Iolanda Ludovica di Savoia e Bianca di Monferrato nel 1499 (GABOTTO, *Lo stato sabauda*, III, p. 128). A Saluzzo i folli sono presenti anche all'entrata del vescovo Tornabuoni, che alla fine del corteo dovrà riscattare da loro la mula e il mantello (SALUZZO DI CASTELLAR, *Memoriale*, p. 542: su tale gesto in un altro contesto, cfr. TADDEI, *Fête, jeunesse et pouvoirs*, pp. 51-52).

⁷⁸ Cfr. L.C. GENTILE, *Cerimoniali alla corte dei Saluzzo*, in COMBA - PICCAT (a cura di), *La cultura a Saluzzo*, pp. 263-290: 289.

⁷⁹ SALUZZO DI CASTELLAR, *Memoriale*, p. 472; BARBERO, *Rituali e onore nobiliare*, p. 4.

⁸⁰ A Torino nel 1494 André de La Vigne nota che «la fleur de lis partout ne failloit point / d'estre exhibee clerement et a point / pour esclarcir leurs pensees nocturnes» (DE LA VIGNE, *Le Voyage de Naples*, p. 161, vv. 1167-1169).



gigli di Francia, per volontà divina, il giorno stesso del suo battesimo. In questi casi, poi, la celebrazione dinastica si alimenta del significato cristologico che, è ovvio, si vedeva nella croce di Savoia («les armes Dieu»), e in quello trinitario o mariano che si attribuiva ai tre gigli di Francia⁸¹.

I colori araldici del signore sono sulle banderuole sventolate dai fanciulli e dal popolo, le insegne della città si ripetono anche nei quadri allegorici⁸². E onnipresenti sono le livree, altro aspetto dell'effervescenza emblematica dell'autunno del medioevo. Intorno alla metà del trecento, accanto agli stemmi si erano diffusi altri mezzi di identificazione, più duttili e funzionali all'espressione di tratti della personalità dell'individuo come di rapporti clientelari: *imprese* (figure e motti) e *livree* con colori emblematici, scelti per i motivi più diversi e riproducibili sulle vesti a indicare coesione intorno a una persona, una famiglia, un partito⁸³. Per tali segni si adoperava anche il termine *divisa*, che non a caso slitterà a designare la moderna uniforme. I cortei delle entrate solenni sono un ottimo palcoscenico in cui farne sfoggio: lo si nota già in Francia nella seconda metà del XIV secolo, quando compaiono livree d'occasione⁸⁴. I colori potevano variare di volta in volta e riferirsi talora alla città, talaltra al signore. Il palco dal quale tre damigelle indirizzano il loro saluto a Carlo VIII a Chieri è «de satin blanc et satin violet / [...] car en ce temps le noble roy portoit / ces deux couleurs pour ung cas nouvelet», associati alle iniziali C e A (Carlo e Anna), «et si n'avoit laquays, paige, varlet / qui n'eust sur luy ces couleurs principales»⁸⁵. Quando poi è il turno di Michele Antonio di Saluzzo d'entrare in Carmagnola, il marchese è preceduto da una bandiera «a la devissa de lo signore» (nei colori blu e bianco, derivati dallo stemma dei Saluzzo, e rosso), ma gli staffieri sono vestiti di giallo e rosso, colori di Luigi XII. A Saluzzo si palesa la stessa soggezione: i folli, in realtà notabili della comunità, sono vestiti anch'essi nei colori del re, ma portano le calze inquartate con la divisa del marchese. In omaggio invece al marchese di Monferrato, di passaggio nel 1508, essi vestono i suoi colori, rosso, bianco e verde. E infine l'abate stesso dei folli ha una sua bandiera, bianca e verde, colore questo della giovinezza e della speranza⁸⁶.

⁸¹ Il cronista Jean Servion faceva risalire lo stemma con la croce a una concessione del gran maestro dei cavalieri di Rodi ad Amedeo II di Savoia, che li avrebbe soccorsi in Aciri; Amedeo, reticente ad abbandonare l'aquila imperiale dello scudo dei suoi predecessori, avrebbe chiesto l'autorizzazione – subito concessa – all'imperatore. Per tale leggenda araldica, cfr. GENTILE, *Riti ed emblemi*, p. 167. Per quella di Clodoveo, *supra*, nota 67.

⁸² Così per le armi di Ginevra sul dromedario artificiale mostrato a Iolanda Ludovica di Savoia: cfr. *supra* e nota 43.

⁸³ Cfr. M. PASTOUREAU, *L'emblématique princière à la fin du Moyen Age. Essai de lexicologie et de typologie*, in ANDENMATTEN - PARAVICINI BAGLIANI - VADON (eds.), *Héraldique et emblématique*, pp. 11-43; L. HABLLOT, *La devise, mise en signe du prince, mise en scène du pouvoir. Les devises et l'emblématique des princes en France et en Europe à la fin du Moyen Age*, s.n.t., 2001.

⁸⁴ Cfr. GUENÉE - LEHOUX, *Les entrées*, pp. 11-12.

⁸⁵ DE LA VIGNE, *Le Voyage de Naples*, p. 169, vv. 1502; 1504-1505; 1508-1509. La bicromia viola e bianco è effettivamente attestata in corrispondenza della spedizione a Napoli (HABLLOT, *La devise*, I, p. 388; per gli altri colori del re e le iniziali C ed A, *ibid.*, II, pp. 441-443).

⁸⁶ SALUZZO DI CASTELLAR, *Memoriale*, pp. 463, 466, 475. Per la livrea gialla e rossa del re di Francia si veda C. DE MÉRINDOL, *Couleur, étoffe et politique à la fin du Moyen Age. Les couleurs du roi et les couleurs d'une cour ducale*, in *Recherches sur l'économie de la France médiévale. Les voies fluviales. La draperie*, Actes du 112^e Congrès National des Sociétés Savantes (Lyon 1987), Paris, Editions du CNRS, 1989, pp. 221-250.

Se le allegorie e le allusioni dei *tableaux vivants* non sono necessariamente alla portata di tutti, ogni astante può comprendere il linguaggio di stemmi e colori. Un linguaggio immediato, che parla di alleanze, soggezioni, coesioni di gruppi sociali e quindi ben si adatta a celebrare il rapporto tra il sovrano e la comunità.

Gli ingressi trionfali fornirono ai principi piemontesi e savoardi della fine del medio-evo i mezzi per una rappresentazione del potere duttile, trasversale ai vari ambiti di una *Staatsymbolik* già in sé articolata. Tra le varie potenzialità, l'affermazione della sacralità della persona del sovrano, esplicita in certi oggetti (il baldacchino). La cri-stomimesi era più allusiva, quasi mai dichiarata, spesso espressa da gesti e raffigurazioni simboliche che potevano essere letti su più piani, quando addirittura non erano posti in essere senza capirne il significato originario: poco importava, ciò che contava era replicare il modello regale di una sovranità non mediata. Il principe trovava in sé stesso e nel rapporto diretto col Cielo la sorgente del proprio potere. Di qui la sopravvivenza degli ingressi solenni in età moderna, come rito d'insediamento moltiplicato sul territorio. Alcune domande conclusive, cui potranno rispondere modernisti e storici del teatro: in che cosa mutò la rappresentazione della sovranità veicolata dalle entrate? Cosa rimase della componente sacrale degli ingressi?

YANN RODIER

Marie de Médicis et le culte marial: langage et langue de l'immaculisme politique et tridentin d'une reine de France (1605-1617)

En dépit d'une fortune mémorielle en souffrance, probablement Marie de Médicis fut-elle la dernière grande reine, dernière à avoir été couronnée, dernière à porter si haut la royauté féminine dans une monarchie où la loi salique d'une succession dynastique par primogéniture mâle, la reléguait dans une position secondaire voire l'exhérédait. L'iconographie médicéenne donne à voir, de 1605 à 1617, l'image en construction d'une reine polymorphe, habile manœuvrière, sise sous le sceau du culte marial. Marie de Médicis s'immisça et s'affirma en véritable souveraine, par ce truchement symbolique, malgré les complots ourdis contre elle en 1604-1605. Une estampe remarquable résume à elle seule ce langage de l'immaculisme politique sous forme de trois lettrines emblématiques, constitutives de son prénom (**MaRiA**) et vecteurs d'un idéal monarchique. Le modèle marial servit de justification politique et religieuse par une sacralisation de la reine dans le système monarchique, seule apte à assurer la légitimité puis la survivance pérenne d'un roi qui, certes, ne meurt jamais mais ne vit pas non plus, pendant sa minorité. Il survit. Timonier de la nef Argo, image récurrente de la régence, la reine assure la continuité d'une monarchie affaiblie, jusqu'à l'autonomisation politique du roi mineur. Ce rôle transitoire fut aussi celui que joua la Vierge pour son Fils: elle fut l'instrument de l'Incarnation en vue de la Rédemption, accomplie par le Christ. Aussi le miroir marial de la reine n'esquissait-il pas, par une mimétique du modèle christique royal, une sacralisation tant de la reine que du roi, dans le contexte délicat de la fragilité de son statut de reine régnante puis de régente? Théoriquement exclue du pouvoir royal, Marie de Médicis se révéla soucieuse de légitimer un statut contesté au moyen d'un patronage que son seul nom semblait plébisciter.

La scansion ternaire de l'estampe de Ziarnko décompose trois moments fondateurs de cette légitimation mariale, sublimée par un langage iconographique novateur. Le premier valorise son rôle maternel par l'exaltation d'une souveraineté duelle: au roi christique se superpose une reine mariale. Le deuxième met en exergue les vertus politiques de la reine régnante puis régente, identifiées à celles de la Reine du Royaume des Cieux. Enfin, médiatrice indispensable entre le roi et le peuple, Marie de Médicis établit l'absolue nécessité de son rôle de même que la Vierge est la média-



trice entre Dieu et les hommes. Symbolique qui introduit la reine dans cette «naissance dramatique de l'absolutisme»¹, à laquelle elle participa pleinement.

1. *Reine-Vierge et Roi-Christ ou la complémentarité de la souveraineté*

Parue pour la première fois en 1605, avec le privilège du roi, cette estampe de Jan Ziarnko² manifestait la précocité du souci obsessionnel d'une reine en quête de légitimité, mise à mal par les coteries des Entragues et des princes de sang³. Aussi s'agit-il d'une estampe de reconquête d'une légitimité, toujours vacillante en 1605 et qui le demeura jusqu'en 1617. L'aval du roi *in vivo* à cette représentation allégorique et symbolique accrédite la capacité de son épouse à suppléer au pouvoir royal en cas de régence. Sa pleine reconnaissance en tant que souveraine, avant même qu'elle ne fût couronnée et que ne commençât la régence, s'échafauda par le truchement du langage complexe de l'immaculisme politique.

1.1. L'élection divine et royale

La dédicace⁴ et la maxime⁵ latines traduisent de manière sibylline l'épais mystère des lettres sacrées de son nom qu'éclaircissent les emblèmes mariaux et métonymiques par un savant travail de couture rhétorique qui lie Marie, mère du Roi, et la Vierge, mère du Roi des rois. Une analyse séquentielle de la langue iconographique déployée permettra de reconstituer le langage de cet immaculisme politique.

L'Annonciation⁶, au pied de la première haste du 'M', amorce ce cycle marial par la salutation de *l'Ave Maria* à la Vierge, prélude à sa maternité fondatrice.

¹ Y.-M. BERCÉ, *La naissance dramatique de l'absolutisme (1598-1661)*, Paris, Ed. du Seuil, 1992.

² Jan Ziarnko était un peintre-graveur polonais qui travailla à Paris de 1601 à 1625. À considérer sa production, qu'il s'agisse des représentations de l'assassinat du roi, des fêtes du Grand Carrousel de 1612, commandées par le pouvoir royal, ou son utilisation par Jean Richer dans le *Mercurie François*, Jan Ziarnko travaillait en étroite collaboration avec le pouvoir royal et a fait de lui un partenaire privilégié de cette propagande imagée.

³ J.-F. DUBOST, *Marie de Médicis. La reine dévoilée*, Paris, Payot, 2009, pp. 113-114. La conspiration du maréchal de Biron en 1602 qui intrigua avec l'Espagne puis celle des Entragues en 1604 mirent en péril Marie de Médicis. Henriette d'Entragues et le comte d'Auvergne projetaient de tuer le roi et le dauphin et de renvoyer Marie de Médicis en Italie. Ils auraient alors proclamé roi le petit Henri de Verneuil que l'on aurait marié à une infante. Cette trahison se double d'une campagne de libelles hostiles à la reine avant que ne soit arrêté le Comte d'Auvergne, en 1605, grâce à Marguerite de Valois. Ces péripéties illustrent la fragilité de son statut et légitiment en 1605 une telle gravure de reconquête.

⁴ JACOBUS VANDERHEYDEN *Calchographus*, d'après JAN ZIARNKO, *Le chiffre de la Vierge*, 1605 [estampe: Bibliothèque Nationale de France (BNF), Réserve QB - 201 (14) -FOL < p. 15 >]. Dédicace latine inscrite dans la prédelle dont on peut proposer la traduction suivante: «Votre très humble chalcographe Jacobus Vanderheyden dédie et consacre à la très auguste et sérénissime Marie de Médicis, Reine de France et de Navarre, le nom très saint de la Bienheureuse Vierge Marie, mère de Dieu, esquissé grâce aux figures mystiques et oracles prophétiques extraits des deux Testaments».

⁵ *Ibidem*. La Vierge, fiancée et mère a été pourvue de trois lettres secrètes mais les symboles sacrés révèlent son nom tandis que les amours, les étoiles et les diadèmes honorent son nom. O toi sainte par ta fonction, par ta gloire, par ta piété.

⁶ Le mot *Annuntiatio* est gravé le long du phylactère enroulé autour d'un bâton, tenu par la main de Dieu.



Marie de Médicis, comblée d'une grâce élective équipollente, légitime ainsi la dimension sacrée de sa maternité royale, en écho à l'humble accueil de la Vierge aux desseins auxquels Dieu l'avait destinée: «Je suis la servante du Seigneur, qu'il m'advienne selon ta parole»⁷. Or, d'après la loi salique, seul l'enfantement légitime une reine de France et la stérilité de Marguerite de Valois valut comme cause de démariage. A la mort du roi, la première devint Reine-Mère et la seconde 'Reine blanche', épouse royale dépourvue d'enfant dont la légitimité est mise à mal. Seule «la naissance du Dauphin l'a naturalisée»⁸. L'emblème filé se poursuit. La *manus Dei* tient ce fameux lys marial, fleur de la pureté et de la virginité de Marie que fondent son Immaculée Conception et la conception virginale. Un lys polysémique qui renvoie aussi à sa légitimité dynastique et royale: blanc, il est l'emblème de la monarchie française depuis le XII^e siècle, pourpre il est celui de Florence⁹. Présent dans ses armes et couplé avec le lys de France, il devint le symbole par excellence de la reine, à «l'écu d'azur à trois fleurs de lys». La saturation du symbole lillial chez Marie de Médicis peut-être interprété comme une remise en cause des théoriciens politiques d'une loi salique exclusive¹⁰ à l'image de René Choppin qui écrivit: «Les fleurs de lys ne peuvent compatir avec la quenouille et la laine»¹¹. Or Marie de Médicis rehausse sa souveraineté et consolide sa légitimité par cette sémiotique triple du lys: marial, dynastique et politique. Le lys devient le sceptre de la reine¹². Enfin, la colombe du Saint Esprit surplombe cette saynète mariale de l'Annonciation et manifeste ce souffle de Dieu fécondant qui témoigne de l'étincelle divine que le Christ porte en lui¹³. Ce thème de l'*electio*, propre au souverain et à la monarchie de droit divin, est entériné par les onctions du sacre que la reine n'obtient pas. Rituellement et institutionnellement parlant, la reine, non marquée de cette infailibilité spirituelle, ne bénéficie pas de cette sacralité divine. La sym-

⁷ Lc 1, 38.

⁸ DUBOST, *Marie de Médicis*, p. 141.

⁹ Hormis la couleur, le lis florentin diffère du lis français qui est pourvu d'étamines. Mi-parties avec les armes de France, les armoiries de Marie de Médicis lui permettent de porter les fleurs de lys, preuve de son appartenance pleine et entière à la famille royale. Double emblème floral qui apparaît fréquemment dans les représentations iconographiques. Un tableau de Dubois montre une allégorie du mariage d'Henri IV et de Marie de Médicis tenant dans la dextre un lis blanc et un lis pourpre dans la senestre: AMBROISE DUBOIS, *Allégorie au mariage d'Henri IV et de Marie de Médicis*, Toile, (Paris, Musée de Fontainebleau, Inv. F 1986/1).

¹⁰ DUBOST, *Marie de Médicis*, p. 80. Non seulement le récent État florentin ne possédait pas de tradition monarchique similaire aux lois fondamentales en France comme la loi salique mais cette dernière est réaffirmée avec d'autant plus de force que pendant la Ligue, il fut le seul argument pour défendre les droits d'Henri IV et combattre les prétentions espagnoles au trône.

¹¹ RENÉ CHOPPIN, *Trois livres du domaine de la couronne de France*, Parisiis, Chez Michel Sonnius, 1613, p. 350.

¹² *L'Espagnol François*, Paris, 1615, pp. 32-33. L'auteur supposé – Carlos García (médecin aragonais, membre de la colonie des juifs-espagnols de la capitale française) – de ce libelle anonyme travestit le symbole de la quenouille pour en faire son sceptre royal: «C'est à ce patron des femmes et miroir des Reynes et non à autre que ce fameux surnom et glorieuse qualité doit estre attribuée: car elle a pris le fuseau, c'est-à-dire le sceptre et la conduite de cette florissante couronne, consignée en ses mains par la Providence divine».

¹³ Lc 1, 35. «L'Esprit-Saint viendra sur toi, et la puissance du Très-Haut te prendra sous son ombre; c'est pourquoi l'être saint qui naîtra sera appelé Fils de Dieu».

bolique mariale apporte un démenti à cette tradition monarchique et justifie cette élection par la seule maternité de la reine¹⁴.

L'estampe initiale qui orne l'ouvrage du Père Louis Richeome¹⁵, dédié à la reine, présente Henri IV et Marie de Médicis orant devant une Vierge couronnée, avec l'enfant roi sur les genoux. Publiée juste après la naissance du Dauphin, cette illustration dévoile une Vierge à l'enfant qui tend deux couronnes de laurier, l'une pour le roi, l'autre pour la reine, marques de leur élection divine. Le fait qu'un jésuite dédicace cet ouvrage à la reine, à un moment où la Compagnie de Jésus est expulsée du royaume, confirme le rôle de championne du catholicisme que Marie s'est donnée¹⁶. Persuadée que son accession au trône émane de la volonté de Dieu, à l'instar des prédictions de Madeleine dei Pazzi¹⁷, elle joua un rôle, en réalité indirect, dans le rétablissement des jésuites par l'édit de Rouen en 1604. Sa dévotion mariale s'inscrivait dans une spiritualité volontiers tridentine malgré le non enregistrement des décrets conciliaires par le Parlement¹⁸. Dans ce contexte, rien de plus légitime que la revendication et l'appropriation d'une symbolique mariale, fer de lance du catholicisme militant face aux protestants. Si Dieu l'a choisie, ne serait-ce point pour assurer le triomphe du catholicisme dans un royaume souillé depuis trop longtemps par l'hérésie? Les quatre docteurs et Pères tutélaires de l'église sont métonymiquement et nominativement représentés dans les quatre coins de l'estampe de Ziarnko, garants de la Tradition ecclésiale de l'église romaine¹⁹. A n'en point douter, l'analogie à la Vierge acquit plus tard une dimension politique que corrobora son choix pro-espagnol dans les affaires diplomatiques du royaume.

¹⁴ JUAN MARTINEZ DE RIPALDA, *Adversus articulos olim a Pio V et Gregorio XIII et novissime ab Urbano VIII P.P. damnatos libri duo. Ad disputationes de Ente supernaturali appendix et tomus III*, Coloniae, C. ab Egmond, 1648, p. 614. Au XVII^e siècle, ce théologien soutint que la maternité divine considérée en elle-même suffisait à elle seule pour écarter tout péché, rendre Marie digne de la vie éternelle et capable d'acquérir des mérites surnaturels pour elle-même et pour le reste de l'humanité. Il affirme en somme que la maternité divine surminente est considérée comme «forma ex se justificans»: conception de la maternité divine qui aurait plu à l'idée que se faisait Marie de Médicis de sa propre maternité.

¹⁵ LOUIS RICHOEOME, *Tableaux Sacrez des figures mystiques du tres-auguste sacrifice et sacrement de l'Eucharistie, dediez a la tres chrestienne Roynne de France et de Navarre Marie de Médicis*, Paris, Sonnius, 1601, page de garde.

¹⁶ On sait que son oncle Ferdinand, Grand-Duc de Toscane, le pape Clément VIII et Philippe III d'Espagne lui assignèrent une double mission, l'une consistant à donner au roi une descendance prospère pour assurer la paix intérieure et l'autre destinée à conforter le catholicisme dans le royaume de France, auprès d'un roi deux fois renégat.

¹⁷ DUBOST, *Marie de Médicis*, p. 211. Madeleine dei Pazzi, carmélite, avait prédit à Marie qu'elle deviendrait reine de France. La Vierge lui apparut en 1600 et elle lui ordonna de prévenir Marie qu'elle devrait, une fois reine, rétablir les jésuites et exterminer les huguenots. Aussi s'efforça-t-elle d'appuyer son procès en béatification après sa mort en 1607, ce qui aboutit en 1609. Sa sainteté permettait d'accréditer ses prophéties et de prouver que l'accession de Marie de Médicis au trône de France était la volonté de Dieu.

¹⁸ *Ibid.*, pp. 206-211. La reine se rendait souvent à la chapelle souterraine dédiée à N-D des Bonnes-Nouvelles au couvent des Carmélites de l'abbaye Saint-Victor jusqu'en 1616. Elle recourt à la prière des quarante heures, à la dévotion du Rosaire, à l'oraison mentale et aux pèlerinages mariaux quand l'occasion se présente.

¹⁹ Dans le coin inférieur gauche, l'enfant auréolé, les Écritures Saintes, la crosse et la mitre épiscopales désignent saint Augustin. Dans le coin supérieur droit, saint Ambroise est représenté par sa crosse, les Écritures Saintes et une ruche, allusion à son titre de «docteur mellifère». Dans le coin supérieur gauche, on aperçoit la crosse et la tiare pontificales, le Saint-Esprit et la Bible de saint Grégoire. Dans le coin inférieur droit, on distingue le chapeau cardinalice et le lion de saint Jérôme.

Malgré l'ambivalence de son statut, la reine sied sa propre souveraineté sous les traits de la Vierge comme si la Providence divine l'y eût appelée. Avant tout épouse d'un roi et mère d'un autre, cette royauté lui refuse l'exercice esseulé du pouvoir. En se hissant au même rang que le roi, consciente de son infériorité juridique, elle se réfère à l'image de la Vierge, participative de la sacralité de son Fils mais secondaire par rapport à lui. L'émergence de ce parallèle entre Marie de Médicis et la Vierge ne répond pas tant à un affranchissement du pouvoir de la reine qu'à un renforcement conjoint de la monarchie absolutiste naissante. Or les polémiques mariologiques des XV^e et XVI^e siècles sur l'Immaculée Conception légifèrent sur la primauté absolue du Christ qui risquerait d'être entachée par ce privilège marial inouï. Conçue sans péché, Marie n'aurait pas eu besoin d'être sauvée par son Fils, ce qui diminuait par contrecoup sa dignité puisqu'il ne saurait être, dans ces conditions, le Rédempteur universel. Marie de Médicis ne revendique aucune égalité avec un roi de droit divin qui compromettrait l'essence même de la monarchie mais elle tente de montrer une voie conciliatrice, celle de l'immaculisme politique et de la «rédemption préservative» qui n'entache ni n'amoindrit la transcendance divine²⁰. La reine ne désacralise pas le roi, ni ne met en péril son exclusivisme politique mais parfait au contraire sa légitimité absolue, comme la Vierge pour le Christ. Le principe monarchique est incarné par l'une tandis que par l'autre le Verbe s'est fait chair: elles sont les véhicules indispensables de la grâce. Elle ne doit pas être reléguée dans une position subalterne mais être une apostille au pouvoir du roi, sans laquelle sa signification perd en magnificence. Marie de Médicis ne prétend pas au titre de *Theotokos* mais de *Christotokos*.

1.2. Mère de roi et mère du Roi: la légitimité monarchique du modèle marial

Revenons désormais à l'estampe de Ziarnko qui relate les étapes fondatrices de la vie de Marie, en tant que mère du Christ, de l'Annonciation jusqu'à la Passion christique: la Visitation (*Visitatio*), autre épisode d'une maternité miraculeuse; la naissance du Christ (*Nativitas*) est symbolisée par la mangeoire, sur laquelle les trois lettres IHS sont inscrites (*Jesus Hominum Salvator*), l'âne et le bœuf. Au-dessus, les trois couronnes se référeront, soit aux trois rois mages de l'Épiphanie venus adorer le Messie, soit aux trois couronnes de la Vierge²¹. La Présentation au Temple (*Praesentatio*) est désignée par le chandelier et la cage aux deux tourterelles²², offertes en sacrifice propitiatoire à tout premier-né, selon la tradition. Siméon prédit alors à la Vierge qu'une

²⁰ C. ROCHE, *L'Immaculée Conception en France du concile de Bâle à la veille du concile de Trente*, Mémoire de maîtrise sous la direction d'Alain Tallon, Université Paris 4 – Sorbonne, 2005, p. 227. Guillaume Ware et Duns Scot révolutionnent l'immaculisme en proposant la notion de «rédemption préservative» ou «préventive». Ils affirment que le Christ, parfait médiateur, ne pouvait qu'accomplir un acte de médiation parfait à l'égard de Marie en la préservant du péché, sans remettre en cause sa rédemption universelle.

²¹ Ambivalence de ce chiffre christique et marial: le rosaire est la triple couronne qu'on met sur la tête du Christ et de la Vierge et dont est couronné celui qui le récite tous les jours. La première couronne est celle d'excellence et d'épouse (premier chapelet), la deuxième, celle de conquérante (second chapelet) et la troisième est celle de souveraine et de bonté (troisième chapelet). Trois couronnes de grâces, de paix et de bonté pour qui récite le rosaire chaque jour dans la tradition mariale du rosaire.

²² Lc 2, 23-24.

épée lui transpercera l'âme. Or les sept épées qui suivent (*Planctus*)²³, renvoient dans l'iconographie baroque aux sept douleurs de la Vierge, préfigurations de la Passion de son Fils²⁴. Elles révèlent l'intensité de cet amour maternel qui éprouva dans son âme toute l'amertume des souffrances du Christ, chair de sa chair, comme si elles avaient été siennes²⁵. Marie de Médicis concentra, par conséquent, l'essentiel de sa légitimité sur ce thème, aussi bien d'un point de vue religieux que mythique. Sa mytho-histoire met en exergue des déesses symboliquement équivalentes que sont Junon et Cybèle²⁶.

Privé de Dauphin pendant plusieurs décennies, l'arrivée de celui-ci s'apparente à un véritable don du Ciel. Sans lui, la reine, miroir du roi, n'a aucune existence, pas même symbolique. Malgré la spatialité périphérique des reines dans l'estampe de Merian, ce triptyque met en scène la légitimation de l'immaculisme politique. Une seule essence déclinée en trois hypostases si l'on file la métaphore de la théologie trinitaire. Le modèle christique, promu pour exalter le corps sacramentel du roi, ne dépend-il pas du modèle marial dont la subordination n'est pas un asservissement mais une sublimation? La figure de Marie contribue à renforcer le modèle de type absolutiste d'un roi, fragilisé de surcroît par sa minorité. Une véritable allégorie mariale s'esquisse sous la plume des propagandistes afin de tracer le portrait idéal d'une double reine, mère mais aussi souveraine, évoquée dans sa dimension virginal. Le plus hardi d'entre eux, le père jésuite André Valladier, rivalise de finesse et d'habileté dans ce parallèle entre la reine Marie de Médicis et la Vierge-Marie. La *Parenese royale*, témoigne de cette virtuosité à rapprocher l'une de l'autre au moment fondateur du sacre de Louis XIII. Mère du roi orphelin, mère de la paix, 'divine advocate' et 'puissante protectrice', Marie de Médicis bénéficie de toutes les qualités de la Vierge. Son fils lui a été donné par le «Pere eternal [...] qui a eu pitié de sa France orpheline» à l'image de Marie, engendrée par l'Esprit Saint et que confirme l'allusion au «divin Paraclet» également envoyé par Dieu le Père²⁷. Le caractère sacré de la personne et de la fonction royales confère à leur représentation une dimension hors du commun. De cette constatation, les conclusions de Louis Marin²⁸ pour les monarques peuvent

²³ *Planctus, us*, s.m.: désigne à la fois le fait de donner un coup avec brutalité et renvoie aux lamentations et aux douleurs, au sens figuré.

²⁴ Les sept douleurs de la Vierge communément admises par les théologiens sont les suivantes: la présentation de Jésus au Temple, la fuite en Égypte et le massacre des Innocents, Jésus parmi les docteurs, le calvaire, la crucifixion, la descente de la croix et l'ensevelissement.

²⁵ *Marie*, in J.M.A. VACANT et alii (eds.), *Dictionnaire de théologie catholique*, Paris, Letouzey et Ané, 1926, IX, p. 2392. Plusieurs exemples de cette communication passionnelle entre la mère et le Fils sont donnés par Ernard de Chartres au XII^e siècle et par Albert le Grand au XIII^e siècle. Ils affirment qu'elle a participé aux souffrances du Christ. Au XV^e siècle, Bernardin de Saint Pierre enseigna que Marie «par un martyre admirable s'offrit dès lors et se consacra à Dieu, en union avec Jésus s'offrant lui-même en holocauste à son père».

²⁶ Y. RODIER, *Marie de Médicis et la symbolique d'un pouvoir politique*, Mémoire de maîtrise sous la direction de Denis Crouzet, Paris Sorbonne - Paris 4, 2004, pp. 112-121.

²⁷ ANDRÉ VALLADIER, *Parenese royale sur les ceremonies du sacre du tres chrestien Louys XIII, roy de France et de Navarre. Pour le lindemain du sacre jour de S. Luc, et la ceremonie des Chavaliers du S. Esprit, faicte en l'Eglise Cathedrale de nostre Dame de Rheims*, Paris, Chez Pierre Chevalier, 1611, pp. 1-2.

²⁸ L. MARIN, *Le portrait du roi*, Paris, Minuit, 1981, p. 16: «Le corps présent ici de celui qui parle maintenant n'est autre qu'un corps présent partout et toujours: or un corps à la fois local et translocal, c'est précisément ce que réalise l'hostie sacramentaire pour Jésus-Christ dans la communauté universelle de l'Église».

s'appliquer aux représentations portraiturées et mariales de la reine. Selon ce dernier, le portrait du roi constitue le corps sacramentel du monarque, qui fonctionne sur le mode christique de l'eucharistie du: «Ceci est mon corps». Avec le portrait de la reine, la représentation fait corps avec la chose représentée, témoignant de l'ubiquité de son pouvoir, d'une communication des idiomes entre la nature humaine de la reine, d'une part et la nature mariale et sacrée, de l'autre. Une ambiguïté que l'on peut appréhender dans une estampe de 1616, gravée par Mérian.

Revêtu des attributs royaux, le roi occupe une place centrale, un an avant la première disgrâce de sa mère, au faite de sa puissance politique. Marie de Médicis, couronnée, se situe à sa droite tandis qu'Anne d'Autriche, reine régnante se trouve à sa gauche²⁹. Le titre et le phylactère donnent la teneur symbolique de cette scène où la majesté du roi semble tributaire de la maternité magnifiée de Marie de Médicis, liée à sa dimension céleste. Ces fleurs de lis renvoient, selon le titre de l'estampe, à l'emblème de la royauté et au thème de la fécondité puisqu'elles éclosent grâce au lait maternel. La devise du phylactère, tenue à bras-le-corps par deux angelots, au-dessus d'un lis à trois fleurons, s'apparente à un apophtegme dédié au roi puisqu'il signifie qu'«au-dessus de cette fleur l'esprit maternel [au sens de bienveillant] veille», sous la forme d'une colombe («Hic super hunc florem requiescit spiritus almus»). L'ambiguïté du terme *almus*, appartenant au champ sémantique de la douceur et de la bienveillance mais souvent appliqué aux qualités d'une mère, tisse ce lien entre la royauté et sa justification maternelle, toutes deux terrestres et célestes à la fois. Ce *spiritus*, toutefois, n'est pas dit *sanctus*. L'emblème de la colombe laisse augurer ce rapprochement avec la Sainte Trinité. Néanmoins, ne peut-on pas associer cette colombe, comme le laisse suggérer la devise, à une allégorie sibylline de la bienveillance maternelle de Marie de Médicis? Le paratexte de la légende magnifie explicitement la maternité royale, préalable inconditionnel à toute action royale comme la croisade contre les Turcs, dont elle est indirectement la cause agissante. Ce portrait marial de la reine résout le dilemme aristotélicien de la copie et de l'imitation: le sujet n'y est ni naturalisé, ni mythifié, il est traduit dans sa propre vérité. Un langage amphibologique, en somme, servi par la pratique d'une langue symbolique, au profit d'une légitimation à construire.

2. La langue des vertus politico-mariales: une souveraine légitimée

2.1. Les vertus mariales d'une reine

Le 'R' retrace les vertus et les grâces propres à la Vierge que l'on honore dans le culte marial et reprises par les panégyristes qui les exaltent dans la représentation de la reine. Six emblèmes floraux, sur lesquels est enté le terme de *quasi* pour chacun d'entre eux, constituent le cœur même de la spiritualité mariale qui est quasi comme son

²⁹ MATTHÄUS MERIAN, *L'excellence des célestes et royales fleurs de lys et comment elles furent transmises du ciel pour estre mises dans lescu de France*, Paris 1616 [BNFr, Qb1, 45C1171].



Fils mais s'en distingue. Le palmier (*quasi Palma*)³⁰ et l'olivier (*quasi Oliva*)³¹, arbres d'assise du "R" dont les qualités de bois en font les symboles de renaissance, de victoire et de paix. Victoire passive de la Vierge sur la mort (Assomption ou Dormition) et sur le péché, qui ne fléchit jamais devant les épreuves; victoire active de la reine qui sut s'imposer malgré les complots fomentés contre sa légitimité.

Au-dessus du palmier s'élève un cyprès (*quasi Cypressus*)³², l'archétype de l'arbre de la paix en raison de ses feuilles persistantes et de son bois solide. Sa cime gracile symbolise cette aspiration de la Vierge à monter au Ciel dont la cime effleure la *civitas Dei*, Jérusalem céleste promise par Dieu aux hommes, à laquelle elle est assimilée³³. L'idéal de concorde est sans cesse revendiqué par Marie de Médicis, reine de Paix, pour justifier ses actions politiques. Les cèdres (*quasi cedrus*)³⁴, dont le bois est considéré imputrescible, comme la chair du Christ, selon Cyrille d'Alexandrie, renvoient à la pureté corporelle et spirituelle de Marie, parangon de vertu pour les hommes de même que Marie de Médicis doit l'être pour le royaume. L'image de cette perfection féminine, toujours dans une perspective de miroir réfléchissant avec le roi, est sublimée par le parterre de lis, au pied de l'olivier et par les roses trémières (*quasi plantatio rosa*) le long du palmier³⁵. La rose rouge du message d'amour que la Vierge doit transmettre selon les commandements de son Fils et le lis blanc de l'Immaculée Conception. La polémique à ce sujet enseigne que les adversaires de cette notion, les maculistes, craignaient que la Vierge ne portât ombrage à la perfection du Christ, Rédempteur universel des hommes et fût placée sur un pied d'égalité avec Lui. L'*exemplum virtutis* est parachevé par la tradition scripturaire de sa conception virginale qu'attestent le *flos campi* et le *lilium convallium*, symboles floraux christiques issus de la branche virginale qui closent le parcours marial de la deuxième lettrine³⁶. Ambivalence symbolique qui tisse cette interdépendance continuelle entre la Vierge et le Christ. Enfin l'*hortus conclusus*, au centre, jardin clos qui symbolise sa perfection vertueuse de l'Immaculée Conception. Le capucin Laurent de Paris fournit un équivalent rhétorique d'assimilation étroite dans la dédicace à la régente de son traité théologique *Le Palais de l'Amour divin* en 1613: «je le dedie premierement à la Reine

³⁰ *Palmier*, in M. CAZENAIVE (ed.), *Encyclopédie des symboles*, Paris, Éditions Le Livre de Poche, 1996, pp. 496-498.

³¹ *Sir* 24, 19: «*Quasi oliva speciosa in campis*»; *Sir* 50, 11: «*quasi oliva pullulans et gyrus in altitudinem se tollens*». L'expression spécifique utilisée dans un contexte marial est celui d'*oliva speciosa*.

³² *Sir* 24, 17: «*et quasi cypressus in monte Sion*». Ici sa cime rejoint iconographiquement la *civitas Dei*, la ville de Sion.

³³ *Ps* 86, 3: «*Gloriosa dicta sunt de te, civitas Dei*». Nombreux sont les textes bibliques qui se rapportent à la cité sainte et que les Pères rapportent à la Vierge, perçue comme l'habitation du Christ.

³⁴ *Sir* 24, 17: «*Quasi cedrus exaltata sum in Libano. Cedre*», in *Encyclopédie des Symboles*, pp. 107-108. Dans l'Ancien Testament, plusieurs occurrences de cet arbre biblique peuvent compléter son aura symbolique: le roi Salomon, par exemple, employa le cèdre pour bâtir le Temple de Jérusalem en raison de sa solidité. Voir aussi: *Ps* 42, 13 et 29, 5.

³⁵ *Sir* 24, 18: «*et quasi palma exaltata sum in Cades et quasi plantatio rosae in Hiericho*».

³⁶ *Ct* 2, 1: «*ego flos campi et lilium convallium/ sicut lilium inter spinas sic amica mea inter filias*», et *Is* 11, 1: «*et egreditur virga de radice Jesse et flos de radice eius ascendet*». La *branche* est Marie (jeu de mots avec *virga*, la branche) et la fleur, le Christ qui déclare: «Moi je suis la fleur des champs et le lis des vallées». Jérôme s'appuie sur ces deux versets pour prouver la conception virginale de la Vierge. On peut y ajouter *Is* 7, 14.





des Cieux tres pure Vierge & mere du Roy des Rois, & puis à vous (Madame) Reinne sur la terre, qui pour le pouvoir, le lieu & la dignité que vous tenez la représentez temporellement en ce bas monde»³⁷.

Marie de Médicis représente temporellement la Vierge ici-bas de manière explicite et s'il lui manque la justification d'un pouvoir de droit divin, elle détient un pouvoir de droit marial. Elle parvint à restaurer voire à instaurer l'image d'une reine complémentaire et indissociable à celle du roi Très-Chrétien. La dimension sacrée du roi s'étendait à la personne de la reine, également souveraine, comme le rappelle Cardin Le Bret, théoricien de l'absolutisme monarchique. Malgré l'apparente mise à l'écart de la reine, épouse, elle «participe de la personne de son mari parce qu'elle ne fait qu'une seule chair avec lui, reçoit la dignité et la conserve à son veuvage alors qu'elle n'exerce pas la fonction et que celle-ci est passée ailleurs»³⁸.

2.2. Marie *victrix*, reine absolue de la Paix

Le sacre de Marie de Médicis en 1610 avalise un rôle et une sacralité qu'elle a déjà endossés, effectivement et symboliquement. Après la mort du roi, Reine-Mère et reine régente, elle infléchit la politique royale en promouvant un rapprochement pacifique avec les Habsbourg d'Espagne, scellé par le double mariage royal de 1612. Dès son arrivée en 1600, en réalité, les entrées royales soulignent le nouvel âge d'or que la reine Astrée ou Aurore inaugurerait pour apaiser les troubles. Rôle ici prophétisé, non sans un certain messianisme, sous le sceau de la voix johannique: «Un signe grandiose apparut au ciel: une Femme! Le soleil l'enveloppe, la lune est sous ses pieds et douze étoiles couronnent sa tête»³⁹. La couronne stellaire tient une place éminente tandis qu'à l'opposé, un croissant de lune, posé sur le Malin serpentiforme, rappelle que la Vierge comme Marie, *pulchra ut luna*, a broyé la tête du serpent, celui du Mal tentateur au jardin d'Eden⁴⁰. Emblèmes astraux qui rappellent les prophéties johanniques de la Femme victorieuse, annonciatrice d'une Paix universelle.

Astre féminin par excellence, la lune reflète la lumière solaire, émanant du souverain et illustre explicitement le thème de l'épouse royale comme le reflet de son royal époux, de même que la Vierge reflétait l'essence divine du Christ, fait à son image⁴¹. Miroir féminin de son époux⁴², assimilé à la figure christique, il s'avérait judicieux de faire de Marie de Médicis une Vierge terrestre car «le roi est d'autant

³⁷ LAURENT DE PARIS, *Le Palais de l'Amour divin entre Jesus & l'ame chrestienne, auquel toute personne tant seculiere que religieuse peut voir les regles de parfaitement aimer Dieu & son prochain en cette vie*, Paris, D. de la Noüe et C. Chastellain, 1614, dédicace préliminaire, non paginée, (Paris, Bibliothèque franciscaine des Capucins, GR3-36).

³⁸ F. COSANDEY, *La reine de France*, Paris, Gallimard, 2000, p. 273.

³⁹ *Apc* 12, 1.

⁴⁰ *Ct* 6,9: «*Pulchra ut luna; electa ut sob*». Paroles qui ont toujours été appliquées par les Pères à Marie. *Gn* 3,1: «*Ipsa conteret caput tuum*». Ces deux versets sont inscrits sur l'estampe autour de la lune et du serpent.

⁴¹ *Miroir*, in *Encyclopédie des symboles*, p. 415. «Dieu s'est réfléchi et a imprimé son image dans la Vierge Marie par l'intermédiaire de Jésus fait à son image, sans offenser ni transformer le miroir lui-même».

⁴² La gravure de Ziarnko mentionne le symbole du miroir, situé au-dessus de la Tour de David dont la signification est identique à celle de la lune.





plus Dieu, d'autant plus Christ que la reine est Vierge⁴³». Toutes les composantes d'un discours mariologique et symbolique étaient facilitées par l'homonymie de la reine avec la Vierge et par leur maternité, l'une royale, l'autre divine. Parallèle parfait si l'on cherche les correspondances analogiques possibles entre ces deux modèles. «En vertu du système d'analogie entre le divin et l'humain, la reine est considérée comme l'équivalente terrestre de la Vierge. Toutes deux sont représentées comme les humbles servantes de Dieu, l'une le servant au Ciel, l'autre sur terre»⁴⁴. Par les liens sacrés de son mariage et par son sacre, Marie de Médicis se devait d'être un modèle de vertu proposé au royaume, infaillible et immaculé.

Aussi parfit-elle le modèle d'un roi, par sa fonction réparatrice et correctrice, endommagé par ses frasques et son passé de relaps, dont la conversion ne fleurait pas, pour tous, la bonne odeur de sainteté⁴⁵. La vertueuse piété de cette Vierge terrestre et ses bondieuseries ne pouvaient pour certains que déteindre sur les mœurs gaillardes du vert-galant et plus encore sur ses enfants. Mère et Vierge à la fois, elle s'engage à conduire ses enfants spirituels sur le chemin chrétien qui conduit au Ciel et à les préserver des embûches. Telle est, l'une des missions de Marie de Médicis, que la troisième lettrine de l'estampe, le "A", s'efforce d'approfondir.

3. *Intercesseur et médiatrice: les fonctions mariales d'une reine*

3.1. Médiatrice privilégiée entre le roi et le peuple

La lettrine 'A', compendium osé et génial de la mariologie immaculiste fait valoir le statut de médiatrice entre les hommes et son Fils⁴⁶ et par conséquent le rouage essentiel que la reine occupe dans la mécanique horlogère du système monarchique. Le premier symbole de la haste gauche, la *vellus Gedeonis*, s'associe dans l'exégèse mariale à ce passage biblique où la rosée, absorbée par la toison de laine, prouve l'élection divine de Gédéon pour faire l'intermédiaire entre Dieu et le peuple israélien⁴⁷. La 'Tour de David' désigne Marie dans les litanies et indique le chemin qui conduit au Ciel de même que l'échelle de Jacob, *scala coeli*, assimilée à la Vierge, se réfère au rôle de médiatrice universelle de celle-ci entre le Ciel et la Terre⁴⁸. Privilège marial unique qui fait de la Vierge une *personne* en deçà de la divinité mais au-delà de l'humanité. La reine n'est-elle pas ce trait-d'union entre le peuple et une souveraineté devenant absolue et inaccessible? La *stella Maris* qui surplombe cet ensemble allégorique se

⁴³ COSANDEY, *La Reine de France*, p. 278.

⁴⁴ C. MARTIN-ULRICH, *Humble mais reine, la reine et la Vierge*, «Recherches et travaux», Université Stendhal, L (1996), p. 246.

⁴⁵ R. MOUSNIER, *L'Assassinat d'Henri IV*, Paris, Gallimard, 2008, pp. 34-46. Il y expose les griefs formulés contre le roi qui expliqueraient l'existence des «Ravaillac de cœur» et le phénomène de psychologie collective.

⁴⁶ De nombreuses références sont reprises des *Litanies de la Sainte Vierge* et du *Cantique des Cantiques*.

⁴⁷ *Idc* 6, 37-39. Le *Ps* 71, 6 est parfois associé par sa prédiction du roi messianique. Le symbole de la rosée venue du ciel est très usité dans les poèmes mariaux médiévaux.

⁴⁸ *Ct* 4, 4: «*Sicut turris David collum tuum, quae aedificata est cum propugnaculis*».



réfère à ce rôle de guide et de médiatrice des hommes baignés dans l'obscur torpeur de la nuit. La mer renvoie à l'image de la matrice primordiale par un jeu de mot paronymique avec 'mère': *maris-matris*⁴⁹. Toute vie sort de la matrice mais le retour vers celle-ci, le *regressus ad uterum*, peut aussi bien signifier la mort que la nouvelle naissance spirituelle. Le reflet stellaire sur la surface miroitante renvoie aux deux autres symboles mariaux par excellence: le *speculum sine macula* et la lune déjà évoquée⁵⁰.

Image réfléchissante et parfaite (*sine macula*) du reflet de la souveraine lumière du soleil, non visible à l'œil nu, la Vierge lunaire reflète l'essence divine de son Fils⁵¹. Truchement optique nécessaire à la *visio beata* d'un Dieu invisible, tellement transcendantal, que le face-à-face en est proscrit. Le graveur n'omet pas l'autre pan de ce diptyque, qui ne forme qu'un verset: *electa ut sol*, dont le dernier mot, détaché des deux autres, constitue le point focal de l'estampe⁵². Théologiquement juste mais symboliquement osé dans le langage allégorique de la souveraineté dont le soleil, «emblème par excellence de la puissance royale»⁵³, s'infléchit de manière spectaculaire sous la régence, au profit de la reine⁵⁴. Ce rôle essentiel de la souveraineté féminine est aussi incarnée par la *porta coeli* qui souligne toujours cette médiation d'intercesseur entre ciel et terre, sujet et souverain⁵⁵. Le jeu homonymique sur les noms de Marie de Médicis et de Marie, la Reine-Vierge, entretient l'ambiguïté de façon éloquente. Si l'arrivée de Marie de Médicis parut providentielle, François de Menantel le justifie encore sous la Régence par sa dimension mariale: «ceste belle Princesse de qui le merite doit regenter la terre, puis que la gloire de la Vierge, dont elle porte le nom, se celebre au Ciel»⁵⁶. Dans cette démarche allusive, la Vierge devient la «Sainte

⁴⁹ Si la tradition chrétienne traduit de l'hébreu *mar yam*, 'goutte (d'eau) de mer', donnant en latin *stilla maris* transformé en *stella maris*, 'Étoile de mer', le nom de Marie (*Myriam*), ne s'impose pas sans controverses. Érasme reconnaît que les marins en perdition l'invoquent comme l'*Étoile de la mer* (*Ave Maris Stella*). Elle est aussi comparée à un astre car celle émet comme l'astre le rayon de son sein sans en éprouver aucune altération, la Vierge a enfanté sans porter dommage à sa virginité.

⁵⁰ Sap 7, 26: «*Speculum sine macula Dei maiestatis*». Allusion traditionnelle à l'Immaculée Conception.

⁵¹ RODIER, *Marie de Médicis*, pp. 218-227. On consultera à cet égard la transposition mariale dans le domaine mythologique par le développement d'une abondante iconographie autour de la déesse Diane, dont le symbole allégorique est la lune. Diane serait ainsi la version profane de la Vierge.

⁵² Ct 6, 9 : «*Pulchra ut luna, electa ut sol*». Belle comme la lune et resplendissante comme le soleil. On remarquera que dans l'autre version conservée de cette gravure, le mot *sol* est écrit en majuscule d'imprimerie et de manière beaucoup plus visible qu'ici. Une des seules différences observables entre les deux versions.

⁵³ F. BARDON, *Le portrait mythologique sous Henri IV et Louis XIII*, Paris, J. Picard, 1974, p. 46.

⁵⁴ RODIER, *Marie de Médicis*, pp. 227-236. Dès les programmes iconographiques des entrées royales, déployées à son arrivée en France en 1600, la reine est tantôt assimilée à l'astre lunaire lorsque le rôle solaire est joué par le roi, tantôt elle est associée à un objet qui réverbère la lumière du soleil: l'héliotropes, le tournesol, le miroir, l'arc-en-ciel, la pyramide de Rê. Son veuvage contribue à renverser la logique représentative et la reine n'hésite pas à faire siens des schèmes symboliques propres au souverain. Dans ce contexte particulier de la régence, le nimbe lunaire de Marie de Médicis a tendance à devenir solaire.

⁵⁵ Comparaison mariale fréquente dans la liturgie. L'hymne *Ave maris stella*, par exemple, évoque la *Felix coeli porta* qui fait partie de l'office d'une grande partie des fêtes de la Vierge.

⁵⁶ F. DE MENANTEL, *Prosopopée historique et alitographie du bonheur de la France, ou tableau sacré des incomparables vertus de la Reyne régente, dedans lequel est traité de son départ de Florence, et de ce qui s'est passé en nostre royaume iusques à présent [...]*, Paris, Fleury Bourriquant, 1612, p. 91.



Patrone et Tutelaire la Mere de toutes les vertus⁵⁷, protectrice de Marie de Médicis. La reine occupe cette place d'ambassadrice ou de médiatrice entre le roi et le peuple comme l'illustrent les prières invocatoires que lui adressent les prisonniers, sous la forme de *Salve Regina*. Aussi est-elle chantée comme une médiatrice divine entre le peuple et le roi. Sous forme de quatrains entrecoupés par le *Salve Regina*, antienne en l'honneur de la Vierge, les prisonniers lui adressent leurs supplications afin d'obtenir leur rémission. Le discours mariologique n'omet pas la référence à sa qualité de mère du roi et à sa qualité de reine souveraine, capable de les délivrer de leurs fers en intercédant auprès de son fils, sur lequel elle exerçait encore une influence au Conseil. Certaines formules relevant de l'intertextualité reprennent la prière de l'*Ave Maria*, dans laquelle l'archange Gabriel annonce à Marie les desseins de Dieu: «Et Ludovicum benedictum [...] Fructum ventris tui [...]» («Et béni soit Louis [...] le fruit de tes entrailles [...]»). A la manière d'une litanie, des apostrophes incessantes consacrent l'assimilation complète de la reine à la Vierge: «O clemens...», «o pia...», «O Mater Maria»⁵⁸, à la place de «O Virgo Maria». Marie de Médicis prend le rôle d'un intercesseur entre le roi et son peuple. Mère de roi, elle devient aussi, par cette maternité, mère du peuple et acquiert le titre jadis dévolu aux impératrices romaines de *mater castrorum*.

Les privilèges essentiels de Marie proviennent de sa maternité divine de même que ceux de la reine émanent de sa maternité royale⁵⁹. Ajoutons à cet ensemble cohérent la *porta clausa*, la *fons signatus* et le *puteus aquarum*, symboles mariaux usuels qui légitiment la conception virginale de Marie et son privilège marial, soit par leur dimension close et impénétrable, soit par le fait qu'ils dispensent la vie⁶⁰. Par la porte d'Ézéchiël et la porte close, la Vierge s'approprie métaphoriquement des qualités christiques qui établissent un parallèle que soulignait déjà Jérôme: «Le Christ est vierge, la mère de notre Christ vierge est perpétuellement, mère et vierge. Jésus en effet est entré alors que les portes étaient closes»⁶¹. Le dernier symbole, le *templum Dei*, clôt ce cycle symbolique par l'évocation du mystère de l'Incarnation puisque Marie se fait la chambre nuptiale (*thalamus*) où le Verbe s'est fait chair: noces par excellence de la maternité à la divinité. Symbolique mariale et symbolique christi-

⁵⁷ ANDRÉ DU MOULIN, *Le Divin trophée du Lys royal et l'invincible Massüe des Médicis, enrichi de glorieuses victoires et lauriers triomphants du très-chrestien Louys XIII du nom et de la grande Marie de Médicis, Reyne-mere du Roy [...]*, Paris, Heureux Blancvillain, 1617, p. 3.

⁵⁸ *Le Salve Regina des prisonniers arrestez par le commandement du Roi, adressé à la Reyne mère*, (s.l.), 1626, pp. 1-8.

⁵⁹ Marie, in *Dictionnaire de Théologie catholique*, p. 2367: «On doit admettre comme une conséquence probable de la maternité divine, que Marie, comme Mère de Dieu, a possédé tous les privilèges qui sont possibles dans une créature et qui sont en harmonie avec sa double fonction de mère de Dieu et de médiatrice universelle telle qu'il a plu à Dieu de la réaliser».

⁶⁰ Les *porta clausa* (*Ez* 1-3 et *Io* 20, 19), l'*hortus conclusus*, la *fons signatus* (*Ct* 4, 15) et le sépulcre neuf (*Mt* 27, 60) sont des symboles utilisés pour prouver la conception virginale de la Vierge. *Ct* 4, 12: «*hortus conclusus soror mea sponsa hortus conclusus fons signatus*». On rencontre aussi parfois: *Fons ortorum* in *Ct* 4, 15. C'est par ce terme que l'Époux des Cantiques qualifie sa promesse. Le *puteus aquarum* se trouve dans les litanies de la Vierge.

⁶¹ SANCTI EUSEBII HIERONYMI *Epistulae*, 49, 21 [“Corpus Scriptorum Ecclesiasticorum Latinorum”, 54].



que se confondent sans se mélanger et instaurent un parallèle continu entre vertus mariales et vertus christiques, subsumées sous une même entité, celle des vertus royales. L'estampe de Jan Ziarnko s'inscrit d'ailleurs dans un diptyque dont l'autre pan est dédié à Henri IV autour des lettrines constitutives de Jésus (IHS). Les vertus représentées justifient son couronnement en 1610 et la dimension souveraine de sa royale personne pour que soit sublimée, seule, la souveraineté.

3.2. Le sacre féminin: couronnée des hommes, couronnée du Ciel

La sainteté exemplaire de la Vierge, reine des Cieux couronnée par le Père et le Fils dans le Nouveau Testament, devenait l'*alter ego* céleste de Marie de Médicis, reine couronnée par la volonté de Dieu. La douceur dont doit être empreinte la reine constituent une vertu politique dans la mesure où elle garantit la paix et l'ordre entre les différentes parties du corps social. Le cœur de cette comparaison s'effectue sans conteste autour de la dimension maternelle de la reine, tant vantée des propagandistes et à partir du sacre de Marie en 1610. Son sacre correspond à l'Assomption de la Vierge couronnée au ciel. Une Assomption verticale ponctuée par les trois moments fondateurs de la mariologie: la *Nativitas* (Mère de Dieu), l'*Hortus conclusus* (l'Immaculée Conception) et le *Templum Dei* (l'Incarnation), tous trois placés au centre de chacune des lettrines, dans une lecture horizontale de l'ensemble. Préalable nécessaire à la théologie trinitaire.

Une estampe, dédiée à la «Reyne Mere du Roy», établit tout un jeu de correspondances symboliques à partir d'une représentation de l'Assomption et du couronnement de la Vierge Marie par la Sainte Trinité⁶². Au centre de la composition, Marie orante reçoit de la Trinité, une couronne. A droite, Marie de Médicis assiste au couronnement et contemple la Vierge, en vis-à-vis de son fils. Un chérubin lui apporte une couronne en guise d'offrande ou de remerciement. Or cette scène rappelle la tradition consistant à dire que le souverain obtient sa dernière couronne au ciel, selon la maxime suivante: «Ultima coelo». Pierre Matthieu dans son *Panegyre sur le couronnement de la Royne* déclare à Marie de Médicis: «La couronne d'ETERNITE vous est réservée au Ciel, vous portez en terre celle de GLOIRE, la Félicité donne à V.M. celle de Contentement...»⁶³. Sa royauté provient du Royaume des Cieux et l'identification de Marie à la Vierge ne peut pas faire de doute. Une fois n'est pas coutume, Jaspas Isaac ne dissocie guère ce couronnement marial de la dimension maternelle de la reine, confirmée par la présence de son fils en face d'elle. De part et d'autre du blason central, surmonté d'une couronne fleurdelisée aux armes des Médicis, ses six enfants supportent divers insignes reflétant l'histoire mythifiée de sa famille et sublimant ses origines princières.

Somme toute, la symbolique royale orchestrée par le graveur exalte l'immaculisme politique d'une reine qui ne détient son privilège, comme la Vierge, que de son

⁶² JASPAR ISAC, *A la Reyne Mere du Roy* (BNF, N2, au mot «Marie», 58B21923).

⁶³ PIERRE MATTHIEU, *Panegyre sur le couronnement de la Royne*, Paris, Pierre Mettayer et Matthieu Guillemot, 1610, p. 1.

filis. En ce sens, «l'immaculisme est un christocentrisme»⁶⁴: la mise en exergue de la reine constitue un renforcement de l'absolutisme royal, non dédoublé mais plus que jamais, un. A cet égard, les personnifications de Florence et de la France, main dans la main, à gauche du blason, justifient cette subordination non exclusive, de l'un à l'autre, mais complémentaire: le maintien de la dynastie des Bourbons par la maternité de la reine. Le modèle marial devint ainsi le modèle référentiel de la reine de France porté à son apogée, même s'il n'est pas nouveau⁶⁵. La *Vierge à l'enfant* dédiée à la reine et réalisée par Jacopo Ligozzi témoigne une fois encore de cet engouement iconographique pour une lecture politico-mariale de la reine.

Le modèle marial devint ainsi le modèle référentiel de la reine de France, poussé à son apogée. Même s'il n'est pas nouveau l'approche de la symbolique mariale s'avère plus délicate que le maniement de mythologies ancestrales dont les croyances éculées ont simplement valeur d'*exempla*. Il n'est jamais question de soutenir que Marie de Médicis est une nouvelle Vierge ou une seconde Ève mais la subtilité rhétorique de l'iconographie doit permettre de les rapprocher. A ce titre, l'estampe de Ziarnko constitue un chef-d'œuvre dans sa méthode de représentation. Univers composé d'emblèmes, de symboles et d'allégories qui s'entremêlent et se répondent par un langage métonymique suggestif. Cette langue de l'immaculisme politique servit la reine régnante et régente, obligée de se légitimer de 1605 à 1617, date à laquelle le roi établit son pouvoir par un coup d'état et exila sa mère. Si elle en poursuit l'argumentation pour légitimer ses agissements ultérieurs, cette complémentarité réciproque de la souveraineté fut mise à mal. Comme son ancêtre Cosme de Médicis, homme pragmatique et non homme de culture, elle comprit l'importance que l'art pouvait faire rejaillir sur le statut d'une reine dont elle porta la souveraineté à son apogée. D'autres innovations seraient à exploiter: celle de Franz Pourbus, grand portraitiste au service de Gonzague de Mantoue, qui inaugura le portrait d'apparat par la représentation en pied de la reine avec ses *regalia*, grande première dans la scénographie virtuose de la souveraineté féminine⁶⁶.

La revalorisation de la reine de France au moyen de cet immaculisme politique contribue, paradoxalement, à une sursacralisation du roi et non à une désacralisation. Souveraineté subséquente à celle du roi, comme la Vierge à celle de son Fils, que sert une langue certes savante et peu accessible mais elle n'est que l'émanation érudite d'un langage marial largement diffusé. La régence de Marie de Médicis consolida en ce sens ledit absolutisme et ne constitua pas une parenthèse dans cette évolution du pouvoir royal.

⁶⁴ ROCHE, *L'Immaculée Conception*, p. 147.

⁶⁵ COSANDEY, *La reine de France*, pp. 278-283.

⁶⁶ DUBOST, *Marie de Médicis*, pp. 201-203.



Fig. 1 - *Chiffre de Marie de Médicis*, J. van der Heyden d'après Jean Ziarnko, 1605, BnF, Rés. Qb 201 (14) Fol.



Fig. 2 - *Marie de Médicis et Henri IV agenouillés devant la Vierge*, dans Père Louis RICHOME, *Tableaux sacrez des figures mystiques du tres-auguste sacrifice et sacrement de l'Eucharistie, dediez a la tres chrestienne Roynne de France et de Navarre Marie de Medicis*, Paris, Laurent Somnius, 1601, quatrième de couverture



Fig. 3 - M. MERIAN, *L'excellence des celestes et royales fleurs de lys et comment elles furent transmises du ciel pour estre mises dans lescuy de France*, Paris, 1616, BnF Cab. Est. Qb 1. 45C1171



Fig. 4 - Marie de Médicis et Louis XIII assistant au couronnement de la Vierge, Jaspas ISAC, *A la Reyne Mere du Roy*, Paris, Bnf, Cab.des Est., N2 Marie, 58B21923



Fig. 5 - Jacopo LIGOZZI, *Vierge à l'enfant dédiée à Marie de Médicis: Illustrissimae et excellissimae principi Mariae Medices*, Etats-Unis, collection particulière

Discussant

CINZIA CREMONINI

La dialettica tra innovazione e tradizione nei sistemi della comunicazione politica: proposte per una discussione

Comprendere e spiegare le connotazioni politiche del messaggio religioso attraverso l'analisi delle immagini, dei culti e delle liturgie elaborate e utilizzate in una determinata epoca dal potere (sia esso politico o religioso) per affermarsi o per segnare un forte cambiamento, implica sempre a mio avviso uno sforzo metodologico che deve tener conto della necessità di confrontare l'oggetto (cioè il linguaggio simbolico) con il soggetto che lo produce e di contestualizzare l'orizzonte spazio-temporale in cui esso agisce.

Il fatto che i linguaggi siano una convenzione arbitraria, e siano capaci, ben al di là della loro apparenza concreta e sensibile, di significare altro, e dunque siano segni in grado ad esempio di unire estemporaneamente il presente al passato, la sfera mondana a quella divina, il concreto all'immaginario, fa di questo specifico, affascinante campo d'indagine, un ambito nel quale la complessità risalta come il dato più evidente. Per governare questa complessità e impedire che il suo studio sia percepito come una sorta di esercizio letterario, mi pare indispensabile pertanto saper coniugare la riflessione sulla dimensione concettuale (o 'semiotica generale' applicata al campo storico) con la storicizzazione e la connessione agli ambiti spazio-temporali in cui sono immersi i casi studiati. Infatti se, ad esempio, il sistema simbolico sotteso ai culti e alle liturgie può essere 'in potenza' universale e quindi immobile, bisogna ammettere con Guido Cariboni che le forme simboliche pur inserite in un *Symbolsystem*, «sono sempre sottoposte alla variazione e non sono mai perenni – sebbene ess[e] siano sempre mess[e] in atto per superare le singole circostanze e per rinviare a strutture durevoli e stabili»¹. Da ciò consegue che nell'utilizzo di sistemi simbolici nuovi, nell'introduzione o nella riproposizione di culti universali, nella committenza regia di nuove architetture sacre, o nella diffusione di immagini sacralizzanti del potere monarchico, sia facile vedere sottesa la dialettica tra innovazione e tradizione, una dialettica entro la quale il potere politico usa le potenzialità comunicative del culto religioso e dei suoi simboli per scopi uguali o diversi, ma che

¹ G. CARIBONI, *Il codice simbolico tra continuità formale e mutamento degli ideali a Milano presso i primi Visconti*.

senz'ombra di dubbio vanno studiati di volta in volta indagando sulla specificità di ciascun evento.

Se tale dialettica tra innovazione e tradizione può dunque essere il filo conduttore dei contributi di questa sezione, nei *case studies* presentati si ritrova in ugual modo l'urgenza di capire perché tra le molteplici vie del sistema di comunicazione religiosa il potere politico ne abbia scelto alcune (e proprio quelle) per veicolare il proprio messaggio simbolico con finalità, par di capire, che possono essere definite politiche in senso lato.

Una prima riflessione che emerge dalla lettura è che se le cesure, i cambiamenti, appaiono per la loro evidenza di più facile individuazione, il problema dello studio delle permanenze, della lunga durata non appare meno interessante. In questa sezione se ne occupa Jean-Claude Schmitt che affronta il tema della lunga permanenza e della larga diffusione di un culto come quello del 'Volto Santo' di Lucca citato tra l'altro anche da Dante nel XXI canto dell'*Inferno*². L'Autore ricostruisce la leggenda sulla paternità dell'opera e sul miracoloso approdo del crocifisso ligneo nella città toscana, chiarisce le caratteristiche fisiche del 'Volto Santo', sottolinea la singolarità del viso e della posizione del corpo che rimandano l'immagine di un Cristo vivo e dunque *triumphans*; ricorda come il culto del Volto Santo abbia cominciato a diffondersi in tutta Europa a cavaliere tra l'XI e il XII secolo grazie ai rapporti molto stretti che Lucca aveva saputo stabilire innanzitutto con la Francia del Nord, ma anche con l'Italia centrale, la Catalogna, la Svizzera e l'area tedesca dove hanno cominciato a moltiplicarsi immagini simili a quella del Volto Santo. Schmitt preferisce non contestualizzare la vicenda di questo culto entro le dinamiche politico-sociali lucchesi, ma seguirne la diffusione in ambito europeo e vederne la valenza come *vecteur de l'idéal* avente potenzialità sia materiali che astratte. L'Autore si sofferma sul rituale della Luminaria che si ripete ogni anno nella notte tra il 13 e il 14 settembre quando il crocifisso ligneo viene portato in processione addobbato in modo singolare con dei calzari d'argento a memoria di uno dei miracoli che nel tempo gli sono stati attribuiti. Nel saggio viene sottolineato il simbolismo nascosto entro il tema del calzare, che rimanda a dettagli biblici, a riti ancestrali, forse anche alla componente femminile della spiritualità della chiesa cattolica e confuta l'idea che si debba intravedere tra le ragioni che hanno contribuito a diffondere in tutta Europa il culto del Volto Santo quella sorta di 'confusione tra elementi simili' evidenziata da alcuni studiosi: per Schmitt si deve piuttosto individuare all'interno del campo simbolico del cristianesimo medievale una sostanziale «contamination» e un «recouvrement des motifs» che contribuirono alla diffusione del culto del 'Volto Santo' in tutto l'ambito europeo, rafforzando l'identità della città di Lucca. La sottolineatura, che ritengo senz'altro opportuna, non dovrebbe peraltro impedire che, oltre a ricercare insieme con Schmitt gli elementi antropologici e simbolici sottesi al culto e alla sua diffusione, gli storici provino in futuro anche a stabilire delle periodizzazioni all'interno della lunga durata del culto e conseguentemente a ricostruire più precisamente lo scenario politico, le ragioni sociali e soprattutto economiche legate al contesto di produzione e a

² J.-C. SCHMITT, *La cité et son image: Lucques et le Volto Santo*.

quello della ricezione del culto. Nella sua storia infatti, come ricorda anche Schmitt, si trova impressa la peculiare identità di una città caratterizzata da un'élite di stampo eminentemente mercantile che, si può aggiungere, fu a capo di una piccola Repubblica e capace di resistere per molti secoli a molteplici tentativi di espansione e assorbimento da parte di stati più forti. Vien qui quasi da pensare che il culto in oggetto possa in qualche modo contribuire a spiegare la lunga durata dell'autonomia di questa realtà socio-politico-economica. L'ipotesi da cui partire (e dalla quale svolgere ricerche imperniate su periodi circoscritti) potrebbe essere quella per cui l'oligarchia lucchese, girando grazie ai propri traffici per le contrade d'Europa, orgogliosa della propria specificità, seppe probabilmente elaborare un 'sincretismo culturale', rappresentato dall'unione tra un culto autoctono – contrassegnato da una forte originalità che consentiva all'identità cittadina una distinzione assai marcata – e le molte suggestioni provenienti dai vari luoghi europei con cui la stessa oligarchia lucchese era venuta in contatto. Tali suggestioni provenienti da altri culti, affini a, o differenti da, quello del 'Volto Santo', elaborati in altri contesti culturali, ma tali da poter essere incastonati nella tradizione lucchese, si mescolarono nel culto cittadino lucchese attraverso la rielaborazione stessa del 'Volto Santo' nella processione della 'Luminaria'. Al contempo per mezzo di questo 'sincretismo culturale' era possibile universalizzare in qualche modo un culto locale che nasceva come legato indissolubilmente e fortemente all'identità specifica lucchese. Per i mercanti lucchesi probabilmente era stato importante realizzare questo processo sincretistico per rendere possibile ai cittadini d'Europa con cui venivano in contatto, di riconoscersi nei tratti salienti del loro culto e forse – aprendo i loro mercati – condividere e accogliere con apertura gli interessi economici della piccolissima Repubblica toscana forgiata appunto sulle aspirazioni di un'oligarchia urbana di stampo mercantile.

Anche lo studio di Patrick Boucheron si rivela imperniato su un tema per il quale la 'lunga durata' potrebbe essere una delle prospettive possibili³. L'Autore tuttavia, che articola le proprie riflessioni sulle modalità di diffusione del cosiddetto 'rito ambrosiano', preferisce portare la propria attenzione sul periodo della fine del quattrocento per cercare di trovare conferme ad un'ipotesi sulle modalità di formulazione e diffusione del rito. Boucheron parte dall'analisi delle *Laudi spirituali* di Giovanni di Dazio, scritte nel 1490 in onore di Dio, della Vergine e di Sant'Ambrogio, per sottolineare che per tutto il medioevo lo 'specifico' liturgico ambrosiano ha costituito una risorsa «*d'identification civique et de mobilisation collective*». L'idea di fondo che ha guidato la sua ricerca documentaria è che il rito ambrosiano avrebbe avuto origine nel momento in cui, nel 386 d.C., il vescovo Ambrogio si oppose all'introduzione da parte dell'imperatrice Giustina dell'arianesimo e intonando gli inni sacri raccolse intorno a sé il popolo, i soldati, la città. Pertanto la tradizione culturale milanese non sarebbe secondo l'Autore legata alla scena religiosa preesistente all'episcopato di Ambrogio (374-397) (che come è noto si svolse nel periodo in cui, tra il 286 e il

³ P. BOUCHERON, *Une tradition liturgique et ses messages implicites: remarques sur l'horizon de réception politique de l'ambrosianum mysterium à Milan*.

402, Milano fu capitale dell'Impero Romano d'Occidente)⁴, ma al contrario sarebbe legata all'azione di Ambrogio che con gli inni sacri volle esprimere l'elaborazione di un preciso rito e con esso l'invenzione di un'identità comunitaria oltre che religiosa esplicitamente opposta alla supremazia imperiale. Che questa sia stata la 'linea politica' sottesa alla diffusione e alla permanenza del rito ambrosiano secondo Boucheron sembrerebbe confermato dal fatto che nella seconda metà del 1460 il segretario sforzesco Cicco Simonetta, in segno di omaggio del proprio signore, abbia inviato al re di Francia Luigi XI un libro da messa con annotazioni musicali (composte dal primicerio del Duomo milanese Francesco della Croce), in cui a mo' di *captatio benevolentiae* erano riunite invocazioni sia al santo patrono di Milano Ambrogio, sia a San Martino di Tours. Un dono dunque che era espressione di un patrimonio culturale legato strettamente ai valori civici e in evidente antitesi con il riconoscimento dell'autorità che il Sacro Romano Impero rivendicava sulla città e il suo stato. In questo caso non saremmo pertanto di fronte ad una strumentalizzazione politica della simbologia religiosa al fine di realizzare consenso interno e approvazione internazionale, bensì ci si troverebbe davanti ad una dichiarazione di allineamento politico filo-francese affidata al patrimonio culturale e religioso.

Partendo da questa tesi sono molte le osservazioni che mi pare si possano proporre. Il tema se i legami di Milano con l'Impero abbiano avuto o meno dei riflessi sulla specificità del culto religioso ambrosiano mi sembra un elemento di grande interesse. Si possono trovare tracce dalla tarda antichità fino a tutta l'età moderna sia della lunga durata di un rituale religioso di forte connotazione cittadina, sia della persistenza dei legami tra Milano e l'Impero: è possibile che i due dati abbiano un senso comune? Se sì, che valore dobbiamo attribuire ad un libro liturgico donato al re di Francia da parte del governo sforzesco, nella seconda metà del XV secolo? Ovviamente la prospettiva dalla quale guardare i documenti può mutarne radicalmente il significato, soprattutto se si vuole analizzare la persistenza di un fenomeno in una prospettiva cronologicamente ampia, pertanto per rispondere al quesito proviamo a ripercorrere brevemente le tracce dei legami di Milano con le istituzioni sovra-locali dell'Impero, prima Romano d'Occidente, e poi Sacro e Romano di origine carolingia e quindi di estrazione germanica⁵: se, pur tenendo conto dell'evoluzione storica, non trascuriamo

⁴ Come sostiene C. ALZATI, *Ambrosiana ecclesia. Studi su la Chiesa milanese e l'ecumene cristiana fra tarda antichità e Medioevo*, Milano, NED, 1993 (ma anche in *Ambrosianum Mysterium. La Chiesa di Milano e la sua tradizione liturgica*, Milano, NED, 2000) l'esperienza di capitale dell'Impero rappresentò per il «destino storico di Mediolanum [...] una esperienza decisiva» (ID., *Ambrosiana ecclesia*, p. 6). Ringrazio l'autore per il proficuo scambio di opinioni e per l'attenta lettura del mio saggio.

⁵ Come chiarisce A. AUBERT, *L'Europa degli Imperi e degli Stati. Monarchie universali, equilibrio di potenza e pacifismi dal XV al XVII secolo*, Bari, Cacucci, 2008, pp. 5-14, pur non essendo il Sacro Romano Impero una chiara e diretta prosecuzione dell'Impero Romano (dal quale lo separavano la diversa estensione, la frattura temporale, i fondamenti giuridici e l'unificazione legislativa), vi era comunque un legame fortissimo che sostanzialmente la continuità con la storia di Roma e che si basava sul rinnovamento dei fondamenti del potere imperiale basato sulla giustificazione della *translatio imperii*: «sostenendo che, grazie al papa, Carlo Magno riportava formalmente in Occidente l'eredità imperiale romana da oltre tre secoli "ritirati" a Costantinopoli, ed annullando così ogni discontinuità storica, si giustificava lo spostamento del baricentro politico e culturale dell'Europa dal Mediterraneo latino allo spazio nordico e "barbaro" del continente; e si legittimava la titolarità

la sostanziale continuità che, a partire dal nome, vi fu tra questi differenti organismi, ci accorgeremo che l'orizzonte storico nel quale si inseriscono i documenti rintracciati da Patrick Boucheron potrebbe proiettare su di essi una luce differente.

Partiamo innanzitutto da un dato: Milano fu dalla fine del III secolo residenza dell'augusto occidentale: diventata infatti con l'instaurarsi della tetrarchia, sede insieme con Roma, del vicario della diocesi italiciana, la città venne dotata di una nuova cinta muraria entro la quale fu edificata la prima basilica probabilmente dall'imperatore Costantino. Qui, intorno agli anni in cui fu siglato l'accordo tra Costantino e Licinio del febbraio 313, con il quale si concesse libertà di culto ai cristiani, a Milano era già data una compiuta gerarchia ecclesiastica⁶ e quindi in una fase antecedente all'esperienza episcopale di Ambrogio, si erano venuti a creare «gli spazi entro cui si sarebbe sviluppato e per secoli sarebbe vissuto l'*ambrosianum mysterium*»⁷. Pertanto sia la gerarchia ecclesiastica, sia l'organizzazione degli spazi religiosi, che il consolidamento del patrimonio culturale ambrosiano affondano le proprie radici in un ambiente profondamente segnato dall'evoluzione istituzionale e dalla condizione di Milano capitale dell'Impero⁸, ovvero dall'esperienza della città quale *caput* di un organismo con una valenza universale e politicamente non legato a identità locali. Questa circostanza getta una luce particolare sulla stessa identità cittadina che nel corso del tempo, dal medioevo all'età moderna, appare ad essa inestricabilmente legata. Se osserviamo la storia di Milano prescindendo dalle cesure cronologiche tradizionalmente legate alla frammentazione disciplinare, i legami di Milano con l'Impero appaiono in qualche modo come una matrice incancellabile che probabilmente contribuì a creare lo specifico carattere della città, una matrice alla quale fare ricorso (ben al di là della semplice posizione geografica) per tentare di comprendere i motivi del ruolo che la città ha giocato tra il XII e il XVIII secolo.

Il legame che Milano ebbe con l'Impero in età tardo antica, interrotto bruscamente dallo spostamento nel 402 della capitale a Ravenna, lasciò tracce profonde impresse

del nuovo Impero, estromettendo Bisanzio e sancendone la diretta discendenza da Roma. Grazie all'artificiosa continuità stabilita con quello romano, l'Impero carolingio assunse una fisionomia universalistica, rafforzata dal compito che ad esso era assegnato di difendere con la spada la missione evangelizzante della Chiesa cattolica. [...] [In questo modo] l'Impero rinasceva ed era universale perché si identificava totalmente con la *christianitas*» (*ibid.*, pp. 6-7). Tale identificazione con la cristianità e l'elaborazione dell'universalismo da parte dell'Impero carolingio e successivamente da parte dell'Impero asburgico, non significarono l'annullamento della molteplicità di ordinamenti e lingua: le autonomie sopravvissero e trovarono consolidamento proprio perché in qualche modo protette dall'universalismo di cui l'Impero era portavoce. Questo dunque non impedì la nascita di organismi locali che aspiravano a diventare indipendenti, e neppure il consolidamento di strutture e rituali religiosi con forte radicamento in ambito locale, complici anche la travagliata storia delle vicende imperiali, la lotta per le investiture, la nascita dei movimenti comunali.

⁶ ALZATI, *Ambrosiana ecclesia*, p. 9 e ID., *Residenza imperiale e preminenza ecclesiastica in Occidente. La prassi tardo antica e i suoi echi alto medioevali*, in M.P. BACCARI (a cura di), *Diritto e religione da Roma a Costantinopoli a Mosca*, Roma, Herder editrice e libreria, 1991, pp. 95-106.

⁷ ALZATI, *Ambrosianum Mysterium*, p. 32.

⁸ «La Chiesa che alla fine del 374 v[en]ne affidata ad Ambrogio [era] dunque una comunità già dotata dei suoi spazi culturali, con aspetti di disciplina rituale pienamente consolidati e alcuni testi che ai tempi di Ambrogio appaiono ormai stabilmente legati a specifici giorni dell'anno. L'*Ambrosianum mysterium* non nasce pertanto con Ambrogio e affonda le proprie radici nella vicenda ecclesiale che precedette Ambrogio stesso», *ibid.*, p. 33.

anche sul suo tessuto urbano: la cinta muraria, la presenza di edifici costruiti per ospitare la corte, le terme, la zecca, i luoghi di culto, nonostante l'evidente declino rimasero a lungo testimonianza di quell'importante passato⁹; ma soprattutto l'eco del passato imperiale sopravvisse probabilmente in qualche cosa di meno visibile come lo *specificum* liturgico che era certamente ancora più profondamente radicato e difficile da eliminare soprattutto in un contesto in cui la religiosità permeava ogni aspetto della vita associata.

L'assorbimento dell'area lombarda entro il Regno Longobardo e poi in quello dei Franchi, la trasformazione di questo in Sacro Romano Impero con la creazione di legami feudali che si estendevano anche sul territorio milanese, crearono radici profonde non solo dal punto di vista politico, ma anche da quello sociale. Il successivo, lento, sfaldarsi e trasformarsi di queste strutture non portò al completo superamento di quei legami che sopravvissero anche all'originalità dell'età comunale quando il rapporto con il Sacro Romano Impero (spesso anche a causa della debolezza del potere imperiale) divenne un legame scomodo, radice di scontri ma, per contrasto, anche elemento di coagulazione degli interessi comunali¹⁰, se i Comuni lombardi trovarono proprio nella battaglia di Legnano contro l'imperatore Barbarossa quella coesione che mai ebbero successivamente gli uni rispetto agli altri e ciascuno di loro al proprio interno¹¹. Il ruolo egemonico che Milano ebbe sia in questa fase che nel periodo successivo sembrava partire da lontano: in realtà la coscienza di essere stata in un passato ormai remoto (e di poter tornare ad essere nel presente e nel futuro), il centro di istanze sovra-locali probabilmente non fu completamente mai cancellata. Di questa coscienza e dei legami di Milano con la natura sovra-locale delle istanze imperiali, forse, potrebbe esser proficuo tener conto come ipotesi tramite la quale leggere anche molte delle vicende che la storia della città e della regione attraversarono nel corso dei secoli dell'età medievale: il fatto stesso che i comuni lombardi, ch'erano inseriti nel Regno d'Italia, si fossero uniti per combattere l'Impero e strappargli dei diritti presuppone da parte loro l'ammissione che l'Impero avesse una qualche legittimità a concederli.

Per quanto concerne il tardo medioevo e l'età moderna, non vi è dubbio che il legame con l'Impero abbia giocato un ruolo non secondario, basti pensare che ad esso furono costretti a far ricorso i Visconti nel corso del trecento (già al tempo di Matteo che aveva ottenuto il titolo di vicario imperiale da Arrigo VII nel 1311) per vedere affermata in maniera inequivocabile la loro signoria¹² e che fu proprio l'Impero a dare ai Visconti quel riconoscimento ufficiale del loro potere su Milano e su un'ampia zona dell'Italia settentrionale grazie alla concessione del vicariato imperiale

⁹ M. DAVID, *La storia urbana di Milano antica*, in F. DELLA PERUTA - G. CHITTOLINI - C. CAPRA (a cura di), *Storia di Milano illustrata*, Milano, Elio Sellino Editore, 1992, 1, pp. 21-40; P.G. MICHELOTTO - D. FORABOSCHI, *Milano nell'età imperiale*, *ibid.*, pp. 41-60.

¹⁰ Per comprendere con chiarezza lo scenario cfr. P. GRILLO, *Legnano 1176. Una battaglia per la libertà*, Roma-Bari, Laterza, 2010, con un'ampia e aggiornata bibliografia.

¹¹ R. BORDONE, *La lotta con l'Impero e la preminenza regionale di Milano*, in L. ANTONIELLI - G. CHITTOLINI, *Storia della Lombardia*, Roma-Bari, Laterza, 2003, 1, pp. 126-140.

¹² G. CHITTOLINI, *La Signoria dei Visconti e degli Sforza*, *ibid.*, pp. 156-176.

e il riconoscimento della signoria nel 1395. Non ci si deve aspettare che questo dovesse costituire forzatamente la base di un legame fondato su una fedeltà assoluta e incrollabile: tante furono le vicende interne, dinastiche, familiari ed internazionali che lo stato visconteo, i Visconti stessi e le strutture imperiali attraversarono nel corso dei decenni e dei secoli successivi a questo reciproco riconoscimento¹³; molti furono gli episodi di affermazione e altrettanti i momenti in cui i diritti imperiali non furono nemmeno presi in considerazione. Ma non vi è dubbio che il legame con l'Impero abbia rappresentato una sorta di filo conduttore e allo stesso tempo un filtro attraverso il quale si potrebbe vedere in controluce e spiegare molte delle vicende della città, del suo stato, in particolare della sua aspirazione ad essere capitale e punto di riferimento di istanze che non fossero esclusivamente locali. Col tempo infatti Milano seppe divenire piuttosto un centro che, essendo forte di una consolidata identità specifica, mediata anche per mezzo del culto religioso, poteva aspirare ad essere (o meglio tornare ad essere) una capitale in cui anche altri organismi potessero riconoscersi.

Il meccanismo del 'rispecchiamento' del potere fu uno dei fondamenti della cultura e del sistema di corte¹⁴, che orientò i comportamenti delle piccole e medie signorie degli 'antichi stati italiani' i quali nella maggior parte dei casi trassero anche da questo meccanismo la fonte della legittimazione del potere delle dinastie signorili regnanti. Nel caso di Milano, con la morte di Filippo Maria Visconti nel 1450 le cose iniziarono a complicarsi: inizialmente vi fu una lunga serie di tentativi da parte dell'Impero di coinvolgere i reggenti in questo meccanismo di 'rispecchiamento' dei diritti e dei poteri di sovranità tramite la richiesta del riconoscimento imperiale. L'Impero sollecitò più volte i reggenti della nascente Repubblica ambrosiana perché chiedessero l'autorizzazione ad essere riconosciuti come tutori della sovranità su Milano. Non è chiaro se questo tipo di meccanismo implicasse il pagamento di una 'tassa di registrazione', fatto sta che se i reggenti avessero avanzato la richiesta di riconoscimento, in cambio l'Impero sarebbe stato automaticamente riconosciuto come il legittimo concedente del diritto di sovranità. Ma i reggenti della Repubblica Ambrosiana, pur senza alienarsi la benevolenza imperiale, riuscirono abilmente a sfuggire tali richieste, facendo leva sulla debolezza del potere imperiale ma (qui sta il punto) evitando contemporaneamente di negare che esso potesse vantare dei diritti su Milano¹⁵: si trattava anche qui di un sottile ed abile gioco politico al quale si sarebbero

¹³ Un meccanismo di riconoscimento reciproco basato sul fatto che se il titolo ducale concesso dall'Impero conferiva ai Visconti una dignità che altri a Milano non avevano, essi accettando il titolo di duchi, riconoscevano all'Impero la facoltà di conferirlo e di riconoscerli.

¹⁴ Sul sistema della corte la bibliografia è ormai molto ampia. Per quanto concerne le ricadute sui comportamenti aristocratici cfr. almeno A. QUONDAM, *Tipologie culturali del gentiluomo d'Antico regime*, in ID., "Questo povero Cortegiano", Castiglione, *il Libro, la Storia*, Roma, Bulzoni Editore, 2000, pp. 545-602; M. DOMENICHELLI, *Cavaliere e gentiluomo. Saggio sulla cultura aristocratica in Europa (1513-1915)*, Roma, Bulzoni Editore, 2002. Per uno studio dello Stato di Milano in questa prospettiva si veda C. MOZZARELLI, *Milano e il suo Stato tra Cinque e Settecento*, in *La pittura a Milano dal Seicento al Neoclassicismo*, Milano, Cariplo, 1999, pp. IX-XVIII.

¹⁵ Ne ricostruisce abilmente e dettagliatamente tutte le singole vicende C.A. VIANELLO, *Gli Sforza e l'Impero*, Milano, Tipografia Antonio Cordani, 1937.

in seguito uniformati gran parte dei comportamenti politici dei rappresentanti degli 'antichi stati italiani' dell'età moderna.

L'abilità dei reggenti e l'assenza di sanzioni da parte dell'Impero non facilitarono la posizione di Francesco Sforza: un conto era sorvolare sul mancato riconoscimento dei diritti imperiali da parte dei responsabili di un debole e facilmente disintegrabile stato repubblicano sorto dalle ceneri della signoria viscontea, altro era accondiscendere al riconoscimento di un capitano di ventura, di oscura provenienza benché imparentato con gli estinti duchi. Quando Francesco Sforza divenne a sua volta signore di Milano, ebbe problemi ad essere riconosciuto dall'imperatore Federico d'Asburgo. Non è difficile comprenderne le ragioni pensando alla biografia di quest'ultimo: nipote di una Visconti¹⁶, nel 1452 dopo essere stato incoronato imperatore dal papa a Roma, cercò di promuovere una lega contro lo Sforza che né allora né mai riuscì ad ottenere dall'Impero il tanto agognato riconoscimento.

Le generazioni successive non incontrarono miglior fortuna e dovettero faticare non poco prima di vedersi riconosciuto il titolo da un imperatore. Anche per questo nel frattempo gli Sforza non disdegnarono di guardare alla Francia dove dopo la fine della Guerra dei Cento Anni, nella seconda metà del quattrocento si andava costituendo lo stato intorno ad una dinastia, i Valois, con cui i Visconti avevano provveduto ad imparentarsi già all'inizio del trecento, quando Valentina, figlia del primo duca di Milano Gian Galeazzo, aveva sposato Luigi, un fratello del re Carlo VI. Gli Sforza – sui quali, è bene sottolinearlo, mancano ricerche storiche recenti¹⁷ – privi di tutori internazionali, costretti a ricostituire uno stato dalle ceneri della breve ma fallimentare esperienza repubblicana e a barcamenarsi tra i nemici interni alla famiglia, fino alla fine del XV secolo tentarono di esprimere una politica che dal punto di vista internazionale rimase in bilico tra un atteggiamento acquiescente nei confronti della Francia e l'aspirazione al riconoscimento imperiale, che avrebbe ricongiunto degnamente il presente al glorioso passato dei Visconti.

Milano assunse un nuovo significato nei progetti imperiali con Massimiliano I. Ma ancora una volta è utile dare uno sguardo, più che alla politica locale, agli interessi internazionali. Come ha messo in luce Herman Wiesflecker¹⁸ fu anche in relazione ai progetti dei Valois e alle mire di Carlo VIII sull'Italia che gli Asburgo cominciarono a re-interessarsi del *Reichsitalien*: il pericolo rappresentato dalla Francia condusse Massimiliano, non ancora imperatore, a stipulare un accordo con Ludovico il Moro per sposarne la nipote, Bianca Maria Sforza, figlia di Gale-

¹⁶ Federico III d'Asburgo era figlio di Ernesto, a sua volta nato dall'unione tra Leopoldo d'Asburgo e Verde Visconti, cfr. www.storiadimilano.it, ultima consultazione il 9 giugno 2010.

¹⁷ Contrariamente all'età viscontea, se si eccettua il volume *Gli Sforza a Milano e in Lombardia e i loro rapporti con gli Stati italiani ed europei (1450-1535)*, Atti del convegno internazionale (Milano, 18-21 maggio 1981), Milano, Cisalpino Goliardica, 1982, gli Sforza non sembrano esser stati ultimamente elemento di interesse per gli storici della storia milanese.

¹⁸ H. WIESFLECKER, *Maximilian I. Die Fundamente des habsburgischen Weltreichs*, München, R. Oldenbourg Verlag, 1991.

azzo Maria. Sembra che le trattative matrimoniali si siano svolte in gran segreto perché suo padre, l'imperatore Federico, disprezzava gli Sforza che riteneva fossero una dinastia «*von Schustern*»¹⁹, ovvero di calzolai. Ciò nonostante nell'autunno del 1493, subito dopo la morte di Federico, il matrimonio ebbe luogo e il fine era quello di rafforzare in Italia la posizione di Massimiliano, dunque degli Asburgo, quindi dell'Impero: il nuovo imperatore si aspettava appoggio da Ludovico il Moro e una posizione di fermezza dello Stato di Milano verso Carlo VIII che in realtà non ci furono.

In questa prospettiva ora si può meglio comprendere perché nel 1460 gli Sforza avessero pensato di donare dei messali al re di Francia per ingraziarselo: l'isolamento nel quale l'Impero sembrava tenerli sollecitò gli Sforza nel primo ventennio del loro governo a provare nuove strade. D'altra parte perché l'Impero tornasse ad essere centrale punto di riferimento per la storia della città e del suo stato si doveva profilare più chiaramente un generale cambiamento del clima politico europeo: la strada fu lunga e fu necessario che l'aggressività della politica francese si configurasse in maniera più nitida e che al contempo iniziasse a maturare, entro le prospettive asburgiche, una politica di alleanze matrimoniali complessa.

Le nozze Asburgo-Sforza (le tre per Massimiliano, le uniche per Bianca Maria) che come si è visto non erano viste di buon occhio dall'imperatore Federico furono celebrate in Duomo per procura a fine novembre del 1493, non a casa dopo la morte di quest'ultimo, benchè già nella primavera dello stesso anno si fosse raggiunto un accordo che prevedeva anche il conferimento del titolo ducale agli Sforza, fatto che fu ufficializzato solo il 5 settembre 1499. È un dato di fatto che dopo le nozze di Bianca Maria con l'imperatore, quindi negli ultimissimi anni del XV secolo gli Sforza ripresero a riorientare verso l'Impero la politica milanese. Se ne ha diretta testimonianza ad esempio osservando le vicende della famiglia Crivelli che con Enea aveva iniziato a far fortuna nel 1495 sotto gli Sforza tra i cosiddetti «famigli cavalcanti»²⁰. Enea Crivelli aveva svolto per conto di Ludovico il Moro diverse ambascierie presso l'imperatore tanto da essere annoverato tra i «famigli» di Massimiliano I²¹. Proprio per questa chiara identificazione con le clientele imperiali i Crivelli subirono durante la dominazione francese un isolamento politico e confische finanziarie²² che poterono superare solo molti decenni più tardi.

Un rapporto complesso dunque, quello tra gli Sforza e l'Impero, che non induce però a leggere in chiave anti-imperiale ed eminentemente locale la storia della lunga permanenza della liturgia ambrosiana e della sua specifica identità. Per

¹⁹ *Ibid.*, p. 80.

²⁰ Tra i «famigli cavalcanti» più attivamente impiegati vi era stato infatti Lodrisio Crivelli, cfr. F. LEVEROTTI, *Diplomazia e governo dello stato. I "famigli cavalcanti" di Francesco Sforza (1450-1466)*, Pisa, GISEM-ETS, 1992, in particolare p. 46.

²¹ Archivio Storico di Milano (da ora in poi ASMi), *Crivelli Araldica*, cart. 22.

²² Per i dettagli rimando al mio *Percorsi politici e identità sociale di una famiglia lombarda tra Sacro Romano Impero e Monarchia Cattolica: i Crivelli di Agliate*, in C. CREMONINI (a cura di), *Titolati, cadetti e parvenus. Il caso lombardo tra Antico Regime e Rivoluzione Francese*, «Cheiron», 29 (1998), pp. 25-75. *Percorsi politici e identità sociale di una famiglia lombarda*.



nulla locale e alquanto europeo sembra invece essere stato il destino di Milano se osservato nel lungo periodo e dalla prospettiva degli equilibri europei per i quali la città e il suo territorio giocarono un ruolo centrale almeno fino al Congresso di Vienna.

Lo si percepisce chiaramente proseguendo ad esaminare la storia di Milano all'inizio del cinquecento. Subito dopo l'acquisizione del titolo imperiale da parte degli Sforza, si aprì il periodo non lungo, ma intenso e significativo, della dominazione francese²³, che portò a Milano importanti cambiamenti di natura istituzionale che lasciarono una forte impronta anche nel periodo successivo²⁴.

Dalla fine del XV secolo fino al 1530 il Milanese fu uno dei teatri in cui si svolsero le guerre d'Italia e da parte imperiale, mentre si andava rielaborando per opera di Carlo V la *restauratio imperii*, sull'Italia si andavano pure rispolverando quei diritti che l'Impero vantava da secoli su Milano, tanto che il controllo sulla città e il suo territorio iniziò ad essere percepito dal luogotenente dell'imperatore, Antonio de Leyva²⁵, come la *llave*²⁶ attraverso cui ottenere l'egemonia sulla penisola e tramite quella il dominio sull'Europa.

Il trattato stipulato a Bologna da Carlo V con l'ultimo duca Sforza, Francesco II, prevedeva che, in caso di morte del duca senza eredi maschi legittimi, Milano e il suo stato, in quanto feudo imperiale, tornassero in proprietà dell'Impero affinché questi provvedesse al suo governo o lo infeudasse ad altri: ciò non solo ribadiva inequivocabilmente i diritti imperiali su Milano ma ricongiungeva il presente al passato e, ciò che più importa, fece diventare Milano uno dei fulcri della politica degli Asburgo, il feudo imperiale più importante che vi fosse in Italia²⁷. La città e il territorio del suo stato pertanto rimasero sotto il diretto governo

²³ Sul periodo cfr. M.L. ARCANGELI (a cura di), *Milano e Luigi XII*, Milano, FrancoAngeli, 2002, 2002, pp. 253-340; S. MESCHINI, *Luigi XII duca di Milano. Gli uomini e le istituzioni del primo dominio francese (1499-1512)*, Milano, FrancoAngeli, 2004; ID., *La Francia nel Ducato di Milano. La politica di Luigi XII (1499-1512)*, Milano FrancoAngeli, 2006, 2 voll.

²⁴ Si ricorda in particolare la creazione del Senato, supremo organo giudiziario dello stato: U. PETRONIO, *Il Senato di Milano. Istituzioni giuridiche ed esercizio del potere nel Ducato di Milano da Carlo V a Giuseppe II*, Milano, Giuffrè, 1972; D. SELLA, *Il Seicento*, in ID. - C. CAPRA, *Il Ducato di Milano dal 1535 al 1796*, Torino, UTET, 1984, pp. 1-149; A. MONTI, «*Judicare tamquam deus*»: i modi della giustizia senatoria nel ducato di Milano tra Cinque e Settecento, Milano, Giuffrè, 2003.

²⁵ Per i dettagli rimando al mio «*Città imperiale, ricca, popolata e civile*»: *Monza tra XV e XVII secolo*, in *Storia di Monza*, Monza, Pizzi, 2001, pp. 186-203.

²⁶ P.F. ALBALADEJO, *De "llave de Italia" a "corazón" de la Monarquía: Milán y la Monarquía Católica en el reinado de Felipe III*, in P. PISSAVINO - G. SIGNOROTTO (a cura di), *Lombardia Borromaica Lombardia Spagnola (1554-1659)*, Atti del Convegno internazionale (Pavia, settembre 1991) Roma, Bulzoni, 1995 [«Biblioteca del Cinquecento», 63] pp. 41-91.

²⁷ Milano divenne in seguito, nei decenni del governo spagnolo, il *corazón* della monarchia cattolica. Per i dettagli rimando a quanto ho avuto modo di spiegare in *Considerazioni sulla feudalità imperiale italiana nell'età di Carlo V*, in F. CANTÙ - M.A. VISCEGLIA (a cura di), *Progetti, politiche di governo e resistenze all'impero nell'età di Carlo V*, Atti del Convegno (Roma 5-7 aprile 2001), Roma, Viella, 2003, pp. 259-276; *I feudi imperiali italiani tra Sacro Romano Impero e monarchia cattolica (seconda metà XVI - inizio XVII secolo)*, in M. SCHNETTGER - M. VERGA (a cura di), *L'Impero e l'Italia nella prima età moderna*, «Annali dell'Istituto storico italo-germanico in Trento», Atti del Convegno internazionale (Trento 19-21 giugno 2003), Bologna, il Mulino, 2006, pp. 41-65; *La feudalità imperiale italiana tra lealtà all'Impero e interessi spagnoli*, in *La feudalità imperiale e ponti-*



imperiale fino al 1554 quando Carlo V nominò duca di Milano il proprio figlio Filippo (poi noto col nome di Filippo II di Spagna). Successivamente nel 1556 con l'abdicazione di Carlo V si stabilì la divisione in due parti della sua eredità e Milano venne aggregata ai domini spagnoli: iniziò così la lunga esperienza del governo spagnolo conclusasi soltanto con la guerra di successione ai primi del Settecento.

Per tutto questo periodo, diversamente da quanto tradizionalmente divulgato, Milano non fu mai ceduta dall'Impero alla Spagna, bensì infeudata e continuamente rinf feudata ad ogni successione al trono (imperiale e spagnolo), con un meccanismo che come fanno coloro che studiano i sistemi feudali, lasciava sempre al concedente un diritto di controllare il beneficiario della concessione²⁸, in modo tale che il legame di Milano con l'Impero non solo risultava evidente, ma veniva anche continuamente rinnovato. Ciò si ripeté sostanzialmente fino al 1738 quando, ormai estinta da tempo la dinastia degli Asburgo di Spagna, tramontato il «sogno spagnolo»²⁹ di Carlo VI, lo Stato di Milano che dal 1706 era governato dagli Asburgo d'Austria detentori del titolo imperiale, fu inserito all'interno degli *Erbländer* della dinastia di questi ultimi, e divenne 'Lombardia austriaca'.

Questo mi pare dunque lo scenario entro il quale dobbiamo includere le nostre considerazioni sulla lunga durata del rito ambrosiano (e il suo sviluppo). Non deve sfuggirci ad esempio che quando dal 1563 Carlo Borromeo svolse il suo ministero episcopale e volle introdurlo come liturgia ufficiale, Milano era spagnola, ma pur sempre un feudo imperiale, né dobbiamo dimenticarci la fortissima componente antifrancesca della politica asburgica, la solida coesione tra gli Asburgo di Spagna e gli Asburgo dell'Impero, continuamente rinsaldata da molteplici alleanze matrimoniali incrociate. Se la diffusione e la permanenza della liturgia ambrosiana devono essere visti come tratti caratteristici dell'identità cittadina, pare azzardato vedervi il riflesso di uno schieramento anti-imperiale, opposto ad istanze sovra-locali. Al contrario pare importante rimarcare la possibile correlazione tra la permanenza del rito ambrosiano e l'aspirazione di Milano ad essere centro sovra-locale proprio perché la sua storia, sin dall'epoca tardo-antica, l'aveva dotata di peculiarità originali (quali ad esempio appunto il patrimonio liturgico ambrosiano) che potevano in un certo senso legittimarla quale capitale di uno stato sovra-cittadino in quanto fortemente collegata, più di altre realtà locali lombarde, agli interessi politici ed economici europei tramite i suoi legami con l'unico organismo politico sovra-nazionale che sia stato continuativamente presente in Europa tra medioevo e rivoluzione francese.

ficca nell'Età Moderna, Atti del Convegno (Roma 29 febbraio 2006), «Annali di Storia Moderna e Contemporanea», 15 (2009), pp. 131-141, revisione e riformulazione dell'intervento *Das Reichslebenswesen in Italien zwischen Kaiserreue und spanischen Interessen: einigen Überlegungen*, in M. SCHNETTGER (ed.), «Zeitenblicke», 2007, <http://www.zeitenblicke.de/2007/1/cremonini>

²⁸ Cfr. ASMi, *Feudi Imperiali*, cart. 381.

²⁹ M. VERGA, *Il "sogno spagnolo" di Carlo VI. Alcune considerazioni sulla monarchia asburgica e i domini italiani nella prima metà del Settecento*, in C. MOZZARELLI - G. OLMI (a cura di), *Il Trentino nel Settecento tra Sacro Romano Impero e antichi stati italiani*, Bologna, il Mulino, 1985, pp. 203-261.

Questo scenario potrebbe essere utile anche nell'esaminare sia la riproposizione del culto di Sant'Ambrogio e sia l'introduzione del culto mariano nel corso del trecento, ovvero un uso politico dei sistemi di comunicazione religiosa che costituisce l'oggetto delle ricerche di Guido Cariboni e Federica Cengarle³⁰. I due autori ci hanno parlato del particolare utilizzo da parte dei Visconti della tradizione e al contempo dell'introduzione di pratiche innovative per legittimarsi e creare consenso. Qui forse si dovrebbe operare una netta distinzione tra questi due aspetti: la ricerca di legittimazione avviene ad esempio quando i Visconti devono essere riconosciuti da un'autorità esterna (l'Impero) come signori, il consenso è quello che essi cercano di ottenere dai sudditi. Le scelte adottate sono ovviamente differenti e sia le biografie di questi Visconti, sia il contesto politico internazionale possono spiegare molte delle loro scelte. Se Azzone come ci ha detto Cengarle deve pensare ad uno stato per la prima volta sovra cittadino, deve quindi abbandonare il culto di un santo che era forse percepito dagli altri comuni come un culto esclusivo della città di Milano. Azzone pertanto pensa di introdurre un culto nuovo che sia noto e condivisibile anche oltre le mura milanesi: la Beata Vergine come culto universale, che forse si riallaccia a quella componente femminile della spiritualità cristiana rilevato da Schmitt. Ora, se il ragionamento è corretto, rileviamo che qui si inserisce un elemento nuovo di riflessione rispetto a quanto sin qui detto e cioè se il rituale liturgico ambrosiano rimandava al legame di Milano con l'antichità imperiale tardo romana (e va sottolineato il suo legame con le istanze di tipo ecumenico e universalistico), il culto del santo che dava il nome a quel rituale era invece percepito come un culto eminentemente cittadino nel senso 'esclusivo' della città di Milano. Dovremmo inoltre considerare che un culto, un'immagine sacra, possono sempre avere più piani di lettura. Ci si può domandare se, come ha ricordato Cariboni, quando la figura di Ambrogio venne issata sul Carroccio, sia entrato in gioco il legame simbolico con l'immagine del vescovo che aveva agito contro la componente ariana sostenuta dall'imperatrice Giustina, in una funzione che è stata definita anti-imperiale, oppure più semplicemente del pastore che tenta di porre dei confini tra lo stato e la chiesa, in una sorta di giurisdizionalismo *ante-litteram*.

Si potrebbe dire che per molti aspetti la riproposizione di Ambrogio nel Medioevo poteva rispondere a due esigenze: una propagandistica di vessillo issato dai comuni contro la supremazia imperiale e l'altra di affermazione dell'identità specifica del comune di Milano che voleva distinguersi dalle altre identità cittadine ricordando il proprio grande vescovo. In questo senso si può convenire con Cengarle che Azzone, nel momento in cui si trovò a organizzare lo stato sovra-cittadino, avrebbe scelto il culto della Beata Vergine perché si trattava di un culto non identificabile come culto esclusivo del comune di Milano. Il signore infatti voleva evitare che le altre città dello stato visconteo nascente avvertissero nella riproposizione del culto di Sant'Ambrogio l'espressione di un'egemonia milanese che annullasse le specificità ancora molto vive degli altri municipi lombardi.

³⁰ F. CENGARLE, *I Visconti e il culto della Vergine (XIV secolo): qualche osservazione*.

Accanto a questa ipotesi però ve ne potrebbe essere un'altra che non esclude la prima: proporre il culto della Vergine poteva anche corrispondere alla volontà di presentare il potere nuovo dei Visconti come un potere che si identificava con la purezza della Madonna, un potere puro e migliore di quello che avrebbero potuto esercitare altri signori e concorrenti.

Seguendo questo filo interpretativo potremmo pensare che, una volta costruito e rafforzato lo stato sovraccittadino fu possibile rimettere in moto la dinamica tra innovazione e tradizione e, con il vescovo Giovanni (1339-1360) e Luchino (1339-1349), si ritornò al culto di Ambrogio³¹. Non si deve peraltro dimenticare che accanto all'esigenza di creare il consenso interno doveva probabilmente essere presente anche quella di tenere vivi i legami internazionali e la necessità di legittimazione esterna e il riconoscimento da parte dell'Impero. Per questo sarebbe interessante capire l'accoglienza e la ricezione che la figura del santo aveva nei paesi di area imperiale se fosse identificato come il campione della lotta contro l'Impero oppure come il santo capace di trascinare le folle dei credenti; era pensato come colui che aveva opposto resistenza all'imperatrice Giustina o era genericamente conosciuto come la figura di uno dei più rilevanti santi dell'ecumene cristiano?

D'altra parte è pur vero che il culto del santo vescovo della città di Milano poteva esser fatto apparire al popolo, che ormai aveva accettato di vivere sotto un regime signorile, come la garanzia di controllo dall'invadenza dei diritti imperiali: conosciamo ancora troppo poco del ducato visconteo e soprattutto delle sue relazioni con la tutela imperiale³² perché sia possibile avere cognizioni precise su questo punto e nel contempo dovremmo chiederci se dando per scontate le premesse da cui siamo partiti (*ambrosianum mysterium* legato all'identità imperiale di Milano) possiamo pensare al culto di Ambrogio come ad un perfetto *trade union* tra l'identità di uno stato signorile che si era evoluto dal potere comunale e l'allineamento imperiale indispensabile alla sopravvivenza della dinastia signorile a capo di quel piccolo stato.

Su un piano differente, ma pur sempre contrassegnati dal forte rilievo dell'innovazione rispetto alla tradizione, risultano essere i contributi di Paola Vitolo e Yann Rodier³³. Partendo da prospettive cronologiche e competenze scientifiche diverse i due studiosi si confrontano con il tema della sacralizzazione della sovranità. Nell'esempio studiato da Paola Vitolo particolarmente evidente è la dinamica tradizione/innovazione e l'impiego di un sistema comunicazionale che serve ad un

³¹ D'altra parte anche le vicende personali possono essere proficuamente considerate: non dimentichiamo che Giovanni è vescovo, ma ad un certo punto viene scomunicato, Luchino è un capitano di ventura che aveva combattuto i guelfi (1314), in entrambi i casi vi sono validi elementi per capire anche da questo punto di vista la scelta del culto di Ambrogio in accordo con la tradizione e al contempo quale elemento che introduce una novità. Mi pare che l'argomento si presti a molteplici interpretazioni e soprattutto a ulteriori approfondimenti sulla scia di queste ed altre ipotesi di lettura.

³² Da tempo infatti non sembra vi sia tra gli storici una sensibilità al tema del ricorso alla tutela imperiale cfr. comunque F. COGNASSO, *L'unificazione della Lombardia sotto Milano*, in *Storia di Milano*, Milano, Fondazione Treccani degli Alfieri per la storia di Milano, 1953-1996, V, pp. 1-569.

³³ P. VITOLO, *Immagini religiose e rappresentazione del potere nell'arte napoletana durante il regno di Giovanna I d'Angiò (1343-1382)*; Y. RODIER, *Marie de Médicis et le culte marial: langage et langue de l'immaculisme politique et tridentin d'une reine de France (1605-1617)*.

rafforzamento dell'autorità regia di una sovrana in un momento di particolare crisi. Paola Vitolo ci trasporta nella Napoli angioina di Giovanna I (1343-1382) dove la costruzione di una nuova chiesa – Santa Corona di Spine (oggi Incoronata) – in un momento tradizionalmente considerata di crisi del potere regio, secondo la studiosa interviene un fatto nuovo. Paola Vitolo infatti mostra come fatto innovativo (e quindi come elemento che – par di capire – induce a negare la crisi) l'introduzione nel tessuto urbano e nella realtà spirituale del Regno, di una chiesa e di una dotazione spirituale originale, diversa non solo perché nuova rispetto alla tradizione napoletana, ma anche perché collegata alla tradizione francese: insomma un elemento innovativo e portatore di un potente messaggio politico il quale, proprio perché veicolato attraverso il linguaggio simbolico-religioso connesso al tipo di dotazione spirituale, era, potremmo aggiungere, più facilmente e immediatamente percepibile dai sudditi, ed implicava l'identificazione tra la regalità temporale del fondatore e quella divina e dolorosa di Cristo. Tutto ciò probabilmente serviva a Giovanna per tentare di riaffermare e rifondare (o rilegittimare) il potere monarchico angioino in un momento di profonda crisi politica.

Una certa analogia con questo esempio mi pare si trovi nel *case study* propostoci da Yann Rodier in cui si ripresenta la dialettica innovazione/tradizione ed emerge un uso particolarmente raffinato del sistema simbolico religioso per affermare un nuovo tipo di regalità. Rodier esamina la straordinaria abbondanza di immagini diffuse da Maria de' Medici regina di Francia e segue tra 1605 e 1617 «l'image en construction d'une reine polymorphe, sise sous le sceau du culte marial». La prospettiva metodologica entro cui inizialmente si muove l'Autore è quella di collegare rigorosamente le scelte iconografiche di Maria con lo scenario politico in cui furono realizzate: Maria, malgrado i complotti orditi contro di lei dopo l'assassinio del consorte nel 1604, affermò il proprio diritto di governare mediante un abile uso politico dell'immacolismo, un culto che si era diffuso in Europa per impulso di Sisto IV già alla fine del '400 ed era stato 'adottato' dai sovrani cattolici. La dottrina dell'Immacolata, afferma Rodier, nel caso di Maria de' Medici fu il veicolo di un ideale monarchico in qualche modo nuovo, concepito per superare il preoccupante *empasse* in cui l'uccisione di Enrico IV aveva gettato la neonata monarchia borbonica. Ma, avverte l'Autore, Maria non se ne servì soltanto per rafforzare il proprio potere personale, bensì per imporre il modello di assolutismo monarchico nascente. Con la «sacralisation de la reine», fu imposto il binomio 'regina vergine' / 're Cristo', madre del re/madre di Cristo: l'Autore esamina nel dettaglio il complesso simbolismo contenuto nelle stampe intitolate *Chiffre de Marie de Médicis* di Jean Ziarnko nelle quali ogni lettera che compone il nome della regina viene sommersa da una moltitudine di simbologie che, potremmo dire, vengono attivate da un processo analogico-deduttivo dove gli elementi sono legati tra loro da schemi a-razionali e per questo afferenti alla sfera simbolica.

In effetti la fonte studiata da Rodier appare alquanto interessante per tentare di spiegare un periodo politico e un personaggio estremamente complessi: se, partendo dalla ricerca di Rodier, si amplia la prospettiva, si vede che l'immacolismo doveva servire a Maria de' Medici non tanto per affermare il nuovo modello monarchico assolutista quanto forse per avvalorarne il radicamento già in parte avviato dal mari-

to³⁴. Inoltre l'adozione della teoria immacolistica si intrecciava con una politica estera filo-asburgica, inequivocabilmente 'scandalosa' per la Francia, tanto più se si considera che era propugnata da una regina la quale era colta, vedova e reggente, era stata moglie di un sovrano che, iniziatore di una nuova dinastia, si era imposto dopo una serie di sanguinose guerre di religione, aveva sconfessato il calvinismo per seguire la ragion di stato e, una volta abbracciato il cattolicesimo, essendo sospettato di essere rimasto ugonotto, era stato ucciso per mano di un frate cattolico. Per tutte queste ragioni Maria, una straniera alla corte di Francia, si trovava nella necessità impellente di creare intorno a sé consenso e rafforzare la dinastia borbonica. Tanto l'obiettivo era difficile e alto, tanto articolata doveva per forza essere la strategia comunicativa, che passò attraverso le stampe analizzate mirabilmente da Rodier e, nondimeno, attraverso il ciclo pittorico affidato al genio di Rubens.

Quello dell'Immacolata fu un culto che ebbe poi larga diffusione e conobbe nel corso del seicento sorgenti nuove pure nei paesi di cultura e dominazione spagnola. Ad esempio anche a Milano ebbe una vasta ripresa³⁵ e sembrò in qualche modo riproporre sotto una veste nuova e rafforzata quello della Beata Vergine che come si è visto era stato introdotto già in epoca viscontea e che come ho detto a sua volta era forse stato vettore simbolico di una identificazione tra la purezza della Vergine e la 'trasparenza', diremmo oggi, del potere politico nuovo che si andava costituendo. Anche in questo caso entrava dunque in gioco il meccanismo del 'rispecchiamento', dell'imitazione, al quale più sopra si è accennato, in rapporto al legame tra imperatori e feudatari, tra sovrano e principi: un meccanismo che vedeva un ampio ambito di impiego e che ritroviamo utilizzato sul piano simbolico quando venivano attivati i *vecteurs de l'idéal*. La serrata analisi compiuta da Luisa Clotilde Gentile sulle cerimonie di ingresso dei sovrani sabaudi in un periodo che sta a cavallo tra il medioevo e l'età moderna trova ampie tracce dell'impiego di questo meccanismo³⁶. L'Autrice rimarca più volte il sapiente uso di allusioni all'origine divina del potere, alla sua natura «cristomimetica» nelle *entrées* sabaude, e annota la duttilità del cerimoniale che viene plasmato sul mutare degli eventi e dei rapporti di forze tra la sovranità e i sudditi.

³⁴ La conclusione delle guerre di religione in Francia fu possibile grazie anche alla presenza di una figura come quella di Enrico IV, capace di orientare la politica interna e l'azione di governo in modo completamente nuovo, cfr. C. VIVANTI, *Le guerre di religione in Francia*, Roma-Bari, Laterza, 2007.

³⁵ Quando a Milano, a metà del XVII secolo, il governatore duca di Ossuna introduce e potenzia il festeggiamento dell'Immacolata l'8 dicembre, giorno successivo a quello della festività del santo protettore Ambrogio, il potere politico cercava di rinnovare la tradizione del culto della Beata Vergine molto legato alla devozione tradizionale milanese. I motivi per cui l'Ossuna fu indotto a ciò sono molteplici, legati sia alla sua biografia, sia alla situazione politica della Monarchia. Se l'Ossuna era assolutamente slegato dalle clientele di corte ed aveva per questo bisogno di cercare consenso più ampio tra i sudditi lombardi, la monarchia si trovava a gestire l'inizio della crisi ed ebbe bisogno di una 'sacralizzazione del potere', che secondo Álvarez Ossorio non va confusa con una 'confessionalizzazione del potere', perché per camuffare gli effetti della crisi bisognava rimarcare che il potere temporale derivava direttamente da Dio: A. ÁLVAREZ OSSORIO ALVARIÑO, *Gobernadores, agentes, y corporaciones: la corte del Madrid y el Estado de Milán*, in G. SIGNOROTTO (a cura di), *L'Italia degli Austrias. Monarchia cattolica e domini italiani nei secoli XVI e XVII*, «Cheiron», 17-18 (1992), pp. 183-288.

³⁶ L.C. GENTILE, «Il principe di Dio tra noi»: *liturgia civica e cristomimesi del sovrano nello iocundum ingressum tra Savoia e Piemonte (metà del XIV secolo- inizio del XVI secolo)*.

Se l'azione di cristo-mimesi costituisce da un lato un elemento forte nell'affermazione della sovranità, dall'altro però il fatto che il meccanismo del 'rispecchiamento' togliesse al sovrano il potere esclusivo sulle forme del linguaggio simbolico, costituisce – nota l'Autrice – anche un limite del potere sovrano stesso, ripetibile e imitabile da chiunque fosse in grado. Per Gentile il potenziamento progressivo dell'immagine del sovrano realizzata nelle cerimonie di ingresso non costituisce soltanto una prova concreta dell'accrescersi nel corso del tempo del suo peso e del suo ruolo, ma ha avuto un importante valore performativo tale per cui l'accrescimento dell'autorevolezza del sovrano passò anche attraverso il potenziamento della sua immagine nell'ambito cerimoniale. Di conseguenza quest'ultimo non sarebbe stato soltanto la fotografia dei rapporti di forze tra sovrano e sudditi, ma avrebbe in qualche modo contribuito in gran parte a costruire la forza stessa della sovranità, secondo un meccanismo per cui il linguaggio, lungi dall'essere semplice riflesso dell'elaborazione del pensiero, sarebbe invece uno dei motori principali da cui il pensiero stesso scaturisce: non un semplice *vecteur de l'idéal*, bensì concreta origine dei cambiamenti.

Anche in questo *case study* esaminato da Gentile ritroviamo dunque tracce di quella dinamica tra tradizione e innovazione che costituisce il filo conduttore principale degli interventi di questa sezione: le *entrées* che per loro stessa natura parrebbero legate più all'innovazione che non ad una riproposta della tradizione, non foss'altro perché organizzate per l'ingresso di un sovrano 'nuovo', sono in realtà un ambito nel quale la ripetizione dei rituali precedenti può aver trovato un particolare significato perché a seconda dei momenti, poteva risultare importante far vedere ai sudditi, attraverso la riproposizione di uno schema rituale e cerimoniale consolidato il senso di continuità tra il passato, il presente e il futuro, ma per contro poteva risultare di grande importanza proporre innovazioni allo scopo di rafforzare il senso della sovranità. In tal modo il cerimoniale di ingresso poteva, come si è visto, assumere anche un ruolo 'performativo' della reale forza della sovranità. Gentile ha trovato riscontro di entrambi questi aspetti in quanto nelle *entrées* dei sovrani sabaudi si registra una interessante continuità di forme e modi fra medioevo ed età moderna, e nel contempo risulta evidente il tentativo di rafforzamento della sovranità attraverso la «imitatio Christi», proprio perché il periodo considerato è centrale nella costruzione della sovranità sabauda la quale per affermarsi, all'inizio del lungo e travagliato periodo delle 'guerre d'Italia', usa anche il cerimoniale e ricorre al processo di cristo-mimesi. Luisa Clotilde Gentile richiama l'attenzione sull'assenza di qualsiasi rimando all'Impero nelle cerimonie d'ingresso dei sovrani piemontesi tra la fine del XV e l'inizio del XVI secolo: se il fine era quello di affermare a livello locale la sovranità dei Savoia, era importante non fare riferimento a legami superiori da cui dipendevano i Savoia, perché ciò poteva apparire l'affermazione di una sovranità mediata, una sorta di *diminutio* del valore della loro sovranità. Ciò poteva essere pericoloso soprattutto nell'epoca delle guerre Italia, cioè in un momento in cui l'Impero era una delle parti in causa. Si tratta di una interessante annotazione; vale solo la pena di notare che una maggiore lungimiranza da parte dei Savoia, una capacità di vedere l'importanza che avrebbe potuto assumere la tutela imperiale, avrebbe forse salvaguardato il loro Ducato dalla crisi in cui l'invasione francese lo avrebbe gettato: se ne sarebbe, seppur tardivamen-

te, accorto Emanuele Filiberto che, infatti, più o meno alla metà del secolo decise di schierarsi apertamente dalla parte di Carlo V, ma (forse per la freddezza mostrata in passato) dovette lavorare alacremente prima di veder riconosciuto e ricambiato dal grande imperatore il proprio impegno³⁷.

La cristo-mimesi esibita dai Savoia, insieme con il culto della Beata Vergine e l'immacolismo politico borbonico (esaminati in altri studi della sezione), appare dunque come una delle varianti attraverso le quali si venne a costruire nel corso dei secoli tra la fine del medioevo e l'inizio dell'età moderna una nuova forma del potere politico: la figura del sovrano, imitazione di Cristo, era chiamata per diritto divino ad esercitare un potere che era presentato come puro e immacolato al pari della purezza della Vergine e forse per questo poteva presentarsi e sentirsi legittimato da Dio ad esercitare sugli uomini un potere nuovo, senza limiti e vincoli di sorta.

I culti, le liturgie, i cerimoniali non appaiono dunque solo testimonianza della realtà, ma veri e propri meccanismi di costruzione della realtà stessa, vettori di trasformazione della sovranità, strumenti della dinamica tra società e potere politico.

³⁷ P. MERLIN, *Il Cinquecento*, in ID. - C. ROSSO - G. SYMCOX - G. RICUPERATI, *Il Piemonte sabauda. Stati e territori in età moderna*, Torino, UTET, 1994, pp. 1-172; P. MERLIN, *Emanuele Filiberto, un principe tra il Piemonte e l'Europa*, Torino, Società Editrice Internazionale, 1995.



SESSIONE TERZA

I linguaggi religiosi nei sistemi
della comunicazione politica:
liturgie e rituali



FRANCESCA GAMALERO

L'educazione di un giovane principe. Il Libro d'Ore ms. Pal. 56 alla corte dei duchi di Savoia

Il Libro d'Ore ms. Pal. 56 della Biblioteca Palatina di Parma, realizzato intorno alla fine del trecento per una committenza viscontea e completato in Savoia nel secolo seguente, è noto agli studiosi principalmente per la fortuna critica della prima campagna decorativa, attribuita ormai quasi unanimemente alla mano del Maestro del Libro d'Ore di Modena, autore delle miniature che illustrano il ms. Lat. 842 della Biblioteca Estense¹. Solo in anni recenti è stata riconosciuta, nei fregi fitomorfi che decorano ogni pagina di testo del Libro d'Ore, la presenza di una seconda campagna illustrativa, distinta da quella lombarda e voluta da una committenza savoiarda, senza che tuttavia sia mai stata effettuata una completa analisi iconografica e stilistica delle miniature². L'analisi qui condotta intende fornire alcune nuove informazioni sulla cultura dei committenti di questa seconda campagna illustrativa e segnalare la presenza di un programma di immagini che sembra ideato appositamente per l'educazione di un giovane principe.

Il rapporto che lega testo e immagini in questo secondo ciclo illustrativo consente di individuare quattro grandi principali programmi iconografici: il primo relativo alle miniature del Calendario, il secondo illustrativo del testo della Passione di Cristo

¹ Cfr. M. BOLLATI, *Maestro del Libro d'ore di Modena*, in ID. (a cura di), *Dizionario Biografico dei Miniatori Italiani*, Milano, Edizioni Sylvestre Bonnard, 2004, pp. 595-597.

² Nel 1964 Radaeli è stata la prima a riconoscere la presenza, nel Libro d'ore, della mano di un secondo artista, forse francese, che avrebbe decorato i margini del manoscritto tra il XV e il XVI secolo; fin da questo momento l'intervento 'francese' non suscitava però l'interesse della critica che lo riteneva soltanto ornamentale (cfr. A. RADAELI, *Di uno sconosciuto codice lombardo della Palatina di Parma e del suo miniatore*, «Aurea Parma», XLVIII (1964), pp. 245-259). In un articolo del 1993 Zambrelli ha ricondotto la seconda campagna illustrativa ad una committenza savoiarda, ritenendola opera di una bottega franco-fiamminga attiva per i duchi di Savoia intorno al 1470-1480 (cfr. C. ZAMBRELLI, *Il Libro d'ore di Beatrice Visconti: le miniature*, «Bollettino del Museo Bodoniano di Parma», VII (1993), pp. 431-448). Anche dopo questo intervento le miniature dei fregi del ms. Pal. 56 hanno continuato ad essere ritenute essenzialmente decorative. Solo in anni recenti l'individuazione di alcuni soggetti iconografici interessanti ha reso più sensibile l'attenzione della critica e contribuito all'esposizione del manoscritto alla mostra, tenuta a Torino nella primavera del 2006, sull'arte del quattrocento nel ducato sabauda; cfr. S. SCIPIONI, scheda 111, in *Corti e città. Arte del Quattrocento nelle Alpi Occidentali*, catalogo della mostra, a cura di E. Pagella - E. Rossetti Brezzi - E. Castelnuovo, Torino, Skira editore, 2006, p. 195.

narrata dai quattro Evangelisti, il terzo correlato al *De interiori homine* attribuito a Bernardo di Clairvaux ed il quarto riferito ai *Miracoli della Vergine*.

Le miniature del Calendario appartengono al tradizionale repertorio di illustrazioni che caratterizza di norma un libro d'Ore, con i 'Lavori dei Mesi' raffigurati sul lato sinistro di ogni carta, in cui ricorrono repertori iconografici e stilistici in uso presso le botteghe savoiarde della seconda metà del quattrocento. A confermare tale attribuzione è per esempio la miniatura del mese di luglio del ms. Pal. 56, che rappresenta, secondo l'iconografia tradizionale dei calendari medievali francesi, la mietitura (fig. 1). Osservando con attenzione la stessa scena raffigurata nelle *Heures du duc Louis de Savoie*, il ms. Lat. 9473 della Biblioteca Nazionale di Parigi miniato intorno agli anni sessanta del quattrocento, appare evidente come la figura del contadino sulla sinistra, intento a mietere un fascio di spighe, sia del tutto identica a quella nel mese di luglio del ms. Pal. 56: non solo i due contadini vestono la stessa tunica bianca, portano alla cintura il medesimo pugnale e indossano lo stesso cappello di paglia, ma compiono anche il medesimo gesto, come se lo stesso modello iconografico fosse stato adoperato dal medesimo artista per entrambe le miniature³ (fig. 2).

Le immagini che illustrano gli altri testi del manoscritto costituiscono invece un programma illustrativo meno consueto, all'interno del quale sembra delinearsi un progetto pensato per la formazione politica e religiosa del sovrano. Le miniature del ciclo della Passione sono le prime a fornire alcune interessanti informazioni al riguardo, in particolare quelle relative al processo politico a Cristo e alla sua condanna a morte. Oltre a risultare molto curata nell'organizzazione del racconto, questa sezione del ciclo della Passione appare infatti inaspettatamente come una delle più ricche di immagini. La scena tradizionale che ritrae Pilato intento a lavarsi le mani è stata sostituita in questo ciclo di miniature con altre immagini meno consuete, che collegano il governatore romano in atteggiamenti diversi. Al primo incontro fra Pilato e Cristo fa riferimento la miniatura che nel Vangelo di Matteo ritrae Pilato di fron-

³ Per una più completa analisi stilistica delle miniature, volta ad attribuire i fregi del ms. Pal. 56 alla bottega del Secondo Maestro del Libro d'Ore del duca Ludovico di Savoia si veda F. GAMALERO, *Il Libro d'Ore ms. Pal. 56 della Biblioteca Palatina di Parma: l'intervento quattrocentesco alla corte dei duchi di Savoia*, «Artes, periodico annuale di storia delle arti», XIII (2005-2007), pp. 5-36. L'ipotesi, già suggerita da Kirsch (cfr. E.W. KIRSCH, *European Ramifications of a Book of Hours of Beatrice della Scala and Anne de Lusignan*, in M. SEIDEL (a cura di), *L'Europa e l'arte italiana*, Venezia, Marsilio, 2000, pp. 109-127), non ha trovato concorde Saroni (cfr. G. SARONI, *La biblioteca di Amedeo VIII di Savoia*, Torino, Allemandi, 2004, pp. 72, 76-77, nn. 63-67) che ha attribuito le miniature dei fregi del Libro d'ore Pal. 56 ad un miniatore attivo in Savoia intorno al quinto decennio del XV secolo. Le numerose analogie stilistiche che accomunano le miniature del manoscritto parmense ai codici illustrati in Savoia negli anni sessanta del quattrocento, i richiami all'iconografia nordica e provenzale del periodo e all'illustrazione dei primi libri xilografici (quali le *Bibliae Pauperum* ad esempio) rinviavano invece la datazione delle miniature alla seconda metà del XV secolo. La personalità del Secondo maestro del Libro d'Ore del duca Ludovico di Savoia, miniatore attivo nel ducato sabauda negli anni sessanta del quattrocento, è stata individuata da François Avril che ha riconosciuto nelle *Heures du duc Louis de Savoie* (Parigi, Biblioteca Nazionale, ms. Lat. 9473) la presenza di due interventi distinti: quello di un primo miniatore fra il 1445 e il 1450 e quello di un secondo fra il 1458 e il 1460 (cfr. F. AVRIL, 114. *Heures de Louis de Savoie*, in F. AVRIL - N. REYNAUD (a cura di), *Les manuscrits à peintures en France 1440-1520*, catalogo della mostra (Parigi 1994), Paris, Flammarion, 1994, p. 208). Per l'edizione facsimile delle *Heures du duc Louis de Savoie* si veda C. GARDET, *Le Livre d'Heures du duc Louis de Savoie*, Édition fac-similé, Anancy, Gardet éditeur, 1959.

te a Gesù (c. 88r). Il governatore romano ha indosso un copricapo rosso foderato d'ermellino, distintivo dei personaggi pubblici importanti. Alla scena non partecipa nessuno dei personaggi descritti nel racconto evangelico, come se il dialogo fra i due avvenisse in un luogo appartato: Pilato domanda a Gesù se egli sia davvero il re dei Giudei, e Cristo dopo aver annuito, non dà più alcuna risposta in propria difesa. All'inizio del racconto di Giovanni Pilato è invece ritratto mentre interroga un pretoriano e due giudei per venire a conoscenza delle accuse rivolte al condannato; fin da subito è messa in evidenza la debolezza del sovrano: Pilato vorrebbe in ogni modo sottrarsi al processo di Gesù ma è incapace di opporsi alle richieste di una folla di giudei che vuole che venga emessa a tutti i costi la sentenza di condanna a morte (fig. 3; c. 101r). Dopo aver interrogato Gesù, Pilato, pur non trovando in lui nessuna colpa, anziché liberarlo, offre ai giudei la possibilità di scegliere fra la scarcerazione di Barabba e la condanna di un innocente. Matteo racconta che al momento della scelta sopraggiunse all'improvviso un messaggero inviato dalla moglie di Pilato, venuto a raccomandargli di lasciar andare Gesù. L'episodio è rievocato da una miniatura nella quale Pilato è intento ad ascoltare le parole di un giovane che gli sta di fronte; costui è vestito elegantemente secondo la moda quattrocentesca, con una calzamaglia rossa, una tunica corta e una lancia nella mano sinistra (fig. 4; c. 88r). Alla proposta di scegliere fra Gesù o Barabba, la folla di pretoriani e giudei risponde con la richiesta della scarcerazione di Barabba. Incapace di decidere autonomamente Pilato cerca di convincere un'ultima volta i pretoriani e i giudei a liberare Gesù e nel Vangelo di Giovanni è ancora una volta rappresentato mentre discute con un pretoriano e un giudeo (fig. 5; c. 102r). L'ultima scena con cui si conclude il processo politico mostra nel Vangelo di Giovanni Pilato dinanzi ad un uomo con le mani alzate ed una spada alla cintura. L'immagine alluderebbe alla liberazione del prigioniero Barabba che di fronte a Pilato, con le mani alzate, ha indosso la spada che lo connota come assassino (fig. 6; c. 102r). La scena avrebbe la funzione di mettere in evidenza le gravi responsabilità politiche di Pilato circa la morte di Gesù, oltre che la condizione di totale ingiustizia in cui si svolse il processo politico a Cristo, conclusosi infatti con la condanna a morte di un innocente e la scarcerazione di un colpevole.

Godendo dei diritti feudali esercitati nell'amministrazione di un territorio, il committente doveva ben conoscere tutta quella trattatistica tardo medievale che, ancora ampiamente diffusa nel quattrocento, proponendosi di definire i requisiti necessari ad un sovrano per ben governare, poneva il tema dell'educazione del principe al centro dei principali interessi delle aristocrazie dominanti. Le miniature del processo politico a Cristo contenute nei fregi del ms. Pal. 56 sembrano rivelare infatti una propensione del committente proprio per questo tema⁴. Per tutta la durata del processo,

⁴ Quello dell'educazione del principe è certo uno dei temi più diffusi e cari all'aristocrazia europea dei secoli XIV e XV: un rapido esame del catalogo delle biblioteche dei sovrani del periodo rivela come i trattati più diffusi in ambito aristocratico fossero o quelli sull'arte della guerra o quelli relativi all'educazione del principe. Fra questi uno dei più noti era il *De regimine principum* di Egidio Romano, particolarmente diffuso in ambito aristocratico in Francia e in Savoia (cfr. C.F. BRIGGS, *Giles of Rome's De regimine principum: reading and writing politics at court and university, 1275-1525*, Cambridge, Cambridge University Press, 1999). Negli inventari dei manoscritti appartenuti alla biblioteca dei duchi è riscontrabile almeno una copia del *De Regi-*

protagonista delle immagini è il governatore romano Ponzio Pilato, ritratto mentre è impegnato a risolvere una complessa questione giuridica all'interno dei suoi domini. Abituata ad interrogarsi, come la restante nobiltà europea, sulla condotta conveniente ad un principe nell'esercizio dei suoi poteri, la nobiltà savoiarda committente del manoscritto parmense intravedeva forse nel governatore romano un modello di riferimento, un esempio di come comportarsi nel gestire una causa pubblica all'interno dello stato, una figura in cui riconoscersi e a cui dedicare un rilievo particolare all'interno delle miniature. Dalle scene del processo politico contenute nel ms. Pal. 56 emerge tuttavia l'immagine di un Pilato ingiusto, modello disdicevole, la cui inettitudine di fronte al compito di giudicare Gesù si risolve nella liberazione di un assassino e nella condanna a morte di un innocente. Le immagini dei fregi insistono infatti nell'evidenziare tutti i limiti del governatore romano: innanzitutto la disonestà di chi non sa pronunciarsi a favore di una vittima che appare innocente fin dal primo interrogatorio; poi l'indecisione nel compiere una scelta al di sopra delle parti tergiversando in discussioni inconcludenti con i pretoriani e i giudei; infine la debolezza di chi è incapace di domare un popolo in rivolta, placato solo con la condanna a morte di un innocente e la liberazione di un colpevole. L'immagine di Barabba ritratto nel momento dell'assassinio pone in evidenza quanto fu ingiusta la sua liberazione e quanto fu scorretto nel concederla Pilato. Personaggio negativo, esempio di sovrano inetto e incapace, Pilato appare dunque a tutti gli effetti come un modello da non imitare. Le miniature del ciclo della Passione del ms. Pal. 56 costituirebbero allora lo spunto per una riflessione intorno al tema dell'educazione del principe attraverso un esempio in negativo, quello di un ingiusto processo politico e di una condanna a morte parimenti ingiusta dovuti all'inettitudine di un sovrano indegno.

Per il committente savoiaro le miniature della Passione costituivano quindi senz'altro una sorta di ammonimento *ad personam* a ricordare i doveri del degno sovrano; è assai probabile tuttavia che tali prescrizioni fossero state pensate anche per l'educazione di un giovane aristocratico, destinatario del Libro d'Ore.

Ad avvalorare l'ipotesi sono le immagini che illustrano il *De interiori homine* attribuito a Bernardo di Clairvaux, uno dei due trattati del santo presenti nel manoscritto, fino ad ora mai esaminato con attenzione dalla critica⁵. Suddiviso in capitoli, ciascuno avente come titolo una frase che ne riassume il contenuto, il trattato contiene un breve incoraggiamento all'analisi interiore, considerata l'unico mezzo attraverso cui l'uomo può cogliere l'infinita essenza di Dio. Non tutti i capitoli sono stati illustrati dal miniatore; solo quelli che interessarono la committenza contengono illustrazioni

mine: un manoscritto del 1467, la cui committenza originaria è sconosciuta, ma che già a partire dal 1479 era annoverato fra i codici della biblioteca della duchessa Yolanda, moglie del duca Amedeo IX (cfr. S. EDMUNDS, *Catalogues des manuscrits savoyards*, in A. PARAVICINI BAGLIANI (a cura di), *Les Manuscrits enluminés des Comtes et Ducs de Savoie*, Torino, Allemandi, 1990, p. 204 n. 68).

⁵ Attribuito a Bernardo di Chiaravalle dalla maggior parte delle fonti, il *De interiori homine* è diffuso soprattutto a partire dalla seconda metà del quattrocento nelle prime raccolte a stampa delle opere del santo, rubricato anche sotto la voce *De cognitione humanae conditionis*. In alcuni casi è assegnato invece, con il titolo *Libri quarti de Anima*, a Ugo di San Vittore: cfr. BERNARDI ABBATIS CLARAE-VALLENSIS *Meditationes piissimae. De cognitionae humanae conditionis* (PL 184, coll. 485-508).

che, quasi sempre, si riferiscono al titolo rubricato del capitolo e solo di rado alludono a qualche passo particolare del testo. Le illustrazioni del trattato si soffermano in particolare su due aspetti fondamentali del pensiero di Bernardo: in primo luogo sul tema della debolezza dell'umana natura, caratterizzata insieme da un'anima nobile, che la avvicina a Dio, e da un corpo vile, facile preda delle tentazioni; in secondo luogo sulla funzione salvifica della preghiera, unico mezzo attraverso cui resistere alle sollecitazioni del peccato e ottenere il perdono divino. Tale chiave interpretativa è rivelata fin dalla prima miniatura che affianca l'*Incipit* del testo e che, ispirata ad un aneddoto della vita di Bernardo, la cosiddetta 'leggenda dei sette versi', mostra appunto il santo cistercense nell'atto di sottomettere il demonio con l'ausilio della preghiera (fig. 7; c. 162r). La leggenda narra di come il demonio, nel tentativo di corrompere Bernardo, gli rivelasse di conoscere sette versi del libro dei salmi i quali, recitati quotidianamente, garantivano l'accesso al Paradiso. Al rifiuto del demonio di rivelare quali fossero i sette versi, Bernardo rispose con naturalezza che avrebbe recitato ogni giorno l'intero salterio per conseguire con certezza la salvezza eterna. Il demonio, esterrefatto perché conscio della forza salvifica della preghiera, si dichiarò sconfitto e rivelò al santo i famosi versi. Considerati una garanzia di redenzione, recitati dal sacerdote al capezzale dei moribondi, i sette versi di san Bernardo sono particolarmente diffusi nei libri d'Ore, spesso abbinati all'immagine del santo che mette in ceppi il demonio. Nella scena del ms. Pal. 56, Bernardo è ritratto come un monaco dal capo tonsurato cinto d'aureola; indosso, tuttavia, egli non porta il consueto abito monacale bianco, ma un'insolita tunica di colore blu scuro con la sopravveste chiara e non ha in mano il baculo pastorale che lo contrassegna come «abbas claraevallensis» ma con le mani è impegnato a incatenare per la gola il demonio, rappresentato ai suoi piedi nelle sembianze di un animale mostruoso⁶.

Anche l'esame delle restanti miniature che illustrano il *De interiori homine* evidenzia come la principale funzione svolta dalle immagini fosse l'educazione alla preghiera. Se la prima miniatura ritrae Bernardo che sconfigge il demonio con l'aiuto della preghiera, l'ultima, viceversa, rappresenta Adamo ed Eva che cedono alle tentazioni del serpente (c. 175r): scopo delle illustrazioni è far riflettere sulla predisposizione naturale dell'essere umano al peccato e sull'efficace via di salvezza offerta dalla preghiera. Alla fragilità dell'uomo fanno riferimento non solo i progenitori ritratti nel momento della caduta, ma anche l'immagine dell'angelo che porta in cielo l'anima di un defunto lasciandone a terra il corpo in decomposizione (c. 165r), e l'allegoria dell'*Humana Stultitia* (c. 172v), che offusca la *veritas* con l'inganno e la menzogna e distoglie dalla fiducia nelle *Supernae Potestates* (c. 172r).

⁶ Un'iconografia simile a quella del ms. Pal. 56 si ritrova nelle *Heures du duc Louis de Savoie*: nelle pagine del Calendario relative al mese di agosto (c. 9r) il Secondo maestro ha ritratto san Bernardo mentre con una mano impugna il pastorale abbaziale e con l'altra afferra per la coda il demonio, che porta al collo una catena. Il santo, con l'aureola intorno al capo tonsurato, indossa, come nel ms. Pal. 56, un abito blu scuro con la sopravveste bianca, il che riconduce la provenienza del soggetto alla medesima bottega e conferma nuovamente per i fregi del manoscritto parmense una datazione prossima all'esecuzione del manoscritto parigino. L'abito scuro con la sopravveste chiara, indossato da Bernardo nelle due miniature, deriva da una sovrapposizione dell'immagine del santo con quella di san Bernardo d'Aosta (cfr. GARDET, *Le Livre d'Heures*, pp. 18-19).

A queste illustrazioni se ne aggiungono poi altre che, oltre a rappresentare visivamente quanto narrato nel testo, sembrano riferirsi direttamente al destinatario del manoscritto. È questo il caso della miniatura con giovane figura maschile orante a cui un angelo indica l'*Incipit* del «De premio videndi et habendi deum» (c. 168r), di quella con il giovane dialogante con Cristo a lato del «Qualiter debet homo se examinare...» (c. 171r) e di quella che mostra un altro giovane nobile, questa volta vestito in abiti quattrocenteschi, mentre ascolta un sacerdote che gli impartisce alcune prescrizioni in merito al tempo da destinare alla preghiera (fig. 8; c. 171v). Viene spontaneo domandarsi se tali figure maschili non fossero state pensate per favorire l'identificazione del destinatario del manoscritto, che poteva così ricavare dalla lettura del trattato utili insegnamenti di vita religiosa. L'ipotesi che i principali programmi illustrativi dei fregi del Libro d'Ore Pal. 56 fossero volti all'educazione di un giovane principe, già emersa dall'analisi delle miniature del ciclo della Passione, verrebbe dunque confermata anche dall'analisi di questo secondo gruppo di immagini, destinate in questo caso non più all'educazione politica ma alla formazione etica e religiosa di un giovane sovrano.

L'ultima sezione del Libro d'Ore Pal. 56 ad essere stata illustrata con un completo programma di immagini è infine quella dei *Miracoli della Vergine*. Il testo contiene una raccolta di cinquanta miracoli in cui Maria appare a laici e a religiosi a lei devoti, per intervenire in loro favore e premiarli per la loro fede. Non tutti i miracoli sono stati illustrati dal miniatore, soltanto dieci sono accompagnati da vivaci scenette che, quasi sempre, fanno riferimento all'*Incipit* rubricato con cui ha inizio il racconto e ne riassumono brevemente il contenuto. Il primo miracolo illustrato è quello del monaco malato, abituato alla recita quotidiana delle Ore della Vergine, che Maria guarisce in punto di morte vegliando, con il Bambino in braccio, al capezzale del monaco infermo (fig. 9; c. 195r). Meno noto ma di particolare vivacità è poi il miracolo che narra di un monastero salvato dalla Vergine dalle insidie del diavolo che, travestito da cuoco, si preparava ad avvelenare tutti i monaci; nella miniatura a commento del testo, il demonio è ritratto in abito da cuoco, ma riconoscibile per le lunghe corna, mentre rimesta un calderone sul fuoco e porge un piatto ad un monaco che gli sta a fianco (fig. 10; 195r).

Pur trattandosi di un'opera a carattere principalmente devozionale, anche questa ampia raccolta di miracoli sottintende, come i testi analizzati in precedenza, un intento e una finalità educativi. Il tema dei miracoli della Vergine ha infatti una tradizione letteraria che risale all'epoca tardo antica e che soltanto a partire dal XII secolo diviene uno degli argomenti principali della letteratura religiosa medievale per essere adoperato, in taluni contesti, proprio a scopo edificante⁷. Nel XIII secolo, in particolare, esercitarono un ruolo fondamentale a sostegno della devozione per i miracoli

⁷ Sul culto dei miracoli della Vergine nel medioevo e sulla loro diffusione nella letteratura e nell'arte cfr. E. LEVI, *Il libro dei cinquanta miracoli della Vergine*, Bologna, Romagnoli-dall'Acqua, 1917; ID., *I miracoli della Vergine nell'arte del Medioevo*, «Bollettino d'arte», XII (1918), pp. 1-25; D. IOGNA-PRATT - E. PALAZZO - D. RUSSO (eds.), *Marie. Le culte de la Vierge dans la société médiévale*, Paris, Beauchesne, 1996; S. BARNAY, *Le ciel sur la terre: les apparitions de la Vierge au Moyen Age*, Paris, Cerf, 1999.

della Vergine i monasteri cistercensi, per i quali ricorrere alle apparizioni della Vergine era un modo efficace per rieducare i monaci al rispetto della regola benedettina. Nelle apparizioni cistercensi difatti Maria, invocata con l'appellativo di 'regola dei monaci', interviene a correggere coloro che si allontanano dal comportamento esemplare e a soccorrere quelli che meritano il suo aiuto per la buona condotta tenuta. La lettura dei miracoli della Vergine all'interno dei monasteri adempiva quindi, già nel duecento, ad una funzione educativa: impartire, soprattutto ai novizi, la condotta da seguire. Dai monasteri cistercensi il culto per i prodigi della Vergine non esitò poi a diffondersi fra gli ordini mendicanti e, per loro tramite, anche fra i laici. I primi a distinguersi in questo ruolo furono i domenicani, che si appropriarono dei racconti delle visioni mariane prodotti in ambito cistercense per inserirli, sempre a scopo edificante, nelle loro prediche. La devozione per la Vergine si estese poi agli ambienti aristocratici anche per opera dei francescani: nei loro racconti della Passione il dolore e la sofferenza di Cristo sono spesso vissuti attraverso gli occhi di Maria, che diviene principale riferimento e modello di vita spirituale per i fedeli. Fu così che a partire dal XIV secolo nei libri d'Ore prodotti per gli aristocratici, accanto agli Uffici dedicati alla Vergine e ai testi d'ispirazione francescana, si fece sempre più frequente la consuetudine di inserire raccolte di miracoli della Vergine: nei libri d'Ore prodotti per gli aristocratici, da 'regola dei monaci' la Vergine divenne in breve 'regola dei laici'. È questo il caso del ms. Pal. 56, per cui ancora una volta il committente savoiardo sembra aver richiesto l'illustrazione di un testo a carattere didascalico. Attraverso la lettura quotidiana degli interventi prodigiosi di Maria, il destinatario del manoscritto avrebbe avuto modo di accrescere il suo sentimento di devozione ed apprendere nuovi insegnamenti per la sua condotta morale e religiosa.

L'unico ritratto maschile che riproduce con certezza nel manoscritto le fattezze del committente è quello del margine sinistro della c. 29r, dove il duca Ludovico di Savoia, in armatura, con indosso un mantello rosso vivo con la croce savoiarda sul petto e sul braccio destro, è ritratto, in ginocchio e con le mani giunte in preghiera, a fianco del testo del *Salve Regina* (fig. 11). L'armatura che indossa ne suggerisce l'appartenenza ad un ordine cavalleresco e il collare dorato che s'intravede sulle sue spalle potrebbe rappresentare lo stemma dei cavalieri dell'Ordine del Collare, fondato dal conte Amedeo VI di Savoia nel 1362. A contraddistinguere la sua figura nel ritratto è anche il mantello rosso con le croci argentate che segnala i legami di parentela con la famiglia ducale, richiama alla mente il clamide color cremisi caratteristico dei cavalieri di San Maurizio, ordine fondato dal duca Amedeo VIII nel 1434: spesso infatti i cavalieri dell'Ordine del Collare erano anche insigniti del titolo di cavalieri dell'Ordine di San Maurizio. Ad entrambi gli ordini accedevano soltanto personaggi di alto lignaggio, membri della stirpe ducale o aristocratici appartenenti a rami collaterali della famiglia regnante⁸.

⁸ L'immagine del cavaliere in armatura raffigurato alla c. 29r del manoscritto parmense possiede numerosi elementi iconografici simili a quelli che contraddistinguono l'immagine di Ludovico di Savoia nei manoscritti del quattrocento; si vedano al riguardo i confronti già effettuati da Kirsh fra l'immagine del cavaliere del ms. Pal. 56 e i ritratti del duca Ludovico miniati nelle *Heures de Louis de Savoie*: KIRSH, *European Ramifications*, pp. 120-127.

Il giovane principe raffigurato alla c. 81r (fig. 12), nell'atto di adorare insieme ad altri due dignitari il Crocifisso, potrebbe invece essere identificato con Amedeo IX di Savoia, primogenito del duca Ludovico, nipote del duca Amedeo VIII, e probabile destinatario del manoscritto parmense. Gli ammonimenti relativi all'educazione di un giovane principe, presenti nelle miniature dei fregi del Libro d'Ore, ben si addicono infatti al personaggio di Amedeo IX, che dal 1439, anno in cui ricevette il titolo di Principe di Piemonte, venne destinato a succedere al padre nella reggenza del ducato. Il giovane nobile, elegantemente vestito e con spada alla cintura, rappresentato con altri due dignitari in contemplazione dell'immagine di Cristo in Croce, possiede tutti i requisiti per costituire un ritratto del principe Amedeo. I calzari di due colori che indossa, uno rosso e l'atro grigio scuro, riprendono i colori dello stemma ducale, mentre l'abito foderato d'ermellino lo identifica come un legittimo discendente della famiglia regnante: dal 1430 Amedeo VIII aveva stabilito che soltanto i duchi e i loro diretti successori potessero indossare abiti con questo tipo di rifinitura⁹. Se poi confrontato con i ritratti quattrocenteschi del duca Amedeo IX, quello del nobile in preghiera alla c. 81r ne riprende visibilmente l'aspetto e l'immagine. I capelli biondi e ricci, portati lunghi dietro la nuca dal giovane del manoscritto parmense, caratterizzano anche Amedeo IX nell'immagine che lo ritrae alla c. 6r del *Missel de Saint-Maïeul*: nel manoscritto, che fu donato ad Amedeo IX nel 1466, il duca si è fatto ritrarre, nel fregio marginale a lato del *Te Igitur*, nelle vesti di un angelo assorto in preghiera¹⁰. La forte religiosità che contraddistingue Amedeo IX sia in questo ritratto che in quello del ms. Pal. 56 corrisponde a quanto raccontano di questo personaggio le fonti storiche, che lo descrivono come un sovrano debole e cagionevole di salute ma molto devoto, tanto da essere nominato Beato nel 1677.

Ben più problematica si presenta invece l'identificazione delle due dame ritratte nel Libro d'Ore, che per la posizione occupata nel manoscritto sembrano essere legate da forti vincoli di parentela ai due personaggi maschili, essendo rappresentate una di fronte al duca Ludovico (fig. 13; c. 29r) e l'altra sul *recto* della carta in cui è raffigurato il principe Amedeo IX (fig. 14; c. 81v). Se la prima può costituire un ritratto della duchessa Anna di Lusingano, raffigurata anche nelle *Heures du duc Louis de Savoie* con indosso un abito color oro, stretto alla vita da una cintura verde (c. 196r), nessun elemento iconografico consente invece di identificare la seconda figura femminile con la nuora di lei, Yolanda di Valois. Una caratteristica fondamentale del ms. Pal. 56 è infatti la completa assenza di stemmi bipartiti che attestino che il codice potesse essere destinato a una coppia di sposi. Inoltre la seconda dama, con indosso un abito color oro stretto alla vita da una cintura e un copricapo a cono da cui discende un velo, è raffigurata nel manoscritto a lato del nome della prima proprietaria *Beatricina*,

⁹ Cfr. A. VADON, *Les Heures du duc Louis de Savoie (1413-1465)*, in B. ANDENMATTEN - A. PARAVICINI BAGLIANI - A. VADON (eds.), *Héraldique et emblématique de la Maison de Savoie*, Lausanne, Université de Lausanne, 1994, p. 139.

¹⁰ Si tratta del ms. 7 della Bibliothèque Municipale di Chambéry, donato ad Amedeo IX da Galeazzo Forlivio, priore del monastero di San Maiolo a Pavia (cfr. EDMUNDS, *Catalogues*, p. 197; A. RITZ, scheda 109, in *Corti e città*, pp. 193-194).

colei che fu destinataria della prima campagna illustrativa del Libro d'Ore parmense e il cui nome non fu volutamente mai cancellato dal manoscritto, malgrado le numerose modifiche apportate al codice durante il secondo intervento illustrativo¹¹.

La presenza delle sole insegne savoiarde lascia supporre che all'illustrazione del manoscritto abbiano contribuito soltanto esponenti della famiglia ducale e che, come il cavaliere in armatura e il giovane nobile in preghiera, anche la dama raffigurata vicino al nome Beatrice sia appartenuta alla famiglia regnante e per questo vada forse meglio identificata con una delle sorelle del duca Ludovico. Fra le figlie del duca Amedeo VIII due principesse sono conosciute in modo particolare per essere stata committenti di importanti manoscritti miniati che entrarono a far parte della biblioteca dei duchi perché donati al fratello Ludovico e al nipote Amedeo IX.

La prima è la secondogenita Maria di Savoia, sposa dal 1430 del duca Filippo Maria Visconti e proprietaria del famoso *Breviario di Maria di Savoia*, illustrato in occasione delle sue nozze da un miniatore lombardo dalla maniera affine a quella del *Magister Vitae Imperatorum*¹². Maria di Savoia visse nel ducato di Milano almeno fino al 1447, anno di morte del marito; dopo questa data fu costretta ad abbandonare la città, assediata dagli eserciti di Francesco Sforza, e a ritornare in Piemonte. Forse fu proprio costei a contribuire al passaggio del ms. Pal. 56 dal ducato visconteo a quello savoiaro: secondo le fonti principali la duchessa, che non aveva avuto figli dal suo matrimonio, prima di fare il suo ingresso nel convento di Santa Chiara a Torino, aveva donato al nipote Amedeo IX la sua ricca biblioteca e con essa forse anche il ms. Pal. 56. Una prova che il manoscritto possa essere passato fra le sue mani starebbe nel fatto che nel Calendario del Libro d'ore è stato aggiunto nel giorno del 2 aprile, in bastarda francese (una scrittura diversa dalla gotica originaria), il nome di Maria Egiziaca, santa protettrice delle peccatrici penitenti. Che Maria di Savoia fosse particolarmente devota alle sante protettrici delle peccatrici redente è dimostrato dalla scena miniata sul frontespizio del Breviario di Chambéry, in cui la duchessa, ritratta in compagnia di una folla di santi, è introdotta al cospetto della Vergine proprio da Maria Maddalena, avvocata delle peccatrici penitenti. È invece poco probabile che sia stata lei la committente che fece aggiungere, insieme al fratello Ludovico, un secondo programma di miniature da destinare al nipote. Nessuna fonte fornisce infatti testimonianza della possibilità che Maria di Savoia si identificasse nel nome Beatrice.

Un'altra sorella di Ludovico, committente di diversi manoscritti miniati, fu Margherita di Savoia, l'ultima delle figlie del duca Amedeo VIII, nata a Morges nel 1420 e deceduta a Stoccarda nel 1479. Le fonti descrivono questa principessa come particolarmente sfortunata, rimasta vedova per ben due volte e costretta prima dal padre e poi dal fratello a contrarre tre matrimoni diversi. Il primo la vide sposa a

¹¹ Alla c. 81v del manoscritto si legge: «Libera me domine famulam tuam Beatricinam a manu ostili [...]»; alla c. 10r: «[...] michi peccatrici indigne famulae tuae Beatrici impetres a dilecto filio tuo [...]». Il problema è stato già sollevato da Zanichelli in S. SCIPIONI - G.Z. ZANICHELLI, *Scheda 6. Libro d'ore Pal. 56*, in *Cum picturis ystoriatum. Codici devozionali e liturgici della Biblioteca Palatina*, catalogo della mostra (Parma 2001), Modena, Il Bulino, 2001, pp. 94-101.

¹² Si tratta del ms. 4 della Bibliothéque Municipale de Chambéry (cfr. EDMUNDS, *Catalogues*, p. 197).

Thonon nel 1432 di Ludovico III d'Angiò, conte di Provenza, pretendente al trono di Sicilia e di Calabria, morto a Cosenza nel 1434 prima ancora che le nozze venissero consumate; il secondo la coniugò nel 1447 a Ludovico IV di Wittelsbach, elettore di Baviera e conte palatino del Reno, morto a Worms nel 1449; il terzo, celebrato a Stoccarda nel 1456, la unì infine a Ulrico V di Würthemberg. Samuel Guichenon, autore dell'*Histoire Généalogique de la Royale Maison de Savoie*, fornisce un'interessante informazione sul secondo di questi matrimoni: in una cronaca tedesca del tempo, secondo cui le nozze concordate a Mayenne nel 1444 vennero celebrate a Heidelberg nel 1447, Margherita di Savoia è indicata con il nome Beatrice¹³. È possibile identificare in lei la Beatrice di Savoia vissuta nel quattrocento, ma non documentata, che fece illustrare il ms. Pal. 56 insieme al fratello Ludovico, per donarlo al nipote Amedeo IX? Il manoscritto potrebbe esserle stato donato dalla sorella maggiore Maria nel 1447, in occasione del suo secondo matrimonio, quando ormai, rimasta vedova, la duchessa di Milano si accingeva ad abbandonare la città e il nome Beatricina presente nel manoscritto non sarebbe stato mai rimosso perché evidentemente la più giovane delle figlie del duca Amedeo VIII era solita identificarsi con questo nome. Ma per quale ragione?

All'interno dell'albero genealogico della famiglia Savoia il nome Beatrice, assai diffuso nei secoli XIII e XIV, appartenne a importanti principesse e regine. La più nota fu senz'altro la figlia del duca Tommaso I, sposa dal 1220 di Raimondo Berengario conte di Provenza e madre di quattro bellissime figlie che divennero tutte grandi regine. La fama e il ricordo di questa intelligentissima principessa sabauda restarono a lungo vivi in Provenza: grazie al suo ruolo di mecenate e di protettrice delle arti la sua corte era stata infatti luogo di incontro di numerosi letterati e trovatori del duecento¹⁴. Un'altra famosa Beatrice di Savoia vissuta nel duecento fu poi la figlia del duca Amedeo IV, sposa del noto erede dell'imperatore Federico II, Manfredi di Sicilia, morto nella storica battaglia di Benevento. Come queste sue prestigiose antenate anche Margherita era divenuta contessa di Provenza e regina di Napoli, avendo sposato in prime nozze uno degli ultimi angioini pretendenti al trono di Sicilia, ma al titolo di regina aveva dovuto rinunciare a causa dell'improvvisa morte del marito. Forse proprio in ricordo di queste colte e illustri principesse sabaude Margherita di Savoia non volle che il nome Beatrice venisse mai rimosso dal manoscritto parmense, e scelse di farsi rappresentare accanto al nome di queste sue celebri antenate che come lei erano state l'una grande mecenate, amante delle arti e moglie di un conte di Provenza, l'altra regina di Napoli.

¹³ Scrive Guichenon: «Un Chroniqueur Allemand dit que la solemnité de ce mariage se fit à Heyldeberg après la S. Martin de l'an 1447 et appelle cette Princesse Beatrix» (nel margine destro si legge inoltre: «Chronic. Eluang. apud Mar. Fr. Tom. 10»: S. GUICHENON, *Histoire Généalogique de la Royale Maison de Savoie*, Lyon, apud Guilelmum Barbier, 1660, II, pp. 500-501).

¹⁴ La fama di questa Beatrice e del conte Berengario di Provenza è ricordata da Dante nel canto VI del *Paradiso*: «Quattro figlie ebbe e ciascuna reina» (cfr. I. JORI, *Genealogia Sabauda*, Bologna, Zanichelli, 1942, pp. 24-26). La prima delle loro figlie sposò Luigi IX re di Francia, la seconda Enrico III re d'Inghilterra, la terza Riccardo d'Inghilterra, che fu imperatore di Germania, la quarta Carlo d'Angiò, re di Sicilia e di Gerusalemme, nonché fratello di Luigi IX.

L'analisi iconografica e stilistica delle miniature dei fregi del ms. Pal. 56 ha rivelato per queste una datazione intorno ai primi anni sessanta del quattrocento; è probabile quindi che la decisione di Margherita di Savoia di donare il manoscritto al nipote sia avvenuta soltanto dopo il suo terzo matrimonio, celebrato a Stoccarda nel 1456. Qualche anno dopo, fra il 1458 e il 1460, il Secondo maestro delle Ore di Ludovico di Savoia avrebbe completato per il duca le *Heures du duc Louis de Savoie*, e appena concluso questo lavoro sarebbe passato a illustrare, per il giovane Amedeo IX, il manoscritto parmense. Nel 1462 Amedeo IX veniva infatti eletto Luogotenente Generale del Regno, titolo onorifico direttamente precedente quello di duca. È probabile che proprio in vista di questa occasione Ludovico di Savoia abbia deciso di far illustrare il ms. Pal. 56, affidando alle miniature del codice il compito di impartire al giovane principe, che sarebbe diventato duca nel 1465, preziosi insegnamenti sulla condotta morale, politica e religiosa di un degno sovrano.



Fig. 1 - *Luglio*, Parma, Biblioteca Palatina, ms. Pal. 56, c. 4r.



Fig. 2 - *Luglio*, *Heures du duc Louis de Savoie*, Paris, Bibliothèque Nationale, ms. Lat. 9473, c. 9r.



Fig. 3 - *Pilato interroga i pretoriani e i giudei*, Parma, Biblioteca Palatina, ms. Pal. 56, c. 101r.



Fig. 4 - *Pilato riceve il messaggero inviatogli dalla moglie a chiedere di non condannare Gesù*, Parma, Biblioteca Palatina, ms. Pal. 56, c. 88r.



Fig. 5 - *Pilato discute con i pretoriani e i giudei*, Parma, Biblioteca Palatina, ms. Pal. 56, c. 102r.



Fig. 6 - *Pilato libera Barabba*, Parma, Biblioteca Palatina, ms. Pal. 56, c. 102r.



Fig. 7 - *San Bernardo*, Parma, Biblioteca Palatina, ms. Pal. 56, c. 162r.



Fig. 8 - *Giovane nobile a dialogo con un sacerdote*, Parma, Biblioteca Palatina, ms. Pal. 56, c. 171v.

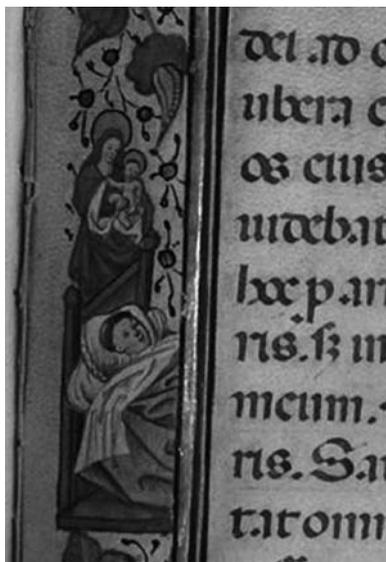


Fig. 9 - *La guarigione del monaco devoto*, Parma, Biblioteca Palatina, ms. Pal. 56, c. 195r.



Fig. 10 - *Il diavolo che voleva avvelenare un monastero*, Parma, Biblioteca Palatina, ms. Pal. 56, c. 195r.



Fig. 11 - *Ludovico di Savoia in preghiera*, Parma, Biblioteca Palatina, ms. Pal. 56, c. 29r.



Fig. 12 - *Amedeo IX di Savoia e altri due dignitari in adorazione del Crocifisso*, Parma, Biblioteca Palatina, ms. Pal. 56, c. 81r.



Fig. 13 - *Anna di Lusignano in preghiera*, Parma, Biblioteca Palatina, ms. Pal. 56, c. 29r.



Fig. 14 - *Margherita di Savoia in preghiera*, Parma, Biblioteca Palatina, ms. Pal. 56, c. 81v.

Referenze fotografiche:

Archivio dell'autrice: figg. 1, 3, 4-14, per gentile concessione del Ministero per i Beni e le Attività Culturali, con autorizzazione della Biblioteca Palatina di Parma (prot. 3651 del 28.11.2007).



FRANCESCO SENATORE

La processione del 2 giugno nella Napoli aragonese e la cappella di S. Maria della Pace in Campovecchio*

1. La processione: composizione e fasi

La processione del 2 giugno commemorava la presa di Napoli da parte di Alfonso il Magnanimo, avvenuta nel 1442 grazie ad un vecchio stratagemma (l'utilizzazione di una galleria dell'acquedotto da parte di un piccolo contingente aragonese) e alla complicità di alcuni abitanti della città¹. La conquista coronava una campagna durata sette anni, che si sarebbe conclusa qualche settimana dopo con la sconfitta di Antonio Caldora, il principale barone e condottiero rimasto fedele a Renato d'Angiò, l'avversario di Alfonso. La festa, nota da tempo grazie a due registrazioni della tesoreria aragonese (1453, 1456) parafrasate da Camillo Minieri Riccio² e alla testimonianza di Joampiero Leostello (1488-89), il diarista di Alfonso duca di Calabria³, merita una trattazione sia perché sono ora disponibili altre attestazioni documentarie, che confermano che la cerimonia dovette aver luogo molto spesso tra il 1443 e

Abbreviazioni:

ARV	Arxiu del regne, València
ASMi	Archivio di Stato di Milano
ASMNA	Archivio Storico Municipale di Napoli
ASNa	Archivio di Stato di Napoli

* Ringrazio Maria Conca e Josep Guia per i consigli e l'accoglienza in occasione del mio viaggio a València.

¹ Fonti primarie dell'episodio sono M. MANFREDI (a cura di), *I Diurnali del duca di Monteleone*, in *Rerum Italicarum Scriptores*², Bologna, Zanichelli, 1960, XXI/5, pp. 177-180; B. FACIO, *Rerum gestarum Alfonsi regis libri*, a cura di D. Pietragalla, Alessandria, Edizioni dell'Orso, 2004, pp. 292-300; G. PELLEGRINO, *Historia Alphonsi regis*, a cura di F. Delle Donne, Firenze, Sismel - Edizioni del Galluzzo, 2007, pp. 295-299. A queste va aggiunto N.F. FARAGLIA, *Storia della lotta tra Alfonso d'Aragona e Renato d'Angiò*, Lanciano, Carabba, 1908, pp. 279-292, anche per le citazioni dai registri della tesoreria aragonese (le cosiddette *cedole*) conservati a Napoli e distrutti nel 1943.

² I registri, in catalano, non esistono più (Cedole 23 e 30), C. MINIERI RICCIO, *Alcuni fatti di Alfonso d'Aragona dal 15 aprile 1437 al 31 di maggio 1458*, «Archivio Storico per le Province Napoletane», VI (1881), pp. 1-36, 231-258, 411-461, qui a pp. 34, 417-418, 450.

³ J. LEOSTELLO, *Effemeridi delle cose fatte per il duca di Calabria (1484-1491)*, in R. FILANGIERI (a cura di), *Documenti per la storia le arti e le industrie delle provincie napoletane*, Napoli, Tipografia dell'Accademia reale delle scienze, 1883, I, pp. 150, 223.

il 1494⁴, sia perché va contestata la collocazione tradizionale della chiesa di S. Maria della Pace o della Vittoria, dove aveva termine il corteo. Ai caratteri della processione e alla posizione della chiesa sarà dedicato il presente intervento.

Il corteo partiva dalla cattedrale, nel centro della città antica, e raggiungeva S. Maria della Pace in *Campovecchio*⁵. La cappella fu fondata da Alfonso d'Aragona nel luogo in cui era accampato durante l'assedio di Napoli in ricordo di una visione della Vergine che, oltre a essere ritenuta la patrona di tutti i successi del Magnanimo, il quale le era particolarmente devoto, gli avrebbe rivelato in sogno come conseguire la vittoria⁶. La cerimonia subì certamente delle trasformazioni nel corso del tempo, ma non è possibile ricostruirle con certezza perché non disponiamo di dati omogenei per i nove anni documentati. In età alfonsina, partecipavano al rito il sovrano, l'arcivescovo della città, «tutti gli ordini religiosi» e una folta rappresentanza di balestrieri, riuniti in una confraternita fondata dal Magnanimo nel 1446⁷ e intitolata prima a S. Giorgio, poi – a quanto pare – a S. Maria della Pace. I balestrieri che lo avevano

⁴ Ho censito testimonianze per gli anni 1446 (ARV: *infra*, n. 7), 1453 (MINIERI RICCIO: 2), 1456 (MINIERI RICCIO: 2, lettera di da Trezzo: 9), 1470 (lettera di Cagnola: 10), 1472 (lettere di Maletta e Barbaro: 38), 1484 (lettera di Bendedei: 10), 1488, 1489 (LEOSTELLO: 3), 1492 (lettera di Michelozzi: 9), di cui citerò integralmente solo le inedite e le meno conosciute (tra parentesi ho indicato la fonte con il numero della nota in cui riporto testi ed estremi bibliografici, che non ripeterò ogni volta, bastando un richiamo sintetico all'anno). In esse si dice spesso che la processione aveva luogo ogni anno, ma è improbabile che ciò sia avvenuto quando il sovrano era lontano da Napoli, come avvenne al Magnanimo nel 1447, 1448, 1450 (e 1458, quando era a letto febbricitante); a Ferrante nel 1459-1461, 1464, 1481. Cfr. gli itinerari di A. GIMÉNEZ SOLER, *Itinerario del rey Alfonso V de Aragón y de Nápoles*, Zaragoza, Mariano Escar, 1909; F. SENATORE - F. STORTI, *Spazi e tempi della guerra nel Mezzogiorno aragonese. L'itinerario militare di re Ferrante (1458-1465)*, Salerno, Carlone, 2002, che ho integrato con le corrispondenze diplomatiche milanesi, fiorentine, barcellonesi, veneziane da Napoli.

⁵ LEOSTELLO, *Effemeridi*, p. 150, chiama una volta la chiesa «sancta Maria armellino», probabilmente per qualche raffigurazione dell'ordine dell'ermellino, emblema di Ferrante.

⁶ Così racconta lo stesso sovrano nella *narratio* del privilegio che concesse 30 onces d'oro annue al convento di S. Maria della Mercede, cui era affidata la cappella: «cum eius patrocinio ab unigeniti sui manu quicquid habemus honoris et emolumentorum fuerimus consecuti, presertim ut cetera mictamus huius civitatis victoriam qua totum hoc regnum obedientie nostre intra paucissimos dies ascivimus ipsa eius sanctissima virgine per somnum edocente intelleximus et continuo comperimus quo modo victoria eiusmodi assequi et quidem sine magno periculo poterimus dum castra nostra in campo veteri partenopem artissime obsessam detinebant», 1 gennaio 1446, inserto nel mandato del Gran Camerario a Tristano de Queralt doganiere della dogana del sale, sulle cui entrate era costituita la rendita del convento. Il privilegio è riportato integralmente in MINIERI RICCIO, *Alcuni fatti*, pp. 248-251n. (cit. da 248), che pubblicò il testo da un registro *Privilegiorum* della Sommaria oggi scomparso; e parzialmente in FARAGLIA, *Storia*, p. 283n., che lo trasse dalla platea del convento di S. Orsola a Chiaia, nuova sede dei Mercedari, compilata da un anonimo frate nel 1760, *Cabreo o Platea de los sitios, casas, censos [...], que tiene este Real Convento de santa Ursula*, ASNA, *Corporazioni religiose soppresse* [già *Monasteri soppressi*], vol. 4032 (ms. cartaceo di ff. 458), ff. 11v-12v (or. 4-6). Il documento, trascritto dal medesimo registro della Sommaria, era stato fornito al frate dall'archivista Antonio Chiarito nel 1757.

⁷ «Item doni a mestre Guillelm lo argenter, los quals li eren deguts per lo preu de una copa d'argent daurat que dell fou comprata lo primer dia del mes present de juny, la qual lo senyor rey (*segue dona dep.*) volgue e ordena fos mes per joya lo jorn de sent Elm [= s. Erasmo, il 2 giugno] als bellesters dela confraria de Sent Jordi novellament per lo dit senyor ordenada, e fou consignada a micer Johan de Copons conestable dels dits ballesters per offerirla per joya als dus ballesters qui lo dit jorn devian jugar a ballesta e per donarla al millor tirador. E fou present en lo dit pagament Nicolau Bruscha XIII d. tr. xv», ARV, *Mestre racional*, 9487, f. 210r. Cfr. J. SÁIZ SERRANO, *Caballeros del rey. Nobleza y guerra en el reinado de Alfonso el Magnánimo*, Valencia, PUV, 2008, p. 131n.

accompagnato nella guerra di conquista (alcuni si erano infilati nel famoso cunicolo), portavano ceri accesi in segno di ringraziamento e vestivano giornee fornite dallo stesso Alfonso. Probabilmente erano balestrieri anche gli «otto uomini vestiti al costume de' turchi che portavano lo stendardo di S. Giorgio con la croce vermiglia» (1453)⁸. Dopo aver compiuto a ritroso il percorso fatto nel giorno della conquista, i presenti partecipavano alla messa in S. Maria della Pace («solemnissima festa», Da Trezzo 1456; «missa cantata», 1488; «solenni processioni e cerimonie», 1492)⁹. Nel 1446 e 1453, dopo la liturgia si tenne una gara di abilità tra i balestrieri, con premi forniti dal sovrano al miglior tiratore («copa d'argent daurat», 1446; «una coppa di argento dorata, dentro e fuori», 1453). Nel 1456 la gara di tiro alla balestra fu forse sostituita da una giostra. Durante il regno di Ferrante (1458-94), non vengono più nominati il vescovo, gli «ordini ecclesiastici», i balestrieri con la loro gara, anche se continuavano ad essere presenti i militari («gente de arme et fanti» 1488).

Con Ferrante, si accentuò il carattere cortigiano della festa. In essa il sovrano si accompagnava abitualmente con gli ambasciatori esteri, sempre disponibili a cogliere l'attimo per una breve conversazione informale. Più significativa è una novità degli anni 1488-89: la rustica colazione all'aperto, offerta dal Magnanimo a tutti i presenti («pane, frutta, vino ed altro in abbondanza», 1453) venne sostituita da un sontuoso banchetto di corte nella residenza di campagna di Poggioreale, edificata dal nipote, il duca Alfonso di Calabria, non lontano dalla chiesetta. Qui il duca sorvegliava personalmente il servizio, caratterizzato dall'estrema compostezza ed eleganza («et andò cum tanto ordine et cum tanto silentio che fu cosa mirabile», 1488; «avea servito a sua maestà molto attillatamente, accarezzando tucti li convitati», 1489) e allietato da «soni et canti» fino a tarda sera. Alcuni cortigiani venivano ospitati per la notte. L'ultima attestazione è del 1492, nel cinquantesimo anniversario della conquista. Fer-

⁸ Può darsi che lo stendardo fosse portato a cavallo: il 23 giugno 1442 il re pagava un ronzino a Joan Catalá per il portastendardo dei balestrieri (ARV, *Mestre racional*, 9403, VII fasc., senza num.). Il cambio di denominazione della confraternita è provato solo dalla parafrasi di MINIERI RICCIO, *Alcuni fatti*, p. 450 (anno 1456). A questo è possibile aggiungere un altro indizio: l'esistenza nell'area, in località Dogliuolo, nei pressi della via pubblica, di un «nemus ven. confraterie S. Marie de Pace de Neap.», citato in un atto notarile del 10 ottobre 1477, D. ROMANO (a cura di), *Napoli. Marino de Flore 1477-1478*, Napoli, Athena, 1994, p. 74. Propendo a credere che la confraternita si sia sempre chiamata di S. Giorgio e che questo bosco vada ricondotto alla confraternita della Pace all'Annunziata, di cui si dirà più avanti. Per i balestrieri entrati nel cunicolo: MANFREDI, *I Diurnali*, p. 177.

⁹ Per il 1456: «Sua maestà ce disse che venesemo a Napoli, dove etiam vegnerà la maestà sua [da Torre del Greco], perché domane se fa solemnissima festa e de giostre in commemoratione de l'intrata che'l fece in questa città», lettera dell'ambasciatore milanese Antonio da Trezzo a Francesco Sforza, Napoli 1 giugno 1456, F. SENATORE (a cura di), *Dispacci sforzeschi da Napoli*, I: 1444-2 luglio 1458, Salerno, Carlone, 1997, p. 401. Per il 1488: LEOSTELLO, *Effemeridi*, p. 150. Per il 1492: Ferrante d'Aragona è stato occupato «hoggi in una solemnità quale fa ogni anno in memoria del giorno che el signor re Alphonso si insignorì di Napoli, che questo appunto è il quinquagesimo anno. Va sua maestà con tucta la corte, con solenni processioni et cerimonie, a una devotione fuora di porta Capuana pocho mancho che uno miglio. Et soleva andarci a pie'; al presente, aggravato dalla età, va pure a cavallo», Niccolò Michelozzi agli Otto di Pratica, Napoli 2 giugno 1492, B. FIGLIUOLO - S. MARCOTTI (a cura di), *Corrispondenze degli ambasciatori fiorentini a Napoli*, VI: Piero Nasi (aprile 1491-novembre 1491), Giovanni Antonio Della Valle (novembre 1491-gennaio 1492) e Niccolò Michelozzi (gennaio 1492-giugno 1492), Salerno, Carlone, 2004, p. 421.



rante, ormai vecchio, partecipò alla processione a cavallo, come aveva fatto nel 1484 dopo un periodo di malattia¹⁰.

2. I modelli

La commemorazione ha precedenti iberici, in particolare sembra derivare da due processioni valenciane, ben conosciute dal Magnanimo: quella per la celebrazione della conquista della città da parte di Giacomo I, che l'aveva sottratta ai Mori, il 9 ottobre, giorno di san Dionigi; quella per san Giorgio, il 23 aprile. San Giorgio, santo militare per eccellenza e oggetto di particolare devozione nella dinastia aragonese, era considerato in area catalana il protettore della fanteria, soprattutto dei balestrieri. Anche la processione valenciana del 23 aprile, che si collegava del resto alla *reconquista*, vedeva sfilare una confraternita di balestrieri e si concludeva con una gara di tiro con la balestra¹¹. I balestrieri della confraternita napoletana erano con ogni evidenza quelli della guardia del re, un corpo d'élite alle dirette dipendenze del monarca (dunque una milizia statale permanente), composto nella quasi totalità da valenciani e in generale iberici¹². Per questo ritengo che il silenzio delle fonti al riguardo corrisponda, dopo la morte del Magnanimo, ad un'effettiva scomparsa della confraternita, o almeno dei balestrieri tra i suoi confratelli.

La processione valenciana del 9 d'ottobre, che nel quattrocento faceva tappa nella chiesa di S. Giorgio, è stata paragonata a diverse feste iberiche in memoria della conquista (la *fiesta de l'estandart* di Maiorca e le imitazioni di Ciutadella de Menorca e Ibiza, le feste di Mucia, Siviglia e Granada), con le quali condivideva alcuni caratteri essenziali: si tratta di celebrazioni civiche, militari e religiose al tempo stesso, che nel ricordo della sconfitta del nemico musulmano affermavano l'identità della città e il legame con la Corona, come in occasione delle entrate.

Le differenze rispetto alla processione napoletana sono notevoli: le celebrazioni iberiche, che pur videro l'interessamento della monarchia, furono istituite dai governi urbani e da essi costantemente organizzate, fino ai nostri giorni. Esse furono in

¹⁰ Per il 1484 abbiamo una notizia nella lettera di Giambattista Bendedei a Ercole d'Este, Napoli 3 giugno 1484, «Già ha cavalcato qualche poco, andando heri ad Sancta Maria della pace», in E. SCARTON (a cura di), *Corrispondenza degli ambasciatori fiorentini a Napoli*, I: *Giovanni Lanfredini (13 aprile 1484-9 maggio 1485)*, Salerno, Carlone, 2006, p. 601. Molto sintetica anche la notizia del 1470: «Compagnando questa matina lo signore re ala processione se fa in memoria del dominio de Napoli hebbe la felice memoria del signore re Alfonso in tale giorno como è hogi, sua mayestà me disse...», Giovanni Andrea Cagnola a Galeazzo Maria Sforza, Napoli 2 giugno 1470, ASMi, *Sforzesco*, 218, c. 113.

¹¹ R. NARBONA VIZCAÍNO, *Memorias de la ciudad. Ceremonias, creencias y costumbres en la historia de Valencia*, Valencia, Ayuntamiento de Valencia, 2003, pp. 81, 173-184. Il governo urbano di Valencia, d'intesa con il vescovo, bandiva la processione di san Giorgio «en memoria del gran beneficci que aquesta ciutat reebe en lo temps que fou restituhida a mans de christians», Archivo Histórico Municipal de Valencia, *Manuals de Consells A-32*, f. 50v (21 aprile 1442). Per san Giorgio anche G. VITALE, *Ritualità monarchica, cerimonie e pratiche devozionali nella Napoli aragonese*, Salerno, Laveglia, 1996, pp. 198-205.

¹² I *ballesters de la guàrdia del senyor rey* a carico della tesoreria regia crebbero nel 1441 da 168 a 200, erano 185 nel 1442, 191 nel 1445, SÁIZ SERRANO, *Caballeros*, pp. 120, 131. MINIERI RICCIO, *Alcuni fatti*, pp. 417-418, 450, segnala 210 balestrieri nel 1453, 410 nel 1456.



accompagnato nella guerra di conquista (alcuni si erano infilati nel famoso cunicolo), portavano ceri accesi in segno di ringraziamento e vestivano giornee fornite dallo stesso Alfonso. Probabilmente erano balestrieri anche gli «otto uomini vestiti al costume de' turchi che portavano lo stendardo di S. Giorgio con la croce vermiglia» (1453)⁸. Dopo aver compiuto a ritroso il percorso fatto nel giorno della conquista, i presenti partecipavano alla messa in S. Maria della Pace («solemnissima festa», Da Trezzo 1456; «missa cantata», 1488; «solenni processioni e cerimonie», 1492)⁹. Nel 1446 e 1453, dopo la liturgia si tenne una gara di abilità tra i balestrieri, con premi forniti dal sovrano al miglior tiratore («copa d'argent daurat», 1446; «una coppa di argento dorata, dentro e fuori», 1453). Nel 1456 la gara di tiro alla balestra fu forse sostituita da una giostra. Durante il regno di Ferrante (1458-94), non vengono più nominati il vescovo, gli «ordini ecclesiastici», i balestrieri con la loro gara, anche se continuavano ad essere presenti i militari («gente de arme et fanti» 1488).

Con Ferrante, si accentuò il carattere cortigiano della festa. In essa il sovrano si accompagnava abitualmente con gli ambasciatori esteri, sempre disponibili a cogliere l'attimo per una breve conversazione informale. Più significativa è una novità degli anni 1488-89: la rustica colazione all'aperto, offerta dal Magnanimo a tutti i presenti («pane, frutta, vino ed altro in abbondanza», 1453) venne sostituita da un sontuoso banchetto di corte nella residenza di campagna di Poggioreale, edificata dal nipote, il duca Alfonso di Calabria, non lontano dalla chiesetta. Qui il duca sorvegliava personalmente il servizio, caratterizzato dall'estrema compostezza ed eleganza («et andò cum tanto ordine et cum tanto silentio che fu cosa mirabile», 1488; «avea servito a sua maestà molto attillatamente, accarezzando tucti li convitati», 1489) e allietato da «soni et canti» fino a tarda sera. Alcuni cortigiani venivano ospitati per la notte. L'ultima attestazione è del 1492, nel cinquantesimo anniversario della conquista. Fer-

⁸ Può darsi che lo stendardo fosse portato a cavallo: il 23 giugno 1442 il re pagava un ronzino a Joan Catalá per il portastendardo dei balestrieri (ARV, *Mestre racional*, 9403, VII fasc., senza num.). Il cambio di denominazione della confraternita è provato solo dalla parafrasi di MINIERI RICCIO, *Alcuni fatti*, p. 450 (anno 1456). A questo è possibile aggiungere un altro indizio: l'esistenza nell'area, in località Dogliuolo, nei pressi della via pubblica, di un «nemus ven. confraterie S. Marie de Pace de Neap.», citato in un atto notarile del 10 ottobre 1477, D. ROMANO (a cura di), *Napoli. Marino de Flore 1477-1478*, Napoli, Athena, 1994, p. 74. Propendo a credere che la confraternita si sia sempre chiamata di S. Giorgio e che questo bosco vada ricondotto alla confraternita della Pace all'Annunziata, di cui si dirà più avanti. Per i balestrieri entrati nel cunicolo: MANFREDI, *I Diurnali*, p. 177.

⁹ Per il 1456: «Sua maestà ce disse che venesemo a Napoli, dove etiam vegnerà la maestà sua [da Torre del Greco], perché domane se fa solemnissima festa e de giostre in commemoratione de l'intrata che'l fece in questa città», lettera dell'ambasciatore milanese Antonio da Trezzo a Francesco Sforza, Napoli 1 giugno 1456, F. SENATORE (a cura di), *Dispacci sforzeschi da Napoli*, I: 1444-2 luglio 1458, Salerno, Carlone, 1997, p. 401. Per il 1488: LEOSTELLO, *Effemeridi*, p. 150. Per il 1492: Ferrante d'Aragona è stato occupato «hoggi in una solemnità quale fa ogni anno in memoria del giorno che el signor re Alphonso si insignorì di Napoli, che questo appunto è il quinquagesimo anno. Va sua maestà con tucta la corte, con solenni processioni et cerimonie, a una devotione fuora di porta Capuana pocho mancho che uno miglio. Et soleva andarci a pie'; al presente, aggravato dalla età, va pure a cavallo», Niccolò Michelozzi agli Otto di Pratica, Napoli 2 giugno 1492, B. FIGLIUOLO - S. MARCOTTI (a cura di), *Corrispondenze degli ambasciatori fiorentini a Napoli*, VI: Piero Nasi (aprile 1491-novembre 1491), Giovanni Antonio Della Valle (novembre 1491-gennaio 1492) e Niccolò Michelozzi (gennaio 1492-giugno 1492), Salerno, Carlone, 2004, p. 421.

Il rito del 2 giugno, pur parlando come ovvio il linguaggio religioso (la processione, la messa), ebbe soprattutto un carattere militare al tempo di Alfonso (i balestrieri del re, la gara e la giostra), cortigiano al tempo di Ferrante (il convito per pochi, l'intrattenimento musicale). Esso fu una creazione di Alfonso e del suo più stretto *entourage*, imitò i modelli iberici in quanto celebrazione della conquista e esaltazione di san Giorgio, ma se ne distinse in quanto fu diretta espressione della devozione mariana del Magnanimo. Non fu una cerimonia della città, benché ne percorresse le strade: non è forse casuale che manchino attestazioni nelle cronache cittadine e che, invece, la festa fosse ben conosciuta negli ambienti cortigiani italiani, come dimostrano le lettere degli ambasciatori milanesi, estensi, fiorentini e, infine, Marin Sanudo, che utilizzava per le sue narrazioni testi diplomatici e cancellereschi¹⁵.

La cerimonia va inquadrata nella straordinaria produzione di opere letterarie e artistiche dedicate all'impresa del Magnanimo e da lui stesso commissionate (il trionfo del marzo 1443, l'arco di Castelnuovo, le opere degli umanisti, le poesie e le miniature). In particolare, la vittoria del 2 giugno non fu solo ricordata con la processione, la chiesa e la confraternita, ma anche con l'istituzione, come vedremo, di un convento (1442), dotato di rendita (1446) e oggetto di un legato testamentario (1458) e, sempre per decisione testamentaria, di altre due cappelle: la prima all'imbocco, la seconda all'uscita del passaggio sotterraneo utilizzato dai soldati di Alfonso (a san Giorgio, a san Michele). Un'altra cappella (ai santi Pietro e Paolo) avrebbe dovuto essere costruita presso Carpinone (in Molise), nel luogo della sconfitta di Antonio Caldora¹⁶.

La fondazione di cappelle contribuiva all'esaltazione della conquista, elemento fondamentale della legittimazione monarchica, pur legata all'adozione da parte della regina Giovanna II, che giustificava la successione sul piano giuridico. Ciò valse anche per Ferrante, costretto a riconquistare il regno attraverso una guerra altrettanto lunga e incerta (1459-65). L'impresa, quasi una riproposizione di quella del 1435-42 per protagonisti e scelte strategiche, fu celebrata in più modi e occasioni (le porte di bronzo di Castelnuovo, gli affreschi di Poggioreale, il *De maiestate* di Giuniano Maio). Ferrante ebbe pure una sua chiesa votiva intitolata a S. Maria della Vittoria, nell'attuale S. Maria a Vico (CE), ma non conosciamo bene le circostanze che ne

a vedere sopra a uno catafalco accanto alla Carmino», in FERRAILOLO, *Cronaca*, a cura di R. Coluccia, Firenze, Accademia della Crusca, 1987, p. 98. Per la vicinanza di Ferrante II al popolo napoletano: G. D'AGOSTINO, *La capitale ambigua. Napoli dal 1458 al 1580*, Napoli, Società editrice napoletana, 1979, pp. 61-62, 72-76.

¹⁵ Poggioreale era «situato in loco piano, un poco alto, loco amenissimo, dove è una chiesiola che el re Alphonso vechio ivi stete quando messe campo a Napoli. Et in tal loco ogni anno, a di do Zugno li loro successori di caxa Aragona el si celebra una bellissima festa», in M. SANUDO, *La spedizione di Carlo VIII in Italia*, a cura di R. Folin, Venezia, Tipografia del commercio, 1883, p. 232.

¹⁶ Per il testamento: G. FILANGIERI, *Nuovi documenti intorno la vita, le cose, le vicende di Lucrezia d'Alagno*, «Archivio Storico per le Province Napoletane», X (1886), pp. 65-138, 330-399, alle pp. 383-384 (da una autentica seicentesca). La cappella di Carpinone, per indicazione testamentaria, fu dedicata a Pietro e Paolo perché la sconfitta di Caldora era avvenuta il 28 giugno 1442, alla vigilia della loro festa (ringrazio Giuliana Vitale per aver attratto la mia attenzione su questa cappella), in FARAGLIA, *Storia*, pp. 298-299.

determinarono la costruzione o l'ampliamento¹⁷. Quel che è certo è che nel 1492 i lavori per la chiesa furono finanziati dalla Corona¹⁸.

3. Le chiese e le confraternite di S. Maria della Pace

S. Maria della Pace appare essere esistente già il 12 dicembre 1442, quando la cancelleria di Alfonso emise un privilegio in favore dell'ordine religioso di S. Maria della Mercede (*Sancta Maria de Pace de Mercede*), nato in Spagna per il riscatto dei prigionieri dei Mori, al quale la cappella era stata affidata. Per l'ordine era stato edificato un convento, il primo del regno, nella medesima area di Campovecchio¹⁹. Nel 1446 il convento fu dotato da Alfonso di una rendita di 30 once sulla dogana del sale di Napoli, a compensazione di una precedente donazione che era stata revocata²⁰. Il dettato del testamento del sovrano, con un legato per l'ente di ben 4000 ducati, lascia però pen-

¹⁷ Si parla della campagna di Ferrante contro i filoangioini nell'autunno 1460 o della spedizione contro i turchi ad Otranto, in E. CARELLI, *Il complesso conventuale*, in *Per la storia della Chiesa e del Convento di S. Maria a Vico nel V centenario della fondazione 1492-1992*, S. Maria a Vico, Missionari Oblati di Maria Immacolata, 1992, pp. 41-79: pp. 57-58.

¹⁸ *Ibid.*, pp. 7-9, Alfonso Leone pubblica un importante documento sulle «fabriche [...] in lo monastero de Sancta Maria de Argenczo, le quale per sua devotione la sua Maestà fa edificare» (1 gennaio 1492). Si tratta delle istruzioni a Giovanni Solopaca, scrivano di ragione «sopra la fabrica», che possono essere integrate con quelle più tecniche contenute in una minuta senza data inedita in ASNa, *Museo. Miscellanea scritte, Carte aragonesi varie*, IX, c. 716, intitolata *Ordine se tene in la fabrica fa fare la maestà del signor re in la ecclesia de Sancta Maria dela Victoria de Arienczo*. Oltre ai nomi di Geronimo de Stefano, tesoriere, e Leonardo delo Furno di Ravello, soprastante (tutti avrebbero però dovuto obbedire a Giovanni Vincenzo Standardo), conosciamo anche quelli dei maestri fabbricatori impegnati nei lavori (muri, volte, porte, finestre): il capomastro *Florentino de Rosa*, i mastri, elencati per salario ricevuto (in ordine discendente), Matteo della Monica, Matteo Quaranta, Cola della Monica, *Minico de Rosa*, *Santillo Jenuese*, e inoltre «mastro Maino fiorentino mandato per lo signore duca [di Calabria], mastro Andrea Frasca fiorentino, mastro Blasi fiorentino: dicti mastri si pagano et haveno havuti diverse quantità per accoramento, et non si sa lo salario stabilito».

¹⁹ «Unum Monasterium ejus ordinis in hoc regno, in quo nullum erat, apud Civitatem Neapolitanam in Campo Veteri ubi priusquam Civitatem ipsam Neapolis adepti fuisset castramentati eramus, construi fecimus». Il privilegio, Barletta 12 dicembre 1442, sembra autentico. È edito da G.A. SUMMONTE, *Historia della città e regno di Napoli* [1601], Napoli, nella stamperia di Domenico Vivencio, 1748, III, pp. 7-9, che lo trasse probabilmente da una copia (la trascrizione incorpora infatti la descrizione del sigillo). Il sovrano ordinò ai suoi funzionari di favorire la raccolta delle elemosine da parte dei frati mercedari, diffidò dagli impostori e chiarì che le elemosine erano volontarie. Il documento è edito anche da G. DE MAGISTRIS in F. DE MAGISTRIS, *Status rerum memorabilium tam ecclesiasticarum quam politicarum, ac etiam edificiorum fidelissima civitatis Neapolitane*, cum additionibus Iosephi de Magistris, Neapoli, ex typographia Lucae Antonij de Fusco, 1678, pp. 462-463, che rinvia a Summonte; e dal compilatore della *Platea* di S. Orsola (ASNa, *Corporazioni religiose soppresse*, 4032, ff. 10r-v), che rinvia a De Magistris e che attesta l'esistenza, nell'Archivio dell'Annunziata («dónde yo lo ví en 14 de diciembre de 1758»), di un privilegio originale di re Ferrante, datato Bari 18 agosto 1459, che confermava quello del 1442 (f. 11v). Questo documento del 1459 (la cui datazione topica dovrebbe essere però Barletta e non Bari – ma l'errore di traduzione di *Baroli* da parte del frate spagnolo sarebbe comprensibile) non è presente in ASMNa, Sezione Annunziata fin dal riordino ottocentesco.

²⁰ La concessione perpetua compensava quella del mulino *in paludibus neapolitanibus* (non lontane da Campovecchio) già confiscato all'abate Cicco di Loffredo, poi reintegrato della sua proprietà come tutti i cittadini napoletani, MINIERI RICCIO, *Alcuni fatti*, pp. 248-251n. Cicco di Loffredo aveva favorito gli aragonesi il 2 giugno, assecondando le monache di S. Maria di Donnaregina, le quali avevano lanciato delle funi agli scalatori delle mura presso Porta S. Gennaro (FARAGLIA, *Storia*, p. 287).



sare che a quella data la costruzione del convento fosse ben lontana dall'essere completata, benché la comunità dei frati dovesse già esistere, perché raccoglieva elemosine e perché si occupava della cappella, sulla quale il re doveva avere un giuspatronato²¹. Nel 1469 Ferrante d'Aragona aggregò all'ospedale dell'Annunziata di Napoli la cappella con tutti i suoi beni, sottraendola ai frati Mercedari a causa dei loro demeriti²².

Diverso destino ebbe il convento: secondo la tradizione la comunità si trasferì prima a S. Maria del Monte (1567-69), poi a S. Orsola a Chiaia (1569), dove rimase fino alla soppressione degli ordini religiosi: la presenza nell'archivio dell'ente del privilegio alfonsino del 1442 confermerebbe la continuità istituzionale tra l'antico convento in Campovecchio e quello in Sant'Orsola²³.

La ricostruzione appena fatta è necessaria per evitare ogni confusione tra le due strutture costruite in Campovecchio, la cappella di S. Maria della Pace e il convento omonimo, da un lato; e gli enti ad esse connessi, dall'altro: la confraternita di S. Giorgio/S. Maria della Pace, la comunità dei Mercedari, l'ospedale dell'Annunziata. Il passaggio della cappella all'Annunziata nel 1469 è all'origine di due errori nella tradizione degli studi: la cappella di S. Maria della Pace in Campovecchio sarebbe quel-

²¹ «Statuimus [...] ut in loco dicto Campoveccio prope Neapolim ubi ante reductionem praedictae civitatis Neapolis ad nostram obedientiam nostra castra tenuimus, et ubi jam edificari fecimus Ecclesiam sub invocatione Beatæ Mariæ de la Pace, eamque dedimus Religioni Beatæ Mariæ de Mercede Captivorum ædificetur Monasterium, in quo fratres ipsius Religionis habitare valeant pro cuius Monasterij ædificatione per dictos nostros manumissores ducatos quatuor mille dictae monetæ dari et distribui statuimus», in FILANGIERI, *Nuovi documenti*, pp. 383-384. Il testamento è riassunto da G. ZURITA Y CASTRO, *Anales de la corona de Aragón*, edición preparada por A. Canellas Lopez, Zaragoza, Institucion Fernando el Catolico, 1977, VII, l. XVI, XLVII, p. 191, dal quale la notizia del legato è passata alla bibliografia prima dell'edizione di Filangieri. Il giuspatronato regio è ricordato nel documento di Ferrante citato nella nota che segue.

²² La confisca ai Mercedari era stata decisa dal pontefice, come dichiara il privilegio del 16 agosto 1469, in ASMNA, Sezione Annunziata, *Pergamene*, n. 106 (ma il rinvio «iuxta apostolicum breve» è su rasura), conosciuto da D'Engenio (citato alla nota seguente) ed edito da G. D'ADDOSIO, *Origine, vicende storiche e progressi della Real Casa dell'Annunziata*, Napoli, Antonio Cons, 1883, pp. 414-415. Dei frati «tristium ypocritarum» non si precisano i «manifesta demerita». La notizia potrebbe essere messa in relazione con il privilegio del 1442: può darsi che fin dal principio il comportamento di alcuni frati non fosse stato esente da mende.

²³ C. D'ENGENIO, *Napoli sacra*, Napoli, Ottavio Beltrano, 1623, pp. 593, 567, dal quale la notizia passò a DE MAGISTRIS, *Status rerum*, p. 463; F. CEVA GRIMALDI, *Della città di Napoli dal tempo della sua fondazione sino al presente*, Napoli, Stamperia e calcografia Vico Freddo Pignasecca, is. - Gabriele Saracino, 1857, p. 263, che non cita le fonti e aggiunge che l'edificio del convento «non esiste più» e che nel 1628 fu «unito all'Annunziata» (notizia errata). Secondo il frate spagnolo che compilò la *Platea* di S. Orsola (1760, ASNA, *Corporazioni religiose soppresse*, 4032, ff. 10r-13r), la sede di S. Maria del Monte, individuata nel 1567, sarebbe stata utilizzata per pochissimo tempo nel 1569. Egli sostenne la continuità tra S. Maria della Pace, S. Maria del Monte e S. Orsola sulla base della prova archivistica: nel 1599 lo storico dell'ordine Bernardo Vargas avrebbe visto il privilegio originale del 1442 nell'archivio di S. Orsola, dal quale mancava però nel 1760. L'autore della *Platea* contestò l'annessione del convento all'Annunziata nel 1469 (dedotta dal privilegio di Ferrante citato alla nota precedente), per la sua inverosimiglianza; perché nel 1532 l'Ordine aveva inviato nel regno un commissario (il quale non avrebbe potuto visitare altro convento che S. Maria della Pace); perché le preziose argenterie impegnate da S. Orsola nel 1576, poco dopo la ri-fondazione, dovevano a suo giudizio provenire da una precedente fondazione. La correzione su rasura nel documento del 1469 (v. nota precedente), la *verve* polemica del frate, che nella *Platea* auspicò il ritorno dei documenti dell'Annunziata a S. Orsola e protestò in un'aggiunta successiva perché non gli era più stato concesso l'accesso all'Annunziata, e – infine – la scomparsa del privilegio di Ferrante del 1459 (se esso esisteva! Cfr. *supra* nota 19) sembrano le manifestazioni di un piccolo *bellum diplomaticum* scoppiato tra l'Annunziata e S. Orsola nel 1758-60.



la adiacente all'attuale chiesa cinquecentesca dell'Annunziata, all'interno del recinto dell'Ospedale (si trova in uno dei due cortili e confina con i resti dell'antica chiesa, che aveva una posizione e un'estensione diversa da quella antica); la confraternita omonima (quella dei balestrieri) sarebbe stata aggregata anch'essa all'Annunziata nel 1546.

Giovanni Antonio Summonte è responsabile del primo errore (1601)²⁴, Cesare D'Engenio, indirettamente, del secondo (1623)²⁵. Gli errori, generati dal tipico accostamento tra nomi reperiti nelle fonti e nomi di enti attuali, hanno condizionato non solo gli studiosi di Alfonso d'Aragona, ma anche tutti coloro che si sono occupati delle sculture rinascimentali provenienti dall'Annunziata²⁶.

La cappella di S. Maria della Pace all'Annunziata non può assolutamente essere quella di Campovecchio, perché Campovecchio era ben lontano dall'Annunziata, come vedremo. A metà cinquecento tale identificazione non era ancora stata fatta, benché si fosse già persa memoria dell'ubicazione della chiesa votiva. Lo storico Angelo di Costanzo (1557-59), che pur ricorda il legato ai Mercedari, non parla di chiesa e confraternita²⁷. All'inverso, Pietro Di Stefano, autore di un repertorio delle chiese napoletane (1560), conosce bene la chiesa e la confraternita della Pace all'Annunziata, ma non fa parola della chiesa e del convento di Campovecchio²⁸.

²⁴ A proposito della fondazione di S. Maria della Pace, lo storico collocò la chiesa «appresso lo Spedale dell'Annunziata, nel luogo detto Campo Vecchio», SUMMONTE, *Historia*, III, p. 7. Eppure egli poteva leggere la collocazione corretta del toponimo in A. DI COSTANZO, *Istoria del regno di Napoli* [1557-59], in *Raccolta di tutti i più rinomati scrittori dell'istoria generale del Regno di Napoli*, Napoli, Gravier, 1769, III, p. 536 («un monastero di S. Maria della Mercede alle Paludi di Napoli, dove si chiamava il Campo Vecchio, e dove stette accampato») che aveva sott'occhi in quel momento, e di cui anzi rilevò un errore (datava implicitamente la fondazione del convento al 1458). Anche nella *Platea* di S. Orsola la cappella della Pace è identificata con quella dell'Annunziata ASNA, *Corporazioni religiose soppresse*, 4032, ff. 10r-13r (or. 3-7).

²⁵ D'ENGENIO, *Napoli sacra*, p. 416, mutua da Summonte la collocazione della chiesa della Pace all'Annunziata, ma accresce la confusione perché fa seguire alla citazione del diploma del 1469 (letto nell'Archivio dell'Annunziata), con il quale Ferrante «incorpora» la Pace all'Annunziata, quella della bolla pontificia del 16 dicembre 1546 con la quale la medesima chiesa fu (nuovamente!) «unita» all'Annunziata e infine quella della «compagnia della disciplina della Pace» in essa residente. D'ADDOSIO, *Origine*, p. 192, affermò poi che la confraternita venne «incorporata» nell'Annunziata con un regio assenso e la bolla appena citata. Le notizie sul destino del convento in Campovecchio e sulla storia dell'ordine passarono da D'ENGENIO, *Napoli sacra*, pp. 567, 593, a tutta la bibliografia successiva.

²⁶ S. D'ALOE, *Catalogo di tutti gli edifizii sacri della città di Napoli e suoi sobborghi, tratto da un manoscritto autografo della chiesa di S. Giorgio ad forum*, «Archivio Storico per le Province Napoletane», VIII (1883), pp. 111-152, 287-315, 499-546, 670-737: 522; C. CELANO, *Delle notizie del bello, dell'antico e del curioso della città di Napoli* [1692], a cura di G.B. Chiarini, 5 voll., Napoli, stamperia Floriana, 1856-60, III, pp. 872-876, IV, pp. 539-540; CEVA GRIMALDI, *Della città*, p. 263; G.M. FUSCO, *Riflessioni sulla topografia di Napoli nel Medioevo*, Napoli, Stamperia della R. Università, 1865, pp. 3, 22; D'ADDOSIO, *Origine*, pp. 189-194; E. BERNICH, *Statue e frammenti architettonici della prima epoca aragonese*, «Napoli Nobilissima», s. I, XV (1906), p. 8; R. PANE, *Architettura del Rinascimento a Napoli*, Napoli, Editrice politecnica, 1937 (che data la cappella al 1450 senza indicare fonti), pp. 57-58, 185; O. MORISANI, *Letteratura artistica a Napoli tra il '400 e il '600*, Napoli, Fiorentino, 1958, p. 28n.; A. BARRICELLI, *Strada de' marmorari. «L'Annunziata» angioina e aragonese*, «Critica d'arte», XX (1973), 128, pp. 13-28, 129, pp. 57-76; P. LEONE DE CASTRIS, *Castelnuovo: il Museo Civico*, Napoli, Elio De Rosa, 1990, pp. 85ss., 106-107; VITALE, *Ritualità*, pp. 200-201.

²⁷ DI COSTANZO, *Istoria*, p. 536.

²⁸ P. DI STEFANO, *Descrizione de i luoghi sacri della Città di Napoli*, Napoli, Raymondo Amato, 1560, p. 47, attesta la donazione all'Annunziata della confraternita e della sua sede, la cappella che oggi è nel recinto dell'ospedale con l'annesso cortile e alcuni locali.



La datazione di questa cappella, recentemente restaurata, andrebbe dunque riconsiderata. Due statue di difficile attribuzione (S. Michele e S. Giorgio) e uno scudo con la *P* di pace e due figure che si abbracciano (oggi nel Museo Civico di Castelnuovo)²⁹, sono state assegnate alla metà del quattrocento soltanto perché collegate con la chiesa fondata dal Magnanimo a Campovecchio. Trovo invece una prima notizia dell'esistenza di una chiesa della Pace all'Annunziata già nel 1424³⁰, mentre la confraternita omonima è attestata nel 1430³¹, ma sicuramente si potrebbe procedere a ritroso alla ricerca di altre attestazioni, visto che D'Engenio segnala lapidi tombali trecentesche. Questa confraternita gestiva appunto la cappella e possedeva un orto appena all'esterno del cortile (1518)³². Forse partecipò alla processione per i funerali di re Ferrante d'Aragona (1494) e per l'entrata solenne di Carlo VIII di Francia (1495)³³. Fu certamente essa che nel 1546 fu aggregata all'Annunziata *insieme* con la cappella, come testimonia Di Stefano³⁴. Ai primi del seicento la confraternita esisteva ancora, ma era composta di soli sacerdoti (*congregatio reverendorum sacerdotum sub invocatione Sanctæ Mariæ de Pace*)³⁵. Con essa non ha nulla a che fare la confraternita dei balestrieri fondata dal Magnanimo nel 1446: la quale, a mio giudizio, fu sempre intestata a S. Giorgio e probabilmente scomparve nel corso del XV secolo.

Sgombrato il campo dalle omonimie³⁶, torniamo a Campovecchio.

4. Campovecchio

Veniva chiamata Campovecchio un'area più distante dalle mura, verso oriente, probabilmente sulle prime propaggini dell'antico monte di Lautrec (su cui oggi sale via

²⁹ Lo scudo, che nel 1973 era sulla facciata della chiesa in mezzo ad altri due (foto di BARRICELLI, *Strada*), si trova attualmente nei depositi del Museo Civico di Castelnuovo. La testa della madonna nella lunetta della facciata, ancora in sito nel 1973, è inaspettatamente nel Museo Diocesano di Napoli (devo questa notizia a Veronica Mele, che ringrazio).

³⁰ Nella donazione all'Annunziata del territorio detto *Lo Lavinaro*, già appartenente al demanio regio, viene indicato tra i confini un «ortum dicti hospitalis ac Sancte Marie de Pace», Giovanna II, 13 settembre 1424, ASMNA, Sezione Annunziata, *Pergamene*, 63. Segnalo, nella stesso archivio, la notizia in *Notamenti A* (1500-1556), f. 6v, di una convenzione tra i mastri della Pace e quelli dell'Annunziata per la costruzione di «una porta conionta con lo cortiglio de la dicta disciplina de la Pace de petre de pipierno de vacuo de palmi dudece, et con lo lavoro et opere de sopra de largheza per ciascuno lato de palmi cinque» (25 novembre 1502).

³¹ G. FILANGIERI, *Documenti*, Napoli 1885, III, p. 359.

³² «Ab introitu porte curtis dicte ecclesie usque lavatorium puplicum» (*ibid.*, p. 602 e cfr. pp. 146, 360).

³³ FERRAILOLO, *Cronaca*, pp. 26, 48. Nel 1495 la confraternita fornì, insieme ad altre tre, le mazze del pallio (*ingiegnie*). In realtà, non c'è modo di sapere a quale confraternita della Pace si riferiscano queste notizie.

³⁴ DI STEFANO, *Descrizione*, p. 47; D'ADDOSIO, *Origine*, p. 192; D'ALOE, *Catalogo*, p. 522. Nel 1546 la confraternita era ancora composta di laici, tra i quali era il pittore Raimo Epifanio Tesaurò: FILANGIERI, *Documenti*, III, p. 146.

³⁵ I capitoli, approvati dall'arcivescovo di Napoli (1614-29), sono in Biblioteca Nazionale di Napoli, ms. X B 82. Al tempo i sacerdoti membri della confraternita erano 63. La congregazione si trovava «intra fines et septa Sanctissimæ Annuntiationis Neapolis».

³⁶ Per evitare ulteriori confusioni, ricordo qui che l'Ospedale di S. Maria della Pace in via Tribunali, fondato dai frati di S. Giovanni di Dio per commemorare la pace di Crépy, risale al 1587 (l'annessa omonima chiesa fu iniziata nel 1629).



don Bosco, poi via Nuova del Campo), a valle del cosiddetto cimitero delle 366 fosse, edificato da Ferdinando Fuga. Secondo i testimoni coevi, la chiesa meta della processione, e dunque il luogo dell'accampamento, era a circa un miglio da porta Capuana³⁷: «la maiestà del re va ad pede ad la chiesa, la quale è lontana uno miglio da la terra», scrive l'ambasciatore sforzesco Francesco Maletta nel 1472; «va sua maestà [...] a una devotione fora di porta Capuana poco mancho che uno miglio», conferma l'ambasciatore fiorentino Niccolò Michelozzi nel 1492³⁸. La prima fonte è inedita, la seconda è edita da poco: a volersi fidare fino in fondo, si potrebbe persino osservare che la differente valutazione della distanza, espressa dal «pocho mancho» di Michelozzi, corrisponda ai circa 200m di avanzamento verso oriente delle mura, con la costruzione di una nuova, monumentale Porta Capuana, quella attuale. Quando Michelozzi scriveva «fora di porta Capuana» la nuova murazione, iniziata nel 1484, aveva inglobato l'Annunziata (fig. 1)³⁹.

Sarebbe stato possibile smentire l'identificazione di S. Maria della Pace all'Annunziata con la chiesa di Campovecchio anche senza considerare queste due attestazioni. Alfonso non avrebbe potuto accamparsi presso l'Annunziata, perché l'ospedale durante l'assedio era occupato, come testimoniano i Diurnali del duca di Monteleone, da un presidio angioino⁴⁰, e perché esso si trovava a ridosso delle mura vecchie, da cui lo separava un passaggio malagevole, in basso rispetto al vicino Castel Capuano, che si trova – secondo l'altimetria attuale – a circa 15m s.l.m. rispetto agli 8 dell'Annunziata (posizione assurda per un accampamento militare: fig. 1).

Il toponimo Campovecchio era compreso in quella grande pianura che si apre a ventaglio a oriente di Napoli, e che nel X secolo era definita genericamente *Campus Neapolis* (fig. 2). Essa era caratterizzata da un diffuso impaludamento del fiume Sebeto nella parte più vicina al mare e da aree più salubri alle pendici delle colline a nord⁴¹. Nel *campus Neapolis* erano dunque poste le *Paludi* di Napoli, Campovecchio

³⁷ Diverse indicazioni in MANFREDI, *I Diurnali*, (sette miglia), e A. PANHORMITAE *Liber rerum gestarum Ferdinandi regis*, a cura di G. Resta, Palermo, Centro di studi filologici e linguistici siciliani, 1978, p. 77 (cinquecento passi).

³⁸ «Hogi in questa città se fa commemoratione de una festa chiamata Santa Maria de la Victoria, perché in tale die il re Alfonso introe in Napoli, et la maiestà del re va ad pede ad la chiesa, la quale è lontana uno miglio da la terra, cum la quale maiestà è andato lo ambasciatore venetiano perché hogi occorre la giornata sua, et Uguloto di Facino. Poy al tornare ad casa essa maiestà et decti imbassatori sonno montati ad cavallo. Questa matina ad bonhora, avanti che la prefata maiestà se partesse de castello, mandoe per Palermo et menollo cum seco a cavallo fin ad Castello Capuano, dove poy dismontoe il re et andoe ad piede ad Sancta Maria, como ho decto», Francesco Maletta a G.M. Sforza, Napoli 2 giugno 1472, ASMi, *Sforzesco*, 222, c. 98. La partecipazione dell'ambasciatore veneziano è confermata dall'interessato: «Questa matina la regia Maestà ha voluto io l'acompani a la festa el fa in tal zorno per lo acquisto fece re Alfonso in simel di de questa città». Zaccaria Barbaro al doge di Venezia, Napoli 3 giugno 1472: G. CORAZZOL (a cura di), *Dispacci di Zaccaria Barbaro*, Roma, Istituto Poligrafico dello Stato, 1994, p. 294.

³⁹ C. RUSCIANO, *Napoli, 1484-1501. La città e le mura aragonesi*, Roma, Bonsignori editore, 2002.

⁴⁰ Durante lo scontro all'interno della città rispose all'appello di re Renato solo «Francesco de Pisa ch'era con meza compagnia ala Annunziata», MANFREDI, *I Diurnali*, p. 17. Nove «companyons de la [...] guardia» regia furono feriti quel giorno, mentre davano il guasto all'Annunziata, ARV, *Mestre racional*, 9403, VII fasc., s.n.

⁴¹ B. CAPASSO, *Topografia della città di Napoli nell'XI secolo* [1892-93], Napoli, s.e., 1895, pp. 197-202; C. DE SETA, *Cartografia della città di Napoli. Lineamenti dell'evoluzione urbana*, Napoli, Edizioni Scientifiche Italiane, 1969, I, pp. 38-86. Già FUSCO, *Riflessioni*, aveva ben delimitato il *Campus Neapolis* (p. 1), salvo estenderlo fino all'Annunziata (pp. 3, 22), proprio perché condizionato dalla tradizione su S. Maria della Pace.



e un'altra località scelta di preferenza da chi assediava Napoli, quella dell'Ogliuolo o Dogliuolo ('botticella, serbatoio'), così detta dalla presenza dell'acquedotto che serviva la città. Da qui gli assediati potevano agevolmente lanciare attacchi contro la città, ma potevano anche ritirarsi rapidamente in caso di necessità: a occidente restava aperta la via verso Nola, a mezzogiorno le vicine Paludi, pur malsane, offrivano un efficace rifugio di emergenza, che assicurava, come avvenne a Renato d'Angiò nel 1440, «più forteza»⁴². All'Ogliuolo il duca Alfonso d'Aragona costruì, a partire dal 1487, la villa di Poggioreale⁴³.

Dal novembre 1441 al giugno 1442 il Magnanimo, già accampatosi all'Ogliuolo in precedenza, scelse un'altra località, più vicina a Napoli, per il definitivo blocco della città: Campovecchio appunto, dove erano stati anche Sforza nel 1423 e lui stesso nel 1437 e 1439⁴⁴. L'avvicinamento era reso possibile dal pieno controllo della pianura campana alle spalle. Sul posto Alfonso decise di costruire una bastia: una fortificazione in legno, quale si usava erigere contro le città nemiche. La bastia, come testimoniano i *Diurnali*⁴⁵, lo storico di corte Bartolomeo Facio⁴⁶, i pagamenti della tesoreria⁴⁷, e soprattutto il Panormita⁴⁸, si presentava come un parallelepipedo alto

⁴² All'Ogliuolo si accamparono: Ottone di Brunswick nell'agosto 1381, quando interruppe l'erogazione di acqua agli assediati; i seguaci di Luigi d'Angiò nel luglio 1387; Ladislao di Durazzo nell'aprile 1395; Muzio Attendolo, detto Sforza, nel giugno 1420 («stava in campo ad Angulo e correva da ogni parte»); Renato d'Angiò nel giugno 1440 («fé partire lo campo da Igliulo et passare alle Padule de Napole per più forteza»), MANFREDI, *I Diurnali*, pp. 19, 32, 33, 46, 73, 121 (cfr. anche pp. 75 e 121); Alfonso d'Aragona nell'ottobre 1440, GIMÉNEZ SOLER, *Itinerario*, p. 181.

⁴³ All'Ogliuolo esisteva un'altra chiesa di S. Maria, da non confondersi con quella della Pace. Essa era detta S. Maria all'Ogliuolo e se ne ha notizia dal 1306: A. COLOMBO, *Il palazzo e il giardino di Poggioreale*, «Archivio Storico per le Province Napoletane», X (1885), pp. 186-209, 309-342: 186-187 («S. Maria ad Dollolum, in campo Servionem, et in loco ubi dicitur ad Tertium»). «Bona ecclesie S. Marie ad Diggillyulo» sono citati in un atto del 23 novembre 1477, in ROMANO, *Napoli*, p. 131. Si tratta forse della chiesa, ben visibile nelle mappe sei-settecentesche, di S. Maria degli Orti (FUSCO, *Riflessioni*, p. 25). Già nel 1457 Alfonso il Magnanimo aveva avviato la costruzione di una casa all'Ogliuolo («stancia del dilulo», «casa del dilulo a les paludes», in COLOMBO, *Il palazzo*, p. 188n.; MINIERI RICCIO, *Alcuni fatti*, p. 454).

⁴⁴ MANFREDI, *I Diurnali*, pp. 112, 154; FARAGLIA, *Storia*, pp. 103, 178.

⁴⁵ «Ali 14 de novembro 1441 5 Ind. et possessè à campo vecchio longo da Napole sette miglia et cqui ordinò uno bello bastione. Lo fe scachizare et infossare intorno et possele nome diva della pace insimilitudine de una città de Rahona, dove lui nascio et qua dentro fece habitatione, et pagliare», in MANFREDI, *I Diurnali*, pp. 173-174.

⁴⁶ «Ad castra vetera consedit: is enim locus visus est castris maxime idoneus, tum propter pabuli, et aquarum copiam, tum quod in collem clementer assurgens, facile muniri poterat. Hunc a septentrione, atque a meridie eminentem simplici vallo ac fossa, ab Oriente, quo ea pars plana et ob id minus tuta videbantur, duplici fossa ac vallo, crebrisque turribus in castelli modum communit, magno tormentorum numero idoneis quibusque locis imposito», in FACIO, *Rerum gestarum*, l. VII, 46-47, p. 280.

⁴⁷ Vennero acquistati «III panys de ferro et quadre cadenats e xxx libres de clavo» (19 dicembre 1441), «certes taules de diverses formes [...] per donar obra e acabament ala stancia quel senyor Rey fahia per sa persona al campo vexo» (gennaio 1442), in FARAGLIA, *Storia*, p. 261n., 268n., l'ultima notizia anche in MINIERI RICCIO, *Alcuni fatti*, p. 29. Le citazioni sono tratte dalle Cedole 2, 5, ma lo stesso Faraglia afferma, nella sua edizione dei *Diurnali* (*Diaria Neapolitana [Diurnali detti del Duca di Monteleone] nella primitiva lezione da un testo a penna possedute dalla Società Napoletana di Storia Patria*, Napoli, Giannini, 1895, p. 120n.), che notizie sulle fortificazioni di Campovecchio erano anche nella Cedola 4. Nel marzo e maggio 1442 furono pagati Fortunato, Battista, Palamide «mestres d'axes qui lavoran ala bastida del campo vecchio per lur provisio», ARV, *Mestre racional*, 9403, IV fasc., s.n., e FARAGLIA, *Storia*, pp. 268n.

⁴⁸ «Est locus iuxta Neapolim ad quingentos circiter passus, editus satis; incolae Castra Vetera appellant. Hic



oltre quattro metri, era circondata da un fossato e da una palizzata (doppia sul versante orientale, più esposto perché pianeggiante), aveva numerose torri per l'artiglieria e un alloggiamento per il sovrano. Gaspare Pellegrino enfatizza nella sua biografia 'in presa diretta' del Magnanimo (1444) la perfezione del campo, da lui pure collocato a un miglio da Napoli: il sovrano a suo giudizio ne fece una residenza stabile e sicura, così bella da sembrare quasi una seconda città (*altera civitas Neapolis*), dotata di strade, portici, case (*edes*), ampi locali chiusi (*penetralia*), il tutto costruito con senso delle proporzioni (*decus*) ed eleganza (*nobilis*)⁴⁹.

Facio, Pellegrino e il Panormita insistono sui grandi vantaggi di Campovecchio: il declivio offriva una naturale difesa, potenziata dalle fortificazioni, si disponeva di acqua in abbondanza, ci si poteva rifornire di strame e vettovaglie per uomini e animali nei dintorni (le fertili colline dell'entroterra, la pianura Nolana). Certo di lì si doveva avere, grazie alla leggera altitudine e alla distesa pianeggiante verso le mura (davanti) e verso il mare (a sinistra), una vista eccellente sulla città, la quale – come noto – si trovava più in alto (il punto più elevato del centro antico è oggi a circa 50m s.l.m.), sovrastata alle spalle da Castel S. Elmo sulla collina del Vomero, anch'esso perfettamente visibile. Il Panormita, nella sua biografia incompleta di Ferrante (1469), si sofferma a lungo sul fatto che al giovane erede erano stati affidati il comando della bastia e le quotidiane incursioni da questa contro la città (intervallate da battute di caccia nel «campus late patens»), come se fosse uno straordinario titolo di merito aver dormito nelle pagliare di Campovecchio, tra alcuni fedeli compagni e un bel manipolo di balestrieri⁵⁰. In effetti, dopo i mesi di novembre e dicembre 1441, Alfonso stette ben poco a Campovecchio, perché impegnato altrove⁵¹.

Può ben darsi che la cappella di S. Maria della Pace sia sorta sulle strutture della fortezza. Ma dove si trovava esattamente? Una risposta certa non è possibile. La chiesa potrebbe essere collocata in via ipotetica sull'antica strada tra l'Ogliuolo, poi Poggioreale, e porta Capuana, per i seguenti motivi: perché Poggioreale è più distante da Porta Capuana (quasi tre km.); perché in occasione della processione del 1488 la corte si sposta a Poggioreale *dopo* la messa a S. Maria della Pace; perché non avrebbe

rex excitare ligneum castellum decreverat et fossa valloque munitum [...]. Paucis mox diebus perductam fossam cerneret, XV in altitudinem pedum; XII in latitudinem; vallum X ex truncis arborum extractum; turrets multis in locis, uti Rex ipse descripsit, institutas. Hunc locum postea milites Bastia appellarunt», in PANHORMITAE *Liber*, pp. 76-78.

⁴⁹ «Ideo haud longe mille passuum castra mota sunt contra eandem [Neapolim]. Mirabile est dictu! Nam loco quo iugum quoddam illius e conspectu supercellit, sub specie civitatis decore suo ordine vici, porticus, edes et magna penetralia constructa sunt, altera civitas Neapolis simillima figuratur. Rursus et ut perpetua statione maneret, vallo bene munita nobilis nova civitas est constructa, uti per multas vigilias inimicanti civitati multa discrimina adipiscuntur», in PELLEGRINO, *Historia*, p. 290.

⁵⁰ PANHORMITAE *Liber*, pp. 76-79. Nel marzo e nel maggio 1442 erano alla bastia di Campovecchio, custodita da tal *Cerda Gentar* (lettura incerta) 25/27 balestrieri, 222 fanti guidati da 5 connestabili, 18 uomini d'arme, tra i quali Gregorio Corella, Diomede e Giovambattista Carafa, ARV, *Mestre racional*, 9388 bis, II fasc., s.n.; 9403, IV fasc., s.n. Il cronista Lupo de Spechio ricorda fiero che «con lo dicto senyore re don Ferrando io fui sempre a campo vecchio habitando cinco o sei mise alla pagliara», in LUPO DE SPECHIO, *Summa dei re di Napoli e Sicilia e dei re d'Aragona*, a cura di A.M. Compagna Perrone Capano, Napoli, Liguori, 1990, p. 98.

⁵¹ GIMÉNEZ SOLER, *Itinerario*, pp. 189-191. Il 23 febbraio 1442 andò a «dinar al Campo vecho e torna sopar e dormir a Aversa», ARV, *Mestre racional*, 9403, I fasc., s.n.



senso collocare un accampamento a ridosso del Borgo di S. Antonio, a nord; nella zona paludosa a oriente oppure sulle balze scoscese verso l'interno. È di questo avviso anche l'unico studioso che abbia contestato la collocazione della cappella all'interno dell'Annunziata, Antonio Colombo (1885)⁵², al quale va aggiunto Benedetto Croce, che sembra ben situare Campovecchio in una gradevole evocazione della presa di Napoli⁵³. Ho segnato sulla carta del duca di Noja (1775) una proposta, in un'area a circa un miglio napoletano (1871m) da porta Capuana, al di sopra della via vecchia per Poggioreale, nel tratto oggi denominato via Aquileia. Più a sud, dove oggi si trovano piazza Nazionale, la parte bassa di corso Malta, il Centro Direzionale e la stazione centrale, si stendevano le paludi (fig. 2)⁵⁴. Oltre a questa collocazione assai vaga e del tutto ipotetica, tutto ciò che sappiamo sulla chiesa è, a tutt'oggi, l'esistenza in essa di una celebre e compianta «retaula da sancta Maria dela patche» di Jacomart Baço⁵⁵.

5. La visione della Vergine

Secondo i *Diurnali* il Magnanimo decise di chiamare la bastia di Campovecchio *Diva della Pace*: «et possele nome Diva [Domina secondo un altro testimone] della Pace, insimilitudine de una città de Rahona, dove lui nascio». Alfonso nacque a Medina del Campo, che però si trova in Castiglia (si può concedere un errore del genere all'autore anonimo della cronaca), ma non è facile capire a cosa ci si riferisse, se a fortificazioni o a devozioni. Ad ogni modo, la pace come approdo di una guerra tanto lunga diventò quasi il motto dei combattenti aragonesi. Per le celebrazioni eucaristiche in Campovecchio (ben tre messe nel giorno di Natale 1441) fu forse acquistato un prezioso *instrumentum pacis* destinato alla cappella regia, insieme a candelabri d'oro e argento⁵⁶. Su una galera di Alfonso sventolava uno stendardo di taffetà bianco con la scritta *Pace* (1439), mentre i soldati aragonesi invocarono la pace durante l'attacco del 2 giugno⁵⁷.

⁵² COLOMBO, *Il palazzo*, p. 188, contesta la tradizionale identificazione sulla base di Leostello e Sanudo: «che il campo vecchio, dove Alfonso la fondò, non fosse così vicino all'Annunziata non pare».

⁵³ B. CROCE, *Il pozzo di S. Sofia*, in *Storie e leggende napoletane* [1919], a cura di G. Galasso, Milano, Adelphi, 1990, p. 322: la corretta identificazione, ricavata dal confronto tra COLOMBO, *Il palazzo*, e il pur scorretto FUSCO, *Riflessioni*, mancava nella prima edizione del saggio, in «Napoli Nobilissima», II (1893), pp. 125-128.

⁵⁴ Poche sono le tracce nell'attuale toponomastica: S. Giovanniello agli Ottocalli era S. Giovanniello in campo secondo FUSCO, *Riflessioni*, p. 2. Appena sotto l'inizio della salita della Doganella (via don Bosco), esistono oggi delle *Rampe del Campo*. Poco più avanti via don Bosco diventa una *via Nuova del Campo*: entrambe mantengono memoria degli accessi dalla collina (antico monte di Lautrec) al Campo di Napoli.

⁵⁵ Registrazione del pagamento del trasporto dalla casa del pittore a Castel Capuano e da qui a «Campo vexes», settembre 1444, in N.F. FARAGLIA, *Le memorie degli artisti napoletani pubblicate da Bernardo de Dominicis*, «Archivio Storico per le Province Napoletane», VII (1882), pp. 329-364, VIII (1883), pp. 259-286: 274n. La notizia è parafrasata anche da MINIERI RICCIO, *Alcuni fatti*, pp. 243-244 (che immagina venga rappresentato il miracolo).

⁵⁶ Pagamenti del 28 novembre 1441 e 9 marzo 1442, in MINIERI RICCIO, *Alcuni fatti*, pp. 28, 31. Per le tre messe F. MATEU Y LOPIS, *Algunos documentos referentes a la gestión del tesorero de Alfonso V, Mateu Pujades, en Nápoles y al itinerario del rey (1441-1447)*, «Hispania», I (1941), 3, pp. 3-31: 3-5.

⁵⁷ Per lo stendardo: MINIERI RICCIO, *Alcuni fatti*, p. 17. Per il grido: MANFREDI, *I Diurnali*, p. 178 (sbucati nel terraneo all'uscita del cunicolo, gli aragonesi presero una donna che vi abitava «con dire viva la pace»).



Dunque, Campovecchio si caricò subito di un forte significato simbolico, per la consapevolezza della vittoria, per l'auspicio della protezione celeste. Mentre dormiva nelle pagliare di quella bastia, come sappiamo, Alfonso ebbe la visione della Vergine.

Ma aggiungiamo un altro elemento: per stringere la città di Napoli in un assedio davvero efficace, al sovrano non bastava l'accampamento di Campovecchio. Per questo egli pose campo anche dall'altra parte della città, a occidente, «apud Picium falconem / lo nostre camp de plaja contra Napol», come dicono le lettere della cancelleria regia⁵⁸: la posizione era pericolosa, tra la città e il mare, in cui circolavano galere nemiche, provenzali e genovesi. Anche a Pizzofalcone fu costruita una bastia⁵⁹. Il 26 febbraio 1442 i segretari e i tesoriere aragonesi cambiarono improvvisamente la datazione topica delle lettere di Alfonso e delle registrazioni dei pagamenti, abbandonando quella meramente descrittiva sopra citata per una definizione evocativa: «en lo nostre camp del siti perillos / in castris sedilis periculosi». La circostanza, ben nota, è stata valorizzata da Del Treppo in un lavoro ancora inedito: «Il campo, che vedeva il re sottoposto all'ultima più difficile prova, mutava il nome in quello di un luogo dell'immaginario letterario, la sedia ardente della Tavola rotonda, dove nessuno dei cavalieri di re Artù avrebbe osato accostarsi, se non colui che per volontà divina avrebbe portato a termine l'avventura del Santo Graal»⁶⁰. La sedia ardente sarebbe stata poi assunta tra gli emblemi della monarchia aragonese, essendo riprodotta ai piedi del Magnanimo durante il trionfo del 1443, nell'arco di Castelnuovo, e poi ovviamente sulle porte di bronzo, sui manoscritti regi, sulle ceramiche, ecc.

Credo che la visione della Vergine non fosse una menzogna del privilegio del 1446, ma fosse 'autentica', frutto di autosuggestione. Mi sembra infatti che gli ultimi mesi della guerra, quando ormai la vittoria appariva sempre più vicina, fossero caratterizzati da un clima di esaltazione emotiva che condizionò le azioni e le decisioni di Alfonso, e che si riverberò subito sugli 'intellettuali' di corte, storici e letterati⁶¹. L'esaltazione si manifestò immediatamente nelle forme della cultura cavalleresca e della devozione mariana, in un'operazione assai significativa da un punto di vista antropologico, quella di *rinominare* i luoghi della propria esperienza. Cultura cavalleresca e devozione mariana – come ha osservato Del Treppo – non entravano affatto in conflitto con quadri culturali e pratiche professionali che noi amiamo presentare come più razionali o, ricorrendo a un facile luogo comune, più 'moderni': le capacità militari e strategiche di Alfonso, il suo interesse per il mondo classico che gli umanisti al suo servizio gli insegnavano ad amare, la sua ammirazione altrettanto sincera per il mondo della mercatura, di cui condivideva i valori e persino alcune competenze⁶².

⁵⁸ GIMÉNEZ SOLER, *Itinerario*, p. 190.

⁵⁹ FARAGLIA, *Storia*, pp. 268-269n.; MINIERI RICCIO, *Alcuni fatti*, pp. 30, 31, 32; ARV, *Mestre racional*, 9403, II fasc., al 3 e 18 aprile 1442.

⁶⁰ Ringrazio Mario Del Treppo per avermi consentito di utilizzare un suo lavoro inedito, dal titolo provvisorio *Studi mediterranei e aragonesi*.

⁶¹ Si ricordi anche la romanza castigliana *Miraba de Campovejo / el rey d'Aragon un dia*, citata da FARAGLIA, *Storia*, p. 279, e CROCE, *Il pozzo*, p. 322.

⁶² M. DEL TREPPO, *Alfonso il Magnanimo e la Corona d'Aragona*, in G. D'AGOSTINO - G. BUFFARDI (a cura di), *La Corona d'Aragona ai tempi di Alfonso il Magnanimo. I modelli politico-istituzionali. La circolazione degli uomini, delle idee, delle merci. Gli influssi sulla società e sul costume. Celebrazioni alfonsine*, Atti del XVI Con-

Ad ogni modo, quello che colpisce è che la celebrazione dell'impresa non fosse effettuata soltanto *a posteriori*, per opera di retori, poeti, pittori, scultori, architetti – professionisti della parola, dell'immagine, delle forme – ma anche in assoluta contemporaneità con lo svolgersi degli eventi celebrati e per opera degli stessi protagonisti, il re in primo luogo. Questo accadde anche con Ferrante, forse per la fondazione di S. Maria della Vittoria, certamente per i testi elaborati nella sua cancelleria durante la guerra di successione⁶³.

6. L'occupazione regia dell'antico Campus Neapolis

L'area percorsa dal corteo venne occupata anche materialmente dalla monarchia aragonese. Vicino a Castel Capuano, tappa della processione nel 1470, sorse la Duchessa, residenza dei duchi di Calabria, per la quale fu rudemente sfrattata una comunità monastica femminile. Più in là fu costruita la chiesa di Santa Caterina a Formello, destinata prima ad essere un mausoleo dei martiri d'Otranto, uccisi dai turchi nel 1480, poi un santuario aragonese. La processione passava attraverso una masseria acquistata dal duca e si concludeva nella villa di Poggioreale, all'Ogliuolo. L'intero *Campus Neapolis* era frequentato abitualmente da Ferrante e Alfonso per battute di caccia, per visite alla cavallerizza della Maddalena, per messe alla chiesa di S. Maria delle Grazie alle Paludi (oggi S. Anna alle Paludi)⁶⁴. I sovrani aragonesi intesero tenere per sé il frutto delle bonifiche fatte già dagli angioini e più recentemente dal Magnanimo, e dunque acquistarono terre, canalizzarono acque lasciando a secco i mulini dei privati, interdirono la coltivazione per preservare la caccia. Ciò danneggiava seriamente i proprietari napoletani, aristocratici ed ecclesiastici, come dimostra un episodio significativo: la protesta di Antonio Cicinello, ambasciatore napoletano a Milano, riguardante proprio la gestione regia delle Paludi (1462). L'ambasciatore minacciò di abbandonare il suo incarico perché il re aveva preteso per sé una parte del raccolto di un terreno da lui concesso a Cicinello. Il sovrano, da parte sua, sosteneva di essere nel suo diritto, data la tipologia di concessione, che sarebbe stata fatta al fedele servitore soltanto per poter meglio resistere alle pressioni di tanti napoletani interessati ai fertili terreni bonificati⁶⁵. *Padulani* e

gresso Internazionale di Storia della Corona d'Aragona (Napoli-Caserta-Ischia 18-24 settembre 1997), Napoli, Paparo, 2000, I, pp. 3-17.

⁶³ F. SENATORE, *Premessa*, in E. CATONE - A. MIRANDA - E. VITTOZZI (a cura di), *Dispacci sforzeschi da Napoli, V: 1 gennaio 1462-31 dicembre 1463*, Salerno, LavegliaCarlone, 2009, pp. VIII-IX; ID., *Pontano e la guerra di Napoli*, in M. DEL TREPPO (a cura di), *Condottieri e uomini d'arme nell'Italia del Rinascimento*, Napoli, Liguori-GISEM, 2001, pp. 279-309.

⁶⁴ Da questa chiesa partì il corteo di Alfonso V il giorno del trionfo: i cavalli del carro «foro davanti S. Maria della Padula, et per la Maddalena indirizzati con archi di foglie di mirto e cedri», in [G.] D[*E* BLASIS] (a cura di), *Racconti di storia napoletana*, «Archivio Storico per le Province Napoletane», XXXIII (1908), pp. 474-544: 479, 663-719; 34 (1909), pp. 78-117.

⁶⁵ «Re Alfonso fece sugare el Padule de Napoli mediante lo ingiegno de l'ingignero che vostra excellentia mandò de qua [Giovanni Della Valle], el quale inzignero redusse dicto Padule in modo che tuto è posto ad cultura, in modo che se ne cavarà et cavasse de presente circa mille ducati l'anno. Alla maiestà del re da molti era domandato questo terreno, cioè chi ne domandava una parte et chi un'altra, che è una grande et bella cosa et suso le porte de Napoli,

hortulani non erano più i soli abitanti privilegiati di quell'area (nel 1400 furono esentati dall'assisa cittadina per le verdure da loro coltivate), perché ora anche i cacciatori regi, soggetti a giurisdizione separata, vi risiedevano⁶⁶.

Dopo l'invasione di Carlo VIII, quando il regno tornò in mano aragonese, la cittadinanza chiese più volte e alla fine ottenne, per lo «bene universale» (cioè dell'*universitas* di Napoli), l'annullamento – almeno parziale – dei divieti di coltivazione e il riesame delle espropriazioni effettuate dagli aragonesi nella zona delle Paludi. La richiesta, che via via si chiarisce nel merito e si estende geograficamente a molte aree vietate dalla Corona «per piacere de lloro caccia», fu fatta a Ferrante II d'Aragona (1495), Federico (1496), al viceré Consalvo di Cordoba (1505)⁶⁷, a Ferdinando il Cattolico (1505). Come argomentavano i richiedenti, a causa dei divieti «non solamente li patruni de dicti territorii sonno stati lesi, ma ancora dicta provincia et questa città ha patuto et pate penuria di frumenti». Mentre la «licentia cultivandi» fu alla fine riconosciuta a tutti, le eventuali restituzioni furono subordinate al parere degli organi fiscali⁶⁸, donde derivarono alcuni processi. In uno, del 1519, troviamo delle belle testimonianze di esponenti delle più eminenti famiglie napoletane (Brancaccio, Carafa) dirette in particolare contro la rapacità del duca Alfonso, che si impadronì, anche senza pagare, di terre presso Poggioreale. Il danno e il dispiacere per i proprietari era stato tale, da provocare reazioni emotive estreme: Oliviero Carafa, privato di un podere a Campovecchio con vigneti e frutteti «non volse magnare per la melanconia... e ne pianse come havesse morto uno dei figli»⁶⁹.

Forse, dopo la rovina della dinastia aragonese, fu proprio la rapida riappropriazione, da parte della cittadinanza, di uno spazio così prezioso a favorire l'oblio, nel giro di pochi decenni, della chiesa di S. Maria della Pace e della processione del 2 giugno, recuperata soltanto in ambito storico ed erudito. Le Paludi avrebbero vissuto nuovi processi di degrado e nuove bonifiche da parte del potere pubblico nei secoli XVII-XIX. Il carattere rurale dell'area era però ancora evidente a metà ottocento. Dopo, è stato completamente annullato da una cementificazione capillare, che rende oggi l'antico *Campus Neapolis* uno dei luoghi più tristi della città.

et così gli fo domandato per esso miser Antonio [Cicinello]. La maiestà sua, che non vole donare dicto terreno ma lo vole tenere per sè per haverne piacere de caccia, consentì de darlo ad esso miser Antonio per levarse dalle spalle ogni altra persona che gli lo domandasse, ma volse, come ha scripta da luy, che ad ogni piacere de sua maiestà gli lo debia restituire», A. Da Trezzo a F. Sforza, 16 agosto 1462, in CATONE - MIRANDA - VITTOZZI, *Dispacci*, p. 183.

⁶⁶ L'esenzione ai chi coltivava nelle *Padule* «caule, lattuche, cocucie, citroli, pipones, ficus et antefolia» è citata da FUSCO, *Riflessioni*, pp. 33-34. Ricorda i «casini che furono dei cacciatori regi» sulla strada per Poggioreale CELANO, *Notizie*, V, p. 466.

⁶⁷ Non conosco la data delle proibizioni introdotte dai primi aragonesi: la città ottenne che fossero abolite da Ferrante II (27 gennaio 1495 «supplicano se digne la Maiestà V. licentiar li territorii vetati in lo districtu et pertinentie dela città de Napoli che se possano cultivare et usarle sè come se faceva ante la prohibitione», cap. X); da Federico (26 ottobre 1496: qui i «terretorii vetati» sono le *Padule*, il *Gaudo* a Giugliano, Belvedere, i Mazzoni; il re vanificò la concessione aggiungendo al *placet* la clausola «iuxta ordinationem Alphonsi secundi», cap. XIII); al viceré Consalvo de Cordoba (15 maggio 1503, si aggiunse anche Pianura, ma la concessione escluse gli erbaggi dei Mazzoni, cap. LX); *Capitoli Gratie & Privilegii concessi alla fidelissima Città de Napoli per li serenissimi Ri nostri passati*, Neapoli, [...] prope Magnam Curiam Vicarie, anno MDXXIII die XXV maii, ff. 37v, 44v, 62v.

⁶⁸ Le petizioni al Cattolico, riferite *maxime* alle Paludi, furono accolte, quanto alla restituzione dei beni, «audito tamen prius fisco», 5 ottobre 1505, *ibid.*, cap. XXXV, f. 69v.

⁶⁹ Citato da un processo dell'ASNA andato distrutto, in COLOMBO, *Il palazzo*, p. 192.

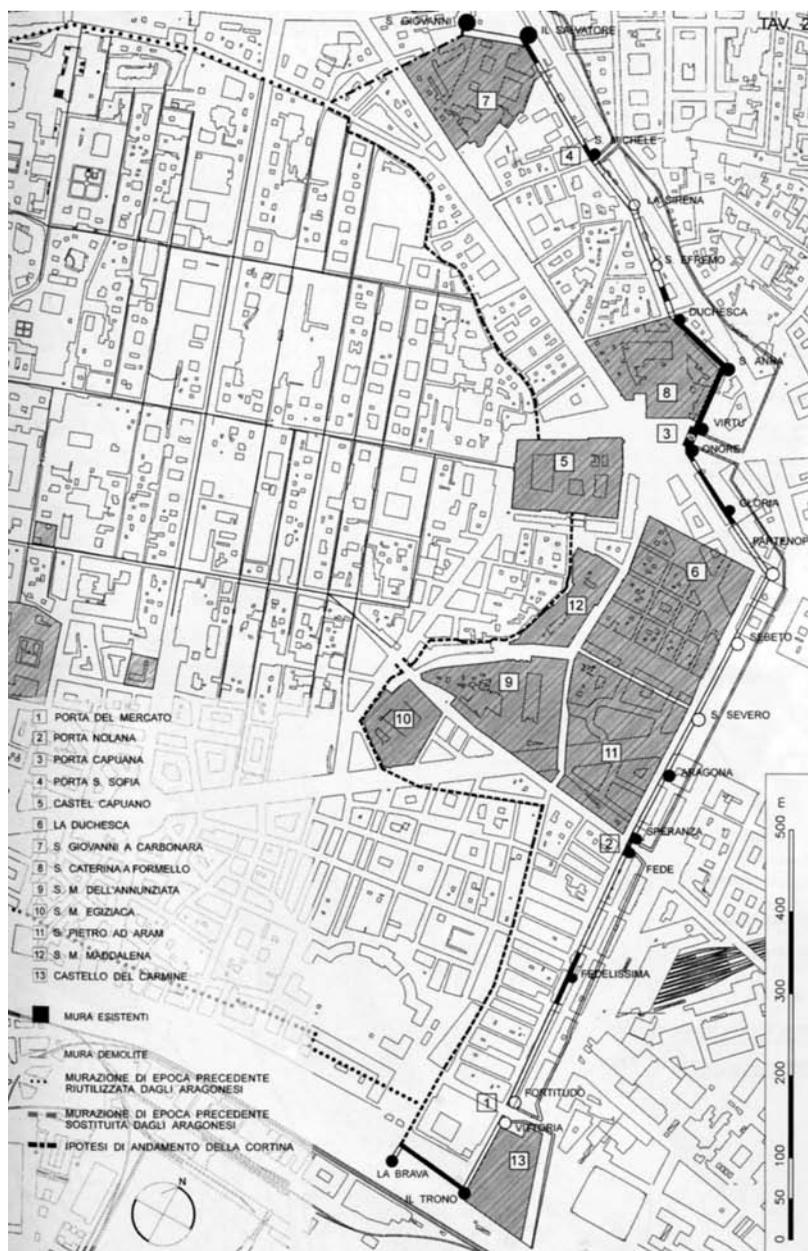


Fig. 1 - *Murazioni orientali della città di Napoli*

Ricostruzione del tracciato prima e dopo l'estensione del circuito cominciato nel 1484 (da RUSCIANO, *Napoli, 1484-1501*, p. 79). Si notino: Castel Capuano (n. 5), originariamente a cavallo delle mura, la nuova Porta Capuana (n. 3), l'Ospedale dell'Annunziata (n. 10: il cortile a sinistra è quello su cui affaccia la cappella della Pace all'Annunziata)



Fig. 2 - *L'antico Campo di Napoli*

L'antico *Campo di Napoli*, che comprendeva i toponimi di Campovecchio, Ogliuolo, Paludi, conservò a lungo il suo carattere rurale, come prova la pianta di Giovanni Carafa, duca di Noja (1775), edita in DE SETA, *Cartografia*, III, tavole 4, 11 (particolari) e 5, 12 (elaborazione grafica di Lucio Terracciano, che ringrazio).

Legenda: 1 = Castel Capuano; 2 = antica località dell'Ogliuolo e villa di Poggioreale (attuale emiciclo di Poggioreale); 3 = attuale Stazione Centrale di Napoli (antica area nelle Paludi); 4 = attuale Centro Direzionale di Napoli (area delle Paludi).

L'area evidenziata dall'ovale si suppone corrisponda al toponimo Campovecchio, dove fu eretta da Alfonso II Magnanimo la chiesa di S. Maria della Pace. L'area tocca a ovest corso Malta, a sud il tratto della via Vecchia Poggioreale oggi denominato via Aquileia, a nord e est l'attuale via Vicinale Cannola. Il tracciato di via Vecchia Poggioreale, che correva in posizione elevata rispetto alle Paludi (forse da uno a tre metri più in alto), è oggi interrotto per due tratti perché occupato da costruzioni: da ovest a est corrisponde a via Ettore Bellini, via Vecchia Poggioreale (interruzione), traversa Zara, via Aquileia (interruzione), via Monfalcone. La linea retta che interseca l'ovale indica il tracciato dell'attuale corso Malta (parte alta, su cui corre anche una strada sopraelevata). Più in alto spicca la pianta quadrata del settecentesco Cimitero delle 366 fosse, in cima a un poggio.



RAIMONDO GUARINO

Fonti e immagini della religione veneziana, tra il quattrocento e il primo cinquecento

1. *Un'immagine trionfale sensibile al tempo storico*

Lo stato veneziano si rappresentava come una repubblica consacrata. Si può discutere sulla pertinenza di concetti come «sacralità» o «carisma» attribuiti all'organizzazione e ai poteri della città-stato, ma dietro le distinzioni interpretative ci sono simboli, oggetti, rituali e racconti che fanno convergere sull'identità celebrativa i segni di un'investitura che dotava Venezia di prerogative e requisiti conferiti dal Papato e dall'Impero. I 'trionfi' dogali esibiti nelle ricorrenze solenni racchiudevano l'equilibrio tra principato dogale e regime oligarchico e l'ostentazione dell'autonomia di Venezia come *civitas Dei*. Il palazzo ducale e la basilica marciana sono stati studiati come un deposito di simboli che modellavano gli spazi istituzionali nella contemplazione e nella rappresentazione della mitologia cristiana. A Venezia la definizione dei luoghi e degli stili di celebrazione, familiare all'osservazione delle società urbane verso la prima età moderna, converge sull'egemonia celebrativa dell'autorità dogale, che sembra oscurare e cancellare nella *religio* di stato le devozioni delle comunità e i culti dei cittadini.

Dalla ricognizione di Muir¹ sul «rituale civico» fino a un intervento recente di Crouzet-Pavan², gli studi veneziani pongono e cristallizzano il tema della celebrazione come sintesi di fattori politici e religiosi che per definizione rimuove, nell'apparente concordia del sistema cerimoniale, forme festive e pratiche culturali eterogenee. La dominanza dei centri istituzionali deriva anche dall'impostazione prevalente degli studi, che hanno privilegiato la lettura dei libri cerimoniali e l'inchiesta sulle sedi e le manifestazioni dogali. Tra i contributi che hanno introdott-

¹ E. MUIR, *Civic Ritual in Renaissance Venice*, Princeton, Princeton University Press, 1981 (trad. it *Il rituale civico a Venezia nel Rinascimento*, Roma, Il Veltro, 1984).

² É. CROUZET-PAVAN, *Dynamique des langages: pour une relecture du système rituel vénitien (XIII^e – XV^e siècle)*, in G. BERTRAND - I. TADDEI (a cura di), *Le destin des rituels. Faire corps dans l'espace urbain, Italie-France-Allemagne*, Rome, École Française de Rome, 2008, pp. 95-115. Si veda anche la sintesi di M. CASINI, *I gesti del principe. La festa politica a Firenze e a Venezia in età rinascimentale*, Venezia, Marsilio, 1996, pp. 29-56.

to al valore simbolico dei cerimoniali, prima dello studio di Muir, spicca l'analisi di Sinding Larsen sull'iconografia della decorazione pittorica del Palazzo Ducale³. Nella riflessione sulla religione dei cittadini, pesa il contrasto tra la relativa continuità istituzionale della Serenissima e il mosso paesaggio, così diverso per materiali, fratture politiche e prospettive di interpretazione, delle indagini fiorentine di Richard C. Trexler.

Lo squilibrio tra complessità dei fattori e parzialità delle prospettive deriva anche dalla progressiva costruzione della mitografia repubblicana, che tendeva ad astrarre dal tempo fattori immersi nella durata storica. La trasmissione delle prerogative imperiali e papali attraverso insegne e oggetti divenne il fulcro di un'identità cerimoniale paradigmatica, che contrassegnava il corpo politico del doge e gli conferiva carisma e autorità direttamente dall'investitura pontificale e dalle simbologie imperiali occidentali e bizantine. L'identità si moltiplicava e si attualizzava nutrendosi dell'accumulazione degli eventi della storia repubblicana, tramutandoli in feste da calendario e ricorrenze della prassi cerimoniale. I segni che hanno un ruolo decisivo nella definizione delle *andate in trionfo* come forma celebrativa istituzionale inscindibilmente politico-religiosa della città sono le «sette cose, le quali [il doge] hebbe dai primi Principi della terra, cioè dai Pontefici e da gli Imperatori»⁴. Per Francesco Sansovino le insegne trionfali che accompagnavano il doge erano il cero bianco, il cuscino, il faldistorio, la spada, l'ombrella, o ombrello, le trombe di argento e gli otto vessilli.

I trionfi dogali costituivano il cardine degli elementi ripetibili nell'ordine delle processioni repubblicane, l'elemento centrale della visione ordinata della comunità cittadina, della trasfigurazione della città nello stato. Un'immagine ideale apparentemente senza tempo, preparata per la fissità della ripetizione cerimoniale, si fondava in un punto del decorso storico che ne spiegava l'origine e il significato; e si moltiplicava in un calendario cerimoniale che fissava come ricorrenze vicende politiche interne ed esterne: repressioni di congiure, edificazioni di chiese, vittorie militari. Lo attesta il lungo elenco delle occasioni in cui era prevista l'uscita trionfale nelle *Vite dei dogi* del Sanudo e secondo i libri cerimoniali cinquecenteschi⁵.

Dei trionfi elencati dal Sansovino, due, il cuscino per i piedi e il seggio-faldistorio, derivano dalle prerogative degli ufficiali bizantini. Gli altri cinque, più i sigilli di piombo e l'anello con cui il doge sposava il mare nella festa della Sensa, trovavano la loro eziologia in un'amplificazione ideologica e narrativa del ruolo di Venezia e del doge Sebastiano Ziani nella pace di Venezia del 1177 tra il papa Alessandro III e Federico I. Secondo la ricostruzione del Monticolo e gli studi successivi, il testo latino della *Historia* di Bonincontro de' Bovi (1317) genera il poemetto in esametri

³ S. SINDING LARSEN, *Christ in The Council Hall. Studies in the Religious Iconography of the Venetian Republic*, Roma, L'Erma di Bretschneider, 1974 [“Acta ad archaeologiam et artium historiam pertinentia”, 5].

⁴ F. SANSOVINO, *Venetia città nobilissima et singolare*, Venezia, Sansovino, 1581, c. 183r. Per l'ingente bibliografia sui trionfi dogali rimando agli studi di Sinding Larsen e Muir, che hanno aperto anche la strada alla ripresa delle fonti istituzionali per eccellenza che sono i libri cerimoniali.

⁵ M. SANUDO, *Vite dei Dogi*, a cura di G. Monticolo, in *Rerum Italicarum Scriptores*², Città di Castello-Bologna, Lapi, 1900-1902, XXII, pp. 86-91.

di Castellano da Bassano (1330 circa), il poemetto in volgare di Pietro de' Natali (1382), la narrazione in prosa volgare contenuta nel ms Correr 1497 (compilato intorno al 1370) e il compendio di Bonaventura da Padova (1430)⁶. Le miniature comprese nel codice Correr ricostruiscono la vicenda e raffigurano gli episodi del conferimento delle insegne, dopo il riconoscimento e l'omaggio del doge al papa transfuga a Venezia nel convento di santa Maria della Carità: la consegna al doge del cero bianco come segno di pace e di fede da esibire nelle processioni; la consegna al doge della spada; la pace tra l'imperatore e il papa in san Marco; la consegna al doge dell'anello che attribuiva il diritto allo spozalizio con il mare, celebrato nella festa della Sensa (fig. 1); la consegna dell'ombrello ad Ancona, e il conferimento, avvenuto a Roma, degli otto stendardi e delle trombe d'argento⁷. Si ipotizza che le miniature rappresentassero il soggetto degli affreschi della cappella di san Nicolò presso il palazzo ducale, dipinti nel XIV secolo (nel 1319-30). La cappella fu abbattuta nel 1525, ma gli episodi della tradizione figurativa dei trionfi (con l'aggiunta della donazione della sedia dal papa al doge, che recuperava l'eziologia del faldistorio) si conservarono nella decorazione ad affresco della sala del Maggior Consiglio con le storie di Alessandro III attuata dall'epoca del Guariento (1365), e ripresa e conclusa nella fase (1409-19) che vide all'opera Gentile da Fabriano e il Pisanello. Gli affreschi furono sostituiti dai teleri del ciclo intrapreso da Giovanni e Gentile Bellini dal 1474, distrutto nell'incendio del 1577⁸.

I perduti teleri della sala del Maggior Consiglio costituiscono il monumento figurativo più importante della sensibilità alla rappresentazione storica della repubblica consacrata, e degli eventi considerati fondamentali per l'autonomia politica di Venezia. Negli ultimi decenni del quattrocento si sviluppa il genere dei cicli pittorici nelle sedi delle Scuole Grandi, e poi di scuole minori come la scuola di sant'Orsola, che celebrano le reliquie o i santi titolari delle associazioni devote. Dal punto di vista della committenza, e della distribuzione dei luoghi e degli oggetti di culto, i cicli delle scuole corrispondono alla presenza delle associazioni laiche nelle processioni statali che investono lo spazio urbano, e impongono la rappresentazione della città trasfigurata dalla celebrazione e dal miracolo. L'elemento centrale della religione di stato si irradia, si moltiplica e si annette altre componenti della prassi cerimoniale, e nello stesso tempo si generano spazi, immagini, paraliturgie condivise dalle comunità confraternali. Le scuole dei battuti (sorte dal movimento dei disciplinati e risalenti almeno all'inizio del XIV secolo) dalla seconda metà del quattrocento vengono definite *scolae magnae*, Scuole Grandi, per distinguerne il prestigio, la ricchezza e la funzione celebrativa dalle *scolae communes*, e hanno un ruolo determinante nel caratterizzare le processioni repubblicane, nel moltiplicare e diffondere nello spazio pubblico la

⁶ SANUDO, *Vite dei Dogi*, p. 417; MUIR, *Civic Ritual*, trad. it., pp. 126-127.

⁷ MUIR, *Civic Ritual*, trad. it., pp. 124-125.

⁸ Un riepilogo delle testimonianze della tradizione figurativa in P. FORTINI BROWN, *La pittura nell'età di Carpaccio. I grandi cicli narrativi*, Venezia, Albrizzi, 1992 (ed. or. *Venetian Narrative Painting in the Age of Carpaccio*, New Haven, Yale University Press, 1988); e in G. AGOSTI, *Sui teleri perduti del Maggior Consiglio nel Palazzo Ducale di Venezia*, «Ricerche di Storia dell'Arte», 30 (1986), pp. 61-87.



presenza delle reliquie⁹. Nelle sedi delle scuole si depositano, negli stessi decenni, con i cicli dei teleri, immagini della città consacrata dalla devozione dei laici.

Si articola una dialettica di flussi simbolici e di comportamenti rituali, che coinvolge il centro marciano (palazzo ducale-basilica), i conventi e le chiese degli Ordini Mendicanti, e le sedi confraternali. Nel respiro narrativo dei teleri, Patricia Fortini Brown ha riconosciuto l'osmosi tra spazio confraternale e spazio pubblico trasfigurato nei «paradigmi cerimoniali» atti a cogliere nei cicli pittorici il «momento rituale» della comunità¹⁰.

Le indagini su immagini e forme celebrative si integrano e si intrecciano, sia per il valore delle immagini come fonti, sia per la determinazione degli spazi in cui erano implicate immagini dipinte e immagini viventi degli apparati celebrativi.

L'assestamento della religione civica, dei trionfi dogali e delle processioni confraternali si basa su un processo di continua mediazione in cui la centralità delle processioni marciante viene circondata dalla disseminazione delle pratiche paraliturgiche e processionali delle scuole grandi e minori, e da altre iniziative e fenomeni. Nell'alternanza di deleghe, concessioni e interdizioni, si intuisce che «[l]es particularismes festifs existent» malgrado le «procedures d'occultation [...] pour dissimuler [...] les rituels antagonistes»¹¹.

In questo intervento indico in un episodio e in una congiuntura, il primo legato a un documento noto ma ancora suscettibile di considerazioni rilevanti, la seconda esemplare di una fase cruciale della sensibilità religiosa collettiva, i meccanismi di inclusione, di controllo e di contrasto che modellano i rapporti tra la religione civica e le iniziative delle comunità.

L'episodio è registrato in una «parte» del Consiglio dei Dieci riguardante un conflitto tra il patriarca Andrea Bondumier e il convento domenicano di san Giovanni e Paolo a proposito della celebrazione della canonizzazione di santa Caterina nel 1462, e attiene pertanto a una problematica comune alla religiosità urbana tardomedievale: il culto locale dei santi e l'effetto di moltiplicazione che esso imprime ai luoghi e agli attori della devozione. Il particolarismo culturale è il contrappeso del sistema rituale ed è motivo di attriti e transazioni tra autorità religiose, organismi istituzionali, autonomia degli ordini e delle confraternite, e mecenatismo manifesto e larvato¹².

⁹ L. SBRIZIOLO, *Per la storia delle confraternite veneziane: dalle deliberazioni miste del Consiglio dei Dieci (1310-1476). Le scuole dei battuti*, in *Miscellanea Gilles Gérard Meersseman*, Padova, Antenore, 1970, II, pp. 715-763. L'opera di riferimento sulla trasformazione delle scuole da comunità di devozione ad associazioni assistenziali è B. PULLAN, *Rich and Poor in Renaissance Venice. The Social Institution of a Catholic State, to 1620*, Oxford, Blackwell, 1971 (trad. it. Roma, Il Veltro, 1982). Su tensioni e deleghe tra scuole e organi governativi, ID., *The Scuole Grandi of Venice. Some further thoughts*, in T. VERDON - J. HENDERSON (eds.), *Christianity and the Renaissance. Image and Religious Imagination in the Quattrocento*, Syracuse, Syracuse University Press, 1990, pp. 272-301. Un calendario complessivo delle uscite processionali delle confraternite, prelevato da una prospettiva cronologica più tarda, in J. GLIXON, *Honoring God and the City. Music at the Venetian Confraternities. 1260-1807*, Oxford, Oxford University Press, 2003, pp. 261-281.

¹⁰ FORTINI BROWN, *La pittura nell'età di Carpaccio*, p. 177.

¹¹ CROUZET-PAVAN, *Dynamique des langages*, pp. 112, 109.

¹² Ho già affrontato la questione del «particolarismo dei culti» nell'analisi della festa veneziana nel quattrocento in R. GUARINO, *Teatro e mutamenti. Rinascimento e spettacolo a Venezia*, Bologna, il Mulino, 1995, pp. 44-53.



La moltiplicazione e la mobilitazione delle licenze processionali raccoglie anche fasi salienti del culto dei nuovi santi e delle canonizzazioni, che intanto producono nuovi insediamenti di immagini sacre nelle cappelle private e negli altari decorati dalla pietà delle scuole.

La congiuntura s'inquadra nella fase della mobilitazione delle confraternite negli scenari e nei tempi delle celebrazioni dettate da guerre e alleanze, e si focalizza nei sommovimenti dei cerimoniali politico-religiosi durante la crisi determinata dalla guerra e da catastrofi naturali e politiche intorno al 1510. La celebrazione veneziana tra gli ultimi anni del quattrocento e il primo cinquecento, leggibile nella elevata definizione della testimonianza del Sanudo, raccoglie momenti di eccitazione e controllo della pietà collettiva, in cui il dispiegamento della produzione simbolica delle Scuole Grandi nelle processioni civiche assume contenuti e tensioni della temperie diplomatica e politica.

2. Immagini e apparati per i nuovi santi

L'acquisizione di potere spirituale e materiale implicita nella produzione dell'immagine sacra è un motivo consolidato nelle ricerche sulla committenza¹³. Gli studi di Rona Goffen sul trittico del Bellini (fig. 2), commissionato dai Pesaro, e concluso nel 1488, nella chiesa francescana di santa Maria Gloriosa dei Frari, hanno indagato e illustrato nei moduli compositivi e nella struttura della pala, oltre che nel contesto della pietà francescana e del culto mariano, l'esplicita analogia tra il mosaico dipinto nella semicupola e «il riferimento ovvio e familiare alla basilica di san Marco, e quindi all'identità profonda di Venezia stessa»¹⁴. La struttura della pala d'altare come duplicazione dello spazio ecclesiale in generale, e dello spazio della basilica marciana in particolare, si esprime con un riferimento che è un segno di fedeltà ma anche di leggibile competizione.

La pala d'altare, nella forma iconografica e compositiva che si acquisisce nella seconda metà del quattrocento, è il manufatto artistico e l'oggetto di devozione che risolve i rapporti tra committenza aristocratica, Ordini Mendicanti, culto dei santi e spazio della chiesa. L'indagine ravvicinata sulla committenza ha recentemente riproposto all'attenzione degli studi belliniani la relazione tra pala d'altare, culto dei nuovi santi e istituzione di confraternite. Gli spunti riguardano episodi, in questo caso, pertinenti alle canonizzazioni di nuovi santi domenicani, come la committenza e la datazione della perduta pala di santa Caterina e del polittico di san Vincenzo Ferrer, entrambe le opere prodotte per altari della chiesa domenicana di san Giovanni

¹³ R.C. TREXLER, *Florentine Religious Experience: The Sacred Image*, «Studies in the Renaissance», XIX (1972), pp. 7-41.

¹⁴ R. GOFFEN, *Devozione e committenza. Bellini, Tiziano e i Frari*, Venezia, Marsilio, 1991 (ed. or. New Haven, Yale University Press, 1986), p. 36. Sul mosaico dorato della semicupola dipinto nel *Trittico* della cappella Pesaro ai Frari, pp. 32-43. Il motivo era stato già adottato nell'altare della cappella di san Giobbe, nella chiesa omonima, nel 1480.

e Paolo. La relazione tra le canonizzazioni e il sorgere delle confraternite locali è stata ritenuta un punto di riferimento necessario per la cronologia degli interventi di Giovanni Bellini a san Zanipolo. Nel ripercorrere l'intreccio di devozione e committenza, le ricerche recenti hanno riportato alla luce (anche se spesso indirettamente, attraverso le memorie storiche dell'ordine dei Predicatori) l'importanza di un documento che si colloca in una situazione esemplare dell'alterna vicenda di trattative e contrasti tra istituzioni della religione della città e culti domenicani, leggibile dai tempi del «processo castellano» sulla prematura, spontanea proclamazione della *fama sanctitatis* di Caterina da Siena a Venezia. Tra il «processo castellano» (l'*inquisitio* istruita in ambito diocesano dal vescovo di Castello nel 1411-16) e la canonizzazione del 1461 da parte del senese Pio II, la devozione cateriniana ha lasciato tracce importanti di produzione figurativa, anche nella diffusione di immagini riproducibili di Caterina, a cui sono legate le ipotesi sulle prime fasi della stampa di xilografie agiografiche a Venezia¹⁵.

La parte del Consiglio dei Dieci del 2 giugno 1462 vieta un «apparato» per la celebrazione della canonizzazione di santa Caterina, e concede invece la ricorrente delega processionale alle scuole dei battuti. L'episodio, negli ultimi studi belliniani, è stato considerato un «antefatto» della produzione figurativa sui santi domenicani per gli altari di san Zanipolo. La parte del 1462 è una delibera dal dispositivo ambiguo. La tradizione degli studi teatrali ne ha valorizzato l'aspetto censorio, nella ricerca di evidenze indirette di azioni rappresentative («sacre rappresentazioni» in senso lato). Il documento si situa, e si scompone, al bivio di traiettorie disciplinari eterogenee, ma va letto nella sua integrità come condensazione dei conflitti suscitati dal culto dei nuovi santi nel sistema della religione civica. Che gli studi iconografici ne abbiano valorizzato solo un aspetto è peraltro una conferma del dialogo tra patronato aristocratico e iniziative devozionali e confraternali condensato dalle immagini per gli altari, a san Zanipolo come in santa Maria Gloriosa dei Frari. Nell'approfondimento degli scarti tra inclusione e repressione, e nello scavo tra le immagini e le celebrazioni, si apre il margine dei culti «antagonisti», dei contrasti con l'uniformità liturgica, dei conflitti con il centralismo cerimoniale.

La congiuntura del 1462 produce una sequenza di azioni e reazioni documentate che consente di osservare la sintesi tra divieti e concessioni. Le notizie sulle iniziative suscitate dalla canonizzazione provengono dalle deliberazioni del Consiglio dei Dieci, sia quella istitutiva della scuola di san Tommaso d'Aquino e santa Caterina nel giugno del 1461¹⁶, sia quella, che qui direttamente interessa, delle celebrazioni dell'anno successivo. Rileggiamo per intero la deliberazione del 2 giugno 1462, in cui si affidava la processione per la nuova santa, seguendo una prassi e una delega

¹⁵ H.D. SAFFREY, *Les images populaires de saints dominicains à Venise au XVe siècle et l'édition par Alde Manuce des "Epistole" de Sainte Catherine de Sienna*, «Italia Medioevale e Umanistica», XXV (1982), pp. 241-312, con la bibliografia sulle fonti del «processo castellano», cui si aggiunge ora T.S. CENTI - A. BELLONI (a cura di), *Il processo castellano. Santa Caterina da Siena nelle testimonianze al processo di canonizzazione di Venezia*, Firenze, Nerbini, 2009.

¹⁶ Archivio di Stato di Venezia (da ora in poi ASV), *Consiglio dei Dieci, Parti Miste*, reg. 16, f. 28v.

consolidate, oltre che ai frati domenicani del convento di san Giovanni e Paolo, alle quattro *scolae* dei battuti.

«Comparuerunt coram capitibus prior et fratres monasterii Sancti Johannis et Pauli ordinis Predicatorum supplicantes et postulantes in festo canonizationis beate Catherine de Senis sui ordinis posse facere solemnem processionem et quod omnes quatuor scolae batutorum se induant veniantque ad honorandum processionem et festum predictum. Subinde reverendissimus Patriarcha noster Venetiarum scripsit capitibus predictis intellexisse in Ecclesia Sancti Johannis et Pauli factum fuisse apparatus sumptuosum solariorum cum diversis representationibus, requirens pro honore Dei, salute animarum et sanitate corporum, quod dignemur mandare et obviare quod predicta solararia non fiant, quoniam sub spetie boni sodomiae, inhonestates et mala multa in similibus committuntur. Vadit pars quod dicto priori et fratribus concedatur quod fieri facere possint processionem mandeturque guardianis scholarum batutorum quod cum fratribus ipsarum associet et honorent processionem. Et iuxta requisitionem Reverendissimi domini Patriarchae predicti mandetur priori et fratribus predictis quod destrui faciant solararia et omnes apparatus quos fieri fecissent pro festo predicto sicut per prefatum Rev.dissimum Patriarcham eis ordinabitur sub pena indignationis istius Consilii»¹⁷.

Riproposta all'attenzione nella sua integrità, e arricchita dalle diverse prospettive che l'hanno prelevata e commentata, la parte del 1462 è una sintesi delle tensioni spesso latenti tra pluralismo e uniformazione nella religione dei cittadini. Gli storici dell'arte hanno raccolto l'aspetto positivo della parte e le sue implicazioni: la processione come forma normata di presenza celebrativa nello spazio urbano; le pale d'altare dipinte negli anni successivi per gli altari del tempio domenicano come soluzione normata di produzione figurativa di iniziativa privata e/o confraternale nello spazio della chiesa. La *fama sanctitatis* di Caterina e il dossier dei santi domenicani a Venezia, il flusso di figure tra la chiesa e la pietà domestica, l'organizzazione di apparati inconsueti, sono i concomitanti e necessari presupposti della «parte» del 1462. L'affidamento della processione sanciva il concorso di scuole dei battuti e convento domenicano nel festeggiamento, e traduce nel linguaggio della devozione pubblica l'iniziativa delle scuole istituite nel convento e create nel nome dei santi domenicani. Le ipotesi sulla cronologia belliniana collocano intorno al 1470 l'esecuzione della perduta pala mariana di Giovanni Bellini per l'altare di santa Caterina, raffigurante la santa senese, san Tommaso d'Aquino, sant'Orsola e i dottori della chiesa (fig. 3). Il polittico belliniano per l'altare di san Vincenzo Ferrer (1468), si collega a una confraternita di cui si registrano riconoscimenti negli atti governativi dal 1450; il santo valenciano era stato canonizzato nel 1455¹⁸. Tutto si tiene: la scuola intitolata ai nuovi santi, la processione integrata nella sfilata delle scuole dei battuti, la pala commissionata dalla

¹⁷ *Ibid.*, f. 62v.

¹⁸ Su datazioni degli interventi del Bellini a san Zanipolo, istituzione e presenza delle confraternite nel tempio domenicano, D. TOSATO, *Giovanni Bellini e l'evoluzione della pala d'altare a Venezia*, e E. ZUCCHETTA, *Chiesa di san Giovanni e Paolo. Il polittico di san Vincenzo Ferrer*, in G. POLDI - G.C.F. VILLA (a cura di), *Bellini a Venezia. Sette opere indagate nel loro contesto*, Cinisello Balsamo, Silvana Editoriale, 2008, pp. 15-29, 31-51.



confraternita per l'altare nel tempio domenicano. Ma nella trafila, tra concessioni e complicità celebrative, emerge la soppressione dell'apparato sospetto.

La presenza progressiva degli Ordini Mendicanti era determinante nel produrre condizioni e figure della religione dei cittadini. Il tempo in cui iniziative e reazioni istituzionali affiorano nel testo delle cronache e nelle delibere consiliari corrisponde al fervore per i nuovi santi come dilatazione del campo, dell'economia e degli attori delle devozioni. Nella rivalità tra i maggiori Ordini Mendicanti, l'attivismo domenicano rispondeva alla rapida canonizzazione di san Bernardino, concessa ai francescani nel 1450, che aveva suscitato processioni figurate, come quella, registrata nelle cronache, su un ponte provvisorio sul Canal Grande a san Barnaba: «Et forno le quatro scuole di batudi e le regole di frati con molti soleri, in su li quali erano le similitudine di santi e sante de l'ordine di san Francesco»¹⁹. Nel tempo dei nuovi santi viene sanzionata dalle deliberazioni del Consiglio dei Dieci l'estensione ai *fachini* dell'ammissione alle scuole, presa d'atto di una presenza necessaria all'introduzione dei *soleri* nell'apparato celebrativo confraternale, e del suo inserimento negoziato nella cerimonialità urbana²⁰.

La parte del 1462 concretizza la dialettica tra Consiglio dei Dieci, patriarcato, licenze processionali e produzione dell'immagine. Da Alessandro D'Ancona a Ludovico Zorzi²¹, gli storici che cercano a Venezia evidenze della rappresentazione di argomento sacro hanno affidato al versante negativo, «repressivo» della delibera consiliare, alla fugace intenzione dell'«apparatus sumptuosus solariorum cum diversis representationibus» poi smantellato, la ricerca della eccezione simbolica della festa negata, ispirata anch'essa dall'euforia locale per il riconoscimento, a lungo perseguito a Venezia, della nuova santa domenicana. Non sappiamo che cosa fossero le rappresentazioni che avevano motivato la costruzione dei *soleri* in chiesa e la reazione patriarcale. Si trattava in ogni caso di iniziative in cui il rischio di turbamenti e «inhonestates» denuncia una densità di tempi di preparazione e modi di relazione che trasgredivano i limiti delle liturgie e paraliturgie consuete. Zorzi ravvisava il sintomo di un costume rappresentativo che, fermato dall'intervento del 1462, può essere riemerso nei decenni successivi, per toccare l'ispirazione compositiva, e forse l'esperienza visiva, fissata

¹⁹ La notizia sulla processione per san Bernardino in *Cronaca Trevisan*, Venezia, Biblioteca Nazionale Marciana, ms. Ital. VII 519 (8438), f. 262v. Cfr. F. SORELLI, *Predicatori a Venezia (fine secolo XIV - metà secolo XV)*, «Le Venezie Francescane», n.s., VI (1989), pp. 131-158.

²⁰ La documentazione in SBRIZIOLO, *Per la storia delle confraternite veneziane*. Sull'estensione dell'uso della cappa dei Battuti ai «fachini, qui portabunt solarium lignea in solemnitate processionis» per una processione della Scuola di san Marco, il 15 luglio del 1450, la «parte» in ASV, *Consiglio dei Dieci, Parti Miste*, reg. 13, f. 187r, cfr. *ibid.*, p. 732. Da rilevare la frequenza delle processioni delle scuole dei battuti per i santi domenicani e francescani, costume in cui rientra la soluzione festiva del 1462 per santa Caterina. La scuola di san Marco celebra con una processione dal 1446 la festività di san Domenico confessore e san Pietro Martire (*ibid.*, p. 752). Sulla processione delle quattro scuole per san Bernardino dell'11 giugno 1450 a san Francesco a Vigna, e per san Vincenzo Ferrer, 31 luglio 1455, *ibid.*, p. 753-754. Il saggio di L. Sbriziolo metteva anche in evidenza la questione della presenza e del ruolo di musicisti e cantori professionali, poi ripresa in un'analisi sistematica degli archivi, e collegata all'indagine sulla presenza delle scuole nel cerimoniale repubblicano, da GLIXON, *Honoring God and the City*.

²¹ L. ZORZI, *Carpaccio e la rappresentazione di sant'Orsola*, Torino, Einaudi, 1988, p. 52.



nella trasfigurazione pittorica dei teleri della piccola scuola di sant'Orsola, la cui sede era contigua al tempio domenicano di san Zanipolo, la cui istituzione e la cui attività si intrecciano con la storia delle confraternite di matrice domenicana nel quattrocento. La nuova santità portava alla luce gli attriti tra il culto autorizzato e le forme spontanee, tra l'approvazione e il controllo delle comunità devote, tra le rappresentazioni figurative e viventi autorizzate e quelle interdette. La parte del Consiglio dei Dieci si affaccia da decenni sugli scarni annali dello spettacolo sacro a Venezia, sull'inchiesta che cerca a Venezia forme di drammatica sacra simili a quelle che appaiono altrove.

Per collocare pienamente nel contesto della pietà dei cittadini e del controllo delle autorità il conflitto sulle rappresentazioni in chiesa, emerso nell'intervento del patriarca Bondumier presso il Consiglio dei Dieci nel 1462, è sufficiente individuare nella parte l'incontro e il contrasto tra la consistenza dei culti locali per i santi domenicani e la costante e reiterata affermazione, da parte dei vescovi di Castello, poi del patriarcato di Venezia, istituito nel 1451, del controllo sull'uniformità della liturgia. Gli interventi di controllo e uniformazione sono ben noti all'erudizione veneziana e segnalano le tensioni frequenti all'interno delle chiese²², segnali del particolarismo e della trasgressione di apparati che riemergono nel 1462 e in anni successivi. C'è traccia, per restare a uno scandaglio cronologicamente limitato dei *Diarii* sanudiani, di una rappresentazione di san Vincenzo in san Zanipolo nel gennaio del 1499²³. La conferma di una gamma di forme spontanee che superano i limiti delle pratiche consuete affiora negli anni della crisi politica e bellica del 1509-11, e depone per la persistenza dei contrasti tra centralismo e iniziative locali o particolari che, invece di depositarsi nei riconosciuti spazi della committenza pittorica e delle deleghe processionali, producono irruzioni e sconfinamenti. Per valutare l'insistenza e il riemergere delle eccezioni, bisogna delineare i termini della sintesi che produce, verso il 1500, l'immagine vivente e collettiva della religione veneziana nelle processioni e nella pittura narrativa per le Scuole Grandi.

3. Allegorie politiche e rituali in tempo di crisi

L'illusione unitaria della religione veneziana, e il concetto di sistema rituale che la riflette, sono fondati su una visibile alternanza di concessioni e interdizioni, che testimonia della coesistenza tra ordine civico e particolarismi cultuali, e controlla il dispiegamento di liturgie, devozioni e pratiche cerimoniali nelle chiese e nello spazio pubblico. Le interferenze tra manifestazioni statali, comunitarie e personali sono state esplorate da sondaggi che, dal punto di vista metodologico, sono altrettanti esempi di integrazione necessaria della produzione di immagini nello studio dei culti civici e

²² Per i decreti sinodali e patriarcali sul controllo della liturgia nell'erudizione veneziana, GUARINO, *Teatro e mutamenti*, pp. 44-45 e note.

²³ M. SANUDO, *Diarii*, a cura di R. Fulin *et al.*, Venezia, Visentini-Deputazione Veneta di Storia Patria, 1879-1903, II, col. 390: «A san Zane Polo fu fatto una bellissima festa in chiesa con soleri et demonstration di la legenda di san Vincenzo».

della simbologia di stato, e grazie ai quali l'interesse per le cerimonie è ormai affiancato dalle analisi (Goffen, Brown) che hanno concentrato l'attenzione sulla produzione figurativa per altari e per sedi confraternali. La ricognizione di É. Crouzet-Pavan su gerarchie e intersezioni di poteri e spazi ha illuminato nella progressione del culto per santa Maria dei Miracoli un aspetto della devozione mariana che dalla venerazione di un'immagine si risolveva nell'edificazione di un luogo di culto. Nell'episodio convergono, in seguito al fervore suscitato da un evento miracoloso del 1480, forze e tendenze eterogenee: l'affermazione del prestigio familiare degli Amadi, appartenenti alla casta dei cittadini originari; la persistenza di solidarietà di contrada che sostengono la localizzazione del culto; l'intervento del patriarca Girardi che riconosce il miracolo e promuove l'edificazione del nuovo tempio, assecondando la gestione e l'estensione unitaria del culto su scala urbana²⁴. Nella produzione delle immagini e nell'organizzazione dei comportamenti rituali si articola una topografia di interventi e presenze che realizza la coesistenza e la compatibilità della religione dei cittadini, e delle sue accezioni molteplici, con la concordia urbana e il cerimoniale di stato.

Nel ciclo sui miracoli della reliquia della croce dipinto per la scuola di san Giovanni Evangelista (1494-1510), campeggia, sintesi della pietà unanime di regime, comunità e personalità cittadine, il teleri di Gentile Bellini (1496) sulla processione per la festa del patrono in piazza san Marco. L'impianto raccoglie intorno al baldacchino della scuola con la reliquia l'imponenza della festa civica e quasi nasconde la raffigurazione dell'evento miracoloso, impersonato dalla figura inginocchiata di Jacopo de' Salis che prega per la salvezza del figlio (fig. 4). I teleri narrativo-cerimoniali delle sedi confraternali realizzano l'intesa di cerimonie dogali e devozioni confraternali in immagini che collocano la città in festa nella sede delle scuole. Le Scuole Grandi occupano lo spazio pubblico e danno corpo alla tradizione devozionale nelle processioni del regime. Lo spazio urbano esaltato dallo sfondo della basilica, dalla processione, dal passaggio della reliquia, dal miracolo, si deposita nei teleri componendo la visione dell'ordine cerimoniale.

La moltiplicazione delle processioni autorizzate nel calendario delle ricorrenze e delle emergenze politiche e diplomatiche produce la fase della celebrazione repubblicana come è raccontata nei *Diarii* del Sanudo. Nella sequenza di congiunture bellico-diplomatiche tra il 1495 e la guerra contro la lega di Cambrai, i *soleri*, supporto mobile delle immagini dei santi e delle raffigurazioni devote nelle processioni dei battuti, diventano strumento delle allegorie necessarie a raffigurare nella mitologia unitaria, e nell'ordine articolato della processione, le svolte della politica estera della repubblica.

Un episodio determinante di questa trasformazione è diffusamente riportato, con esplicita indicazione della somiglianza con l'allestimento per la sfilata del Corpus Domini, e con l'accenno alla novità della prassi, nella descrizione del Sanudo della processione per la pubblicazione della lega antifrancese, il 12 aprile del 1495, domenica delle Palme. La descrizione si trova nelle prime pagine del terzo libro dell'opera

²⁴ É. CROUZET-PAVAN, "Sopra le acque salse". *Espaces, pouvoir et société à Venise à la fin du Moyen Âge*, Rome, Ecole Française - Istituto Storico Italiano per il Medio Evo, 1992, I, pp. 617-668.

sanudiana su Carlo VIII in Italia, dedicato a Gerolamo Zorzi, oratore veneziano a Roma. Ne citiamo soltanto le prime righe:

«Et a ciò non manchi in niuna cosa, ho deliberato descriver l'ordine di le cerimonie fo fatte in questa terra in tal zorno. Prima sopra la piazza di San Marco fo fatto a torno legni, con li panni di sopra per schivar el sol, sì come se suol far el zorno dil Corpo de Christo; la qual cosa in altri tempi de liga et paxe non fo fatto»²⁵.

Il testo del Sanudo, e altre fonti meno dettagliate ma altrettanto consapevoli della specificità e della novità della composizione attuata nel corteo, consentono di osservare il reinvestimento del linguaggio e della tecnica celebrativa acquisita dalle confraternite nei simboli della repubblica e delle potenze alleate²⁶, in una modalità di allestimento che mobilita e connota anche la presenza di alcune congregazioni religiose. Lo stesso dispiegamento di struttura tradizionale e simbologia politica si esprime nella processione dell'ottobre del 1511 (descritta in Sanudo, *Diarii*, XIII, coll. 132-136), più frequentata negli studi, che proclama la nuova alleanza di Venezia con Giulio II nella Lega Santa.

Al clima e ai significati della processione politica, che confermano e prolungano la sensibilità alla durata storica dell'immagine trionfale della città, va integrato un sostrato di informazioni su manifestazioni spontanee e gestione dell'emergenza bellica e religiosa. Numerosi episodi dimostrano la reattività del «corpo sociale» al precipitare degli eventi negli anni 1509-11, nei tempi oscuri tra la scomunica dell'aprile 1509, la sconfitta di Agnadello (maggio 1509), la ripresa militare, il terremoto del marzo 1511. Emergono in questi frangenti, nelle note del Sanudo, gli accenni alla moderazione del fasto processionale del Corpus Domini, all'eliminazione di palchi mobili e travestimenti angelici («non soleri né anzoli chome li anni passati», in Sanudo, *Diarii*, X, col. 460, 30 maggio 1510; «senza anzoli, ni soleri», 19 Giugno 1511, *ibid.*, XII, col. 243). Quest'ultima indicazione di austerità collima con il decreto patriarcale del giorno precedente, che conferma a sua volta la reazione a processioni e litanie, comprendenti espressioni incontrollate di culto per immagini mariane, seguite al terremoto del 26 marzo (Sanudo, *Diarii*, XII, coll. 79-87; su «procession con anzoli e soleri» e l'adorazione dell'immagine di una «Madona dil teramoto», *ibid.*, col. 174). Le notizie del Sanudo nel 1509-11 raccontano le mutazioni e le riaffermazioni dei rituali in tempo di crisi, dimostrando la consistenza di iniziative spontanee di intento propiziatorio. Alcune di queste iniziative ci sono note anche dai decreti patriarcali che, come nel secolo precedente, rinnovandone il divieto, segnalano l'emergere di processioni spontanee e sottratte all'ordine cerimoniale vigente e di attività di rappresentazione nelle chiese²⁷. Un atto del 7 aprile 1509 del patriarca Antonio Contarini

²⁵ M. SANUDO, *La spedizione di Carlo VIII in Italia*, a cura di R. Fulin, Venezia, Visentini, 1883 (estratto da «Archivio Veneto»), p. 299. La descrizione della processione alle pp. 300-305.

²⁶ Sulle fonti della processione del 1495, GUARINO, *Teatro e mutamenti*, pp. 105-108.

²⁷ Cfr. gli editi in Archivio della Cura Patriarcale di Venezia, Sezione Antica, reg. 54, *Liber Actorum* (1508-12), citati in GUARINO, *Teatro e mutamenti*, pp. 169-170.

si pronuncia contro le «demonstrationes passionis et misteriorum domini nostri Jesu Christi» organizzate in san Giacomo dell'Orio. L'editto del 18 giugno 1511 contro le processioni sregolate precede, come si è detto, l'austero corteo del Corpus Domini del giorno successivo²⁸.

Venezia è un esempio delle sintesi e dei conflitti della religione urbana al tempo della Riforma. Nella «pietà veneziana» immagini e azioni creano riflessi e obiezioni, estensioni e traduzioni del rapporto tra religione della città e culti dei cittadini, tra sacralità delle istituzioni e devozioni individuali e comunitarie. Nell'ambito dell'elaborazione delle immagini, dello scambio tra scenari ducali e altre dimensioni della produzione figurativa, la strada delle metamorfosi e dei mutamenti di valore è stata indicata dall'interpretazione della *Tempesta* giorgionesca argomentata da Settis²⁹, nell'ormai lontano 1978. Ed è stata battuta con altri sondaggi e altre analisi sulla committenza da Augusto Gentili, nelle sue avvincenti letture di «iconologia contestuale»³⁰. Si resta fin qui nella dialettica tra le immagini e i loro contesti. Nell'accumularsi degli studi sul 'mito di Venezia', la puntuale indagine sui rapporti tra i monumenti figurativi e la composizione delle forme celebrative e delle attività di rappresentazione, determinante nei conflitti e compromessi culturali della religione dei cittadini, deve essere ancora intrapresa, dedicando anche la dovuta attenzione al corrente uso della mitologia pagana tra iconografia pubblica e ambienti familiari, tra spettacoli di stato e feste private.

²⁸ Sulla congiuntura dell'interdetto, della guerra, del terremoto, anche in relazione ai sommovimenti nelle iniziative cerimoniali, I. CERVELLI, *Machiavelli e la crisi dello stato veneziano*, Napoli, Guida, 1974, pp. 27-59.

²⁹ S. SETTIS, *La «Tempesta» interpretata. Giorgione, i committenti, il soggetto*, Torino, Einaudi, 1978.

³⁰ A. GENTILI, *Le storie di Carpaccio. Venezia, i Turchi e gli Ebrei*, Venezia, Marsilio, 1996, pp. 91-122.



Fig. 1 - *La consegna dell'anello da parte di Alessandro III al doge Sebastiano Ziani*, miniatura dall'*Historia di Alessandro III*, Biblioteca del Civico Museo Correr, ms. Correr I, 383 (=1497)



Fig. 2 - GIOVANNI BELLINI, *Trittico dei Frari*, Venezia, Santa Maria Gloriosa dei Frari, cappella Pesaro di san Benedetto



Fig. 3 - GIOVANNI BELLINI, *Pala per l'altare di santa Caterina nella chiesa di san Giovanni e Paolo a Venezia*, ricostruzione con fotomontaggio dell'incisione di F. Zanetti sull'altare di san Tommaso d'Aquino e santa Caterina, (tratto da G. POLDI - G.C.F. VILLA (a cura di), *Bellini a Venezia. Sette opere indagate nel loro contesto*, Cinisello Balsamo, Silvana Editoriale, 2008)



Fig. 4 - GENTILE BELLINI, *Miracolo della reliquia della croce durante la processione in piazza san Marco*, dal ciclo dei *Miracoli della reliquia della Croce*, per la Scuola Grande di san Giovanni Evangelista, Venezia, Gallerie dell'Accademia



CLAUDIO BERNARDI

Tra Cesare e Dio. Il Corpus Domini delle repubbliche di Genova e Venezia (secc. XVI-XVII)

La festa del Corpus Domini, istituita nel 1264 da papa Urbano IV, divenne, a partire dal trecento, il maggior evento politico-religioso di ogni stato cristiano grazie allo sviluppo della processione eucaristica per le vie della città¹. Il tema centrale della festa del Corpus Christi era la congruità storica della città terrena con lo stato celeste attraverso «la riconciliazione delle parti e del tutto, l'unione delle membra sociali nel corpo di Cristo»². Protagonisti della processione erano i laici: la municipalità per l'organizzazione della festa, le confraternite e le congreghe laicali nel corteo con lo sfoggio dei loro tesori artistici e religiosi (stendardi, reliquiari, icone dei patroni, ecc.), le corporazioni di arti e mestieri, che, come nel notissimo caso inglese, allestivano una serie di rappresentazioni che contrassegnavano le fasi della processione raccontando l'*historia salutis* dalla creazione del mondo fino al giudizio universale³.

1. Roma

Come festa dell'unità, della concordia e della pace, il Corpus Domini doveva mettere d'accordo Cesare e Dio, ovvero il potere civile e quello religioso. Vertici e base, ossia l'intero corpo sociale, dovevano mostrare di essere conformi al regno di grazia, pace e giustizia voluto dal capo, il Cristo, presente realmente nell'ostia. La legittimità del potere (civile o religioso), in questa prospettiva, si dichiarava proveniente dall'alto, ma di fatto era sancita dal basso, dai cittadini, dai frutti e dai risultati, materiali e spirituali, della comunità, dalla felice costituzione della città. Un terzo potere, quello del

¹ Sull'origine e sviluppo della festa cfr. M. RUBIN, *Corpus Christi. The Eucharistic in Late Medieval Culture*, Cambridge, Cambridge University Press, 1991, pp. 164-212.

² J. BOSSY, *L'Occidente cristiano. 1400-1700*, Torino, Einaudi, 1990 (ed. or. *Christianity in the West. 1400-1700*, Oxford, Oxford University Press, 1985), p. 86.

³ V.A. KOLVE, *The Play Called Corpus Christi*, Stanford, Stanford University Press, 1966. L'interpretazione di Kolve, particolarmente azzeccata per i quattro drammi ciclici inglesi che ci sono rimasti, è stata in parte rivista negli ultimi tempi, in quanto i documenti e le cronache sulle molteplici rappresentazioni del Corpus Domini presentano un quadro molto più eterogeneo e di difficile classificazione (RUBIN, *Corpus Christi*, p. 272).



calice⁴ (per stare nelle metafore eucaristiche), fu il risultato imprevisto della terrena contesa tra Cesare e Dio, ovvero tra chiesa e impero. Si è facilmente notato che tra i due litiganti i terzi che beneficiarono del conflitto furono i comuni, le repubbliche, le città-stato, ma anche i regni nazionali⁵. Meno sottolineate sono state invece le altre conseguenze della concorrenza tra la spada e il calice messe in luce da Harold Berman. Secondo lo studioso americano il diritto moderno ha origine nel medioevo, nell'XI secolo, quando la chiesa di Gregorio VII sancì la propria unità politica e giuridica e la sua indipendenza dai centri laici del potere, imperatore, re, signori feudali. L'emergere del diritto canonico, il primo sistema giuridico occidentale, provocò l'emulazione delle consuetudini giuridiche secolari che si trasformarono anch'esse in sistemi, come il diritto feudale o il diritto mercantile, coesistenti e in competizione tra loro⁶.

Delle tante conseguenze innescate dalla rivoluzione papale di Gregorio VII tre sono quelle che ci interessano⁷. La prima è appunto la competizione giuridica tra il potere politico e quello religioso che diede inizio al conflitto tra diritti diversi in nome di un modello ideale di *societas*:

«La fiducia nelle capacità umane di rigenerare il mondo e la necessità che ciò venisse fatto perché si compisse il suo destino offrì la base per un consapevole attacco all'ordine esistente e l'instaurazione di uno nuovo. Il sacro fu utilizzato come unità di misura dell'ordine secolare. Così, i riformatori dell'undicesimo secolo iniziarono a giudicare imperatori, re e signori secondo i principi derivanti dal diritto naturale e divino [...]. Così, anche in tutti i successivi periodi di grandi rivoluzioni della storia dell'Occidente, si invocarono modelli trascendenti. Quando Karl Marx (citando Proudhon) disse "La proprietà è un furto", si esprimeva secondo lo spirito della tradizione millenaristica: l'intero sistema politico ed economico era stato pesato sulla bilancia dell'epilogo, dell'*eschaton* e "trovato mancante"⁸».

Il secondo aspetto della rivoluzione papale che ci interessa è la concezione organica del diritto, della società, della chiesa, dello stato. Ogni società o comunità di vita, di lavoro, di studio, era vista come un corpo, come processo e storia di un organismo che nasce, cresce, si sviluppa, matura, declina e muore, e rinasce a vita nuova ereditando e arricchendo il proprio patrimonio genetico.

«Nella tradizione giuridica occidentale, il diritto è concepito come un tutto coerente, un sistema organico, un "corpo" [...]. Si potrebbe pensare che il concetto di diritto come un *corpus*

⁴ Mutuo la contrapposizione tra spada (simbolo maschile di aggressività, dominio, morte), e calice (simbolo femminile di socievolezza, condivisione, vita), da R. EISLER, *Il calice e la spada*, Parma, Nuova Pratiche Editrice, 1996 (ed. or. *The Chalice and the Blade: Our History, Our Future*, New York, Harper and Row, 1987).

⁵ M. RIZZI, *Cesare e Dio. Potere spirituale e potere secolare in Occidente*, Bologna, il Mulino, 2009, p. 140.

⁶ H.J. BERMAN, *Diritto e rivoluzione. Le origini della tradizione giuridica occidentale*, Bologna, il Mulino, 1998 (ed. or. *Law and Revolution. The Formation of the Western Legal Tradition*, Cambridge [Mass.], Harvard University Press, 1983).

⁷ Sulle molteplici conseguenze della rivoluzione papale di Gregorio VII, si veda *ibid.*, pp. 99-135. Sulla figura di Gregorio VII cfr. G.M. CANTARELLA, *Il sole e la luna. La rivoluzione di Gregorio VII papa. 1073-1085*, Roma-Bari, Laterza, 2005.

⁸ BERMAN, *Diritto e rivoluzione*, p. 55.



iuris sia implicito in ogni tradizione giuridica nella quale il diritto viene distinto dalla morale e dalla consuetudine; spesso si suppone che questo concetto non fosse solo implicito, ma esplicito nel diritto romano giustiniano. Tuttavia, la locuzione “*corpus iuris romani*” non fu usata dai romani, bensì dai canonisti europei del dodicesimo e tredicesimo secolo e dai romanisti, che estrapolarono il concetto dall’opera di chi, uno o due secoli prima, aveva scoperto gli antichi testi giustiniani e li aveva insegnati nelle università europee [...]. La validità del concetto del diritto come corpo o sistema dipendeva dall’idea del carattere continuativo del diritto, della sua capacità di crescita attraverso le generazioni e i secoli: un’opinione, questa, tutta occidentale. Il corpo del diritto sopravvive solo perché contiene un meccanismo intrinseco di mutamento organico»⁹.

La terza conseguenza della visione gregoriana fu, nell’XI e XII secolo, la sistematizzazione del dogma della transustanziazione che fece dell’eucaristia il principale sacramento cristiano, il simbolo più importante di appartenenza alla chiesa. A metà dell’XI secolo la disputa sulla realtà o sul simbolismo del pane eucaristico tra Berengario di Tour e Lanfranco si era risolta in favore di quest’ultimo.

«Lanfranco, utilizzando le categorie aristoteliche di sostanza e accidente, persuase il primo Concilio Lateranense a denunciare le opinioni di Berengario e ad affermare che, nel sacramento, la sostanza del pane, al momento della consacrazione, si trasforma miracolosamente nel «vero» corpo di Cristo. In teoria, non c’è bisogno che nessuno vi partecipi, se non il sacerdote. Nel secolo successivo, la teoria di Lanfranco – più tardi detta della «transustanziazione» – trovò espressione liturgica nell’introduzione del rito dell’elevazione dell’ostia, preceduta dalle parole solenni «Questo è il mio corpo», le quali attuano la trasformazione. Anche nel dodicesimo secolo si richiedeva generalmente che il sacramento dell’eucarestia, al quale in precedenza raramente ed occasionalmente partecipavano i laici, venisse ricevuto almeno una volta all’anno, a Pasqua, e che fosse preceduto dal sacramento della penitenza. A partire dal 1215 il quarto Concilio Lateranense rese questo precetto universalmente applicabile a tutti i cristiani. L’eucarestia (la santa comunione) divenne il simbolo di appartenenza alla Chiesa come corpo unico e la scomunica, vale a dire la privazione del diritto di fare la comunione, divenne il primo mezzo di espulsione da essa»¹⁰.

La connessione tra questi cambiamenti nella liturgia e nella dottrina sacramentale con la rivoluzione di Gregorio VII richiedeva un diverso ruolo del clero, da allora organizzato come corpo transnazionale, dipendente dalla giurisdizione extraterritoriale della chiesa, ministro dei sette sacramenti e obbligato al celibato per essere considerato corpo consacrato alla edificazione della *societas*, impossibile senza libertà dai vincoli di parentela, dai poteri locali, dai legami feudali¹¹. È da ricordare che sia nell’Occidente pre-gregoriano come presso gli ortodossi d’Oriente il sacramento più importante era il battesimo. Ugualmente la liturgia eucaristica non era collegata

⁹ *Ibid.*, pp. 26-27.

¹⁰ *Ibid.*, pp. 188-189.

¹¹ Sulle conseguenze teocratiche ed ecclesiali, in senso normativo e repressivo, del dogma della transustanziazione sancito dal IV Concilio Lateranense insiste M. KOBIALKA, *This is My Body, Representational Practices in the Early Middle Ages*, Ann Arbor, University of Michigan Press, 1999, pp. 197-216.

all'appartenenza ad una chiesa visibile e unica, ma alla comune fratellanza con il Risorto¹².

Inaugurata da sant'Anselmo si impose nell'Occidente una rivoluzione teologica centrata sulla teologia dell'incarnazione. L'enfasi sul trascendente, sulla spiritualità, sul soprannaturale dell'Oriente venne superata in Occidente dalla riflessione sul processo contrario della trascendenza che si fa immanenza. La chiesa venne allora considerata più come la comunità dei peccatori in terra piuttosto che la comunità dei santi in paradiso. L'incarnazione venne considerata la realtà centrale dell'universo e il centro del mistero cristiano. «Ciò fu fonte di una grande spinta verso la redenzione del mondo, anche se separò lo spirituale dal giuridico, il politico dall'ideologico»¹³. Più precisamente si introdusse una tensione, ora feconda ora drammatica, tra movimento ed istituzione, tra evangelico e canonico, tra chierici e laici, tra *communitas* e struttura, tra stato e chiesa, tra, diremmo oggi, interessi nazionali e diritti universali.

Il tempo liturgico di risoluzione ideale di questa tensione fu la nuova festa del Corpus Domini. Nel medioevo l'eccessivo affollamento di riti e funzioni al Giovedì Santo, come la riconciliazione dei penitenti, la consacrazione degli oli, la lavanda dei piedi, aveva favorito alla fine la proposta di santa Giuliana di Cornillon di istituire una nuova festa liturgica per dare maggiore solennità ed adeguato culto al sacramento dell'eucaristia. Questa giustificazione compare nella bolla *Transiturus* di papa Urbano IV del 1264 che estendeva a tutta la chiesa la celebrazione della festa sorta e diffusa nella diocesi di Liegi¹⁴.

La festa del Corpus Domini divenne gradualmente la celebrazione politico-religiosa più importante del tardo medioevo. Pur istituito per tutta la chiesa, il Corpus Domini si affermò effettivamente nella cristianità occidentale nei primi decenni del trecento, dopo che altri papi ebbero compiutamente promosso la celebrazione della festa¹⁵. Sebbene l'ufficio liturgico fosse comune a tutti i tipi di comunità religiosa, urbana e non, la festa del Corpus Domini conquistò un ruolo di preminenza nel calendario civico quando si affermò l'abitudine di portare in processione per le vie principali della città il corpo di Cristo, nella forma dell'ostia. Della processione non vi è traccia nella bolla papale del 1264, né nell'ufficio e nell'ordinamento liturgico scritto per la nuova festa¹⁶.

La processione eucaristica aveva luogo dopo la messa solenne del mattino. Partecipavano al rito processionale non solo il clero, le confraternite e i fedeli, ma anche le magistrature civili e le diverse corporazioni di arti e mestieri. In ogni rilevante segmento del corteo veniva definito uno scrupoloso ordine di sfilata: i primi posti erano assegnati ai gruppi inferiori; seguivano, in ordine ascendente, i corpi religiosi, civili,

¹² BERMAN, *Diritto e rivoluzione*, p. 190.

¹³ *Ibid.*, p. 199.

¹⁴ RUBIN, *Corpus Christi*, pp. 176-177.

¹⁵ Sui motivi del mancato accoglimento delle disposizioni papali del 1264, cfr. A. LAZZARINI, *La mancata effettuazione della bolla «Transiturus» (1264)*, «Archivio Storico Italiano», CX (1952), pp. 205-215.

¹⁶ RUBIN, *Corpus Christi*, p. 243.

professionali più importanti¹⁷. Il fulcro del corteo era costituito dal baldacchino che scortava l'ostia¹⁸. Proprio accanto al corpo di Cristo si collocavano le massime autorità civili e religiose. La caratteristica della processione eucaristica era dunque il fatto che il Santissimo Sacramento diventava il punto di riferimento che rendeva visibile la struttura politica e sociale di una città, l'ordine gerarchico di precedenza, l'onore e il prestigio delle diverse membra della città medievale¹⁹.

In tutti i luoghi in cui venne celebrata, la processione del Corpus Domini diede origine ad una incredibile varietà di manifestazioni, ricche di elementi spettacolari e teatrali, quali carri trionfali, come in Italia e Spagna; le danze di uomini travestiti da cavallo, come in Provenza; allestimenti di scene bibliche, quadri viventi, decorazioni e apparati sontuosi delle vie, delle abitazioni, delle chiese e delle piazze toccate dal corteo processionale, tappeti di fiori e architetture vegetali²⁰, mostri e animali, come nelle processioni di Barcellona, dove, nel XV secolo, figuravano tra gli altri diversivi «un'aquila, un bue, un drago e una mula»²¹. I giochi del Corpus Domini di Aix-en-

¹⁷ Si veda ad esempio, in A. SPAGNOLO, *La processione del Corpus Domini in Verona ne' secoli XV-XVIII*, Verona, Franchini Stabilimento Tipo-litografico, 1901, pp. 14-15, *l'ordo ad gubernatores processionis Corporis Christi* del 1451. Le arti e le corporazioni, più di trenta, erano obbligate ad intervenire, ognuna con il proprio gonfalone e nel posto assegnato dai quattro *praeparatores* della processione, nominati dal comune: «et mittantur ipsi Confaloni et Artes ut digniores sint posteriores».

¹⁸ Il baldacchino è uno degli elementi più discussi in relazione alla sua comparsa negli ingressi solenni dei re; «già adoperato nei riti tardo antichi dell'*adventus* imperiale come simbolo del cielo di cui il sovrano era l'intermediario, rilevato poi dal pontefice e da monarchi quali Riccardo Cuor di Leone e Federico II, in Francia il baldacchino apparve sul capo dei principi alla fine del Trecento», L.C. GENTILE, *Riti ed emblemi. Processi di rappresentazione del potere principesco in area subalpina (XIII-XVI secc.)*, Torino, Silvio Zamorani Editore, 2008, p. 42. Per Bernard Guénéé l'uso di mettere il re sotto il baldacchino al posto del *Corpus Christi* in occasione delle solenni entrate fu mutuato dalla processione eucaristica del Corpus Domini, che era la sola processione liturgica con uso del *pallium*. Si voleva in tal modo adattare alla religione regale le ultime novità della liturgia, rinnovando e rinforzando la tradizionale rappresentazione del re quale immagine di Dio in terra, al punto da spingere i francesi, alla fine del XIV secolo, a vedere in una entrata reale niente altro che una festa del Corpus Domini: B. GUENÉÉ - F. LEHOUX, *Les entrées royales françaises de 1320 à 1515*, Paris, CNRS Éditions, 1968, pp. 16-17. Secondo Bertelli il *pallium* regale, in genere in drappo d'oro (attributo dei principi), «sin dall'inizio fu connesso con la regalità e col rito dell'unzione. Trasposizione mobile del ciborio imperiale, il baldacchino fu subito parte della rappresentazione della Christomimesis»: S. BERTELLI, *Il corpo del re. Sacralità del potere nell'Europa medievale e moderna*, Firenze, Ponte alle Grazie, 1980, p. 91. «Un analogo significato avevano i drappi tesi sulle facciate delle case o attraverso la via, già riservati nella Catalogna di metà Trecento alla festa del Corpus Domini e al passaggio del re. Si trattava insomma di ornamenti eccezionali, che di volta in volta evidenziavano la sacralità o la funzione sacerdotale, in breve il rapporto col Cielo, di chi ne beneficiava». La frequente presenza di misteri religiosi e rappresentazioni sacre negli ingressi trionfali metteva in evidenza «il significato figurale dell'ingresso del principe nella città, mimesi dell'avvento di Cristo nella nuova Gerusalemme con vari riferimenti scritturali» (l'Annunciazione o Incarnazione, la Natività, l'entrata trionfale a Gerusalemme la Domenica delle Palme, il Giudizio Universale), GENTILE, *Riti ed emblemi*, pp. 42-43.

¹⁹ M. JAMES, *Ritual, Drama and Social Body in the Late Medieval English Town*, «Past and Present», 98 (1983), p. 5.

²⁰ Per le quali cfr. lo studio di I. DOSTAL-MELCHINGER, *Blumenteppeiche am Fronleichnamstag: eine Studie zu Phänomen und Verbreitung, Wesen und Bedeutung eines kirchennahen Festbrauches*, München, Tuduv Verlag, 1990.

²¹ J. DELUMEAU, *Rassicurare e proteggere*, Milano, Rizzoli, 1992 (ed. or. *Rassurer et protéger*, Paris, Éditions Fayard, 1989), p. 171. Sul bestiario processionale del regno aragonese, relativo anche alla festa del Corpus Christi di Barcellona, cfr. F. MASSIP, *A cos de rei. Festa cívica i espectacle del poder reial a la Corona d'Aragó*, Valls, Cossetània Edicions, 2010, pp. 45-72.

Provence, istituiti da re Renato d'Angiò nel 1462, sono uno dei più noti esempi di fantasmagoria scenica connessa alla festa eucaristica. Vovelle ne riassume il cerimoniale settecentesco – ma in cui sono facilmente riconoscibili gli elementi medievali – costituito da un duplice corteo di quadri viventi che nell'arco di due giorni intendevano evocare:

«i momenti precedenti e quelli successivi all'avvento della religione cristiana o, piuttosto, alla venuta di Cristo. Il primo giorno è rappresentato il pantheon delle divinità pagane: Diana, Mercurio, la Notte, Pan, Bacco, Plutone e Proserpina, Momo dio della satira, la cui banda schernisce i passanti, senza parlare di quei lontani eredi dei centauri che sono i *chevaux-frus*. Vi si mescolano personaggi biblici: ebrei, che preferiscono alle esortazioni di Mosè l'adorazione del Vitello d'Oro e il gioco del gatto lanciato in aria. Agli ebrei il corteo affianca diavoli e lebbrosi, ma anche la regina di Saba, Erode accompagnato dalla sudicia schiera degli Innocenti, quei *tirassouns*, buoni a nulla della città, che si trascinano nella polvere per mimare la sofferenza. Il secondo giorno, scomparsi gli dei pagani, le scene della vita del Cristo e della Passione prevalgono in un corteo aperto dalla *Bello Estello*, la bella stella che rappresenta il nuovo messaggio. E la processione si chiude col corteo dei notabili: re della Bazoche, principe d'amore, magistrati della municipalità e comunità, ma è la *mouert* (morte) che chiude la marcia con la sua falce, gridando [...] «uh, uh...» per spaventare la brava gente»²².

Molto nota è la produzione drammatica legata alla festa del Corpus Domini, in particolare il dramma ciclico dell'Inghilterra, il *Fronleichnamsspiel* dei paesi tedeschi e gli *autos sacramentales* spagnoli²³. Trattandosi di testi in volgare, questo tipo di teatro eucaristico ha ricevuto ovviamente ampia considerazione da parte degli studiosi di storia della letteratura e della lingua delle rispettive nazioni. L'Italia, se si eccettuano casi isolati²⁴, il più famoso dei quali riguarda la rappresentazione del miracolo di Bolsena incluso nel *Laudario* di Orvieto²⁵, non presenta una analoga fioritura drammatica e

²² M. VOVELLE, *Le metamorfosi della festa. Provenza: 1750-1820*, Bologna, il Mulino, 1986 (ed. or. *Les métamorphoses de la fête en Provence de 1750 à 1820*, Paris, Éditions Aubier-Flammarion, 1976), p. 78. V. anche G. GREGOIRE - P. GREGOIRE, *Explication des cérémonies de la Fête-Dieu d'Aix-en-Provence*, Aix, Esprit Imprimeur, 1777.

²³ Dell'ampia bibliografia cito a titolo esemplificativo: E. WAINWRIGHT, *Studien zum deutschen Prozessionspiel. Die Tradition der Fronleichnamsspiele in Künzelsau und Freiburg and ihre textliche Entwicklung*, München, Arbo-Gesellschaft Verlag, 1974; P.K. LIEBENOW (Hrsg.), *Das Künzelsauer Fronleichnamspiel*, Berlin, De Gruyter Verlag, 1969; KOLVE, *The Play Called Corpus Christi*, A. NELSON, *Corpus Christi Pageants and Plays*, Chicago and London, The University of Chicago Press, 1974; I. ARELLANO, *Historia del teatro español del siglo XVII*, Madrid, Ediciones Cátedra, 2008⁴ (ed. or. 1994), pp. 685-737; J.J. GARCÍA BERNAL, *El fasto público en la España de los Austrias*, Sevilla, Secretariado de publicaciones Universidad de Sevilla, 2006.

²⁴ In occasione delle feste romane del 1473 in onore di Eleonora di Aragona, il martedì di Pentecoste, venne rappresentato il miracolo del corpo di Cristo o, come scrive il cronista milanese Bernardino Corio, la rappresentazione «del giudeo che arrostì il corpo di Cristo», identificata da A. D'ANCONA, *Origini del teatro italiano*, Torino, Loescher, 1891, I, p. 288, nella n. XXVI del catalogo di C. DE BATINES, *Bibliografia delle antiche Rappresentazioni sacre e profane stampate nei secoli XV e XVI*, Firenze, Società Tipografica, 1852 (cfr. F. CRUCIANI, *Teatro nel Rinascimento. Roma 1450-1550*, Roma, Bulzoni Editore, 1983, pp. 153-154).

²⁵ Per il quale cfr. M. NERBANO, *Il laudario di Orvieto: spazialità drammatica, spazialità reale e contesto figurativo*, «Teatro e Storia», VIII (1993), pp. 241-277. L'autrice critica il saggio di R. GUARINO, *Problemi di teatro nel Laudario di Orvieto*, in *Ceti sociali ed ambienti urbani nel teatro religioso europeo del '300 e del '400*, Atti del IX Convegno internazionale del Centro Studi sul Teatro Medioevale e Rinascimentale (Viterbo 30 maggio - 2

forse per tale motivo le celebrazioni italiane del Corpus Domini non hanno meritato l'attenzione, da parte degli studiosi di teatro, riservata ad altre feste medievali²⁶.

Per Kolve il dramma ciclico del Corpus Christi, tipico delle rappresentazioni inglesi, ha una stretta relazione con il tema della festa, ossia la storia della redenzione dal peccato originale al giudizio universale incentrata sul valore salvifico del sacrificio di Cristo, di cui l'eucaristia è il memoriale. Il canovaccio generale del racconto della caduta e della redenzione dell'uomo veniva per altro variamente allestito, elaborato ed interpretato nelle diverse località²⁷.

L'esempio migliore di *historia salutis* in area italiana è forse il racconto per immagini allestito per il Corpus Domini celebrato a Bologna nel 1492, in concomitanza con i festeggiamenti per le nozze di Ippolita Sforza con Alessandro Bentivoglio. Così ne parla la relazione di Giacomo Poggi:

«Per onore de la sposa adi 21 che fu giorno del Corpo di Cristo fu fato magna e trionfante festa ne la processione dove fu fato representatione de tuta la corte celestiale, testamento vegio et novo co' grande pompa e giera molto ricamente adobati a oro e argento in varie fogie, con la passione del nostro signore m. Jesu Cristo con anti li santi e le sante e li tri mazi che veneno de oriente in fogie de mori deli paisi dove veneno, che mai in questa città fu visto si degna festa, tucta la cita se pose in posta per vederli si nobil cosa, de multi mixi avanti se durò fatica per compire tal cosa, che fu la Compagnia del baracano de M.co m. Carlo Grato»²⁸.

La processione eucaristica rendeva visibile il tema della relazione delle parti con il tutto. L'unità del corpo sociale nella diversità delle funzioni (ma uguaglianza di apporto

giugno 1985), Viterbo, Centro Studi sul Teatro Medioevale e Rinascimentale, 1986, pp. 135-153. Guarino «analizzando la lauda orvietana sul Miracolo di Bolsena in rapporto alla tradizione locale del Corpus Domini [...] ipotizza una concorrenzialità e "alternatività strutturale" (p. 150) dello spettacolo confraternale rispetto alle cerimonie istituite dal comune di Orvieto nel 1337. Conclusione, questa, che gli viene suggerita, tra l'altro, dalla constatazione che la relativa delibera municipale non prevedeva la presenza delle confraternite alla processione ufficiale, mentre disponeva che ad essa intervenissero le autorità civili e religiose, i magnati, i gruppi delle arti, e, in pratica che la città vi fosse interamente rappresentata "nei suoi ordini e nei suoi poteri"». La Nerbano, sulla base dell'inedito obituario della confraternita orvietana di S. Francesco (un cui sodale, Tramo di Leonardo, compilò nel 1405 la raccolta di trentasette composizioni drammatiche incluse nel laudario orvietano), dimostra la complessa compenetrazione di ruoli e di realtà istituzionali, per cui «anche se si può presumere che, come istituzioni, le confraternite non fossero tenute a partecipare alla festa cittadina, è indubbio che a questa avrebbero comunque dovuto prendere parte i singoli sodali, che anzi, nel caso in cui fossero stati magistrati, ecclesiastici, artisti, avrebbero costituito anche i principali attori della celebrazione collettiva» (NERBANO, *Il laudario di Orvieto*, p. 241, nota 2). Per il testo de *Il miracolo di Bolsena* cfr. M. BONFANTINI, *Le sacre rappresentazioni italiane. Raccolta di testi dal secolo XIII al secolo XVI*, Milano, Bompiani, 1942, pp. 98-114, e l'edizione a cura di A. Giannotti - L. Tani, Viterbo, Centro Studi sul Teatro Medioevale e Rinascimentale, 1985, per la rappresentazione avvenuta nel corso del IX Convegno internazionale del Centro Studi sul Teatro Medioevale e Rinascimentale (Viterbo 30 maggio - 2 giugno 1985). Per l'intero laudario, G. SCEN-
TONI (a cura di), *Laudario orvietano*, Spoleto, Centro Italiano di studi sull'Alto Medioevo, 1994.

²⁶ Si veda comunque C. BERNARDI, *Il teatro politico del Corpus Domini (1300-1500)*, in F. PAINO (a cura di), *Dramma medievale europeo 1996*, Atti della I Conferenza Internazionale su *Aspetti del Dramma Medievale Europeo* (Camerino, 28-30 giugno 1996), Camerino, Università di Camerino, 1996, II, pp. 83-108.

²⁷ KOLVE, *The Play Called Corpus Christi*.

²⁸ M. CALORE, *Bologna a teatro. Vita di una città attraverso i suoi spettacoli. 1400-1800*, Bologna, Guidicini e Rosa, 1981, p. 23.



al benessere e alla crescita della *res publica*) era ben rappresentata proprio ricorrendo all'immagine del corpo come simbolo naturale (ma anche ad altre immagini come l'albero o la nave)²⁹. Tuttavia il corpo come simbolo e come realtà divenne centrale nella *societas* medievale cristiana non solo per la fondamentale vicenda del corpo di Cristo, il cui sacrificio aveva permesso la riconciliazione tra Dio e l'uomo, e la pace in terra tra gli uomini attraverso la pratica della fraternità, ma, con la dottrina della transustanziazione, per la presenza reale tra gli uomini, qui ed ora, di Cristo Re. Il confronto tra regno di Dio e regno di Cesare non poteva essere più diretto e scomodo³⁰.

²⁹ Nella sua sintesi sul corpo come metafora dello stato, della chiesa, della città, dell'umanità, J. LE GOFF (in collaborazione con N. TRUONG), *Il corpo nel Medioevo*, Roma-Bari, Laterza, 2005 (ed. or. *Une histoire du corps au Moyen Âge*, Paris, Éditions Liana Lévi, 2003), pp. 139-156, insiste sul radicale cambiamento della metafora del corpo fondata sul sistema di testa-cuore-membra nel mondo medievale, mentre nel mondo antico era articolata sul sistema testa-visceri-membra. Nel trattato *Adversus Simoniacos*, del 1057, Umberto di Silva Candida, uno dei principali promotori della riforma gregoriana, traduceva in termini organicistici lo schema trifunzionale della società medievale (chierico, guerriero, lavoratore): «L'ordine clericale è il primo della Chiesa, come gli occhi nella testa [...]. Il potere laico è come il petto e le braccia la cui forza è usata ad obbedire alla Chiesa e a difenderla. Quanto alle masse, assimilabili agli arti inferiori e alle estremità del corpo, esse sono sottoposte ai poteri ecclesiastici e secolari, ma sono loro contemporaneamente indispensabili» (*ibid.*, 147-148). Esempio di utilizzazione della metafora organicista è quella espressa nel *Policraticus* (1159) di Giovanni di Salisbury, per il quale la *Respublica* (lo stato) è un corpo, il cui capo è il principe, a sua volta però «sottomesso al Dio unico e a coloro che sono i suoi vicari in terra, perché nel corpo umano anche la testa è retta dall'anima. Il senato occupa il posto del cuore che dona impulsi alle buone e cattive azioni». Giudici e governatori sono gli occhi, le orecchie e la lingua. I militari sono le mani. I consiglieri del principe e fianchi. Questori, cancellieri, contabili sono il ventre e gli intestini. I piedi infine sono i contadini, sempre a contatto con la terra (*ibid.*, p. 148). Un trattatello anonimo del 1302, *Rex pacificus*, uscito negli anni dell'aspro conflitto tra Bonifacio VIII e Filippo IV il Bello, si schiera dalla parte del potere reale con un curioso ragionamento organicista. Il corpo possiede due organi fondamentali: la testa e il cuore. Non si discute che il papa sia la testa da cui «partono i nervi che rappresentano la gerarchia ecclesiastica che unisce le membra tra di loro e al loro capo, Cristo, di cui il papa è vicario». Il principe, invece, è il cuore «da cui partono le vene che distribuiscono il sangue. Sempre dal re emanano gli editti, le leggi, le legittime consuetudini che trasportano la sostanza nutritiva, cioè la giustizia, in tutte le parti dell'organismo sociale. Essendo il sangue l'elemento vitale per eccellenza, il più importante dell'intero corpo umano, ne risulta che le vene sono più preziose dei nervi e che il cuore prevale sulla testa. Il re è quindi superiore al papa» (*ibid.*, p. 151). Con Filippo il Bello il cuore «assume un'importanza primaria, in quanto è divenuto il centro metaforico del corpo politico». La centralità espressa dal cuore supera così «la gerarchia verticale espressa dalla testa», così come risulta obsoleto l'ideale di unità, «di unione tra spirituale e temporale caratteristica di una cristianità ormai superata dagli eventi» (*ibid.*, p. 153). La città non si presta molto, come la chiesa o lo stato, alla metafora del corpo, anche se nel medioevo erano presenti alcune importanti metafore come quella «secondo cui non sono le pietre – delle mura dei monumenti, delle case – a fare la città, bensì gli uomini che la abitano, i cittadini, i *cives*». Un principio fondamentale però era quello che concepiva la città come un sistema, un centro economico; ma, più che un mercato, una città era «un centro di produzione artigianale: gli artigiani urbani si organizzano in “corporazioni”». Le gilde di arti e mestieri non a caso erano le protagoniste del Corpus Domini, la festa in cui si celebrava «l'idea della necessaria solidarietà tra corpo e membra. La città al pari del “corpo sociale”, è e deve essere un insieme funzionale di solidarietà di cui il corpo rappresenta il modello» (*ibid.*, p. 156).

³⁰ Sul teatro sacramentale cfr. S. BECKWITH, *Signifying God: Social Relations and Symbolic Act in The York Corpus Christi Plays*, Chicago-London, The University of Chicago Press, 2001. Da segnalare è la lettura della Beckwith sull'aspro conflitto socio-politico che si esprimeva a York a livello culturale e culturale nel dramma ciclico del Corpus Domini tra mercanti e artigiani. Per questi ultimi, che mal sopportavano la principale funzione della città come mercato e la prevalenza politico e sociale della classe mercantile (una classe parassitaria in quanto non produce, ma specula sulla mediazione tra produttore e consumatore), al centro della vita civile e sociale deve stare il lavoro (per primo quello culturale) che fa degli esseri umani delle creature capaci di



Per questo motivo, secondo Miri Rubin, non si può condividere l'idea che la processione del Corpus Domini fosse lo specchio dell'ordinamento sociale e di una precisa espressione della *communitas*. Piuttosto lo svelamento della struttura sociopolitica e della gerarchia dei poteri, percepite in un momento di grande significato simbolico, poteva generare conflitti più che adesione. La relazione tra rito religioso e valori sociali più che il problema dell'unità riguardava spesso la composizione e la rappresentazione di divergenti interessi dei diversi gruppi sociali. Il Corpus Christi non risolveva le contraddizioni quotidiane, piuttosto propagandava una particolare concezione del mondo nella quale si ripetevano i modelli di interazione usuali degli altri ambienti di vita. In altri termini il corpo era una metafora di metafore usata in molti modi³¹.

Il modello 'democratico', ad esempio, venne espresso dal prete John Ball, uno dei capi della rivolta contadina inglese del 1381, nel suo discorso, tenuto il giorno del Corpus Christi, alla folla di contadini, accampata alle porte di Londra sulla collina di Blackheath. Migliaia di insorti, esasperati per l'imposizione di pesanti tasse e obblighi servili, dopo aver fatto sommaria giustizia di uomini di legge e di numerosi proprietari sia laici che ecclesiastici (in particolare nel Kent) avevano marciato su Londra, dandosi appuntamento nella capitale per il 13 giugno, festa del Corpus Christi, per chiedere un ordinamento più giusto al giovane re, Riccardo II. Ball si appellò al valore liberatorio del sacrificio di Cristo quando proclamò che ogni schiavitù ed ogni oppressione erano contro la volontà di Dio³².

Un altro uso politico della metafora del corpo era quello delle classi aristocratiche delle città e di coloro che detenevano i poteri più significativi. Le classi oligarchiche insistevano sul corpo come fatto naturale, ossia evidente a tutti e non discutibile. Il corpo come simbolo naturale era presentato come un corpo perfettamente funzionante, in cui le singole membra sentivano armoniosamente di far parte di un tutto. Il potere civile cercava di trasferire a livello politico e sociale l'idea del corpo mistico di Cristo, ma con molta attenzione per il controllo delle manifestazioni delle componenti più inquiete della società, come corporazioni e confraternite, che avevano altre idee – più radicali – sul corpo di Cristo³³.

2. Venezia

Il controllo delle associazioni religiose e laicali fu certamente uno degli obiettivi del rituale civico veneziano. Soprattutto per il Corpus Domini si impose la necessità dell'accentramento dogale e della piena assunzione da parte del regime repubblicano

trasformare se stesse e il proprio ambiente. Mettere al centro il corpo di Cristo, simbolo di dolore e desiderio, significava porre la questione della situazione reale e attuale della città, ma anche di qualsiasi comunità, in relazione con il suo ideale di città perfetta o nuova Gerusalemme (*ibid.*, pp. 42-55).

³¹ RUBIN, *Corpus Christi*, pp. 265-271.

³² M. ASTON, *Corpus Christi and Corpus Regni: Heresy and the Peasants' Revolt*, «Past and Present», 143 (1994), pp. 17-19.

³³ T.K. LERUD, *Memory, Images and the English Corpus Christi Drama*, New York, Palgrave-Macmillan Press, 2008, pp. 100-102.

della solenne celebrazione eucaristica³⁴. La festa del Corpus Domini era stata introdotta a Venezia, come festa di precetto e festa solenne *in palatio et ubique*, con il Decreto del 31 maggio 1295 del Maggior Consiglio³⁵. La festa del Corpus Domini conquistò un ruolo di preminenza nel rituale civico della Serenissima quando venne introdotta per la prima volta la solenne processione eucaristica per le vie della città nel 1407, con l'esplicito fine di onorare Cristo e la Patria: «*pro reverentia gloriosi Jesu Christi Domini Nostri et honore Patriae*»³⁶.

La conduzione dei rituali civici era affidata ad un *magister chori*, un membro del clero scelto dai Procuratori di S. Marco e investito dell'incarico dal doge. Il cerimoniere non si occupava solo delle funzioni nella basilica marciana, ma anche delle

³⁴ M. CASINI, *I gesti del principe. La festa politica a Firenze e Venezia in età rinascimentale*, Venezia, Marsilio, 1996, pp. 156-157, mette in rilievo come nel quattrocento fosse ormai concluso il processo di centralizzazione e gerarchizzazione della società veneziana che aveva emarginato il sistema di vita basato sulle singole contrade e aveva sostituito la «vecchia *caritas* diffusa a livello contradaio» con la nuova «*auctoritas* di un patriziato ormai identificatosi con la classe di governo». Tra i molti segni dell'instaurarsi dell'oligarchia veneziana si segnalano l'abbandono del «*patronage* personale e familiare a livello locale» e «l'apparizione di Compagnie giovanili del patriziato», divenute una componente sociale e ludica costante a partire dal 1400, che «segna la fine di possibili occasioni di mescolanza fra giovani di diversa estrazione sociale». In ambito religioso «il controllo delle processioni passa al Senato, indizio del progressivo spogliarsi di funzioni del Maggior Consiglio a favore di organi più ristretti. È il Senato a modellare la processione del Corpus Domini in una veste che sia poi imitabile in altre occasioni festive, e a mettere in atto i tentativi per rendere tale processione un momento fondamentale della liturgia civica». Sulla politica rituale della Serenissima in Terraferma si vedano i casi di Brescia: M. POISA, *La processione del Corpus Domini a Brescia nei secoli XV-XVI*, «Civiltà Bresciana», VIII (1999), pp. 73-105; Verona: SPAGNOLO, *La processione del Corpus Domini in Verona*. Un caso singolare è costituito da Vicenza: «Il Corpus Domini celebrava in origine la riconquistata libertà comunale e, dal Cinquecento, si erse a specchio delle ideologie neofeudali e cavalleresche sposate dalla classe dominante in opposizione a Venezia. Nonostante le autonomie riconosciute all'atto della dedizione (1404), a mezzo delle quali i ceti dirigenti del centro suddito potevano cullare simili sentimenti, sul piano politico tali concezioni contrastavano con la sovranità che il simbolo del leone di San Marco richiamava in tutte le piazze dello Stato. Dopo aver eroso le prerogative dell'oligarchia cittadina senza toccare la lettera degli antichi privilegi, fu sul piano formale e della rappresentazione che un segmento di intransigenti senatori veneziani si volgeva contro i residui spazi di autonomia dell'aristocrazia iberica», S. LAVARDA, *Il Corpus Domini di Vicenza. Anatomia di una festa d'antico regime*, «Archivio Veneto», CXXXVIII (2007), p. 31. Il culmine della tensione si raggiunse durante il tradizionale palio della festa del Corpus Domini del 1661. Uno scontro a fuoco lasciò sul campo 17 morti e numerosi feriti (*ibid.*, p. 27).

³⁵ Archivio Storico di Venezia, *Avogaria di Comun. Deliberazioni di Maggior Consiglio, Reg. Cerberus*, c. 13r.

³⁶ Biblioteca Museo Correr di Venezia, *Codice Cicogna 2043*, c. 17. La connessione mitica tra Corpo di Cristo e Venezia è ben illustrata da G. TAGLIAFERRO, *Le forme della Vergine: la personificazione di Venezia nel processo creativo di Paolo Veronese*, «Venezia Cinquecento», XV (2005), 30, pp. 8-9: «La progressiva trasfigurazione di Venezia su un piano soprastorico procede dalla sua leggendaria fondazione, fissata al 25 marzo 421, giorno dell'Annunciazione e quindi dell'incarnazione del Verbo in Cristo, che sovrappone *ab initio* la storia della città al percorso del genere umano verso la salvezza. Attorno a questa data viene a incardinarsi l'ordine universale stabilito nella mente di Dio, allineando nello stesso giorno alcuni eventi che segnano le tappe fondamentali nella via della redenzione: dalla creazione di Adamo al diluvio, dal sacrificio di Isacco al passaggio del Mar Rosso, dalla crocifissione e discesa di Cristo nel limbo alla scarcerazione di Pietro, dalla morte di Giacomo alla liberazione di Gerusalemme dai romani». In una prospettiva provvidenzialistica, Venezia veniva designata «quale nuova Gerusalemme, già mondata dal peccato originale in quanto sorta nell'era *sub gratia*, o come nuova Roma, invitata perché mai violata da invasori e stabile nel tempo perché mai rovesciata da tiranni, e addirittura nuova Bisanzio», avendo ereditato, dopo la caduta di Costantinopoli per mano dei turchi, la missione imperiale di baluardo della cristianità. Venezia, inoltre, «è illibata e pura come Maria, pronta ad accogliere il Verbo nel suo ventre materno».

processioni in piazza, in particolare quelle del Corpus Domini e del venerdì santo, in cui si portava alla sepoltura una bara contenente, secondo il costume liturgico locale, il corpo di Cristo ossia il SS. Sacramento³⁷.

A Venezia la processione del Corpus Domini non era solo rituale di unità, ma anche esaltazione all'esterno della magnificenza statale, e, finché fu agile l'accesso a Gerusalemme, era centrale la comunicazione del profondo rapporto che la città intratteneva con i pellegrini in viaggio verso la Terra Santa.

L'elemento di spicco del corteo eucaristico veneziano era indubbiamente fornito dai fastosi «solari» delle Scuole Grandi e minori, delle corporazioni e delle chiese. I *tableaux* portatili, con attori vivi o gruppi di statue di legno o di gesso, erano rari prima del XVI secolo, ma divennero comuni nel cinquecento, al punto che le rappresentazioni sopra palchi, l'esibizione di abiti e ornamenti preziosi, lo sfarzo di argenterie e reliquiari del Corpus Domini fornirono ai Veneziani un ampio repertorio di splendide rappresentazioni sceniche per altre parate civiche, come la visita di dignitari stranieri. In tal modo la reputazione civica di Venezia fioriva potentemente. Grazie all'impegno cerimoniale delle Scuole Grandi, «imperoche tutti compariscono pomposamente con ornamenti di abiti, con argenterie, con reliquie in mano, con rappresentazioni sopra palchi, così rare e belle, ch'è una cosa degna a vedere», la Serenissima riuscì nel cinquecento a connettere strettamente il potere religioso a quello civile, con le conseguenze politiche così sintetizzate da Muir:

«Due teatri, la parrocchia locale, cui era preposto il santo protettore, e il centro della città, con a capo san Marco, gareggiavano per attirare l'attenzione del popolo. La forma delle due rappresentazioni teatrali era ritualistica. La causa del conflitto era la famiglia, la classe e la rivalità di vicinato. Il risultato finale era la vittoria della città-repubblica accentrata, governata da un patriziato chiuso, che creò una nuova forma di rappresentazione, il rituale civico, al di fuori della lotta tra parrocchia e città e che, da quel momento, usò il rituale civico per esaltare lo Stato»³⁸.

L'evidenza cesaropapista della stretta alleanza a Venezia tra Dio e patria, tra benedizione del cielo e fortuna in terra, si ebbe con l'interdetto di Paolo V negli anni 1606-1607. Nel maggio del 1606 si svolse l'annuale processione del Corpus Domini in piena *bagarre* religiosa e politica. Coloro che vollero essere fedeli al pontefice furono costretti all'esilio, mentre le istituzioni religiose rimaste, sia clericali che laicali, come le confraternite, furono coinvolte nel braccio di ferro tra chiesa e stato. Il Corpus Domini offrì al regime un'occasione senza pari, sia di affermare la lealtà dei veneziani alla linea di governo, sia di fare proseliti attraverso la pompa. Le Scuole grandi e gli ordini religiosi prepararono parecchi quadri viventi che svolgevano il tema della separazione tra potere politico e potere religioso. Così ne parla una storia anonima dell'epoca:

³⁷ C. BERNARDI, *La drammaturgia della settimana santa in Italia*, Milano, Vita e Pensiero, 1991, pp. 261-262.

³⁸ E. MUIR, *Il rituale civico a Venezia nel Rinascimento*, Roma, Il Veltro, 1984 (ed. or. *Civic Ritual in Renaissance Venice*, Princeton, Princeton University Press, 1981), p. 345.



«Il giorno della solennità del Corpus Domini fu fatta a San Marco la processione, ma con insoliti e grandissimi apparati di solari, di argentarie e di reliquie, in modo che ha superato la memoria di tutte le processioni fatte in tal giorno, et in essa v'intervennero tutte le religioni et il clero solito andar alle processioni, sebbene alcune d'esse religioni non in tanto numero. Le scuole grandi in particolare fecero molti bei solari, con alcune rappresentazioni che alludevano alla pretenzione ragionevole della Repubblica con il Papa, perché figurarono un Christo con due Farisei sopra un solaro con un motto che diceva “*Reddite quae sunt Caesaris Cesari, et quae sunt Dei Deo*”³⁹.

La provocazione più forte venne dai frati. Così ne riferisce il gesuita Giacomo Lambertengo: «Nella processione del Corpus Domini dicono, che i Scarpanti portassero processionalmente una chiesa in atto di cadere, con s. Francesco e s. Domenico che la sostentavano, et due frati ai lati con due spadoni, e sopra i spadoni di due mani alcuni brevi, dicono, scritti: *Viva il Dose*»⁴⁰.

La devozione popolare verso il Corpo di Cristo era emersa a Venezia con prepotenza agli inizi del cinquecento. L'immagine somatica proposta nella pietà popolare del tardo medioevo non era l'immagine di un corpo ideale, perfetto, «divinizzato», bensì di un corpo piagato, sofferente. Come osserva Bossy, «il simbolo esteriore del cristianesimo era sempre la croce, ma fu il crocifisso – le braccia abbandonate, il capo ancora martoriato dalla corona di spine – ad assurgere a immagine della Redenzione. Non esistevano limiti alla compassione che tanta *pietà* fraterna doveva ispirare»⁴¹. L'associazione dell'immagine di Cristo morto con l'eucaristia divenne comunissima nel tardo medioevo. Hans Belting, pur ricordando che non deve essere generalizzato il fatto che l'*imago pietatis* fosse vista come immagine del *Corpus Christi*, mette in luce lo schema concettuale che permise un crescente sviluppo, anche oltre il medioevo, della relazione fra la passione di Cristo e il sacramento. – «L'ostia rende in forma materiale la cosiddetta “presenza reale” nel sacramento. L'immagine poté dare al pane l'evidenza figurativa che a questa mancava ed il pane all'immagine l'assicurazione

³⁹ Cfr. Doc. 6, in appendice a G. COZZI, *Paolo Sarpi tra il cattolico Philippe Canaye de Fresnes e il calvinista Isaac Casaubon*, «Bollettino dell'Istituto di Storia della Società e dello Stato Veneziano», I (1959), pp. 27-154. La descrizione della processione prosegue così: «In un altro solaro fecero Moisé et Aron dinanzi a Dio col motto che diceva: “*Segregate mihi tribum Levi etc.*”. – In un altro fecero Christo con tutti li dodici apostoli, “*Reges gentium dominantur eorum, vos autem non sic*” e tutte queste persone rappresentate erano de giovani vestiti con habiti e barbe postizze, portati essi solari dalli fratelli delle scole. Anco li padri dei frati fecero alcune rappresentazioni, come nel particolare una chiesa cadente sostenuta dal Doge di Venetia, appresso del quale erano san Domenico e san Francesco, che aiutavano esso Doge veneto a sostener la chiesa. Fu anco sopra un altro solaro vestito da Doge, con barba simile a quella del Serenissimo Doge presente, un giovine, che stava genochiato davanti un san Marco che lo benediva. Fu anco fatta una Venetia che haveva la fede avanti di sé, et era appoggiata ad alcuni leoni col motto che accennava la sua costanza nella fede. Insomma il spettacolo fu degno e memorabile». Sulla interpretazione e fortuna del passo di Marco 12, 17: «Rendete a Cesare ciò che è di Cesare e a Dio ciò che è di Dio», cfr. RIZZI, *Cesare e Dio*.

⁴⁰ Lettera di p. Giacomo Lambertengo al p. Bernardo De Angelis, Ferrara 10 giugno 1606, citato in P. PIRRI, *L'interdetto di Venezia del 1606 e i gesuiti. Silloge di documenti con introduzione*, Roma, Institutum Historicum Societatis Iesu, 1959 [“Bibliotheca Instituti Historici Societatis Iesu”, 14], p. 223.

⁴¹ BOSSY, *L'occidente cristiano*, p. 9.



della realtà»⁴². In tal modo sui *retablo* e sui tabernacoli degli altari l'*imago pietatis* divenne simbolo dell'eucaristia. Il corpo di Cristo morto che emerge dal sepolcro compare ad esempio nel tabernacolo rinascimentale posto nella sacrestia della chiesa di S. Maria dei Frari e costituisce il tema del pannello centrale dell'altare del Sacramento nella chiesa di San Giuliano a Venezia, opera di Gerolamo Campagna⁴³. L'*imago pietatis* costituisce soprattutto l'immagine tipica delle mariegole (o statuti) delle confraternite veneziane del Santissimo⁴⁴.

A Venezia tutte le confraternite, essendo società istituzionalizzate, con propri statuti, indipendenza giuridica, dotazioni di fondi per opere di carità, venivano strettamente controllate dalla Serenissima in quanto possibili conventicole che miravano a rafforzare i legami e i poteri delle parentele e in cui l'impegno religioso era per lo più finalizzato ad acquisire prestigio sociale ed influenza politica, favorendo faziosità e inimicizie tra famiglie. Rischiavano insomma di destabilizzare l'equilibrio di poteri della Repubblica. Le magistrature veneziane erano riuscite da tempo a portare sotto il controllo pubblico le confraternite più antiche, in particolare le Scuole Grandi, coinvolgendole nelle principali cerimonie di stato. La loro cooptazione, ormai assodata nel cinquecento, da qualcuno era indicata come un tradimento dello spirito evangelico e penitenziale delle origini, essendo confraternite di Battuti. Alessandro Caravia ne denunciò lo sfarzo e al contrario elogiò le scuole piccole più vicine al dettato di Cristo⁴⁵. La Repubblica cercò di comportarsi con le compagnie del Santissimo come aveva fatto con le Scuole Grandi. Nel 1507 «il Consiglio di Dieci affidò ai Provveditori di Comun il controllo e l'approvazione delle mariegole delle nuove scuole» del Santissimo che stavano sorgendo. Nel 1508 agli stessi magistrati venne assegnato il compito di decidere sulle innumerevoli questioni che nascevano tra le Scuole Piccole, mentre al Consiglio dei Dieci era riservata la decisione relativa alle richieste di erezione di nuove congreghe. Lo stesso Consiglio nel 1519 concedeva una licenza generale alle confraternite del Santissimo per le indulgenze ottenute da Roma ed indispensabili per la raccolta delle offerte⁴⁶.

Così, se agli inizi del cinquecento, oltre alle cinque Scuole Grandi a cui si aggiunse nel 1552 la Scuola di San Teodoro, si contavano a Venezia più di cento associazioni minori, dette Scuole Piccole, nei decenni successivi il loro numero crebbe sempre più

⁴² H. BELTING, *L'arte e il suo pubblico. Funzione e forme delle antiche immagini della Passione*, Bologna, Nuova Alfa Editoriale, 1986 (ed. or. *Das Bild und sein Publikum im Mittelalter: Form und Funktion fruher Bildtaf. d. Passion*, Berlin, Gebr. Mann Verlag, 1981), p. 195.

⁴³ S. MASON RINALDI, «*Hora di nuovo vedesi...*». *Immagini della devozione eucaristica a Venezia alla fine del Cinquecento*, in *Venezia e la Roma dei Papi*, Venezia, Banca Cattolica del Veneto, 1987, p. 172.

⁴⁴ Si vedano alcune riproduzioni in G. VIO, *Le Scuole Piccole nella Venezia dei Dogi. Note d'archivio per la storia delle confraternite veneziane*. Costabissara (Vicenza), Colla Editore, 2004, fig. 2 (*Incipit* della mariegola della scuola del Santissimo di san Nicolò dei Mendicoli), fig. 9 (mariegola della scuola del Santissimo di san Giovanni Crisostomo), fig. 12 (mariegola della scuola del Santissimo di san Canciano), fig. 14 (mariegola della scuola del Santissimo della parrocchia di san Tomà), fig. 15 (mariegola della scuola del Santissimo della parrocchia di sant'Agnesa).

⁴⁵ E. BENINI CLEMENTI, *Riforma religiosa e poesia popolare a Venezia nel Cinquecento: Alessandro Caravia*, Firenze, Olschki, 2000.

⁴⁶ VIO, *Le Scuole Piccole nella Venezia dei Dogi*, p. 22.



fino ad arrivare a 357 (tra Scuole, Suffragi, *Sovegni* e Confraternite) nel censimento del 1732⁴⁷. Protagoniste dell'incremento associativo furono proprio nel primo cinquecento le confraternite del Santissimo Sacramento istituite in tutte le 70 chiese parrocchiali di Venezia⁴⁸. Come le confraternite dei Battuti furono nel tardo medioevo il modello italiano di associazionismo e di devozione della pietà laicale, così nel cinquecento le *societates Sanctissimi* o *Sacratissimi Corporis Christi*, gradualmente trasformate in confraternite del SS. Sacramento in conformità ai dettami del Concilio di Trento e alle connesse riforme del culto cattolico, divennero il modello delle congreghe religiose laicali. Il cambiamento di denominazione delle confraternite (da Corpo di Cristo a Santissimo Sacramento) si deve al fatto che alla fine del Medioevo «il culto del corpo e del sangue di Cristo presenti nelle specie consacrate» non aveva «ancora acquistato piena autonomia, essendo ancora strettamente legato a quello più fondamentale del Cristo sofferente»⁴⁹. Quando l'ostia divenne ben visibile e fruibile nell'ostensorio nelle sempre più frequenti processioni, benedizioni ed adorazioni eucaristiche il passaggio dal teatro della pietà, così chiamato perché ha al suo centro l'immagine del Cristo in pietà, al teatro della gloria, che pone un ostensorio raggianti al centro di una gloria di nuvole, angeli e santi, può dirsi compiuto⁵⁰. Come pure la transizione dal cattolicesimo medievale a quello moderno. E, per il Corpus Domini, dalla processione civica, corporativa e comunitaria al corteo delle gerarchie clericali e statali.

3. Genova

Uguale destino oligarchico, ma una diversa vicenda, sembrano caratterizzare la storia della repubblica genovese e i suoi rituali civici. Anche qui l'elemento di maggiore preoccupazione era costituito dalla lotta tra fazioni cittadine e «l'irrequietezza delle famiglie genovesi»⁵¹. A Genova i rituali pubblici della cattedrale di S. Lorenzo avevano particolare rilevanza simbolica per lo strettissimo legame della chiesa con la vita pubblica. L'ordinamento della Repubblica genovese si rifletteva nella formazione del-

⁴⁷ B. PULLAN, *La politica sociale della Repubblica di Venezia 1500-1620. I. Le Scuole Grandi, l'assistenza e le leggi sui poveri*, Roma, Il Velcro, 1982 (ed. or. *Rich and Poor in Renaissance Venice. The Social Institution of a Catholic State, to 1620*, Oxford, Blackwell, 1971), p. 42.

⁴⁸ VIO, *Le Scuole Piccole nella Venezia dei Dogi*, p. 21. Solo nella parrocchia di S. Marco «non venne mai fondata la confraternita del Santissimo, essendo praticamente priva di una popolazione stabile, per cui venivano a mancare, con i possibili associati, anche gli elementi ai quali affidare, di anno in anno, le mansioni direttive». Sullo sviluppo singolare delle confraternite eucaristiche a Venezia v. anche R. MACKENNEY, *The Scuole Piccole of Venice: Formations and Transformations*, in N. TERPSTRA (ed.), *The Politics of Ritual Kinship. Confraternities and Social Order in Early Modern Italy*, Cambridge, Cambridge University Press, 2000, pp. 183-184.

⁴⁹ P. DENIS, *Il Cristo conteso. Le rappresentazioni dell'Uomo-Dio al tempo delle Riforme (1500-1565)*, Brescia, Morcelliana, 1994 (ed. or. *Le Christ étendard. L'Homme-Dieu au temps des réformes (1500-1565)*, Paris, Les Éditions du Cerf, 1987), p. 28.

⁵⁰ C. BERNARDI, *Il teatro della gloria. Liturgia, devozione e spettacolo nei secoli XVI e XVII*, in J.L. SIRERA (ed.), *La festa i Elx, Actes del VII Seminari de Teatre i Música medievals (Elx, 29-31 octubre 2002)*, Elx, Cultura d'Elx, 2004, pp. 37-62.

⁵¹ C. TAVIANI, *Superba discordia. Guerra, rivolta e pacificazione nella Genova di primo Cinquecento*, Roma, Viella, 2008, p. 17.



le ‘mobbe’ (gruppi di ‘portatori’) delle processioni più importanti del tempo, quelle della Croce, del Corpus Domini, di s. Sebastiano, di s. Giovanni Battista e di Maria Vergine. Le ‘mobbe’ erano composte sulla base di un complesso equilibrio tra bianchi e neri, *nobiles, populares e artifices*.

Anche il culto del Corpo di Cristo era originariamente organizzato paritetica-mente. Nel 1339 dodici cittadini di parte guelfa e dodici di parte ghibellina vennero delegati al porto delle aste del baldacchino durante la processione. In seguito cittadi-ni guelfi e ghibellini si associarono per donare il tabernacolo del Corpo di Cristo per la processione. Prima l’arcivescovo Imperiale, poi il doge Campofregoso concessero il privilegio che due dei soci potessero associarsi a coloro che dovevano reggere le aste del baldacchino e andare in coppia coi magistrati nella processione. Progressivamente il potere dogale si impose nel rituale, a scapito della partecipazione più democratica. Il fatto è da legare alla volontà di superare la faziosità e la conflittualità delle parti sociali. Così il doge Simon Boccanegra (1339-1344) nella processione del Corpus Domini accompagnava il Santissimo e «con le sue proprie mani portava la fiaccola accesa». Il doge Barnaba Guano (1415) «nella “celebrità del Corpus Domini portava le aste del palio (*baldacchino*) e la fiaccola accesa con la propria mano, cosa che non avevano fatto i Duci precedenti da cinquanta anni addietro”. Per la stessa opera, nel 1416 il doge e gli anziani eleggevano *secondo una lunga e salutare consuetudine* ventiquattro *antiquos et probos cives*, mentre che dodici altri cittadini in divisa, muniti delle rispettive torcie, seguivano i Padri del Comune»⁵².

Nel quattrocento si ebbe una proliferazione di compagnie del Corpo di Cristo di origine nobile o popolare. In queste congreghe la lotta tra antica e nuova nobiltà si tradusse in una estrema competizione proprio per il primato del culto eucaristico, allora considerato il più eminente e quindi fondamentale per acquisire prestigio sociale e influenza politica. Forse l’acme del conflitto tra nobili e popolari per il primato rituale e civico si raggiunse nel 1496 in occasione della ripresa della processione della Vera Croce. Carlo Taviani ricostruisce la vicenda così:

«le società dei nobili e quelle dei popolari entrarono in competizione per un prezioso reliquia-rio, la Vera Croce, che era appartenuto alla famiglia degli Zaccaria e che conteneva, secondo la Leggenda del ligure Jacopo da Varagine, alcuni frammenti della croce di Gesù. La croce era conservata nella cattedrale di San Lorenzo, custodita da una *fraternitas* di nobili, la *Pacis et amoris*, e non veniva più portata in processione da circa vent’anni [...]. Alcuni «giovani popolari», organizzati già negli anni precedenti nella *Fraternitas Amoris et Pacis*, decisero di stanziare del denaro per l’abbellimento della reliquia, chiedendo che fosse ripresa la tradi-zionale processione [...]. L’iniziativa dei popolari provocò la reazione dei giovani nobili, che temevano di perdere il privilegio da loro detenuto nella cura della reliquia»⁵³.

L’intervento tempestivo delle autorità impedì che si arrivasse alle armi. Venne asse-gnata la reliquia per la processione al gruppo più forte, quello dei popolari, che aveva

⁵² D. CAMBIASO, *L’anno ecclesiastico e le feste dei santi in Genova nel loro svolgimento storico*, «Atti della Società Ligure di Storia Patria», XLVIII (1917), pp. 63-66.

⁵³ TAVIANI, *Superba discordia*, p. 75.

goduto del sostegno di altre società, per la prima volta formate, di artigiani e mercanti. Per l'ornamento della Vera Croce, «impreziosito con oro e argento e con le immagini di Costantino ed Elena», i popolari dovettero però dare i fondi stanziati ai nobili. «Il 30 aprile, la società della Vera Croce, quella dei nobili, trasferiva a un'altra società, omonima, ma costituita da popolari i diritti sul "piede" d'argento (la base) che serviva per portare la reliquia. La società popolare era la già nominata *Fraternitas Amoris et Pacis*, che aveva cambiato nome in *Verae Crucis* e che si impegnava a versare sul banco di Andrea Cicero 1.175 lire. Il denaro non poteva essere utilizzato a proprio piacimento dal gruppo dei nobili, ma speso solamente per opere pie»⁵⁴. Nei preparativi per la processione del Corpus Domini del 2 giugno del 1496 si rinnovarono discussioni e dissensi tra nobili e popolari «perché la base per la Vera Croce serviva ora per portare il SS. Sacramento. La società dei popolari concesse allora in uso il "piede" per questa processione»⁵⁵. Secondo Carlo Taviani, Genova vide nei primi tre decenni del cinquecento un susseguirsi di progetti volti ad indebolire il conflitto delle fazioni degli Adorno e dei Fregoso. La rivolta del 1506 con i successivi tentativi di pacificazione si svolse fuori se non contro il controllo delle fazioni⁵⁶. Tra i protagonisti della rivolta si distinsero alcuni personaggi che ebbero un ruolo determinante come consiglieri nella politica genovese nei decenni successivi. La loro influenza culturale e religiosa permise di arrivare ad una riforma della repubblica che toglieva di scena le fazioni, ma anche il *populus*, termine cancellato dalla riforma del 1528 che creava un unico gruppo di *cives nobiles* avente diritti politici.

«I testi costituzionali del 1528 parlano di Genova come di una repubblica e non più di un comune e normalmente la riforma di Andrea Doria è considerata come la data della fondazione della Repubblica genovese in età moderna.

È molto probabile che alcune istanze perseguite nel 1506 furono poi richiamate durante gli anni successivi e infine realizzate nel 1528, quando furono estromesse le fazioni dal governo. L'ideale dell'unione e della concordia cittadina costituì alla fine degli anni Venti un ingrediente strutturale della riforma costituzionale e perse la connotazione antinobiliare che aveva avuto nel 1506. La retorica della pace si articolò diversamente, attraverso un'esaltazione dell'unità della repubblica, senza valenze censuali»⁵⁷.

La riforma oligarchica di Andrea Doria del 1528, che mise fine a decenni di conflitti e discordie, sancì il passaggio dei due principali culti civici, quello del patrono s. Giovanni Battista e quello del Santissimo Sacramento, sotto lo stretto controllo della

⁵⁴ *Ibid.*, pp. 76-77.

⁵⁵ *Ibid.*, p. 78.

⁵⁶ «A Genova, durante la dominazione francese, nell'estate del 1506, scoppiò una rivolta che sarebbe durata fino alla primavera dell'anno successivo. Il conflitto fu caratterizzato da un'insurrezione dei popolari contro i nobili, poi dal prevalere degli artigiani sui mercanti e infine dalla repressione del sovrano francese, che, dopo alcune settimane di guerra, consentì ai nobili di rientrare in città. Nei primi mesi la rivolta fu guidata da un gruppo di famiglie di ricchi mercanti, che diedero vita ad un tipo di governo a prevalenza popolare, cercando il favore dei francesi e trasformando gli ordinamenti cittadini; il moto in seguito si radicalizzò e prevalsero gli artigiani» (*ibid.*, p. 7).

⁵⁷ *Ibid.*, pp. 241-242.

Repubblica genovese. Le Compagnie del Corpo di Cristo si trasformarono poi, con la controriforma, in confraternite del Santissimo Sacramento. Il culto eucaristico cessò insomma agli inizi del cinquecento di essere un culto 'privato' e divenne solo un culto pubblico, universale e non particolare⁵⁸. Per l'unità dello stato e la concordia sociale occorre che ci fosse un culto per tutti e che tutti avessero un culto comune. Come quello verso il corpo di Cristo deposto nel 'sepolcro' al Giovedì Santo nella cattedrale di S. Lorenzo. Per tale motivo nel centro religioso dovevano convenire le più antiche confraternite genovesi, le *casacce*⁵⁹, ma la loro rivalità rituale, che arrivava spesso a scontri fisici e a episodi di violenza, rimase indomabile, ad indicare una resistenza e una vitalità delle classi popolari degne di maggiore causa nell'ambito della partecipazione, del governo e della costruzione della *res publica*. Il loro emblema era sempre il corpo di Cristo crocifisso⁶⁰.

Con il passaggio ai Padri del Comune dell'amministrazione della cattedrale di S. Lorenzo e delle devozioni più importanti, le società che a vario titolo possedevano spazi cultuali vennero trasformate o estinte come, nel 1529, la società Vera Pace e Concordia, che aveva avuto per ultima la gestione delle devozioni eucaristiche nella cattedrale⁶¹. La deprivatizzazione del culto laurenziano poneva fine di fatto alla rivalità cerimoniale delle fazioni⁶².

⁵⁸ E. GRENDI, *Le società dei giovani a Genova fra il 1460 e la riforma del 1528*, «Quaderni storici», XXVII (1992), pp. 509-528. Grendi collega il proliferare nel quattrocento di compagnie dedicate al Corpo di Cristo con un pullulare di iniziative politiche, in particolare di giovani, volte a scuotere la gerontocrazia genovese senza molto successo. Nel 1528 la Riforma della Repubblica, ispirata da Andrea Doria, poneva fine ad anni di scontri e discordie, instaurando un regime aristocratico che riservava le cariche di governo a 28 casate, di cui 23 «antiche» e 5 «popolari». Si chiamavano *famiglie* le casate che potevano dimostrare di discendere da un unico capostipite, *alberghi* invece quelle che comprendevano diverse *famiglie* sotto un unico cognome. Più tardi, con la costituzione del 1576, venne tolta ogni distinzione tra antichi e nuovi nobili e vennero rese elettive tutte le cariche. La pacificazione generale del 1528 era stata possibile grazie alla emarginazione delle forme associative di autogoverno, tra le quali avevano preso grande rilievo le *societates Sanctissimi Corporis Christi*. Non si trattava delle confraternite del SS. Sacramento sorte in gran parte dopo il Concilio di Trento, ma di libere associazioni di laici che chiedevano alle diverse chiese genovesi di promuovere il culto eucaristico, provocando gare di emulazione sia per gli spazi cultuali (scanni, cappelle, arredi sacri, altari, opere d'arte ecc.) sia per i riti, soprattutto le visite ai sepolcri del giovedì e del venerdì santo. La massima diffusione delle compagnie del Corpo di Cristo, di estrazione sia nobile che plebea, si colloca nei decenni a cavallo del cinquecento. Accanto ad esse furono numerose le compagnie di associazioni nobiliari e «popolari» intitolate alla Pace, alla Carità, Concordia, Unione, Fraternità, anche loro frequentemente connesse con il culto eucaristico, v. ID., *La repubblica aristocratica dei genovesi. Politica, carità e commercio fra Cinque e Seicento*, Bologna, il Mulino, 1987, pp. 105-106. In questo tipo di associazioni la concorrenza culturale e la privatizzazione degli spazi sacri evidenziano lo scontro tra nuova e antica aristocrazia. Furono particolarmente queste compagnie nobiliari quelle prese di mira dalla riforma del 1528. L'offensiva del potere centrale riuscì da una parte a riportare sotto il controllo pubblico lo spazio sacro più prestigioso della cattedrale laurenziana, dall'altra a trasformare le società nobiliari in compagnie eucaristiche o ad alienare i loro beni per scopi pubblici (*ibid.*, p. 128).

⁵⁹ D. CAMBIASO, *Casacce e confraternite medievali in Genova e Liguria*, «Atti della Società Ligure di Storia Patria», LXXI (1948), pp. 81-110.

⁶⁰ F. FRANCHINI GUELFI, *Le casacce. Arte e tradizione*, Genova, Cassa di risparmio di Genova e Imperia, 1972.

⁶¹ GRENDI, *La repubblica aristocratica*, p. 129.

⁶² Si veda il saggio *Le societates juvenum e il cerimoniale* di E. GRENDI, *In altri termini. Etnografia e storia di una società di antico regime*, O. RAGGIO - A. TORRE (eds.), Milano, Feltrinelli, 2004, p. 130, in cui Grendi stabilisce le tappe della progressiva riconquista del controllo rituale da parte dell'autorità pubblica: «Nel 1509 i Padri del



Per la processione del Corpus Domini i Padri del Comune deliberarono nel 1553 la costruzione di un'arca d'argento con in cima un tabernacolo per trasportare il Santissimo. L'arca era, al contrario dei tabernacoli precedenti, un dono pubblico e non privato. I Padri del Comune provvidero anche alla spesa per il baldacchino nel 1564⁶³. L'intervento della Repubblica sembrava ormai riguardare tutti gli aspetti organizzativi della processione, dai bandi per la pulizia e la decorazione delle strade fino all'ordinamento del corteo stabilito dal maestro di cerimonie dello stato⁶⁴.

La rivalità cerimoniale si spostò dall'ambito privato a quello pubblico, generando numerosi conflitti sui diritti di precedenza a partire dalle supreme autorità civili e religiose fino alle infime corporazioni di arti e mestieri. Sul posto digniore, ossia a chi toccasse tra doge e arcivescovo il posto più eminente nella cattedrale di san Lorenzo durante le funzioni religiose dei culti statali come la processione del Corpus Domini, si ebbe una lunga vertenza che si risolse nella metà del seicento⁶⁵.

Le compagnie medievali del Corpo di Cristo, trasformatesi in confraternite del SS. Sacramento ossia il modello di prassi religiosa dei laici nell'età della controriforma,

Comune sono preposti all'amministrazione di San Lorenzo, e nel 1513 a quella della sacrestia e dei suoi tesori. Nel 1517 sono abolite le vecchie processioni di San Sebastiano, della Beata Vergine e della Santa Croce, mentre la massima cura è dedicata alle processioni del Giovanni Battista e del Corpus Domini, devozioni sempre più prestigiose e rette da sodalizi pubblici, cioè per metà da nobili e per metà da popolari. Questa deprivatizzazione del culto laurenziano va letta come preparazione della Riforma. In effetti l'atteggiamento dell'autorità muta radicalmente fra la fine del quattrocento e il 1528: da dichiarazioni di plauso e di sostanziale favore per le associazioni si passa a una decisa ostilità verso tutte le associazioni, comprese le compagnie del SS. Sacramento, com'è attestato dalle *Leges Novae* e da provvedimenti del 1530 e del 1541». La dissoluzione delle società dei giovani, in particolare, privò la Repubblica genovese di forme di alleanze generazionali «nel quadro di un sistema politico non formalizzato». Non si offriva così più «spazio a gruppi di novatori. A poco a poco i giovani che crescono troveranno i nuovi canali del "cursus honorum" e i giovani diventeranno sempre più un problema di polizia» (*ibid.*, p. 131).

⁶³ A. LOCATELLI, *La processione del Corpus Domini e la scena urbana a Genova nei secoli XVI e XVII*, tesi di laurea della Facoltà di Lettere e Filosofia, Università Cattolica di Milano, anno accademico 1986-87, pp. 9-15.

⁶⁴ Sulla trasformazione della processione del Corpus Domini a Genova nell'età moderna cfr. C. BERNARDI, *Corpus Domini: Ritual Metamorphoses and Social Changes in Sixteenth- and Seventeenth-Century Genoa*, in TERPSTRA (ed.) *The Politics of Ritual Kinship*, pp. 228-261.

⁶⁵ I rapporti tra Roma e Genova si erano molto inaspriti con la bolla di Urbano VIII del 1630. Il pontefice aveva affermato il diritto di precedenza dei cardinali e degli elettori ecclesiastici su chiunque non fosse re. La Repubblica di Genova per evitare umilianti condizioni di inferiorità nelle manifestazioni pubbliche corse ai ripari cercando un titolo regio. Il 25 marzo 1637 la Vergine venne solennemente proclamata Regina di Genova. L'immagine della Vergine Regina finì sulle bandiere con l'arma della Repubblica e venne incisa su un lato delle nuove monete, al posto del grifo con il titolo *Corradus III rex romanorum*, con la scritta «*Et rege eos*». Con tale cerimonia Genova si considerava sia una Repubblica che un regno (vantando il possesso del regno della Corsica). Perciò il doge cominciò a vestirsi di porpora e a portare manto e corona regale e il Palazzo Ducale venne chiamato Reale. Pochi mesi dopo, in occasione della solenne inaugurazione in S. Lorenzo della statua della Madonna Regina della Città il cardinale Stefano Durazzo si rifiutò di incoronare il doge, per difendere la superiorità dell'autorità religiosa su quella civile. Seguirono anni di diplomatiche «assenze» e ostilità rituali, finché la Santa Sede non propose che arcivescovo e doge avessero entrambi la loro sede *in cornu evangelii*, purché il primo avesse la sua sedia più vicina all'altare e il secondo in luogo inferiore. F.M. ACCINELLI, *Compendio della storia di Genova dalla sua fondazione all'anno 1776*, Genova, Tipografia Lertora, 1851, I, pp. 108-109. Sull'analoga rivendicazione del rango regale ed equiparazione della Serenissima di Venezia alle monarchie in virtù del dominio sul regno di Cipro, cfr. S. PERINI, *Il rango della Repubblica Veneta in una controversia sul cerimoniale diplomatico (1563-1763)*, «Archivio Veneto», CXXXIX (2008), pp. 61-93.



introdussero importanti innovazioni nell'associazionismo laicale⁶⁶. Al contrario delle antiche confraternite dei disciplini (come a Genova le *casacce* o a Venezia le Scuole Grandi), non avevano case di riunione e di culto proprie, ma erano collocate generalmente presso chiese parrocchiali delle quali curavano il culto eucaristico, come l'accompagnamento del viatico agli infermi, i sepolcri del giovedì santo, la processione del Corpus Domini e, successivamente, quella mensile con il Santissimo e le Quarantore⁶⁷. Diversamente dalle società devozionali nobiliari avevano obiettivi di servizio più ampi delle parentele, degli oratori e delle corporazioni di mestiere. Inoltre avevano finalità religiose e spirituali molto accentuate. Vantavano un forte radicamento nel territorio a causa del servizio alla chiesa parrocchiale, vista come espressione di un'unità tendente a superare le differenze di classe (nobili e plebei), di culto (laico e clericale), di devozione (esteriore ed interiore)⁶⁸. La stretta cooperazione delle confraternite del SS. Sacramento con i parroci per l'esercizio culturale si allargava spesso alla gestione amministrativa rinforzandone il ruolo socializzante, al contrario delle confraternite indipendenti che di norma pensavano a tutelare gli interessi, le attività e il prestigio del gruppo⁶⁹. Nell'Italia controriformistica del Centro-Nord l'ideale cristiano della carità e della concordia sociale venne posto, a partire dal cinquecento, all'interno di un processo di superamento del frazionamento e della conflittualità tra famiglie, quartieri, confraternite, corporazioni d'arte e mestiere, poteri civili e religiosi, attraverso riti pubblici, opere di carità⁷⁰, legami di famiglia spirituale sempre più estesi, scuole di formazione dottrinale, interazioni tra universalismo e autonomie⁷¹.

Il risvolto negativo della vittoria della verticalizzazione e dello stretto controllo del rituale civico-religioso ad opera dello stato fu la progressiva scomparsa della partecipazione comunitaria. In parallelo il disciplinamento della chiesa controriformistica si concentrava su una ossessiva distinzione tra liturgico e non liturgico sia nella festa del Corpus Domini che nelle altre feste e manifestazioni di carattere popolare, per

⁶⁶ Sul modello e sul ruolo fondamentale delle confraternite del SS. Sacramento nell'età moderna vedi D. ZARDIN, *Il rilancio delle confraternite nell'Europa cattolica cinque-seicentesca*, in C. MOZZARELLI - D. ZARDIN (a cura di), *I tempi del concilio. Religione, cultura e società nell'Europa tridentina*, Roma, Bulzoni, 1997, pp. 129-131.

⁶⁷ Fa eccezione la compagnia del SS. Sacramento e delle Cinque Piaghe di Marassi, sobborgo di Genova, di cui si conservano gli statuti approvati dalle autorità civili in Archivio Storico di Genova, *Giunta di Giurisdizione*, 130. Non a caso l'attività della compagnia, che possedeva un proprio oratorio, non aveva nulla a che fare con le incombenze liturgiche delle confraternite del SS. Sacramento: cfr. A. GINELLA, *Le confraternite della Valbisagno tra rivoluzione e impero (1797-1811)*, «Atti della Società Ligure di Storia Patria», n. s., XXIII (1983), 2, pp. 255-262.

⁶⁸ O. RAGGIO, *Faide e parentele. Lo stato genovese visto dalla Fontanabuona*, Torino, Einaudi, 1990, p. 138, avverte però che la parrocchia non costituiva il luogo dell'unanimità, perché, particolarmente nei piccoli centri dell'entroterra ligure, era uno spazio pubblico in cui le parentele cercavano di far valere cerimonialmente il loro prestigio e il loro peso politico.

⁶⁹ Si veda il caso delle parrocchie di Cervo in E. GRENDI, *Il Cervo e la repubblica. Il modello ligure di antico regime*, Torino, Einaudi, 1993, pp. 44-46.

⁷⁰ R. SAVELLI, *Dalle confraternite allo Stato: il sistema assistenziale genovese nel Cinquecento*, «Atti della Società Ligure di Storia Patria», n. s., XXIV (1965), 1, pp. 171-216.

⁷¹ Esempio lo studio di RAGGIO, *Faide e parentele*. Cfr. anche J. BOSSY, *Peace in the Post-Reformation*, Cambridge, Cambridge University Press, 1998.

cui, «verso la fine del XVII secolo, mangiare e bere, al pari della danza, del gioco e dell'oscenità rituale, erano stati totalmente esclusi dalle chiese»⁷². L'eliminazione della «maggior parte di questi elementi» venne presentata come necessaria per indurre un codice di pratica religiosa uniforme che doveva favorire «la fede interiore e il comportamento di milioni di cattolici». Per Bossy se il cattolicesimo moderno riuscì a trasformare «il cristiano collettivo in cristiano individuale», per contro portò al «crollo generalizzato della religione popolare nell'Europa cattolica alla caduta dell'*ancien régime*»⁷³ e, aggiungo, al crollo del senso civico e della partecipazione alla vita pubblica, almeno in Italia, delle classi popolari.

Nell'Europa moderna, Cesare e Dio, trovata prima la simbiosi tra le due spade e poi la loro identificazione nello Stato nazionale, diedero luogo, dalle guerre di religione alle due guerre mondiali, ad una lunga strage civile a danno del terzo. Il corpo sociale.

⁷² J. BOSSY, *Dalla comunità all'individuo. Per una storia sociale dei sacramenti nell'Europa moderna*, Torino, Einaudi, 1998, p. 21.

⁷³ *Ibid.*, p. 22.

PAOLO COZZO

«Et per maggior divotione vorrebbe che fusse della medesima
 grandezza et che avesse tocato la istessa santa Sindone».
 Copie di reliquie e politica sabauda in età moderna *

Negli ultimi tempi la storiografia europea ha mostrato notevole attenzione all'uso politico della sacralità e del cerimoniale religioso negli stati di età moderna, dove «il sacro e il secolare erano interconnessi, ma non confusi, in un'unità indissolubile»¹. La pietà del principe e l'orizzonte devozionale della sua corte sono così entrati a pieno titolo nell'ampio e complesso terreno dei rapporti fra politica e religione². Un terreno – quest'ultimo – che, per una lunga stagione, è stato affrontato dagli storici «in termini di machiavellico *instrumentum regni*», riducendo cioè la religione e le sue espressioni «a sontuoso camuffamento ideologico di una macchina di persuasione per il dominio dei pochi sui tanti»³. Questo intervento, rivolto proprio all'analisi dei risvolti politici e diplomatici di una specifica forma di sacralità nell'Europa barocca⁴, vuole partire da tale assunto. Non sarebbe infatti possibile leggere – come si cercherà peraltro di fare anche in questa sede – la dimensione devozionale nella sua fenomenologia di linguaggio della politica, condiviso e praticato nella «società dei principi»⁵,

* Dedico questo articolo alla cara memoria di mio padre Domenico (13 settembre 1935 - 5 ottobre 2010).

¹ H. SCHILLING, *L'Europa delle chiese e delle confessioni*, in M.A. VISCEGLIA (a cura di), *Le radici storiche dell'Europa. L'età moderna*, Roma, Viella, 2007, pp. 69-81: 70.

² M. FANTONI, *La Corte*, in ID. - A. QUONDAM (a cura di), *Le parole che noi usiamo. Categorie storiografiche e interpretative dell'Europa moderna*, Roma, Bulzoni, 2008, pp. 109-141: 115 ss.

³ D. ZARDIN, *Introduzione*, in C. MOZZARELLI, *Tra terra e cielo. Studi su religione, identità e società moderna*, a cura di F. Buzzi - D. Zardin, Milano, Biblioteca Ambrosiana, Roma, Bulzoni, 2005, pp. 13-31: 30.

⁴ Negli ultimi anni quella del «barocco» è tornata ad essere una categoria frequentata da molti studiosi che «abbandonando i vecchi miti troppo a lungo aggiogati al paradigma della Decadenza» vi hanno voluto individuare «le radici della Modernità» (A. BATTISTINI, *Barocco e decadenza*, in M. FANTONI - A. QUONDAM (a cura di), *Le parole che noi usiamo*, pp. 259-275: 274-275). La stessa tendenza si è manifestata nella storiografia religiosa francese, che recentemente ha giudicato «le concept de baroque» meritevole «d'être appliqué au culte catholique des XVII et XVIII siècles, considéré dans l'ensemble de ses manifestations», proprio perché «à bien des égards, il en exprime mieux que tout autre la cohérence profonde, tout en le mettant en relation avec l'ensemble de la production culturelle de l'époque» (B. DOMPNIER, *Introduction*, in B. DOMPNIER (ed.), *Les cérémonies extraordinaires du catholicisme baroque*, Clermond Ferrand, Presses universitaires Blaise-Pascal, 2009, pp. 9-16: 13).

⁵ L'espressione ha avuto fortuna anche come titolo: cfr. L. BÉLY, *La société des princes (XVI-XVIII siècle)*, Paris, Fayard, 1999; C. DIPPER - M. ROSA (a cura di), *La società dei principi nell'Europa moderna, secoli XVI-XVII*,



senza presupporre, come suo punto di forza, la capacità di radicarsi profondamente, e in modo tendenzialmente universale, nelle coscienze di uomini e donne vissuti in un particolare contesto socio-culturale, e animati da un sentimento religioso non riducibile meccanicamente all'espressione di una fede 'utilitarista'.

In questo senso, anche la lettura del culto sindonico come strumento di legittimazione e di propaganda dinastica merita una precisazione preliminare. Promuovendo, all'interno e all'esterno dei loro domini, la più prestigiosa reliquia in loro possesso, i Savoia perseguirono – come molti altri sovrani che nelle reliquie avevano trovato il segno tangibile «de l'approbation divine du gouvernement»⁶ – una precisa strategia propagandistica; e ciò non sarebbe stato possibile, o non avrebbe avuto efficacia, se non in un mondo e in un'epoca naturalmente abituate al «consumo di devozioni»⁷. Un consumo che si esplicitava in modi assai diversi da quelli che la regolata devozione e la secolarizzazione ci hanno consegnato. Non dobbiamo infatti dimenticare che quello con il sacro, dal tardoantico fino a quasi tutta l'età moderna, è un rapporto che tende a coinvolgere ogni senso, compreso il tatto, giacché il corpo, secondo Paolo, era una nozione «non limitata alla sola realtà sensibile e materiale»⁸ e la corporeità – com'era reso evidente dal culto dei santi e dalla ricerca del contatto fisico con le loro reliquie – lungi dall'essere considerata un ostacolo alla veicolazione del messaggio religioso, era invece ritenuta una componente fondamentale della *praesentia*⁹.

Sin dal suo arrivo in Savoia, alla metà del quattrocento, la Sindone venne considerata come un segno della protezione celeste sulla casa ducale. I Savoia potevano infatti presentarsi come la stirpe prescelta dalla Provvidenza per custodire la maggiore reliquia della Cristianità, la sola attraverso la quale era possibile vedere il volto e le piaghe del Salvatore. L'unicità della Sindone venne ben presto trasformata dalla propaganda ducale in superiorità: una condizione di eccellenza che, dalla reliquia, venne subito estesa ai suoi detentori. La funzione celebrativa e legittimante della Sindone, specialmente a seguito del suo trasferimento da Chambéry a Torino, nel 1578, è tema ben noto anche agli studiosi, che non hanno mancato di sottolineare come il passaggio della reliquia dalla Savoia al Piemonte servisse a consacrare il nuovo assetto

Bologna, il Mulino, 2005.

⁶ G. LAZURE, *Posséder le sacré. Monarchie et identité dans la collection de reliques de Philippe II à l'Escorial*, in P. BOUTRY - P.A. FABRE - D. JULIA (eds.), *Reliques modernes. Cultes et usages chrétiens des corps saints des Réformes aux révolutions*, Paris, Editions EHESS, 2009, I, pp. 371-404: 382.

⁷ Il riferimento è, ovviamente, ad A. TORRE, *Il consumo di devozioni. Religione e comunità nelle campagne dell'ancien regime*, Venezia, Marsilio, 1995, e al dibattito stimolato da quest'opera (si veda ad esempio M. FIRPO - G. FILORAMO, *Le devozioni e il loro consumo: due interventi a proposito di una ricerca*, «Rivista di storia e letteratura religiosa», XXXIV (1998), 2, pp. 305-318).

⁸ F. SCORZA BARCELLONA, *Introduzione*, in ID. (a cura di), *Il corpo e il sacro. Confronti culturali* (Tavola rotonda su *Le corps et le sacré en Orient musulman*, Milano 2006), «Sanctorum», VI (2009), pp. 129-135: 130. Si veda anche T. GRIFFERO, *La materia sottile e i suoi paradossi. Note sulla corporeità spirituale*, *ibid.*, pp. 136-147.

⁹ P. BROWN, *Il culto dei santi: l'origine e la diffusione di una nuova religiosità*, Torino, Einaudi, 1983 (ed. or. *The cult of the saints*, Chicago, The Chicago University of Chicago, 1981), p. 124. Sul tema cfr. anche G.M. VIAN, *Il corpo e il volto di Cristo nella tradizione cristiana antica*, in *Gesù. Il corpo, il volto nell'arte*, a cura di T. Verdon, Milano, Silvana, 2010, pp. 85-89.



geopolitico assunto dal ducato sabauda¹⁰. La Sindone divenne infatti il fulcro della sacralità dinastica, che si esprimeva attraverso una rete di culti e devozioni che contribuirono a definire il nuovo ruolo di capitale e di sede stabile della corte acquisito da Torino. Una città che non tardò a farsi palcoscenico di quegli straordinari spettacoli di 'potere e devozione'¹¹ che furono le ostensioni – alle quali i duchi invitavano «a concorrer con divoto affetto» tutti «li fedeli christiani, tanto sudditi quanto forastieri»¹² – celebrate con lo sfarzo delle feste barocche dai protagonisti della corte: il principe e la sua famiglia, gli alti prelati del ducato, gli ambasciatori e gli agenti diplomatici residenti a Torino.

Questi ultimi, ai quali venivano affidati posti di prestigio sul palco dal quale la reliquia veniva esposta al pubblico, o nelle processioni che accompagnavano il tragitto della Sindone dal duomo (dov'era custodita) alla piazza del castello (dove veniva mostrata) ebbero un ruolo assai importante nella diffusione della fama delle reliquia oltre i confini ducali. Lo conferma l'attenzione da loro riservata alla descrizione delle cerimonie nei dispacci inviati alle corti di appartenenza, che contribuivano a propagandare la devozione sindonica e con essa il prestigio sabauda¹³.

A partire dalla metà del XVI secolo vi furono anche altre modalità di diffusione del culto della Sindone, dentro e fuori i confini ducali. Le opere a stampa, innanzitutto¹⁴; le immagini votive¹⁵; e, infine, le copie della reliquia. Queste ultime erano tele, spesso a grandezza naturale o in scala, che venivano dipinte riproducendo l'immagine del corpo e del volto di Cristo, e che potevano poi essere appoggiate all'originale per assorbirne la sacralità. Si tratta di un fenomeno attestato già nel medioevo (quando i templari, che per un certo lasso di tempo avrebbero custodito la reliquia, ne avrebbero fatte fare diverse copie destinate a circolare fra le commende dell'ordine)¹⁶ e nella prima età moderna (quando, agli inizi del cinquecento, lo stesso Durer avrebbe

¹⁰ La produzione storiografica sul significato politico della devozione sindonica è ormai copiosa: per una panoramica mi permetto di rinviare a P. COZZO, *La Geografia celeste dei duchi di Savoia. Religione, devozioni, sacralità in uno Stato di età moderna (secoli XVI-XVII)*, Bologna, il Mulino, 2006.

¹¹ V. COMOLI - G. GIACOBELLO BERNARD (a cura di), *Il potere e la devozione: la Sindone e la Biblioteca reale di Torino*, Milano, Electa, 2000.

¹² Archivio di Stato di Torino (d'ora in poi ASTo), *Materie Ecclesiastiche* (d'ora in poi ME), *Benefizi per A e B*, mz. 106, *Torino, cappellanie nella cattedrale*, fasc. 1, *Cappella della SS. Sindone*, doc. non numerato (d'ora in poi n. n.), 17 marzo 1674, *Invito a' fedeli cristiani a concorrere alla celebrazione della festa della SS. Sindone che si celebrerà coll'esposizione della santa reliquia*. Da notare che ancora nel primo settecento l'annuncio delle ostensioni e il relativo invito alla partecipazione era capillarmente diffuso nello stato dai funzionari sabaudi (*ibid.*, doc. n.n., aprile-maggio 1722, *Risposte di intendenti alla circolare d'invio di manifesti per cui invitavansi i popoli a concorrere all'adorazione della S. Sindone alla prossima ostensione*).

¹³ Cfr., a tal proposito, i numerosi e puntuali resoconti dei nunzi apostolici fra XVI e XVII secolo (P. SAVIO, *Ricerche storiche sulla santa Sindone*, Torino, SEI, 1957, pp. 305-332).

¹⁴ G.M. ZACCONE, *Contributo allo studio delle fonti edite sulla Sindone nei secoli XVI e XVII*, in P. COERO BORGIA - G. INTRIGILLO (a cura di), *La Sindone. Nuovi studi e ricerche*, Atti del terzo congresso nazionale di studi sulla Sindone, Trani, Cinisello Balsamo, San Paolo, 1986, pp. 35-73.

¹⁵ G. GENTILE, *Guardare e far guardare la Sindone tra ultimo Medioevo e Barocco*, in COMOLI - GIACOBELLO BERNARD (a cura di), *Il potere e la devozione*, pp. 47-56.

¹⁶ B. FRALE, *I templari e la Sindone di Cristo*, Bologna, il Mulino, 2009, p. 83. Una lettura assai critica delle teorie della Frale è offerta da M. VALLERANI, *I templari e la Sindone: l'ipotesi della falsità e l'invenzione della storia*, «Historia Magistra», II (2009), pp. 10-17.



dipinto una copia del Sudario, poi conservata a Lier, nel Belgio)¹⁷, ma che conobbe la sua massima fortuna fra XVI e XVIII secolo, quando le copie realizzate furono assai numerose¹⁸. La maggior parte di queste copie – o meglio, la maggior parte di quelle censite – si trova nella penisola iberica¹⁹ e nei domini appartenuti agli Asburgo. Ciò non deve affatto stupire: non solo perché le terre degli *Austrias*, da Jaen a Vienna, da Oviedo a Besançon, più che altre parti d'Europa, avevano manifestato la vocazione a conservare e venerare sudari, veroniche, *sagrados rostros* e *mandylion*²⁰; ma soprattutto perché la preparazione di questi manufatti e la loro distribuzione rispondeva ad evidenti logiche politiche e diplomatiche, direttamente legate agli equilibri esistenti nella corte sabauda. Dalla metà del cinquecento e sino al primo ventennio del seicento, il ducato fu alleato della Spagna: un'alleanza che trovò la sua massima espressione nel 1585, con il matrimonio di Carlo Emanuele I con l'infanta Catalina d'Asburgo, figlia di Filippo II²¹. È proprio in questi anni, a cavallo fra cinque e seicento che, dai regni iberici e dai domini asburgici, crebbe la domanda di sindoni, la cui fama era stata rinvigorita anche dalla traduzione in castigliano e in tedesco di alcune opere encomiastiche dedicate alla reliquia, come ad esempio la *Sindon evangelica* di Filiberto Pingone²², l'*Esplicatione del sacro lenzuolo* di Alfonso Paleotti²³, o la storia della

¹⁷ F. MOLTENI, *Copia della Sacra Sindone*, scheda in G. MORELLO - G. WOLF (a cura di), *Il volto di Cristo*, Milano, Electa, 2000, p. 298 (l'opera è riprodotta alla pp. 284-285).

¹⁸ Estremamente arduo risulta il tentativo di censimento completo delle copie della Sindone. Alcune puntuali ricognizioni ne hanno individuato almeno una settantina (L. FOSSATI, *Le copie della sacra Sindone. Come sorse e si sviluppò la ricerca delle copie della sacra Sindone. Le copie della sacra Sindone a grandezza naturale*, «Collegamento pro Sindone internet, giugno e agosto 2001», pp. 1-5, 6-13, reperibile sul sito <http://www.shroud.it/CPSWEB.HTM>). Su queste copie esiste una variegata bibliografia: L. FOSSATI, *Le copie della Sindone*, «Studi cattolici», XXVI (1982), pp. 602-611; ID., *Repliche sindoniche*, «Studi cattolici», CCLXII (1982), pp. 800-809 (i due lavori sono qui citati nell'estratto conservato nella Biblioteca del Seminario arcivescovile di Torino); G. CINGOLI - L. COPPINI - M. FANTI (a cura di), *Le copie della Sindone conservate in Bologna*, in L. COPPINI - F. CAVAZZUTI (a cura di), *La Sindone: scienza e fede*, Atti del secondo convegno nazionale di sindonologia (Bologna, 27-29 novembre 1981), Bologna, CLUEB, 1983, pp. 393-401; S. MILILLO, *La Sindone di Bitonto. Note storiche e analisi descrittiva*, in *La Sindone. Nuovi studi e ricerche*, pp. 75-82; R. ROMEO, *Le copie sindoniche di Caltagirone e Acireale: esame obiettivo comparato all'originale*, in S. RODANTE (a cura di), *La Sindone: indagini scientifiche*, Atti del quarto Congresso nazionale di studi sulla Sindone (Siracusa 17-18 ottobre 1987), Ciniello Balsamo, Edizioni Paoline, 1988, pp. 290-299; L. FOSSATI, *Le copie della sacra Sindone a confronto con l'Originale e il loro valore documentario*, «Sindone», III (1991), pp. 33-56; ID., *Tre antiche copie della Sindone con la data conservate in Spagna*, «Collegamento pro Sindone», gennaio-febbraio 1994, pp. 13-29; F. MOLTENI (a cura di), *Le sindoni savonesi: devozione per il Santo Sudario tra XVII e XIX secolo*, Savona, Danes, 1997; ID. (a cura di), *La memoria di Cristo: le copie della Sindone: verità di fede e verità storica*, mostra e catalogo, [Siena], Protagon per Santa Maria della Scala, 2000; ID., *Storia e devozione della Sindone*, in MORELLO - WOLF (a cura di), *Il volto di Cristo*, pp. 278-282 (il catalogo è alle pp. 283-301).

¹⁹ D. LEONE, *El Santo Sudario en España*, Barcelona, Cultores Sanctae Sindonis, 1959.

²⁰ P. COZZO, *Le mille e una Sindone*, in «Micromega», IV (2010), pp. 55-66.

²¹ Sulla figura di Caterina Micaela d'Asburgo e la sua esperienza di duchessa di Savoia cfr. ora *L'Infanta. Caterina d'Austria, duchessa di Savoia (1567-1597)*, Atti del convegno internazionale di studi (Torino, 30 settembre - 2 ottobre 2009), in corso di pubblicazione; si veda intanto P. MERLIN, *Caterina d'Asburgo e l'influsso spagnolo*, in F. VARALLO (a cura di) *In assenza del re. Le reggenti dal XIV al XVII secolo (Piemonte ed Europa)*, Firenze, Olschki, 2008, pp. 209-234.

²² M.L. DOGLIO, «Grandezze e meraviglie» della Sindone nella letteratura del Seicento, in COMOLI- GIACOBELLO BERNARD (a cura di), *Il potere e la devozione*, pp. 17-28; 17.

²³ ALFONSO PALEOTTI, *Beschreibung der heiligen Leinwath, oder Grabtuchs Christi, durch Carol Stengelium ver-*



confraternita del Santo Sudario di Roma di Prospero Bonafamiglia²⁴. Fra i più ferventi devoti del santo Sudario in Spagna vi era lo stesso Filippo II il quale, negli anni settanta del cinquecento, non potendo venire personalmente a Torino a venerare la Sindone, aveva scritto al cugino Emanuele Filiberto perchè «da eccellenti pittori gli ne fusse fatto un ritratto e inviatogli in Spagna, dove in luogo del prototipo l'haverebbe conservato con ogni riverenza». Il duca ordinò allora che la reliquia fosse esposta in una cappella e che qui fosse «ricavata» da un pittore di corte, «col capo scoperto e inginocchiato». La copia venne poi inviata al re di Spagna, che la ripose «fra le sue più grandi e pregiate reliquie»²⁵. Non sembra che questa riproduzione sia una delle due copie della Sindone (una grande, risalente al 1567, e una piccola in seta, incorniciata in un quadretto che presenta sulla cornice lignea le figure del beato Amedeo IX e di san Vittore, antico patrono di Torino) ancora oggi presenti nell'Escorial²⁶. La Sindone doveva peraltro già essere ben nota a Filippo II nel 1586 quando, rispondendo alla figlia Caterina che gli aveva raccontato di aver pregato per la sua salute di fronte alla reliquia, le scrisse che «muy bien ha sido ver el Santo Sudario», giacchè quello stesso giorno era potuto uscire per andare a messa e si era sentito subito «mejor»²⁷.

Qualche anno dopo, nel 1595, anche il cardinale Alberto d'Asburgo venerò la Sindone e ne ottenne una copia: infatti, dopo aver assistito all'ostensione della reliquia l'arciduca d'Austria «ne volse pigliar la misura con certa taffetà per portarsela seco»²⁸. Con questi preziosi *mirabilia* i duchi di Savoia erano soliti omaggiare gli esponenti dell'alta nobiltà spagnola a servizio nella corte torinese. Nel 1588 Carlo Emanuele donò una copia a Carlo Margarita, aiutante di camera dell'infanta Caterina, che «per sua devotione particolare che tiene al santissimo Sudario» aveva fatto voto di «portarne un retratto alla Beatissima Madona di Guadalupe». La copia, appoggiata all'originale in occasione dell'ostensione pasquale del 24 aprile 1588, venne collocata nelle cappella delle reliquie del santuario estremegno, dove fu esposta alla devozione pubblica²⁹. L'anno precedente Carlo Emanuele aveva regalato a don

teutschet, mit vielen kupffe-stücken geziert, Augspurg, 1608 (ed. or. *Esplicatione del sacro lenzuolo oue fu inuolto il Signore et delle piaghe in esso impresse col suo pretioso sangue confrontate con la Scrittura sacra, profeti, e padri. Con pie meditationi de' dolori della Beata Verg.ne. di mons. Alfonso Paleotto arcivesc. di Bologna*, Bologna, Heredi di Gio. Rossi, 1599).

²⁴ PROSPERO BONAFAMIGLIA, *La Sacra historia de la Sanctissima Savana de Christo nuestro Señor recopilada de graves Autores, por Prospero Bonafamiglia Romano, Cavallero del habito de los Sanctos Mauricio, y Lazaro, traducida de lengua Toscana en Española, por un devoto de la Sancta Savana de Christo*, Torino, appresso li Fratelli de Cavaleris, 1607.

²⁵ Cfr. PROSPERO BONAFAMIGLIA, *La Sacra historia della Santissima Sindone di Christo Signor Nostro. Raccolta in compendio da gravi Auttori per Prospero Bonafamiglia romano, Cavaglier delli SS. Maurizio e Lazaro. Con una pia essortatione. All'illustrissima Archiconfraternità del Santo Sudario di Roma*, in Roma & ristampata in Torino appresso i FF. de' Cavaleris, 1608, pp. 26-27 (sull'opera si veda DOGLIO, «Grandezze e meraviglie», p. 19).

²⁶ S. MAMINO, *Culto delle reliquie e architettura sacra*, in A. GRISERI - R. ROCCIA (a cura di), *Torino. I percorsi della religiosità*, Torino, Archivio Storico della Città di Torino, 1998, pp. 53-100: 53-55.

²⁷ È un passo di una lettera del 2 gennaio 1586, pubblicata da F. BOUZA, *Cartas de Felipe II a sus hijas*, Madrid, Akal, 1998, p. 133.

²⁸ Archivio di Stato di Firenze (d'ora in poi ASFi), *Mediceo del Principato*, 2962, *Avvisi di Turino e Savoia dal 1547 al 1595*, Torino, 24 novembre 1595.

²⁹ Le notizie e i documenti citati sono tratti da LEONE, *El Santo Sudario*, pp. 56-62.

Fadrique, primogenito del duca d'Alba, una copia della «mayor reliquia que hay», poi conservata in un convento di Toledo³⁰. Nell'atto di donazione veniva ricordata la procedura usata nelle riproduzioni: «viene un obispo y sacan un pintor que lo retrata, y luego en estando retratado tiendele en el mesmo y ansi se imprime aquel color y aquellas manchas». Nell'ostensione del 4 maggio 1623 fu il vescovo di Vercelli e gran elemosiniere di corte, Marco Antonio Vizia, ad appoggiare «por un gran espacio» di tempo alla Sindone una copia richiesta da don Diego Ponce de León, servitore del viceré di Sicilia Emanuele Filiberto³¹. Anche dal Portogallo (dove a Xabregas, nei pressi di Lisbona, già nella prima metà del cinquecento era arrivata una copia della Sindone presto divenuta oggetto di culto)³² giungevano richieste di riproduzioni del sacro Lino. Nel 1593 l'arcivescovo di Evora pregò l'ambasciatore sabaudo alla corte di Madrid di intercedere presso il duca per fargliene avere una da collocare nella nuova chiesa di un monastero certosino, «et per maggior divotione vorrebbe che fusse della medesima grandezza et che havesse tocato la istessa santa Sindone»³³. Qualche anno più tardi venne inviato a Lisbona un altro telo al naturale «cavato dal originale in Turino l'anno 1620»³⁴. Un documento di autenticazione che accompagnava una copia della Sindone, trasmessa nel piccolo centro castigliano di La Cuesta, nei pressi della città di Soria, nel 1654, ci informa che la riproduzione, «sobre tela de lino de la misma largura y anchura de la autentica sagrada reliquia» venne «puesta en contacto» con l'originale da un padre carmelitano il 4 maggio, «fiesta de la santissima Sindone»³⁵. A fine seicento si faceva menzione ad una copia della Sindone realizzata «su l'istesso sacrosanto originale d'ordine delle Altezze Reali di Savoia» e presentato «per gran regalo e pretiosissima reliquia a li Regi di Spagna»³⁶. Da Valladolid a Siviglia, da Navarrete a Valencia³⁷ e persino nel Messico,³⁸ le riproduzioni del Sudario erano così diffuse nei domini asburgici da ispirare una riflessione sulla loro valenza, nei *Discursos de las effigies y verdaderos retratos del santo rostro y cuerpo de Cristo Nuestro Señor*³⁹. La persistenza della fortuna del culto sindonico in terra iberica è dimostrata da un documento della seconda metà del XVIII secolo. In tempi di «regolata devozio-

³⁰ *Ibid.*, pp. 77-83.

³¹ *Ibid.*, pp. 93-101.

³² D. RAFFARD DE BRIENNE, *Dizionario della Sindone*, Leumann (TO), Elledici, 1998 (ed. or. *Dictionnaire du Linceul de Turin*, Paris, Editions de Paris, 1997), pp. 46 ss.

³³ ASTO, Corte, *Materie Politiche per Rapporto all'Estero, Lettere Ministri, Spagna*, mz. 6, Madrid 23 febbraio 1593 (la richiesta verrà iterata in un successivo dispaccio del 17 luglio 1593).

³⁴ LEONE, *El santo Sudario*, pp. 182-183.

³⁵ *Ibid.*, p. 129.

³⁶ FOSSATI, *Le copie della sacra Sindone*, II, p.10.

³⁷ *Ibid.*, pp. 35-88.

³⁸ Cfr. F. CERVANTES, *Una copia della Santa Sindone nel Messico. Olio torinese del 1594*, «Sindon», V (1993), pp. 27-33.

³⁹ *Discursos de las effigies y verdaderos retratos non manufactos del Santo rostro y cuerpo de Cristo Nuestro Señor desde el principio del mundo y que la Santa Veronica que se guarda en la santa yglesia de Jaen es una del duplicado o triplicado que Cristo dio a la Veronica, al eminentísimo y reverendísimo señor don Balthasar de Moscoso y Sandoval, presbítero cardenal de la Santa Iglesia de Roma, del título de Santa Crus en Hierusalén, obispo de Jaén, del consejo de Su Majestad, etc., por el doctor Juan de Acuña del Adarne, prior de Villanueva de Andujar*. Impreso en Villanueva de Andujar, en las casas del autor por Juan Furgolla de la Cuesta, año de MDCXXXVII.

ne», l'ambasciatore spagnolo a Torino scrisse infatti una nota a proposito di una copia della Sindone fatta realizzare poco prima su istanza del viceré di Navarra, richiedendo – forse sotto pressione del committente – «que se consiga tocar con la original que se venera en la capilla del palacio de S.M. sarda»⁴⁰.

Benché privilegiata, la Spagna non fu la sola meta delle tele sindoniche, né i principi iberici i soli che ne fecero richiesta. Agli inizi del cinquecento l'imperatore Massimiliano I ottenne da suo genero (il duca Filiberto II di Savoia, marito di Margherita d'Austria), la copia che, secondo la tradizione, sarebbe stata dipinta da Durer⁴¹. Carlo Borromeo, il cui desiderio di venerare la Sindone venne assunto come giustificazione ufficiale per il trasferimento della reliquia a Torino nel 1578⁴², avrebbe ricevuto dal vescovo di Vercelli Carlo Francesco Bonomi – e non, come si riteneva, da Emanuele Filiberto⁴³ – una copia che conservò e venerò nella sua cappella privata divenendo così essa stessa una reliquia borromaica, riconosciuta come tale dal cardinale Schuster nel 1935⁴⁴.

Pio V ottenne due copie da Emanuele Filiberto; alla vigilia della battaglia di Lepanto una di esse venne regalata dal papa a don Giovanni d'Austria, figlio illegittimo di Carlo V⁴⁵. Nel 1624 la granduchessa di Toscana, Maria Maddalena d'Austria, pregò la duchessa di Mantova, Margherita di Savoia, di intercedere presso il padre Carlo Emanuele I per ottenere una copia del santo Sudario. In una prima lettera Maria Maddalena aveva chiesto che il manufatto fosse «copiato di mano più che eccellente» e «in tela della medesima qualità che è quella del sudetto sacro Sindone, o almeno nella più simile che sia possibile». La principessa aveva inoltre richiesto che la copia, rispettate le misure dell'originale, fosse a questo appoggiata per riceverne «maggior veneratione»⁴⁶. L'infanta Margherita avrebbe voluto affidare la realizzazione delle due copie al Moncalvo (il celebre pittore Guglielmo Caccia)⁴⁷

⁴⁰ ASTo, Corte, ME, *Benefizi per A e B*, mz. 106, Torino, *Cappellanie nella cattedrale*, fasc. 1, *Cappella della SS Sindone*, doc. n.n., *Copia del Santo lenzuolo fatta pagata e destinata dall'eccell.mo Sig. don Emanuele de Sada y Antillon, vicere di Navarra al convento della monache dell'Insegnamento della città di Tudela di quel regno, dove, tosto che la sia fatta toccare all'originale che si venera nella cappella del palazzo di S.M. sarda, dovrà essere spedita corredata dell'autentica del cappellano maggiore*, Torino, 10 maggio 1769.

⁴¹ P.L. BAIMA BOLLONE, *101 questions sur le Sainte Suaire*, Saint Maurice, Saint Augustin, 2001, p. 41.

⁴² P. SAVIO, *Pellegrinaggio di san Carlo Borromeo alla Sindone di Torino*, «Aevum», VII (1933), pp. 423-454.

⁴³ G. CORDIGLIA JUDICA, *La «sacrosanta Sindonis vere imago» donata da Emanuele Filiberto a san Carlo Borromeo (1578)*, «Sindon», XVI (1972), pp. 23-30.

⁴⁴ MOLTENI, *Storia e devozione*, pp. 280-281; ID., *Copia della sacra Sindone, 1581, ibid.*, pp. 298-299 (l'opera è riprodotta alle pp. 286-287 del catalogo).

⁴⁵ LEONE, *El Santo Sudario*, pp. 64-65.

⁴⁶ ASTo, Corte, ME, *Benefizi, Benefizi di qua dai monti*, mz. 31, n. 15, *Atto di rimmissione fatta dalla Ser.ma infanta Margherita di Savoia duchessa di Mantova, di due copie riccavate dall'originale del SS. Sudario, a Bartolomeo Compagni per inviarle alla Ser.ma infanta Maria Maddalena d'Austria granduchessa di Toscana in seguito alla richiesta fattane da questa delli 4 aprile 1626. Atto di recepzione delle sudette due copie delli 21 detto aprile unitamente a tre lettere della detta granduchessa alla sudetta infanta Margherita riguardanti tal fatto delli 2 marzo, 27 aprile detto anno e 18 aprile 1624*, Maria Maddalena d'Austria a Margherita di Savoia, 18 aprile 1624.

⁴⁷ Su cui si veda la voce di G. ROMANO, in *Dizionario Biografico degli Italiani*, Roma, Istituto della Enciclopedia Italiana, 1972, XV, pp. 758-762; G. ROMANO - C.E. SPANTIGATI (a cura di), *Guglielmo da Caccia detto il Moncalvo (1568-1625): dipinti e disegni*, Torino, Lindau, 1997.

ma l'indisposizione di quest'ultimo (che sarebbe morto di lì a poco, nell'autunno del 1625) costrinse a ricorrere al non meglio precisato «maestro» Giovanni Battista (probabilmente Giovanni Battista Fantino), un pittore che si era specializzato nelle copie della reliquia⁴⁸. Due anni dopo, nell'aprile 1626, la granduchessa di Toscana ricevette una cassetta contenente due copie del Santo Sudario, le indulgenze pontificie e una «relazione delle cerimonie che s'usano quando si mostra così pubblicamente». Nella lettera di ringraziamento Maria Maddalena rivelò che una delle due tele era destinata allo zio Guglielmo V di Baviera, il quale «continuamente ricordava con sue lettere il desiderio grande che teneva di avere appresso di sé questa devozione»⁴⁹.

Della copia della Sindone giunta a Firenze nell'aprile 1626 non v'è più traccia e già nel 1698, quando venne redatto un inventario della cappella palatina di Pitti, la tela non compariva più fra le reliquie e gli oggetti sacri⁵⁰. Il suo arrivo nella capitale toscana rimane comunque una chiara testimonianza della forte attrazione esercitata dalla più celebre reliquia sabauda su una corte – quella medicea – tradizionalmente ostile ai Savoia. Un'attrazione che venne trasmessa anche ai Lorena, saliti sul trono granducale nel 1737: il 4 maggio di quell'anno al granduca Francesco Stefano e al fratello Carlo Alessandro, di passaggio a Torino, «mostrossi la sacra reliquia del santo Sudario a porte chiuse, con intervento però di tutti i cavaglieri e dame che trovavansi in corte senza però che siansi avvisati li signori ambasciatori e ministri esteri»⁵¹.

Altre copie della Sindone partirono alla volta della Baviera a metà seicento. Lo desumiamo da una lettera del 1657 inviata dal padre provinciale dei Minori Osservanti di Torino, fra Giovanni Battista da Strambino, al commissario generale dell'ordine, fra Sebastiano da Gaeta, nella quale veniva annunciato l'invio di una copia, «con l'occasione che (Madama Reale) ne faceva fare altri protratti piccioli per il duca di Baviera»⁵². Il duca in questione era Ferdinando Maria Wittelsbach, che nel 1650 aveva sposato la figlia di Vittorio Amedeo I, Enrichetta Adelaide di Savoia, la quale contribuì ad alimentare in Germania il culto sindonico (destinato a divenire oggetto di una vivace controversia fra eruditi cattolici e protestanti)⁵³ e a cementare, anche

⁴⁸ L. FOSSATI, *Le copie della Sindone firmate Giovanni Battista Fantino*, «Collegamento Pro-Sindone», 1990, pp. 5-26; ID., *Le copie della Sindone* II, nota 9. Da notare che in diverse copie risalenti alla prima metà del seicento comparivano segni, come piccoli ornamenti floreali, probabilmente distintivi dell'artista o della bottega che aveva confezionato l'opera (MOLTENI, *Storia e devozione*, p. 281).

⁴⁹ ASTo, Corte, ME, *Benefizi di qua dai monti*, mz. 31, n. 15, *Atto di rimmissione*, Maria Maddalena d'Austria a Margherita di Savoia, 27 aprile 1626.

⁵⁰ ASFi, *Mediceo del Principato, Guardaroba Mediceo*, 1090, *Inventario delle reliquie e mobili della cappella di Palazzo Pitti, 1698*. Secondo alcune ipotesi, il manufatto, dopo una lunga permanenza a Roma, sarebbe stato trasferito negli Stati Uniti [cfr. L. FOSSATI, *La sacra Sindone. Storia documentata di una secolare venerazione*, presentazione di T. Bertone, Leumann (Torino), Elledici, 1999, p. 142].

⁵¹ ASTo, ME, *Benefizi per A e B*, mz. 106, *Torino, cappellanie nella cattedrale*, fasc. 1, *Cappella della SS. Sindone*, doc. n.n., *Memoria contenente la descrizione del cerimoniale usato per le esposizioni della SS. Sindone negli anni 1737 e 1752*.

⁵² LEONE, *El Santo Sudario*, p. 137.

⁵³ ZACCONE, *Contributo alla storia della Sindone*, pp. 60-62.

attraverso esso, l'alleanza politico-dinastica fra i due ducati: in quest'ottica va vista la visita a Torino nel maggio 1653 del maggiordomo maggiore del principe elettore, che si concluse con un'ostensione della Sindone⁵⁴.

Anche in Francia (dove nel primo cinquecento la Sindone, allora conservata a Chambéry, era ricordata con scetticismo e derisione da Rabelais)⁵⁵ circolavano copie – anche parziali – della reliquia. A Parigi, nel 1608, era noto un «portrait en vif de la face naturelle de Notre Seigneur telle qu'elle se voit imprimée au linge qui est à Turin»⁵⁶. Questa testimonianza appare tanto più significativa in quanto proveniente da un paese nel quale le diverse reliquie sindoniche con pretesa di autenticità (dal Saint Suaire di Cadouin, in Aquitania, a quello di Compiègne, sino a quello più celebre di Besançon – città asburgica passata sotto il domino borbonico nel 1679⁵⁷ – di cui venivano fatte circolare numerose copie⁵⁸) avevano contribuito ad alimentare – anche attraverso il sistema delle copie – le caustiche critiche dei riformati, primo fra tutti Calvino⁵⁹.

Le riproduzioni della reliquia, oltre ad essere efficaci strumenti di propaganda dinastica e apprezzati regali diplomatici (era infatti consuetudine omaggiare gli ambasciatori stranieri con «molte immagini del Santissimo Sudario»⁶⁰, mentre i nunzi apostolici cercavano di ottenere copie da trasmettere nelle diocesi di cui erano ordinari⁶¹), venivano pure ammantate di proprietà magico-sacrali. Ciò non può certo stupire, considerando l'alone di esoterismo che circondava la reliquia: in un suo poema, Carlo Emanuele aveva letto nel Sudario le costellazioni dello zodiaco⁶², mentre agli inizi del

⁵⁴ SAVIO, *Ricerche storiche*, p. 315.

⁵⁵ Y. SAILLAND - M. HECQUARD, *Da Paul Vignon ai nostri giorni. La Sindone in Francia*, in G.M. ZACCONE - G. GHIBERTI (a cura di), *Guardare la Sindone: cinquecento anni di liturgia sindonica*, prefazione del cardinale S. Poletto, Cantalupa, Effatà, 2007, pp. 410-417: 410.

⁵⁶ P. DE L'ESTOILE, *Journal pour le règne de Henri IV*, II. 1601-1609, Paris, Gallimard, 1958, p. 362.

⁵⁷ È interessante notare che una delle opere più dettagliate sul Sudario di Besançon, il *De Linteis sepulchralibus Christi Sevatoris crisis historica, Antuerpiae, apud Balthasarem Moretum & Viduam Ioannis Moreti*, 1624, venne scritta da Jean Jacques Chifflet (1588-1660), console di Besançon, medico dell'infanta Elisabetta Clara Eugenia e del re Filippo IV, la cui fedeltà alla Casa di Spagna (il cui domino si estendeva anche sulla Franca Contea, di cui la natia Besançon era la capitale) «lo portò ad una polemica piuttosto accesa contro la Francia» che ebbe riflesso nelle numerose opere di erudizione storica con finalità filoasburgiche (ZACCONE, *Contributo*, p. 53).

⁵⁸ L. FOSSATI, *Il Sudario di Besançon*, «Collegamento pro Sindone» (maggio-giugno 1994), pp. 3-16: 4.

⁵⁹ P.A. FABRE - M. WILMART, *Le Traité des reliques de Jean Calvin (1543). Texte et contextes*, in BOUTRY - FABRE - JULIA (eds.), *Reliques modernes*, I, pp. 29-68: 48.

⁶⁰ Così emerge da una nota sullo *Scambio di regali alla corte sabauda secondo il diario del conte di Cumiana (1633-1643 e oltre)*, pubblicato da G. CALIGARIS, *Viaggiatori illustri ed ambasciatori stranieri alla corte sabauda nella prima metà del Seicento: ospitalità e regali*, «Studi piemontesi», IV (1975), 1, pp. 151-171: 170.

⁶¹ È il caso della Sindone conservata a Bitonto, regalata al capitolo della cattedrale dal vescovo Alessandro de Crescenzo, nunzio in Savoia dal 1646 al 1658, che assistette all'ostensione del 1646 ottenendo che una riproduzione della reliquia fosse «copiata ed estratta dall'originale» (MILILLO, *La Sindone di Bitonto*, p. 76), o di quella conservata a Ripalimosani (Campobasso), donata dal vescovo di Sessa Alessandro Riccardi, che l'aveva a sua volta ereditata dal fratello Giulio Cesare, arcivescovo di Bari e nunzio di Clemente VIII in Savoia (FOSSATI, *Le copie della Sindone*, pp. 19-20; N. MINADEO, *La sacra Sindone di Torino ed una copia autentica venerata in Ripalimosani*, Siena, San Bernardino, 1900).

⁶² MAMINO, *Culto delle reliquie*, pp. 53-58; ID., *Carlo Emanuele I e lo zodiaco della Sindone*, in COMOLI - GIACOBELLO BERNARD (a cura di), *Il potere e la devozione*, pp. 29-46.



Settecento ad una visionaria – la suora Serafina Brunelli – la Sindone era apparsa in sogno «in forma d'una bellissima e fortissima rocca» dilatandosi «in guisa d'una ben tirata muraglia» in difesa della città di Torino che in quel frangente era sotto l'assedio dei francesi⁶³. Per questo i principi sabaudi reputavano gli oggetti che riproducevano l'immagine della Sindone alla stregua di potentissimi talismani, da custodire gelosamente e portare con sé. Il principe Emanuele Filiberto (figlio di Caterina e di Carlo Emanuele) era assai affezionato ad un suo «Agnus Dei» impreziosito da una pietra d'agata in cui era effigiato il santo Sudario⁶⁴, mentre la sorella Maria Francesca di Savoia, terziaria francescana, era solita viaggiare con una o più copie di essa (dipinte dalla principessa stessa)⁶⁵, e donarle alle autorità civili e religiose che incontrava durante i suoi frequenti pellegrinaggi. Pare che proprio in occasione della sua ultima visita a Roma, nel 1656, l'infanta avesse regalato a papa Alessandro VII una riproduzione della Sindone, poi passata ad ornare l'altare maggiore della chiesa nazionale dei sudditi sabaudi nell'Urbe, la chiesa del Santo Sudario dei Piemontesi⁶⁶. Qui il culto sindonico era diventato un forte elemento di propaganda della dignità ducale nella Roma dei papi, quel «teatro del mondo» dove la partita per la supremazia fra i principati italiani si giocava anche sul piano della sacralità riproducibile⁶⁷. Come quella sabauda, anche

⁶³ D. BOLOGNINI - E. CIFERI, *L'assedio di Torino negli scritti di Serafina Brunelli*, in G. MOLA DI NOMAGLIO - R. SANDRI GIACHINO - G. MELANO - P. MENIETTI (a cura di), *Memorie e attualità dell'assedio di Torino del 1706 tra spirito europeo e identità regionale*, Atti del convegno (Torino, 29 e 30 settembre 2006), Torino, Centro Studi Piemontesi, 2007, pp. 887-907: 902. La reliquia era apparsa alla visionaria il 30 giugno 1706 «con un modo dei più leggiadri che mirar si potesse, or gonfiandosi or stringendosi con gran dibattimento, dimostrando di voler difendere a tutto potere un'altra torre ripiena di munizioni che dentro di sé teneva, e si vidde sin dal principio in forma di torre perché formava come una bendata veste di color rosso e vago all'altra torre che dentro di sé racchiudeva [...]. Si vide poi quel prezioso liquore ammassarsi in forma di rosseggiante nuvola, ed in un istante dilatarsi in guisa d'una ben tirata muraglia che cingeva nella sommità l'altra interna sua torre, che pareva fosse come un torrione più largo verso la cima, ed ivi si vidde in un istante cinta la torre di grossissime mura quali, benché grosse, erano agilissime nel continuo moto che facevano nel riparare a' fieri colpi gl'inimici [...] nel dilatarsi faceva scudo e riparo all'intera torre e nel restringersi caramente l'abbracciava stringendosela al core. E benché le rosseggianti mura non avessero né mani né braccia né core, si vedevano tutte mani nell'operare e tutte cori nell'amare la loro cara torre che si valorosamente difendevano». La Sindone era nuovamente apparsa alla mistica il 4 luglio: «viddi essere in mezzo alle fiamme delle artiglierie la beatissima Vergine con il suo caro Bambino in braccio che lo porgeva come fortissimo scudo a riparare le cannonate e bombe che s'avventavano da' nemici, e sebbene la viddi verso la sopra detta rocca, dove viddi fra l'altro il recinto di mura rosseggianti dell'istessa Santissima Sindone» (*ibid.*, p. 904).

⁶⁴ M.B. FAILLA - C. GORIA, *Committenti d'età barocca: le collezioni del principe Emanuele Filiberto di Savoia a Palermo e la decorazione di Palazzo Taffini d'Acceglio a Savigliano*, Torino, Allemandi, 2003, p. 54.

⁶⁵ *Vita della veneranda serva di Dio l'infanta Maria Francesca Apollonia principessa di Savoia, morta a Roma in odore di santità il 14 luglio 1656. Opera postuma di Giuseppe Croset-Mouchet, pubblicata per cura del suo nipote Vincenzo Croset-Mouchet*, Torino, Stamperia dell'Unione tipografico-editrice, 1878, p. 32. Forse di mano della stessa principessa è la copia conservata nella cattedrale di Bologna, città dove soggiornò l'infanta presso la quale «concorse immenso popolo a venerare una copia fatta esporre a tale oggetto dalla medesima venerabile principessa da un poggiuolo del suo palazzo» (L.G. PIANO, *Comentarii critico-archeologici sopra la SS. Sindone di N.S. Gesù Cristo venerata in Torino*, Torino, per gli eredi Bianco, 1833, I, p. 348).

⁶⁶ P. COZZO, *Una chiesa sabauda nel «teatro del mondo». La chiesa del Santo Sudario dei Piemontesi a Roma da fondazione nazionale a cappella palatina*, «Ricerche di storia sociale e religiosa», XXX (2002), n. 61, pp. 91-111: 100-101.

⁶⁷ P. COZZO, *In seconda fila: la presenza sabauda nella Roma pontificia della prima età moderna*, in P. BIANCHI (a cura di), *Il Piemonte come eccezione? Riflessioni sulla «piemontese exception»*, Atti del seminario internazionale (Reggia di



altre dinastie regnanti nella penisola avevano infatti elaborato sistemi per diffondere le sacralità più rappresentative dei loro domini. I Medici ad esempio, i più acerrimi nemici dei Savoia, avevano promosso nelle altre corti europee il culto dinastico della Vergine dell'Annunziata attraverso la riproduzione di immagini che venivano consacrate tramite il contatto diretto con il simulacro prodigioso⁶⁸. Per sancire l'esclusività del loro legame con l'Annunziata, i granduchi di Toscana esercitarono un controllo ferreo sulla produzione e la diffusione di queste copie. Il sistema delle riproduzioni, benché severamente disciplinato, diffondeva infatti fra i fedeli immagini dotate «di una forza autonoma»⁶⁹ che finivano per metter in competizione «archetipo e copia, creatore e creatura»⁷⁰ e rischiavano anche di parcellizzare e di disperdere nello spazio una sacralità il cui connotato essenziale doveva continuare ad essere l'unicità.

Si è visto come l'elemento distintivo di questa prassi fosse il contatto diretto fra il manufatto e la reliquia: era attraverso quel contatto fisico che la tela dipinta partecipava del mistero del santo Sudario. L'idea che il sacro si trasmettesse per contatto fisico non era certo nuova: si pensi alla fortuna che nel tardo antico ebbero i *brandea*, le pezze di stoffa (o di altro materiale) che venivano fatte toccare alle reliquie dei primi martiri cristiani⁷¹. Nel Piemonte sabaudo questa modalità di approccio con il sacro appare naturale e ricorrente: nel 1634, in occasione di un'ostensione della Sindone, alcune monache carmelitane «gli fecero toccare rosarii e corone che a quest'effetto avevano portato»⁷², mentre nel 1649 la reliquia fu venerata dal generale dei cappuccini, Innocenzo da Caltagirone, dalle cui mani si fecero passare «altri piccoli esemplari [...] fatti di tela o di seta, di varie dimensioni per farli toccare con quella»⁷³. Il fenomeno non è tuttavia limitato alla sola età moderna. Nel 1822 l'arcivescovo di Torino, Colombano Chiaveroti, presiedette nella cappella del Santo Sudario una cerimonia nella quale una tela «soprammontata di taffetà di color pavonazzo rappresentante la santa Sindone» venne distesa sull'originale «in modo che si sono esse perfettamente combaciate in ogni sua parte»⁷⁴. Un secolo dopo, nel 1931, nella medesima cappella si svolse un analogo rituale, alla presenza dei principi Umberto e Maria Josè, dell'arcivescovo di Torino e del cappellano regio che, nella sua veste di custode della reliquia, compilò l'atto di autentica: il «fac-simile della Sindone» (un'antica copia confezionata nel 1634 e custodita nel monastero delle carmelitane scalze di Moncalieri) «fu disteso in tutta la sua lunghezza sopra la vera Sindone e lasciato per alcuni istanti a contatto immediato con la preziosissima reliquia»⁷⁵.

Venaria, 30 novembre - 1 dicembre 2007), Torino, Centro studi Piemonte ISPRES, 2008, pp. 141-159.

⁶⁸ M. FANTONI, *Il potere dello spazio. Principi e città nell'Italia dei secoli XV-XVII*, Roma, Bulzoni, 2002, pp. 184-186.

⁶⁹ P. BURKE, *Testimoni oculari. Il significato storico delle immagini*, Roma, Carocci, 2002, p. 59.

⁷⁰ H. BELTING, *Il culto delle immagini: storia dell'icona dall'età imperiale al tardo Medioevo*, Roma, Carocci, 2001, p. 257.

⁷¹ BROWN, *Il culto dei santi*, pp. 123 ss.

⁷² FOSSATI, *Le copie della Sindone*, p. 3.

⁷³ *Ibid.*, p. 9.

⁷⁴ *Ibid.*, p. 14.

⁷⁵ *Ibid.*, p. 4.

Il valore attribuito al contatto fisico con la materia del sacro oggetto di devozione andava al di là del culto sindonico. Nel 1591 le reliquie di san Maurizio (protettore di casa Savoia e patrono del suo ordine equestre) giunsero dal Vallese a Torino al termine di una traslazione carica di significati politici e simbolici, che da un lato confermava il ruolo assunto da Torino come centro dello stato, e dall'altro segnava la volontà ducale di esercitare un controllo diretto sulla sacralità. Di tutta la lunga processione che si snodò per le strade e le chiese di Torino, e della quale fu redatta una dettagliata relazione, ci soffermeremo qui solo sull'episodio finale, quando le reliquie di san Maurizio vennero portate in duomo e accolte dall'infanta Caterina d'Asburgo e dai figli (il duca era infatti in Provenza, impegnato nella guerra contro i francesi). I vescovi presenti aprirono la cassa, prelevarono le ossa del martire tebeo e le presentarono alla duchessa e al principe di Piemonte, i quali – precisa la relazione – le baciaron «facendo toccare i rosari et corone loro con contento di tutto il popolo»⁷⁶.

Pochi anni dopo, nel 1597, assistiamo ad un rituale analogo. I duchi parteciparono infatti alla cerimonia di traslazione delle reliquie di san Secondo, patrono di Asti. Anche in quest'occasione la corte fu protagonista della processione che toccò i principali punti della città, ma soprattutto della fase finale, quando i resti del santo vennero sistemati nell'altar maggiore della collegiata di san Secondo. Alla fine della cerimonia il cranio e altre ossa del martire furono prese dal vescovo e «sporte a baciare» al duca e alla duchessa, che dopo, compiendo platealmente un «gesto sovrano» denso di implicazioni e suggestioni⁷⁷, vi appoggiarono sopra le loro corone⁷⁸. Un caso per certi versi analogo si verifica a Vercelli, dove su invito della Congregazione dei Vescovi nel 1692 si dovette procedere ad una ricognizione delle reliquie di Amedeo IX, il duca sabauda beatificato nel 1677 oggetto di un radicato culto locale⁷⁹. In quell'occasione le autorità furono costrette ad aprire le porte della cattedrale ad un «gran popolo» che aveva assediato la chiesa per poter vedere e toccare i resti di quello che, nell'immaginario devozionale dei vercellesi, era prima di tutto un loro patrono. Il vescovo, «per soddisfare alle richieste dell'astanti», fece portare la cassa delle reliquie sull'altar maggiore, « il popolo in chiesa ha aperto detta cassetta, scoperto detto corpo e preso in mano detto capo del beato Amedeo: quello ha esposto alla pubblica venerazione, e per soddisfare all'incessante concorso del popolo ha dimorato in un hora e più, e questo pendente dalla maggior parte

⁷⁶ Archivio storico della Città di Milano, *Belgioioso*, cat. 52, fasc. 1, ff. 16-20, *Copia della relatione mandata a S.A. Ser.ma in Provenza della traslatione del corpo glorioso di san Maurizio* (citato in COZZO, *La geografia celeste*, p. 74).

⁷⁷ Cfr. G. SABATIER, *Gesto sovrano*, in S. BERTELLI - M. CENTANNI (a cura di), *Il gesto nel rito nel cerimoniale dal mondo antico ad oggi*, Firenze, Ponte alle Grazie, 1995, pp. 248-271. Sulla sacralità dei gesti legati ai simboli del potere regale (incoronazioni e imposizioni delle mani) cfr. anche S. BERTELLI - H. MAXWELL, *Imposizioni di mani e gesti regali*, *ibid.*, pp. 104-139, e, più in generale, F. CARDINI - M. SALTARELLI (a cura di), *Adveniat Regnum. La regalità sacra nell'Europa cristiana*, Genova, Name, 2000.

⁷⁸ *Breve relatione della traslazione fatta in Asti del corpo di san Secondo*, in Asti, appresso Virgilio Zanfrandi, 1597, p. 12.

⁷⁹ A. TORRE, *Atti per i santi, discorsi di santità: la beatificazione di Amedeo IX di Savoia*, «Quaderni storici», XXXIV (1993), 102, pp. 705-731.

de' concorsi sono state presentate al detto prelato vari rosari e medaglie quali ha fatto toccare detto sacro corpo, e cessata alquanto la folla ha reposito detto corpo in detta cassetta»⁸⁰.

Quasi un secolo prima, agli inizi del seicento, i Savoia si erano impegnati a proiettare nell'orizzonte devozionale dello stato e della dinastia un culto mariano sul quale si erano concentrate le aspettative di una città insofferente al dominio sabauda. Il santuario di Vico, presso Mondovì, destinato a diventare il maggior luogo di devozione mariana nel Piemonte di Carlo Emanuele I, venne infatti interpretato dai poteri locali come simbolo di identità e appartenenza di fronte alle spinte centripete provenienti dalla corte di Torino. Al contrario, il duca lo voleva innalzare a simbolo del prestigio dinastico e della piena potestà sabauda su tutti i territori (anche i più refrattari) dello stato. Da qui il grande interesse dimostrato da Carlo Emanuele I e dalla moglie Caterina verso questo santuario, nel quale gli stessi duchi giunsero più volte in pellegrinaggio. In una di queste occasioni, Carlo Emanuele aveva portato con sé «medallas y paramentos» affidatigli dalla moglie per essere toccati con l'immagine prodigiosa⁸¹.

Attraverso l'infanta Catalina, la devozione alla Vergine di Vico era stata veicolata anche in Spagna, da dove giungevano alla corte di Torino numerose richieste di immagini della Madonna, «en tafesì y raso, para dar a tantos que aca la piden». Fra questi vi era lo stesso Filippo II, che tramite la figlia aveva chiesto alcune imaginette della Vergine di Mondovì «echas como la misma y tocadas a ella». Il pittore fiammingo Giovanni Caracca, attivo in quegli anni nella corte sabauda⁸², aveva realizzato una tela che riproduceva «il verissimo ritratto e grandezza del imagine della Madonna di Mondovì a Vico», come recitava l'iscrizione che, accompagnata dai nodi sabaudi, attorniava l'immagine della Vergine⁸³. Anche se non possediamo testimonianze dirette, è assai probabile che anche quest'opera, realizzata per esplicita volontà dei due sovrani, avesse goduto di un contatto fisico con l'immagine prodigiosa affrescata sul pilone di Vico.

Il confezionamento di questi oggetti rispondeva – si è detto – a logiche politico-diplomatiche, alle quali non era però estraneo il gusto per il collezionismo, una delle componenti essenziali delle corti dal rinascimento all'età barocca. Nelle collezioni dei principi gli oggetti di pietà (immagini sacre, strumenti liturgici, reliquie) avevano spesso un peso (quantitativo e qualitativo) di notevole rilievo: lo spiega il dispendio di energie (e di denaro) che veniva profuso dagli ambasciatori per procurarsi, nei paesi dove svolgevano la loro missione, gli oggetti devozionali da inviare alle rispettive corti di appartenenza per arricchire le collezioni dei sovrani. Spesso le modalità di acquisizione non erano delle più ortodosse: sappiamo che i *furta sacra* erano all'ordi-

⁸⁰ Archivio storico della città di Vercelli, arm. 57, 8 agosto 1692, *Testimoniali di descrizione dello stato nel quale si è ritrovato e di presente si trova la cassa in cui sta riposto il sacro corpo del Beato Amedeo duca di Savoia*.

⁸¹ P. COZZO, «Regina Montis Regalis». *Il santuario di Mondovì da devozione locale a tempio sabauda*. Con edizione delle «Memorie intorno alla Vergine SS. di Vico (1595-1601)», Roma, Viella, 2002, pp. 135 ss.

⁸² P. ASTRUA - A.M. BAVA - C.E. SPANTIGATI (a cura di), *Il nostro pittore fiammingo: Giovanni Caracca alla corte dei Savoia, 1568-1607*, Torino, Allemandi, 2005.

⁸³ COZZO, *La geografia celeste*, pp. 176-181 (il quadro del Caracca è riprodotto a p. 180).



ne del giorno, che i 'cacciatori di reliquie' erano sempre in agguato, e che il mercato delle ossa dei martiri cavate dalle catacombe romane e dirette in mezza Europa, dalla Francia alla Baviera⁸⁴, era così florido da obbligare i pontefici a porre dei freni⁸⁵.

Per molti versi anche il sistema delle copie sindoniche non sfuggiva alla logica «marchande» dell'esperienza religiosa⁸⁶. E tuttavia, la riproduzione della reliquia non era intesa, semplicemente, come un lavoro commissionato dal principe all'artista. Dipingere una copia della Sindone significava infatti avvicinare l'occhio e la mano dell'uomo all'immagine di Cristo: era dunque un atto cerimoniale, che richiedeva un'adeguata preparazione spirituale. Per consentire la realizzazione della copia richiesta da Filippo II, Emanuele Filiberto fece osservare un articolato rituale: il principe «fece esporre la Sindone in una privata cappella attornata da un'infinità di lampadari e lumi e ordinò che mentre il pittore regio col capo scoperto e inginocchiato la ricava-va, vi si facesse avanti l'orazione delle quarant'hore solamente da persone ecclesiastiche regolari e molto pie». E tutto questo per evitare «ciò che altre volte era occorso», e cioè «che pittori valenti accostatisi alla Sindone per ricavarla, si erano smarriti e persi non senza segno manifesto che'l Signore non gradiva tal'ufficio»⁸⁷.

Copiare il sacro, tentando di riprodurne il mistero e di diffonderne l'unicità, era un atto che, al di là di tutti i risvolti 'profani', manteneva una dimensione profondamente religiosa. Le logiche (politiche, diplomatiche, culturali) che spesso presiedevano la realizzazione di questi oggetti di devozione, e che anche in questa sede abbiamo cercato di seguire, sono fondamentali per comprenderne la genesi e la circolazione, ma non sono tuttavia sufficienti a coglierne l'essenza profonda, che rinvia necessariamente alla coscienza, alla spiritualità, alla pietà del principe. Cioè a quella 'sfera dell'Oltre che da ogni parte ci scavalca'⁸⁸ e che, nel tentativo di ricostruire i rapporti fra politica e religione, non dovrebbe mai essere dimenticata.

⁸⁴ F. LE HÉNAND, *Les translations de reliques en France au XVII siècle*, in BOUTRY - FABRE - JULIA (eds.), *Reliques modernes*, I, pp. 313-369; A. BURKARDT, *Les fêtes de translation de saints des catacombes en Bavière (XVII-XVIII siècles)*, in DOMPNIER (ed.), *Les cérémonies extraordinaires*, pp. 79-98.

⁸⁵ M. GHILARDI, «Avertendo, che per l'osservanza si caminara con ogni rigore». *Editti seicenteschi contro l'estrazione delle reliquie dalle catacombe romane*, «Sanctorum», II (2005), pp. 121-131.

⁸⁶ G. BERTRAND, *Commerce, voyage et expérience religieuse, XVI-XVIII^e siècles. Conclusions*, in A. BURKARDT (ed.), avec la collaboration de G. BERTRAND et de Y. KRUMENACKER, *Commerce, voyage et expérience religieuse, XVI-XVIII siècles*, Rennes, PUR, 2007, pp. 497-503.

⁸⁷ BONAFAMIGLIA, *La Sacra historia della Santissima Sindone*, pp. 26-27.

⁸⁸ ZARDIN, *Introduzione*, p. 30.



XAVIER BISARO

Musique de l'un, musique des autres: les cérémonies royales en milieu capitulaire (France, XVI^e siècle - début du XVII^e siècle)

Le déroulement des entrées royales ou princières dans les villes épiscopales de la France moderne possède ses invariants¹. Quelles que soient ses circonstances historiques ou géographiques, l'entrée se déploie un axe reliant l'extérieur de l'enceinte urbaine à l'intérieur de la cathédrale. Partant hors de la cité où des délégations sont venues le quérir, le cortège du prince s'avance vers une porte au niveau de laquelle une première harangue est adressée au souverain. Après un parcours dans la ville où sont ménagées plusieurs stations au cours desquelles inscriptions, tableaux vivants et machines thématisent la fête, la voie royale débouche finalement sur la cathédrale, parvenant ainsi au terme – selon Marie-France Wagner – du cycle de l'entrée avec le chant du *Te Deum*². Or, en raison de son caractère automatique, cette dernière cérémonie liturgico-musicale est tellement assimilée à un point fixe qu'elle détermine un angle mort dans les études consacrées aux entrées³. Comme si le brouhaha de la foule et les mousquetades l'emportaient dans le domaine du sonore, comme si la parole cérémonielle civile prévalait, le moment dans la cathédrale semble insignifiant à force d'être répétitif⁴.

¹ Cet article se concentrera sur l'entrée du roi lui-même. Lorsqu'elle est présente, la reine pénètre dans la ville puis dans la cathédrale avant ou après le monarque selon un cérémonial réduit.

² «À ces premières paroles du rite de l'entrée correspondent les dernières qui s'éteindront avec le *Te Deum laudamus*, chanté invariablement à la cathédrale, lieu ultime de toutes les cérémonies, même lors des déambulations plus ou moins improvisées»; M.-F. WAGNER, *De la ville de province en paroles et en musique à la ville silencieuse ou la disparition de l'entrée royale sous Louis XIII*, «XVII^e siècle», LIII (2001), 3, p. 464. Lors de rares entrées, le *Te Deum* en cérémonies est précédé d'exécution de cette même hymne dans le cadre des tableaux vivants ponctuant la procession. Ainsi, à Troyes en 1486, une jeune fille présente son cœur à Charles VIII, environnée par deux autres allégories: «La seconde fille qui ioüoit des orgues, & chantoit dessus un agréable *Te Deum*, exprimoit la joye & la liesse que ressentoit le peuple de voir son Roy. Quant à la troisième fille qui fournissoit le vent [pour l'orgue], elle denotoit la mémoire que la Ville devoit eternellement avoir des bienfaits souvent receus de sa Majesté, avec l'attente d'autres encore plus grands, qu'il luy auroit plû par sa bonté leur promettre à sa venüe»; THÉODORE et DENIS GODEFROY, *Le Ceremonial françois*, Paris, Chez Sébastien et Gabriel Cramoisy, 1649, I, p. 679. Toutefois, l'appellation générique *Te Deum* désignera dans cet article l'ensemble des cérémonies occasionnées par l'accueil du monarque dans une cathédrale à l'issue d'une entrée royale.

³ De nombreuses et suggestives pistes de travail ont néanmoins été proposées par M. FOGEL, *Les cérémonies de l'information dans la France du XVI^e au XVIII^e siècle*, Paris, Librairie Arthème Fayard, 1989.

⁴ D'ailleurs, cette suprématie implicitement accordée au civil sur le religieux est perceptible dans certaines



Au contraire de cette banalisation de la présence du roi dans le principal édifice religieux de la ville, tout paraît prêt dans la cathédrale pour que les problématiques habituelles de l'entrée soient au moins activées, sinon exacerbées⁵. Rencontre entre celui qui passe – le prince – et ceux qui demeurent – les chanoines –, frottements entre l'extraordinaire de la fête et la coutume d'un lieu clos régi par une compagnie ecclésiastique qui en est la maîtresse, entrevue entre l'incarnation du pouvoir monarchique et ceux qui doivent nouvellement céder à ce pouvoir depuis le concordat de Bologne (1516)⁶: autant de vecteurs mettant en lien *lui* et ces *autres* qu'il visite. Dans la cathédrale, les formes sensibles du culte – et la musique particulièrement – dialectisent leur confrontation selon des modalités que cet article propose d'examiner.

Les sources les plus évidentes sur ces cérémonies – c'est-à-dire les relations d'entrées imprimées – pourraient sembler pauvres tant leurs évocations du *Te Deum* sont brèves et recourent à un lexique sériel peu différencié. Leurs rédacteurs ne soulignent-ils pas fréquemment que tout s'opère en respectant les «ceremonies accoustumees» et les «bonnes & louables coustumes»?⁷ En cela, ces relations ne font que refléter tout d'abord la situation des chapitres dans le processus d'organisation de l'événement et de sa mise en mémoire. Même si la cathédrale et ses abords sont envahis par les décors éphémères de l'entrée (s'inscrivant ainsi dans son continuum visuel et symbolique)⁸, les chanoines restent souvent à l'écart du groupe des organisateurs locaux plutôt constitué par les élites urbaines dont les rapports à l'évêque sont parfois empreints de tension à la fin du XVI^e siècle, et ce malgré leur sensibilité à l'identité épiscopale de la ville qu'elles habitent⁹. Il faut également tenir compte de la scénographie particulière du *Te Deum*: rassemblés dans le chœur encore clos de la cathédrale, prince, dignitaires et clergé sont soustraits au regard de la foule qui, bien que présente dans la nef, ne peut les observer. Le moment du *Te Deum* est donc connu de tous, sans qu'il soit forcément possible d'y avoir directement accès. La réceptivité du relationniste – d'or-

métaphores employées par les chercheurs travaillant sur les entrées royales. Marie-France Wagner considère ainsi que la parole cérémonielle entendue au long d'une entrée édifie 'une ville' se superposant à la ville du quotidien: WAGNER, *De la ville de province*, p. 464. Plus généralement, sur le déficit de prise en compte des pratiques liturgiques par les historiens cérémonialistes, cfr. A. BOUREAU, *Les cérémonies royales françaises entre performance juridique et compétence liturgique*, «Annales. Économies, Sociétés, Civilisations», XLVI (1991), 6, p. 1256.

⁵ Sur les enjeux de pouvoir au sein de la cathédrale durant l'Ancien Régime, cfr. M. LOURS, *Espaces du sacré et du pouvoir. La cathédrale et la ville moderne en France (vers 1560-1790)*, «Histoire», VII (2003), 1, pp. 97-120.

⁶ Participant jusqu'à cette date à l'élection des évêques, les chapitres cathédraux perdirent ce droit à l'occasion de ce concordat.

⁷ Rouen (1550, II); pour chaque relation citée, la référence complète de la source est donnée en annexe.

⁸ Ainsi à Rouen où «après avoir quitté le paradis terrestre du jardin élyséen, Henri [II] acheva son périple en entrant dans la cathédrale Notre-Dame. Le rite de passage touchait ici à sa fin, lorsqu'il changea symboliquement ses habits et s'agenouilla pour prier devant l'image de la Vierge Marie»; M. WINTROUB, *L'ordre du rituel et l'ordre des choses: l'entrée royale d'Henri II à Rouen (1550)*, «Annales. Histoire, Sciences Sociales», LVI (2001), 2, p. 490.

⁹ LOURS, *Espaces du sacré*, pp. 99-100.





dinaire commissionné par la municipalité¹⁰ –, ou la qualité des informations dont il dispose peuvent autant influencer sur sa capacité à dépasser ou non le stade allusif dans sa description du *Te Deum*¹¹. Enfin, ne recourant pas à l'allégorie parlée ou graphique qui sature l'entrée, la cérémonie à la cathédrale ne nécessite pas d'explication particulière dans les comptes-rendus.

Pourtant, outre que plusieurs relations échappent à ce constat, il reste possible de distinguer d'infimes variantes d'une entrée à l'autre, variantes susceptibles d'attester le fait que le passage du prince par la cathédrale obéit à des logiques diverses, de la même manière que le déroulement des cortèges précédant le *Te Deum* révèle la rencontre des volontés pas toujours convergentes du souverain et des organisateurs locaux. L'examen de cas précis échelonnés depuis le règne de François I^{er} jusqu'à celui de Louis XIII permettra donc de relever la souplesse des chapitres cathédraux au moment d'accueillir le roi, mais surtout d'évaluer, dans un contexte moins rigide que celui des cérémonies du sacre royal¹², la capacité des chanoines tout comme celle de leur hôte à créer du sens avec leurs propres moyens cérémoniaux et musicaux.

1. La ville-cathédrale

Dans la plupart des relations, la cathédrale figure telle un microcosme de la cité ouverte et traversée par le roi. Accueilli hors de l'édifice par ses dignitaires qui lui en présentent les attributs (eau bénite, évangélique) et qui lui adressent une harangue, le roi franchit ensuite une porte, traverse la nef selon un parcours parfois agrémenté de décorations éphémères¹³, et pénètre dans le chœur, église dans l'église où s'achève cette entrée dans l'entrée. L'enchâssement de la cérémonie ecclésiastique est d'ailleurs confirmé par la communauté de motivations qui peut exister entre le clergé cathédral et les organisateurs civils de l'entrée royale. Au XVI^e siècle, celle-ci est assimilable à un don féodal – c'est le signe d'une allégeance (re)fondée – et courtisan à la fois: sa mise en œuvre s'apparente alors à un investissement «consacré à la création d'une splendide manifestation pour signifier la reconnaissance de l'autorité royale par la municipalité»¹⁴. Cette deuxième dimension de l'entrée est ren-

¹⁰ M.-F. WAGNER - D. VAILLANCOURT (eds.), *Le Roi dans la ville - anthologie des entrées royales dans les villes françaises de province (1615-1660)*, Paris, Honoré Champion, 2001, p. 14. Le fait que de nombreux relationnistes au XVII^e siècle soient jésuites (WAGNER, *De la ville de province*, p. 467) pourrait également expliquer la relative indifférence de ces textes à l'égard de cérémonies mettant en valeur les usages et les moyens de chapitres séculiers.

¹¹ Les deux sources décrivant l'entrée de Rouen en 1550 fournissent un exemple éloquent de cette variabilité de la description de la cérémonie du *Te Deum*.

¹² Sur les enjeux de la place du *Te Deum* durant le sacre des rois de France au XVI^e siècle, cfr. FOGEL, *Les cérémonies de l'information*, p. 161.

¹³ Cfr. par exemple l'aménagement intérieur et extérieur de la cathédrale de Metz (1610) dont les portails sont masqués par un arc, et le jubé orné de tableaux allégoriques (la Paix et la Justice) prolongeant le vocabulaire iconographique employé pour la décoration des rues de la ville.

¹⁴ WINTROUB, *L'ordre du rituel*, p. 482.





due encore plus sensible en temps de multiplication des déplacements royaux, une dynamique concurrentielle s'instaurant entre les principaux centres urbains¹⁵. Pour finir, l'entrée est également le moyen de faire montre des richesses locales, qu'elles soient intellectuelles, artisanales ou simplement financières. Or, le *Te Deum* à la cathédrale tient de chacune de ces trois finalités, tout en restant imprégné par le modèle du joyeux avènement, cérémonie scellant le pacte entre le clergé de Notre-Dame de Paris et le roi nouvellement couronné de retour de Reims¹⁶. Cet héritage médiéval est notamment perceptible lors de la réception de François I^{er} à Rouen en 1517: l'entrée du monarque dans la cathédrale par une porte normalement fermée est associée à la confirmation d'un don royal au bénéfice du chapitre, trait caractéristique du joyeux avènement¹⁷. Néanmoins, l'imitation de cette cérémonie peut prendre une acuité particulière lorsque, durant les Guerres de Religion, Charles IX accueilli à Metz en 1569 en présence du Cardinal de Lorraine prête serment dans la nef de la cathédrale de persévérer et de vivre selon les constitutions de l'église, alors que celle-ci traverse un épisode de contestation sans précédent¹⁸.

Comme lors de la progression du cortège royal dans la cité, la musique de la cathédrale entendue au moment où le roi s'y trouve est d'abord constitutive d'un 'bruit' global dont chaque élément renvoie à l'éthos de la fête princière: la musique vocale ou instrumentale rejoint ainsi les sonneries de carillon de la cathédrale en un décor sonore sur lequel se détache la parole de la harangue¹⁹. Cependant, la diversité de ces composantes n'empêche pas les chanoines de veiller à ce que leur bas-chœur de musiciens apparaisse sous son meilleur jour: de la même manière que la ville est réorganisée en prévision de l'entrée, les enfants de chœur voient leurs traditionnelles vacances de juillet supprimées afin d'être prêts pour la venue du roi lorsque celle-ci est prévue pour le mois d'août (Rouen, 1517). Même si l'oreille du relationniste relègue la musique au second plan de son récit, les chanoines soignent manifestement la préparation de l'événement jusque dans ses dimensions sonores.

Le style évasif et la concision des descriptions de *Te Deum* ne doivent pas non plus faire oublier que la musique figurée devient signifiante au cours de la cérémonie. Elle annonce avant tout le lieu du chœur où se déploie le cérémonial *aural* de l'orai-

¹⁵ La ville de Rouen en 1550 cherche ainsi à surpasser Lyon (1548) et Paris (1549): *ibidem*.

¹⁶ Sur le joyeux avènement, cfr. L.M. BRYANT, *The King and the City in the parisian royal entry ceremony: politics, ritual and art in the Renaissance*, Genève, Librairie Droz, 1986.

¹⁷ En revanche, la réception du roi à la cathédrale et la reformulation de cet engagement ont lieu en deux temps, à quelques jours de distance.

¹⁸ Metz (1569). Cfr. également le serment prêté par Henri III à Rouen, ville qui le reçoit à l'occasion de la signature de la paix contrainte avec la Ligue (édit d'Union, 1588).

¹⁹ «Et comme tres Chrestien [Henri III] allant premierement en la maison d'oraison, il y fut solennellement receu de Messieurs les Ecclesiastiques & Chanoines de l'Eglise metropolitaine fondée de nostre Dame, avec Motets, Chants spirituels en Musique, & sons d'orgues et de cloches, avec une Harangue, et bien venüe consolative, doctement prononcée, & par sa Majesté bien ententivement escoutée»; Rouen (1588).



son royale²⁰: à l'instar de certaines pièces de mobilier (le maître-autel, les stalles, le grand lutrin...), la musique définit le site cérémoniel choisi pour accueillir le prince, c'est-à-dire le chœur capitulaire. Parce que consciemment mis en relation avec les cérémonies du pouvoir à l'époque moderne²¹, le chant du *Te Deum* est en outre lié à la personne même du roi. Le déclenchement de son exécution peut alors ne plus simplement expliciter l'approche du chœur, mais marquer précisément l'entrée du roi dans celui-ci:

«Et à l'instant fut conduit [Charles IX] dans le cœur de l'Eglise, ou les Orgues & Chantres d'icelle, commencerent à chanter le Cantique de Te Deum laudamus, avec plusieurs autres cantiques, Psalmes & suffrages, en si grande devotion & reverence, que les yeulx des assistans & auditeurs, ruisseloient de larmes»²².

Le rapport entre la musique ecclésiastique du *Te Deum* et la personne du roi est encore consolidé par les relationnistes faisant de cette scène un révélateur de la dévotion et du plaisir princiers. Dans le 'scénario' rédigé par le relationniste de l'entrée à Metz en 1610, Henri IV apparaît dès lors comme le sujet, mais aussi l'objet de la musique, celle-ci favorisant – dans une optique néoplatonicienne – sa préparation au climax du *Te Deum*:

«Enfin le chant de louange venant tout a coup à toucher l'oreille & le cœur de sa Majesté, Elle prosternée entendit devotement le TE DEUM relevé de Musique de voix, & d'instrumens, avec tant d'harmonie soustenue par les Orgues, que les esprits en sont ravis»²³.

Toutefois, cette personnalisation du lien entre le *Te Deum* et le prince n'exclut pas la signifiante de cet acte musical pour le chapitre lui-même. L'exécution que les chanoines organisent revêt un caractère exceptionnel à plusieurs titres, ce que les comptes-rendus savent suggérer²⁴. Habituellement inscrit dans le prolongement des cérémonies royales, le *Te Deum* constitue en revanche pour les chanoines un écart liturgique: certes couramment chanté à la fin de l'office des matines, le *Te Deum* est paré de moyens extraordinaires dans le cas précis de la venue d'un souverain, se

²⁰ «Puis [la reine] entra dans l'Eglise: conduite au cœur, Prieres dictes & quelques motetz chantez par les Chantres»; Metz (1569).

²¹ Pour une analyse sémantique et politique du *Te Deum*, cf. J. UGARTE, *Deux grands hymnes idéologiques: le Te Deum*, *l'Internationale*, «Mots», LXX (2002), pp. 9-26.

²² Metz (1569).

²³ Metz (1610); ce texte est rédigé selon une stratégie narrative 'subjective': les actions de l'entrée ou les bâtiments de la ville sont décrits en fonction de l'appréciation que le roi porte à leur sujet. Henri IV est décrit de la même manière dans la relation de l'entrée de Limoges (1605), p. 58. La relation de l'entrée avignonnaise de Louis XIII en 1622 insiste pareillement sur le rapport entre la musique et la personne du roi qui «oüy devotement & avec demonstration de plaisir le *Te Deum laudamus* que M^r de la Tour originaire de Namur en Flandres & maistre de la Chapelle de ceste Eglise, fit chanter superbement sur l'orgue avec quelques autres motets»; Avignon (1622), p. 259.

²⁴ «Après la celebration des ceremonies accoustumees en tel effect & que le Roy eust fait son oraison, le Tedeum laudamus cantique d'exultation accompagnée d'action de graces fut aux orgues & a voix douce musicalement chanté, pour l'heureux & désiré advenement du roy»; Rouen (1550, II).



trouvant alors en situation d'appendice cérémoniel de la *laus perennis* sur laquelle il se greffe. Orgues et polyphonie vocale ne sont pas d'un usage quotidien dans l'habitus canonal, et leur emploi souligne plutôt la conjoncture festive voire exceptionnelle. Faire chanter le *Te Deum* «en musique & sons d'orgue» revient ainsi manifester, selon l'expression d'un relationniste, un «signe de joye»²⁵.

Déployer ces moyens est en somme assimilable à une offrande au roi de ce que l'on possède de plus précieux, comme lorsque que l'on revêt à l'occasion de sa venue «des beaux & excellents aornements d'icelle eglise enrichis d'exquise orfaverie & subtile broderie d'or & d'argent semee de Perles & gemmes fines»²⁶. S'il est d'un usage démonstratif au début du XVI^e siècle, cet étalage de la musique cathédrale devient progressivement une affirmation de la santé du corps ecclésiastique local. Dans un royaume où plus de la moitié des cathédrales seront victimes des exactions huguenotes²⁷, il apparaîtra en effet nécessaire d'afficher ses mérites cérémoniaux afin de donner une image présentable de l'intégrité sacrale du lieu. De la même manière que la visite des reliques de la cathédrale endossera un sens nouveau à partir de la fin du XVI^e siècle, la qualité musicale de l'accueil du roi en ce lieu deviendra le signe audible d'une stabilité recouvrée.

Finalement, puisque l'entrée à la cathédrale reproduit à échelle d'un lieu unique l'entrée royale dans sa totalité, les chanoines organisent leurs cérémonies à l'instar des édiles civils: leur musique est à la fois marqueur de la circonstance, don au roi et preuve de leurs capacités.

2. Le roi-chanoine

Un deuxième modèle serait défini par les cérémonies où roi et chapitre semblent opérer à statut égal. Dans un tel contexte, la proximité entre le prince et les chanoines peut prendre la forme d'un échange d'objets²⁸ ou de signes de concorde ostensiblement montrés par le roi, surtout lorsque ce dernier procède à des entrées de réconciliation après une période troublée. Abordant en 1595 la capitale ligueuse que fut Lyon²⁹, Henri IV est justement dans cette situation. À l'extérieur de la ville, il

²⁵ Rouen (1558).

²⁶ Rouen (1550, II).

²⁷ LOURS, *Espaces du sacré*, p. 98.

²⁸ «[Deux chanoines donnent au roi] une riche & tresprecieuse croix & mise à son col, que l'on dict avoir esté portée par ce grand Empereur Charlesmagne, & par luy donnée à la dicte Eglise, pour un joyau tresprecieux & rare, y ayant de la vraye croix: et tousjours depuis la portée le Roy à son col»; Metz (1569). Dans ce cas, l'échange d'objets scelle la proximité entre le chapitre et le roi, en même temps qu'il souligne la lignée dynastique de ce dernier.

²⁹ Sur le contexte particulier de cette entrée, cfr. Y. LIGNEREUX, *Les «trois corps du roi». Les entrées d'Henri IV à Lyon, 1594-1596*, «XVII^e siècle», LIII (2001), 3, pp. 405-417. Sur la fonction des entrées durant le règne d'Henri IV, cfr. S.A. FINLEY-CROSWHITE, *Henry IV and the towns. The pursuit of legitimacy in French urban society, 1589-1610*, Cambridge, Cambridge University Press, 1999, chapitre III.



commence par relever le chanoine venu le haranguer³⁰, avant que celui-ci ne lui rappelle que l'église de Lyon est «l'ornement du Clergé de France, la preuve des nobles familles, l'exemple de la première discipline de l'église, compagnie très-religieuse en ses cérémonies, & de tout temps ennemie des nouveautez»³¹. En contrepartie de la reconnaissance de cette identité, le chapitre lyonnais se retrouve instrumentalisé par le discours royal, Henri IV profitant de la fierté capitulaire pour mieux la retourner :

« je croiy que ceste compagnie estant la première de mon Clergé, & remplie de Gentils-hommes qui approchent des Rois plus pres que les autres, elle servira d'exemple de la fidelité & de l'obeissance qu'on doit au Souverain »³².

Cette réconciliation culmine avec l'intronisation du roi au chapitre. Parvenu à la primatiale Saint-Jean, Henri IV est effectivement créé premier comte de la compagnie: un surplis lui est donné; le roi le porte jusque devant l'autel; il se met à genoux; «au même instant le clergé commença à chanter le *Te Deum laudamus*». Même si cette conclusion chantée donne l'impression de renouer avec les codes habituels de l'entrée royale, c'est bien une autre cérémonie qui se déroule ici. Dans une cathédrale sur laquelle aucune inscription ou décoration n'a été plaquée, dans un chœur vide de toute installation palatine (ni trône, ni baldaquin), le *Te Deum* résonne mais chanté par le clergé de la primatiale Saint-Jean seul, c'est-à-dire en plain-chant et sans musique figurée conformément aux statuts du chapitre lyonnais particulièrement stricts en la matière³³. En somme, ce *Te Deum* proprement capitulaire accompagne de manière adéquate ce rituel d'intégration du roi à un corps ecclésiastique³⁴, et la cérémonie transforme la cathédrale en un «lieu de communion»³⁵ nouvellement instaurée.

³⁰ «Messire Nery de Tourveon Chanoine & grand Obeancier en l'Eglise saint Just, usant du Privilege dont sa dignité de tout temps a esté honnoree pour porter la parole, les voeus, & les remontrances du Clergé à l'entree des Rois, se presenta à ses pieds, mais comme il se prosternoit, sa Majesté le fit lever & entendit de luy cette harangue»; Lyon (1595). Le relationniste insiste peu après sur le fait que le clergé s'adressa au roi debout.

³¹ Lyon (1595). Après ces propos du doyen du chapitre primatial de Saint-Jean, l'archevêque revient sur ce thème durant sa harangue au roi. En comparaison, la harangue adressée en 1622 à Louis XIII par le capiscol du chapitre cathédral de Marseille est exempte de toute référence à l'ancienneté et aux coutumes de sa compagnie; cfr. Marseille (1622), p. 526.

³² Lyon (1595), p. 95.

³³ «l'église de lyon est immuable & quod non suscepit novitates. Parquoy en icelle on ne chante que plain chant sans aucune chose faicte, ny orgue, ny aultres instrumens quelconques»; SYMPHORIEN CHAMPIER, *Ung petit livre de lantiquite de Lyon* (1530), cité par D.A. SUTHERLAND, *The Lyons contrapunctus (1528)*, Madison, A-R Editions, 1976, I, p. XXII note 44. Sur la vie musicale lyonnaise au XVI^e siècle, cfr. F. DOBBINS, *Music in Renaissance Lyon*, Oxford, Oxford University Press, 1992.

³⁴ L'usage du *Te Deum* à ce titre n'est pas inconnu dans l'Europe du XVI^e siècle: son chant conclut ainsi la cérémonie d'intronisation des novices de plusieurs confréries de *disciplinati* italiennes, ainsi que le prévoit leur *libro da compagna* (information aimablement communiquée par Fañch Thoraval).

³⁵ LOURS, *Espaces du sacré*, p. 109. Cette place est reconnue à la personne du roi dans plusieurs cathédrales (le roi est chanoine d'honneur de Bourges, Rouen, Sens, Reims et Amiens) mais pas forcément à ses représentants. Parmi les laïcs habitués du chœur, les délégués du pouvoir royal – le présidial notamment – sont considérés comme des corps étrangers par les chanoines: *ibid.*, pp. 107-108.



3. *Le prince en son église*

Un troisième et dernier type de cérémonie donne plutôt à voir le caractère intrusif que peut revêtir le *Te Deum*. De manière générale, le roi porte toujours avec lui son cérémonial ou, en tout cas, celui attaché à son entrée: on le reçoit invariablement «avec les cérémonies accoustumées»³⁶ liées à sa venue. D'autre part, il arrive que la cathédrale abrite le roi pour des offices à l'écart de l'entrée proprement dite. Dans ce cas, l'église publique se transforme en chapelle privée, comme à Lyon au moment de l'entrée d'Henri III en 1574. Le *Te Deum* ayant été chanté en l'absence du roi avant son entrée, celui-ci se contente d'assister à une messe à la primatiale:

«Le mercredy, huictieme dudict moys, jour de la Nativité nostre Dame, sa Majesté alla ouïr la Messe en ladicté Eglise Saint Jean, laquelle Messe fut chantée devotement en Musique, & celebrée par Monsieur Dangers [sic], qui administra sadicté Majesté assistée de deux Cardinaux, des Princes & grans Seigneurs de sa Cour, avec une tresgrande multitude de peuple, louant Dieu de bon cœur de son heureux retour en la France»³⁷.

Même si les lieux sont ceux du principal chapitre lyonnais, le dispositif est très clairement royal: la messe est dite par l'évêque d'Angers et confesseur du roi, Guillaume Ruzé; elle est également chantée en musique alors que les usages de cette cathédrale le proscrivent en temps normal. La messe en polyphonie entraîne donc la probable nécessité de chantres musiciens, peut-être ceux de la Chapelle royale, en tout cas distincts des chantres du bas-chœur de la primatiale Saint-Jean. Résonne alors dans les murs mêmes des chanoines-comtes lyonnais un son certes ecclésiastique, mais étranger à leur église. À la présence des membres de la cour royale – auxquels s'ajoutent plusieurs prélats extérieurs – répond donc le décor sonore qui leur est propre. Occasionnées par l'occurrence d'un dimanche ou d'une fête liturgique lors des journées consacrées à l'entrée, ces messes royales sont en outre encadrées par des cérémonies liées à la sacralité du souverain (toucher des écrouelles à Rouen le jour de Noël 1596, à Metz le jour de Pâques 1610). C'est donc naturellement qu'elles sont qualifiées de «Messe du Roy»³⁸ où que celui-ci se trouve.

Progressivement, ce sont pourtant les cérémonies religieuses de l'entrée elle-même qui accordent une importance grandissante à l'habitus curial. À la manière des villes de plus en plus envahies par la geste absolutiste, la cathédrale semble traitée à la fois avec plus de distance et plus d'interventionnisme, comme il apparaît lors de l'entrée de Louis XIII à Troyes en 1629. Au cours de cette manifestation, la première église accueillant le souverain est la collégiale Saint-Étienne, collégiale étroitement liée à l'histoire des comtes de Champagne avant de devenir royale. Salué par le chapitre

³⁶ Lyon (1564).

³⁷ Lyon (1574).

³⁸ Appellation de la messe entendue par le roi le lendemain de son entrée dans Avignon (1622), p. 260.





de cette église comme il l'est ordinairement par celui d'une cathédrale, le roi assiste ensuite depuis un oratoire éphémère à une messe dite au maître-autel de la collégiale selon le dispositif suivant:

maître autel

Doyen du chapitre

Roi

aumônier du Roi

Alors que la messe est célébrée par un des chapelains royaux, «les Chantres & enfans de chœur chanterent au Jubé des motets en Musique»³⁹. Le dispositif capitulaire est ici oublié au profit de celui, familier au roi, de la messe basse durant laquelle sont exécutés des motets en musique⁴⁰. De la même manière que dans les palais qui l'hébergent, le roi est ici hôte provisoire d'un lieu qu'il s'approprie suffisamment pour que son étiquette musicale prime sur celle des habitants permanents. Le *Te Deum* chanté le lendemain à la cathédrale semble se dérouler selon des modalités moins privatives: l'aumônier du roi n'est plus à ses côtés et l'évêque de Troyes officie pontificalement⁴¹. Néanmoins, la décoration allégorique réserve une large place aux armes de France (façade) et aux inscriptions évoquant l'élection divine du lys ou les vertus du roi (panneaux dans la nef et tableaux sur le jubé). Mais c'est dans le chœur que l'installation royale est la plus marquante. Les chanoines dans leurs stalles et l'évêque dans sa chaire épiscopale sont en effet devancés par le roi, placé dans un oratoire en bois construit le plus près possible du sanctuaire, en pointe du chœur⁴². La dimension musicale de la cérémonie confirme ce centrage sur la personne politique du souverain:

«Ce fait la musique desdites deux Eglises jointes ensemble commença à chanter au jubé avec les Orgues le *Te Deum* avec le Psalme *Exaudiat*, à la fin duquel ledit Sieur Evesque dist les Antiennes & Collectes accoustumées pour le Roy, & termina ceste action par sa benediction. Pendant laquelle musique sa Majesté faisant ses prieres regarda attentivement plusieurs fois les precieux reliquaires en grand nombre de ladite Eglise, que l'on avoit mis sur le Maistre Autel»⁴³.

³⁹ Troyes (1629), p. 104. En outre, les orgues jouèrent pendant les processions d'entrée et de sortie du roi.

⁴⁰ «Dès qu'il est éveillé, [Louis XIII] récite à genoux l'exercice quotidien du Chrétien, selon les heures du Concile. Deux heures après, on le conduit à la Messe, chantée en musique solennellement les jours de fête & de dimanche, & les jours ouvriers à une Messe basse avec quelques beaux motets»; portrait du roi par son confesseur, le père Coton (1613), cité par E. OROUX, *Histoire ecclésiastique de la Cour de France*, Paris, De l'Imprimerie Royale, 1777, II, p. 336. Le format de la messe basse en musique semble avoir été courant dès le règne de François I^{er}; J.T. BROECK, *Musical patronage in the Royal Chapel of France under Francis I (r. 1515-1547)*, «Journal of the American Musicological Society», XLVIII (1995), 2, pp. 231-233. Néanmoins, le règlement de la Chapelle royale de 1585 prescrit une autre forme pour la messe quotidienne en présence du souverain (messe haute durant laquelle sont dites deux messes basses), laquelle ne laisse place à deux messes basses que lorsque le roi est en déplacement; OROUX, *Histoire ecclésiastique*, p. 183.

⁴¹ Troyes (1629), pp. 116-118.

⁴² Dispositif déjà décrit pour l'entrée de Limoges (1605). Le sens de cette transformation des lieux de la cérémonie est tellement explicite que le relationniste de l'entrée de Louis XIII à Chartres (1619) n'hésite pas à parler de «Chœur préparé à la Royale»; GODEFROY, *Le Cérémonial françois*, p. 984.

⁴³ Troyes (1629), p. 119.





Outre que les musiques de deux églises cathédrale et collégiale sont réunies – il ne s'agit donc plus pour la cathédrale seule de faire valoir ses forces –, le *Te Deum* est désormais couplé au psaume XIX dont le dernier verset est chanté pour le roi à la fin de toute messe haute dans les églises du royaume⁴⁴. Perdant de sa singularité, ce *Te Deum* prend ainsi part à la prière musicale régulière en faveur du roi et se détache nettement des usages capitulaires de la cathédrale troyenne pour mieux participer au «grand paradigme commémoratif de l'État»⁴⁵.

L'occupation royale des lieux est encore plus évidente à Bordeaux lors de l'entrée de Louis XIII en 1615. Parce qu'occasionnée par son mariage, cette manifestation se démarque du modèle de l'entrée de prise de pouvoir. De plus, encore adolescent, le roi est insuffisamment impliqué dans les affaires du royaume et trop jeune pour que cette entrée donne lieu à un rite d'association ou d'intégration au chapitre cathédral. Ces conditions particulières favorisent alors l'utilisation des lieux de culte bordelais d'une manière «palatine». Ce sont tout d'abord des églises périphériques, non paroissiales et souvent liées à des ordres nouvellement établis ou fraîchement réformés, qui sont transformées en oratoires personnels pour la famille royale. La toute neuve église des Pères Minimes est choisie par le roi pour écouter vêpres «qui furent chantées par sa Musique»⁴⁶, c'est-à-dire la Chapelle royale⁴⁷. De son côté, la reine investit l'église de la Congrégation de Notre-Dame, ordre féminin récemment fondé par saint Pierre Fourier⁴⁸. Attirant avec elle les «plus grands de la Cour», elle est finalement rejointe par le roi, celui-ci «peut estre entendu que cette Chappelle estoit belle & devote»⁴⁹. Quant à la cathédrale retenue pour recevoir le consentement des époux, elle est ornée de tapisseries appartenant à la Maison du Roi et «portées tout exprés de Paris»⁵⁰. Le chœur lui-même reflète la transformation complète du lieu en chapelle palatine. Non seulement son espace est occupé en son centre par un échafaud couvert d'un dais abritant le roi, la reine et la reine-mère, mais il est en plus surélevé d'une galerie posée au-dessus des stalles canoniales. Enfin, il est aménagé pour accueillir un dispositif musical reflétant la circonstance:

⁴⁴ «Domine, salvum fac regem, et exaudi nos in die qua invocaverimus te». Michèle Fogel faite remonter la première association du *Te Deum* et du *Domine salvum* aux cérémonies consécutives à la reprise de la ville d'Amiens en 1597; FOGEL, *Les cérémonies de l'information*, p. 182.

⁴⁵ BOUREAU, *Les cérémonies royales*, p. 1258.

⁴⁶ Bordeaux (1615), p. 8.

⁴⁷ Sur la fonction des chapelles de musique princières dans la construction de l'image du pouvoir princier à la Renaissance, cfr. V. BORGHETTI, *Music and the representation of princely power in the fifteenth and sixteenth century*, «Acta Musicologica», LXXX (2008), 2, pp. 179-214.

⁴⁸ Entrant dans Avignon en 1622, le roi transitera pareillement par la cathédrale puis par le collège des jésuites, lieu emblématique du catholicisme post-tridentin.

⁴⁹ Bordeaux (1615), p. 8. Cet attrait pour l'architecture religieuse nouvelle et les modes d'expression dévotionnelle des congrégations nouvelles annonce la faveur que Louis XIII témoignera peu après à l'Oratoire parisien. L'entrée à Troyes de 1629 le conduit d'ailleurs à entendre la messe chez les oratoriens de cette ville.

⁵⁰ *Ibid.*, p. 16.



«A ces deux costez, mais plus pres de l'autel, on avoit dressé deux galeries, l'une pour la Musique du Roy, qui estoit du costé de Monsieur le Cardinal, & l'autre pour celle de la Royne qui estoit au costé opposite»⁵¹.

Exit les chanoines, oubliés les chantres du chapitre: au milieu des grands, des ambassadeurs, des jurats et des membres du Parlement local, seul l'archevêque de Bordeaux en habits pontificaux est là pour rappeler que l'événement se déroule bien à la cathédrale Saint-André.

La relation de l'entrée marseillaise de 1622 confirme le rôle effacé que joue désormais la cathédrale, au moins pour ceux qui assurent le récit de l'événement. Alors qu'aucune cérémonie ecclésiastique n'est décrite, le passage du roi devant les chanoines ressemble plus à une déambulation en milieu curial au cours de laquelle les chanoines adoptent des attitudes protocolaires attendues en vertu d'une forme de civilité publique entre roi et chapitre:

«Le Roy fut conduit en mesme ordre en l'église cathedrale Majeur. On fit tirer les gros canons de campagne et les coulevrines qui deffendent la mer contre de ladite eglise, où il y fut receu par Messieurs du chapitre, qui observerent exactement les ceremonies et rendirent au Roy les actions d'humilité et d'obeissance à quoy les vrais et naturels subjects sont tenus et obligés envers leur prince couronné, au deffenseur et protecteur de l'église de Dieu et de la religion catholique; Monsieur l'official lui en fit de particuliers remerciements »⁵².

Quelques années plus tard, entrant à Paris suite à la prise de La Rochelle, la réception de Louis XIII à Notre-Dame pourrait prendre des formes plus canoniques et canoniales. Hormis le fait que la cathédrale parisienne soit considérée officieusement comme la paroisse du roi⁵³, le virage semble pourtant définitivement pris en dépit de la persistance d'éléments anciens. Accueilli par l'archevêque et le chapitre, le roi traverse la nef, entre dans le chœur et, «aussi-tost se chanta le *Te Deum* en Musique»⁵⁴. Toutefois, au lieu de reliques ou de curiosités ecclésiastiques, Louis XIII admire dans son parcours les drapeaux de vaincus qu'il avait fait installer dans la nef de la cathédrale un an auparavant, et son agenouillement devant l'autel est observé par «Messieurs de la Ville» dans les stalles hautes, ceux-ci ayant rejoint le chœur pendant que l'archevêque haranguait le roi devant le portail de l'église! Pour paraphraser Daniel Vaillancourt, ce dispositif cérémoniel procède non pas d'une transfiguration de la cathédrale mais plutôt de sa défiguration⁵⁵, et l'opération de «détournement»⁵⁶ des prérogatives capitulaires s'avère achevée. Alors que le public-spectateur des entrées tardives telles

⁵¹ *Ibid.*, p. 17.

⁵² Marseille (1622), p. 529.

⁵³ FOGEL, *Les cérémonies de l'information*, p. 144.

⁵⁴ Paris (1629), p. 18.

⁵⁵ D. VAILLANCOURT, *La ville des entrées royales: entre transfiguration et défiguration*, «XVII^e siècle», LIII (2001), 3, pp. 491-508.

⁵⁶ BOUREAU, *Les cérémonies royales*, p. 1260.

que celle-ci à tendance à se taire⁵⁷, la musique qu'il peut écouter a certes peu changé depuis plusieurs décennies: le *Te Deum* en musique reste ce qu'il est. L'équilibre entre chapitre et souverain que cette musique sonorise n'en est pas moins radicalement nouveau⁵⁸.

Au terme de cette trop brève typologie des cérémonies royales en milieu capitulaire, plusieurs enseignements sont néanmoins possibles. D'une part, le potentiel historiographique des cérémonies ecclésiastiques de l'époque moderne apparaît comme essentiel. Souvent terrorisé par la technicité des comptes-rendus ou, au contraire, par leur apparente insignifiance, le regard glisse à la surface de ces documents qui doivent permettre, au contraire, d'aborder des aspects importants de la société ecclésiastique et de ses rapports au monde qui l'entoure⁵⁹. Plus particulièrement, il serait envisageable de sonder ce qui se dessine, au moins en France, comme une réelle culture du *Te Deum* depuis la Renaissance jusqu'au milieu du XX^e siècle⁶⁰. Il conviendrait également de souligner le fait que, même si le texte d'une action musicale demeure constant, son effet aux oreilles des acteurs de la scène peut, en revanche, différer profondément. De la même manière que Roger Chartier le fit pour l'écrit imprimé ou pour des représentations théâtrales⁶¹, il deviendrait donc possible de faire parler une action musicale du passé non pas seulement en termes stylistiques ou littéraires, mais aussi en considérant les multiples conditions de sa mise en œuvre. Envisagée de la sorte dans le cas de ces cérémonies de *Te Deum* en présence du roi, la musique ecclésiastique retrouve alors toutes les fonctions qu'elle endossa à l'époque moderne: solenniser la prière selon les contingences d'une circonstance précise; encourager la dévotion par le ressort sensoriel; se présenter, voire s'imposer à l'écoute et au regard des autres.

⁵⁷ H. VISENTIN, *Des tableaux vivants à la machine d'architecture dans les entrées royales lyonnaises (XVI^e-XVII^e siècles)*, «XVII^e siècle», LIII (2001), 3, p. 427.

⁵⁸ Sur la notion d'équilibre entre initiatives de la communauté recevante et attentes des pouvoirs politiques dans le cadre des entrées princières, cfr. L.M. BRYANT, *La cérémonie de l'entrée à Paris au Moyen Âge*, «Annales. Économies, Sociétés, Civilisations», XLI (1986), 3, p. 515.

⁵⁹ Cfr. la récente publication de C. DAVY-RIGAUX - B. DOMPNIER - D.-O. HUREL (eds.), *Les cérémoniaux catholiques en France à l'époque moderne. Une littérature de codification des rites liturgiques*, Turnhout, Brepols, 2009 [«Église, Liturgie et Société dans l'Europe Moderne», 1].

⁶⁰ F. LE MOIGNE, *1941-1951: les deux corps de Notre-Dame de Paris*, «Vingtième siècle. Revue d'histoire», LXXVIII (2003), 2, pp. 75-88.

⁶¹ R. CHARTIER, *Georges Dandin ou le social en représentation*, «Annales Histoire, Sciences sociales», XLIX (1994), 2, pp. 277-309.

*Annexe**Relations d'entrée étudiées*

- Rouen (1517) CHARLES DE ROBILLARD DE BEAUREPAIRE (ed.), *L'entrée de François Premier roi de France dans la ville de Rouen au mois d'août 1517*, Rouen, Imprimerie de Henry Boissel, 1867
- Paris (1549) *C'est l'ordre qui a esté tenu a la nouvelle et joyeuse entrée* [de Henri II à Paris], Paris, Jacques Rosset, [1549]
- Rouen (1550) AUGUSTE BEAUCOUSIN (ed.), *L'entrée à Rouen du roi et de la reine Henri II et Catherine de Médicis*, Rouen, Imprimerie de E. Cagniard, 1882
Entrée à Rouen du roi Henri II et de la reine Catherine de Médicis en 1550, Rouen, Imprimerie de Espérance Cagniard, 1885
- Lyon (1564) *Discours de l'entrée de Tresillustre, Trespuissant, Treschretien, & Tresvictorieux Prince Charles de Valois neuvième de ce nom*, Paris, Pour Pathurin Breuille, 1564
- Metz (1569) *La Celebre et magnifique entrée de Charles newiesme, Tres-chrestien Roy de France, faicte en sa Ville & Cité de Metz*, Paris, Par Jean Dallier, 1569
- Lyon (1574) *L'Ordre tenu à l'arrivée du Treschrestien Roy de France & de Pologne, Henry de Valois troisieme de ce nom*, Lyon, Par Benoist Rigaud, 1574
- Rouen (1588) *Brief Discours sur la bonne et jouyeuse reception faicte a la Majesté du Roy par ses tres fidelles & obeïssants subjects de la ville de Rouen*, Rouen, Chez Pierre Courant, 1588
- Lyon (1595) *L'Entrée de tres-grand, tres-chrestien, tres-magnanime et victorieux prince Henry III Roy de France & de Navarre*, Lyon, De l'imprimerie de Pierre Michel, s. d.
- Rouen (1596-1597) J. FELIX - CHARLES DE ROBILLARD DE BEAUREPAIRE (eds.), *Entrée à Rouen du roi Henri IV en 1596*, Rouen, Imprimerie de Espérance Cagniard, 1887
- Limoges (1605) ACHILLE LEYMARIE (ed.), *Trois royales entrées à Limoges*, Limoges, Ardillier, 1845
- Metz (1610) ABRAHAM FABERT, *Voyage du Roy a Metz, l'occasion d'iceluy: ensemble les signes de resiouyssance faits par ses habitans pour honorer l'entrée de sa majesté*, [Metz], 1610





- Bordeaux (1615, à l'occasion du mariage de Louis XIII et Anne d'Autriche)
L'Heureuse arrivée du Roy dans Bourdeaux, et ce qui s'y est passé depuis, Lyon, Par Nicolas Jullieron, 1615
- Orléans (1616) *Les Cérémonies faictes à l'entrée du Roy & de la Royne [...]*, Lyon, Par Guichard Pailly, 1616
- Rouen (1617) *Discours sur les préparatifs et magnificences faictes pour la reception de sa Majesté en sa bonne ville de Roüen*, Paris, Chez Sebastien Lescuyer, 1617
- Soissons (1618) *Description du voyage du Roy et discours a Messieurs de Soissons*, Paris, Chez Nicolas Alexandre, 1618
- Chartres (1619) *Les Magnificences preparees en l'Eglise Nostre Dame de Chartres*, Lyon, Par François Yvrard, 1619
- Tours (1619) *Les Triomphes et magnificences faicts a l'entree de la Royne mere du Roy en la ville de Tours*, Lyon, Par François Yvrard, 1619
- Saintes (1620) *L'Arrivée de Monsieur le duc d'Espéron, vers Sa Majesté*, Lyon, Chez Claude Armand dit Alphonce, 1620
- Béarn (1620) *Veritables Memoires de ce qui s'est passé de jour en jour au voyage du Roy*, Paris, Chez Julian Jaquin, 1620
- Marseille (1622) M.-CL. CANOVA-GREEN, *L'entrée de Louis XIII dans Marseille le 7 novembre 1622*, «XVII^e siècle», CCXII (2001), 3, pp. 521-533
- Avignon (1622) *La Voie de laict ou le Chemin des Heros au Palais de la Gloire*, Avignon, De l'Imprimerie de I. Bramereau, 1623
- Troyes (1629) M.-F. WAGNER, D. VAILLANCOURT (eds.), *Le Roi dans la ville: anthologie des entrées royales dans les villes françaises de province (1615-1660)*, Paris, Honoré Champion, 2001
- Paris (1629) *Eloges et discours sur la triomphante reception du Roy en sa ville de Paris apres la reduction de La Rochelle*, Paris, Chez Pierre Rocolet, 1629



JUAN CARLOS GARROT ZAMBRANA

Eucaristía y poder: el sacrificio crístico del Rey en algunos autos sacramentales

Pensando en el desfase que a menudo se observa entre la literatura española y otras literaturas europeas, el gran filólogo Menéndez Pidal acuñó la expresión ‘frutos tardíos’¹, entre los cuales puede contarse sin lugar a dudas el extraordinario desarrollo del teatro alegórico hispano durante el siglo XVII, arropado por la festividad del Corpus Christi, que con tanto boato se celebraba en la Península Ibérica desde la alta Edad Media. El propósito del presente trabajo es analizar un aspecto del que me vengo ocupando desde hace años: el carácter político de algunos autos sacramentales². Concretamente, la asociación entre el Monarca y una de las personas de la Trinidad, Dios Padre o el Hijo, y las dificultades que tal identificación acarrea a la hora de construir el personaje, si consideramos los dos planos de la alegoría. Asimismo, me detendré en la configuración del reparto en donde se volverá a plantear el mismo problema: coherencia en la red de asociaciones establecidas entre las *dramatis personae* y dentro de cada una de ellas, entre los dos planos ya mencionados. El enfoque es, por lo tanto, teatral; no obstante algunas precisiones acerca la festividad del Corpus Christi madrileño, así como sobre el carácter sagrado de la Monarquía hispánica, resultan imprescindibles para poder comprender el alcance de los textos.

En un principio las festividades en honor de la Eucaristía tuvieron tanto en Castilla como en el resto de la Península³, y en Europa en general, un marcado carácter popular en consonancia con la bula pontificia que las instaura:

¹ R. MENÉNDEZ PIDAL, *Caracteres primordiales de la literatura española*, en *Los españoles en la Historia y en la Literatura. Dos ensayos*, Buenos Aires, Espasa-Calpe Argentina, 1951, p. 227.

² J.C. GARROT ZAMBRANA, *Le thème juif et «converso» dans le théâtre religieux espagnol, notamment dans celui de Calderón (fin XV^e siècle-XVII^e siècle)*, tesis defendida en 1992 en la Universidad de París III-Sorbonne Nouvelle; ID., *La représentation du pouvoir dans El Reyno en cortes, auto sacramental d'Antonio Coello*, en A. REDONDO (ed.), *Le pouvoir au miroir de la Littérature en Espagne aux XVI^e et XVII^e siècles*, París, Publications de la Sorbonne, 2000, pp. 163-178; *Cataluña en dos autos sacramentales de Calderón*, en I. ARELLANO (ed.), *Calderón 2000*, Actas del Congreso Internacional, IV Centenario del nacimiento de Calderón, Kassel, Reichenberger, 2002, pp. 775-790.

³ Tenemos que distinguir entre la corona de Castilla y la corona de Aragón. No puedo detenerme en este asunto que ocuparía muchas páginas. Para una visión de conjunto de la festividad en la Península ibérica léase F. VERY, *The Spanish Corpus Christi procession*, Valencia, Tipografía moderna, 1961.



«Todos, así clérigos como seglares, canten con gozo y regocijo cantares de loor. Todos den a Dios himnos de alegría saludable con el corazón, con la voluntad, con los labios y con la lengua. ¡Cante la Fe, la Esperanza salte de placer y la Caridad se regocije! ¡Alégrese la devoción! ¡Tenga júbilos el coro! ¡La pureza se huelgue! ¡Acuda cada cual con pronta voluntad y ánimo alborozado, poniendo en ejecución sus buenos deseos, y solemnizando la gran festividad que hoy se instituye!»⁴.

A partir de mediados del siglo XVI, al menos en las ciudades de cierta importancia, el protagonismo de gremios, cofradías y de lo que, por resumir, podríamos llamar el elemento popular, mengua considerablemente⁵. Dicho proceso presenta un carácter más acusado si cabe en Madrid, modesta ciudad del centro de Castilla en donde Felipe II decidió fijar la corte del imperio español al principio de su reinado, concretamente en 1561⁶.

La organización siempre estuvo en manos de las autoridades civiles (Madrid) o eclesiásticas (Toledo), por citar dos casos muy conocidos, lo que cambia es la participación, activa o pasiva, de la colectividad. Por tal motivo, las disposiciones tomadas por el Corregidor y los Regidores de Madrid en 1481 no tendrían razón de ser un siglo más tarde:

«[que] Todos los oficios de la villa saquen cada oficio sus juegos con representación honesta, lo más honrradamente que ellos pudieren. E sy algund oficio fuere pequenno, que se junten dos oficios para sacar un juego. E que cualquier oficio que no sacare su juego aquel día sancto perpetuamente para siempre jamás en cada anno, que pague de pena tress mill mrs, para la costa de la mesma festa»⁷.

Distintos investigadores han puesto de realce la progresiva apropiación de la procesión por parte de la cabeza del cuerpo social (Rey – en el caso de la corte – nobleza, jerarquía eclesiástica, autoridades municipales) relegando al resto de la sociedad al papel de mero espectador⁸. Todos, humildes y poderosos, se reúnen entorno al cuerpo de Cristo respetando una orden jerárquico estricto; los festejos sirven para

⁴ Se trata de la bula de Urbano IV, citada por E. GONZÁLEZ PEDROSO (ed.), *Autos sacramentales*, Madrid, Atlas, B.A.E. LVI, 1952, p. XII, el cual siguiendo la costumbre de tanto erudito decimonónico no remite a la fuente.

⁵ Nos hallamos ante un fenómeno europeo, si bien con matices, como se ve en el trabajo del profesor Bernardi incluido en este volumen.

⁶ Entre la bibliografía abundantísima dedicada a Madrid, puede verse el reciente estudio de I. LUZÓN URUEÑA *Madrid, capital y corte*, Madrid, Consejería de Cultura de la Comunidad de Madrid, 2005.

⁷ Tomo la cita de J.V. VAREY, *Los autos sacramentales como celebración regia y popular*, «Revista Canadiense de Estudios Hispánicos», XVII, 2 (1993), pp. 357-371: 361.

⁸ Sobre el Corpus madrileño puede verse, para el asunto que aquí nos ocupa, entre la abundante bibliografía: la Introducción de Paterson a P. CALDERÓN DE LA BARCA, *El nuevo palacio del Retiro*, ed. A.G.P. Paterson, Pamplona-Kassel, Reichenberger-Universidad de Navarra, 1998; J. PORTÚS, *La antigua procesión del Corpus Christi en Madrid*, Madrid, Centro de Estudios y Actividades Culturales, 1993; M.J. DEL RÍO BARREDO, *Madrid, Urbs Regia. La capital ceremonial de la Monarquía Católica*, Madrid, Marcial Pons, 2000; N.D. SHERGOLD - J.V. VAREY, *Los autos sacramentales en Madrid en la época de Calderón: 1637-1681*, Madrid, Ed. de Historia, Geografía y Arte, 1961; J.V. VAREY, *Los autos sacramentales como celebración*.





expresar la fe, gracias a ellos la colectividad se reconoce, se siente unida, pero también permiten hacer ostentación de poder y mostrar la unión inquebrantable entre la iglesia y la monarquía, ya que la religión se ve acechada por poderosos enemigos, dentro y fuera del solar patrio, y debe defenderse tanto con la espada como con la hoguera⁹.

Pero la exclusión de aquellos grupos que otrora protagonizaran la procesión y las representaciones sacras, también alcanzará a éstas, aunque por razones diferentes. Con la profesionalización de la actividad teatral los actores aficionados van siendo sustituidos por compañías profesionales¹⁰, de tal modo que el único componente en donde todavía existe cierto protagonismo popular son las danzas, al menos en la corte¹¹.

La vinculación entre religión y monarquía, tan evidente en las celebraciones de esta festividad, no es sino una de las manifestaciones de la identificación de los reyes hispanos con la fe católica, forjada en su combate contra el Islam, al cual se añadirá en el renacimiento otro igualmente feroz, dirigido contra la reforma protestante. Sabido es que Isabel de Castilla y Fernando de Aragón recibieron el título de Reyes Católicos tras la conquista de Granada; como recuerda Américo Castro los esposos decidieron ser enterrados en esta ciudad y que se escribiera un epitafio en su sepulcro en donde se lee que dicho título se les concede por «haber derrocado el poder de la secta mahometana, y por haber reducido la obstinación de los judíos»¹². Se podrían allegar muchos textos que demuestran la creencia, a lo menos en los ambientes cortesanos, de que Dios les había encomendado una misión¹³; contentémonos con resaltar que el carácter providencialista aumentará si cabe con Carlos V, continuador de la lucha secular contra moros y ahora contra turcos, y defensor de Roma asediada por el luteranismo, destinado a convertirse en cabeza de la Cristiandad, tal como aparece expresado en este conocido soneto de Hernando de Acuña:

«Ya se acerca, Señor, o ya es llegada
la edad gloriosa en que promete el cielo
una grey y un pastor solo en el suelo
por suerte a vuestros tiempos reservada;

ya tan alto principio, en tal jornada,
os muestra el fin de vuestro santo celo
y anuncia al mundo, para más consuelo,
un Monarca, un Imperio y una Espada;

⁹ En el carácter polémico de la festividad y de los autos representados durante la misma ha insistido en particular G.P. ANDRACHUCK, *El auto sacramental y la herejía*, «Edad de Oro», V (1986), pp. 21-33. Sin negar que la defensa de la Eucaristía adquiere visos belicosos en el Concilio de Trento, el peso sobre la producción dramática no me parece tan elevado.

¹⁰ Sobre los primeros actores profesionales léase J.L. CANET VALLÉS, *El nacimiento de una nueva profesión: los autores representantes (1540-1560)*, «Edad de Oro», XVI (1997), pp. 109-121. Con respecto al Corpus Christi, VAREY, *Los autos sacramentales como celebración*, sintetiza la evolución.

¹¹ Los pagos efectuados a grupos de lugareños de la provincia de Madrid para que ejecuten distintas danzas, recogidos por SHERGOLD - VAREY, *Los autos sacramentales*, así lo confirman.

¹² A. CASTRO, «*La Celestina*» como contienda literaria, Madrid, Alfaguara, 1965, p. 32.

¹³ Recordemos la *Gramática* de Nebrija y su dedicatoria a la reina Isabel, por dar un ejemplo de sobra conocido.



ya el orbe de la tierra siente en parte
y espera con toda vuestra monarquía,
conquistada por vos en justa guerra,

que, a quien ha dado Cristo su estandarte,
dará el segundo más dichoso día
en que, vencido el mar, venza la tierra»¹⁴.

Cuando el Emperador abdique y divida la cuantiosa herencia de sus abuelos entre su hermano Fernando, a quien corresponderá la dignidad imperial y los territorios de Centroeuropa, y su hijo Felipe, heredero del Imperio hispano, nos encontraremos ante dos ramas de la misma familia, los Habsburgo, que constituyen el brazo armado del catolicismo. El propio Felipe II, por otra parte, se asignó a sí mismo la misión de salvador de la Cristiandad; de hecho, su legitimidad en tanto que soberano emanaba de ella¹⁵, aunque más que una consecuencia de voluntarismo o soberbia, cabe ver en dicha actitud el convencimiento de limitarse a seguir un mandato divino, según lo confirman estas palabras de Campanella escritas en 1593:

«Desde la creación del mundo no ha habido imperio tan grande ni tan admirable como es hoy el español [...]. Yo encuentro que el Imperio español, más que todos los demás, está fundado en la oculta providencia de Dios, y no en providencias y fuerzas humanas [...]. Por lo tanto se ve que esta monarquía de España, que abraza a todas las naciones del mundo, es la misma del Mesías»¹⁶.

Por lo tanto, no puede extrañarnos que semejantes ideas se viertan desde fecha relativamente temprana en las obras de teatro, concretamente en las que se escriben para los festejos del Corpus Christi, de las que daré algunos ejemplos. Veremos en primer lugar la aparición del Rey como personaje concreto que remite al personaje histórico en el *Misteri Ecclesiastich*, pero ya un poco antes encontraremos un proceso de alegorización del soberano que lo identifica con Dios en otra pieza, la *Farsa sacramental de las bodas de España*. Eso nos permitirá analizar la evolución de la figura del Rey en dos planos:

- Referencias precisas a un rey concreto, histórico;
- Asociación con una de las dos personas de la Trinidad que se pueden utilizar con propósitos antropomórficos, el Padre o el Hijo.

¹⁴ J.M. BLECUA (ed.), *Poesía de la Edad de Oro. I. Renacimiento*, Madrid, Castalia, 1982, pp. 140-141.

¹⁵ Véase J.H. ELLIOTT, *Richelieu et Olivares*, París, Presses Universitaires de France, 1991, p. 71. Claro está, dicha teoría implicaba la sumisión del soberano al Papa, lo cual distaba mucho de coincidir con la política española.

¹⁶ Citado por F. TOMÁS Y VALIENTE, *El gobierno de la Monarquía y la administración del los reinos en el siglo XVII*, en J.M. JOVER ZAMORA (dir.), *Historia de España Menéndez Pidal, XXV. La España de Felipe IV*, Madrid, Espasa-Calpe, 1982, p. 46.

Nuestro primer ejemplo fue representado en Valencia y está escrito en valenciano, pero al ser obra de Juan de Timoneda y haberse recogido en su *Ternario sacramental* de 1575, podemos suponer que gozó de una difusión que rebasaría el ámbito puramente local. Poco importa, de todas maneras, porque su interés reside en mostrar una actitud de defensa frente a los embates del protestantismo, típica del período¹⁷, puesta de relieve ya en el sucinto argumento que acompaña al título: «*Misteri Ecclesiastich* en el qual se tracta com la Esglesia militant vé desterrada de Inglaterra, y de parts de Francia, y de Alemania fugida»¹⁸. La obrita (apenas 600 versos) atestigua el estado harto embrionario de la técnica de Timoneda, igualmente representativa del momento, pues a pesar de la libertad con que reúne a personajes históricos separados por largos lapsos de tiempo (Felipe II y el papa Gregorio XIII, junto con Santo Tomás y San Agustín, Cristo)¹⁹, unidos a unas cuantas abstracciones (la Iglesia, la Libertad, la Opinión), los primeros carecen, en su conjunto, de plano alegórico.

Muy distinto es el caso de *La farsa sacramental de las bodas de España*, fechada en 1570, esto es poco antes del *Misteri* de Timoneda²⁰. La acción, de lo más sencilla, trata de cómo Europa busca marido para su hija España, que está en edad de merecer. Se presentan varios pretendientes a cual más deplorable: la Ignorancia (agente cómico), la Guerra, el Hambre, la Tristeza. Al final llegan el Amor Divino y la Fe. A pesar de su simplicidad encontramos ya los dos planos de la alegoría pues el diálogo magnifica el enlace de dos miembros de la casa de Austria, Felipe II y su prima Ana, a través de las bodas místicas del Amor Divino con la única nación en la que puede aposentarse, España, ya que Alemania se ha perdido para la Fe e Inglaterra está devastada, así como Francia, en razón de las luchas religiosas. La unión entre catolicismo y nación se expresa de manera rotunda cuando el Amor Divino afirma: «Españoles os llamáis / seguidme que soy español»²¹, y el estribillo que cierra la representación lo rubrica²². No obstante el teatro alegórico en su conjunto está en sus balbucesos²³, nos no debe extrañarnos el estado embrionario del auto sacramental de intención política que estas obras ejemplifican. De hecho, las bodas de los monarcas y otros acontecimientos de tipo familiar (pero cuando se trata del Príncipe todo adquiere

¹⁷ Véase J.C. GARROT ZAMBRANA, *La Réforme protestante dans le Códice de Autos Viejos*, en J.-P. BORDIER (ed.), *Langages, codes et conventions de l'ancien théâtre*, París, Honoré Champion, 2002, pp. 231-246.

¹⁸ *Misteri Ecclesiastich*, en *Obras*, II, E. Juliá Martínez (ed.), Madrid, Sociedad de bibliófilos españoles, 1947, pp. 143-163: 143.

¹⁹ Con respecto al anacronismo siguen siendo de lectura imprescindible las páginas dedicadas a los misterios franceses por Auerbach en su gavilla de ensayos *Mímesis*. Utilizo la traducción francesa: E. AUBERBACH, *Mímesis*, París, Gallimard, 1968 [1946]. Véanse en particular las pp. 166 ss.

²⁰ Recuérdese que Gregorio XIII fue elegido papa en 1572.

²¹ *Farsa sacramental de las bodas de España*, en L. ROUANET (ed.), *Colección de Autos, Farsas y Coloquios del siglo XVI*, Barcelona-Madrid, Bibliotheca Hispanica, 1901, IV, pp. 14-28. La cita corresponde a los vv. 406-407. Sobre sus intenciones políticas puede leerse: S. NEUMEISTER, *Las bodas de España: Alegoría y política en el auto sacramental*, en *Hacia Calderón*, Wiesbaden, Franz Steiner, 1982, V, pp. 30-41. La farsa debió representarse en Toledo en 1570, según cabe deducir de ciertas alusiones desperdigadas por el diálogo. Véase M. REYES PEÑA, *El Códice de Autos Viejos*, Sevilla, Universidad, 1988, I, p. 194.

²² «España y el Amor divino / para uno son», *ibid.*, vv. 421-422.

²³ Sobre la constitución del auto sacramental es todavía de obligada lectura la tesis de J.-L. FLECNIAKOSKA, *La formation de l'auto religieux en Espagne avant Calderón (1550-1635)*, Montpellier, Dehan, 1961.

una dimensión colectiva), constituyen uno de los armazones alegóricos más utilizados por los dramaturgos para afirmar la unión inquebrantable entre la Corona y la Fe. La diferencia estriba en el rendimiento que se puede obtener desde el punto de vista de la constitución de una teoría religioso-política²⁴. La simple comparación entre Lope de Vega, cronista poético del enlace de Felipe III y Margarita de Austria en 1599²⁵, y el Calderón maduro que saludará las segundas nupcias de un avejentado Felipe IV con su sobrina Mariana, prometida del fallecido príncipe Baltasar Carlos, muestra el abismo o, mejor dicho, los progresos que en ese sentido se han efectuado en la construcción de alegorías²⁶.

Volviendo al horizonte histórico, se puede afirmar que el convencimiento de que España y sus monarcas cumplían una misión divina, y de la superioridad del imperio español, a quien se le encomendaban tan altas tareas, se mantiene durante todo el XVI y se amplía en el XVII gracias a una premeditada labor para hacer de Madrid la corte católica por excelencia.

A pesar de que esta ciudad se convirtió en capital del imperio español en 1561, durante el reinado de Felipe II no hay prácticamente vida cortesana allí, según recalca Río Barredo. Se añade la incertidumbre de la capitalidad que no llegó a resolverse hasta 1606, cuando volvió la corte desde Valladolid, adonde la había conducido el duque de Lerma, venal privado de Felipe III. Aunque, según esa misma investigadora «el momento inaugural de integración ceremonial entre la ciudad y el soberano, éste sería, sin embargo, 1619, cuando las instituciones religiosas de Madrid se volcaron – en gran medida de forma espontánea – para rezar por la salud de Felipe III, que enfermó gravemente en el camino de vuelta de la jornada de Portugal»²⁷. Pero nadie duda de que la responsabilidad de ese intento de situarla en el centro del orbe cristiano se debe al conde-duque de Olivares, privado y mentor de su hijo y sucesor en el trono: gracias a sus esfuerzos Madrid por fin alcanzó la categoría de corte que podía rivalizar con cualquier otra sin desdoro²⁸.

En lo que se refiere a la procesión del Corpus, aunque desde finales del XV pasaba por el Alcázar, algo que la capitalidad indudablemente afianzó, el protagonismo del monarca llega en verdad durante el reinado de Felipe IV, que no sólo asiste a ella sino que llega a ser «punto de referencia fundamental»²⁹. De él nos dice un testigo de la época que era «el mayor venerador del Santísimo Sacramento, y el más asistente a su

²⁴ Véase E. RULL, *Hacia la delimitación de una teoría político-teológica en el teatro de Calderón*, en L. GARCÍA LORENZO (ed.), *Actas del Congreso Internacional sobre Calderón y el Teatro del Siglo de Oro (1981)*, Madrid, CSIC, 1983, II, pp. 759-767.

²⁵ LOPE DE VEGA, *Bodas entre el Alma y el Amor Divino*, en *El peregrino en su patria*, J.B. AVALLE-ARCE (ed.), Madrid, Castalia, 1973, pp. 193-235.

²⁶ *La segunda esposa y triunfar muriendo*, en PEDRO CALDERÓN DE LA BARCA, *Una fiesta sacramental barroca*, J.Mª Díez Borque (ed.), Madrid, Taurus, 1983.

²⁷ M.J. DEL RÍO BARREDO, *Madrid, Urbs Regia*, p.175.

²⁸ Véase, por ejemplo, J. BROWN - J.H. ELLIOTT, *Un palacio para el rey: El Buen Retiro y la corte de Felipe IV*, Madrid, Alianza-Rev. de Occidente, 1981, así como J.H. ELLIOTT, *España y su mundo: 1500-1700*, Madrid, Alianza, 1991, pp. 178-200.

²⁹ J. PORTUS, *El retrato vivo*, en F. CHECA (dir.), *El real Alcázar de Madrid*, Madrid, Nerea, 1994, pp. 112-130: 118.



culto»³⁰. En ello no hacía probablemente sino mantener viva una leyenda surgida para enaltecer la figura de Rodolfo de Austria, fundador de la dinastía de los Habsburgo, que lo convierte (y con él a sus descendientes) en defensor de la Eucaristía³¹.

Al enjuiciar esa insistencia en poner de realce la piedad de los reyes hispanos, observa Elliott que quizá se deba a que éstos tenían una desventaja en esa lucha de prestigio que se entabla entre los soberanos europeos; en efecto, al contrario que los reyes franceses, ni poseían cualidades taumatúrgicas ni eran coronados en una ceremonia, no había *sacre du roi* desde la Edad Media, por lo cual, se «hacía aún más necesario subrayar las credenciales católicas únicas del rey de España»³².

Buena prueba de ello son estas palabras de Felipe IV dirigidas al cardenal Borja tras mencionar como modelo al Rey prudente: «preferiría perder todos mis reinos de una vez antes que recuperar algo de lo que se ha perdido por infringir los preceptos divinos»³³. Incluso el enemigo tenía que reconocerlo: François Ogier en su *Oraison funèbre de Philippe IV Roy d'Espagne*, rinde homenaje al hermano de la reina Ana por haber conformado «las máximas del Estado con las del Evangelio»³⁴. Ahora bien, este mismo periodo coincide con la madurez del auto sacramental como género; en consecuencia la idea de perfecto acuerdo entre los designios de la Providencia y la política de los Habsburgo, propugnada en tratados y sermones, para demostrar que los intereses españoles y los de la fe se conjugaban en armoniosa unión indisoluble, encontrará en el teatro sacramental un cauce privilegiado. La Historia de España se inscribe en la Historia 'provindencial', de tal manera que asistimos no sólo a una sacralización de la figura del Rey, de su función, sino que los propios acontecimientos se ven sometidos a un proceso semejante³⁵.

En resumen, los siglos XVI y XVII, lejos de preparar la laicización del poder político representan en España el paroxismo de la unión inquebrantable entre el poder político y la religión³⁶, lo cual no quiere decir, por supuesto, que el poder del soberano esté por debajo del poder temporal del papa. Si quisiéramos sintetizar en una frase la situación, podríamos decir que el Rey, idealmente, dirige los asuntos del estado y la iglesia dirige la conciencia del Rey. Los dos autos que estudiaré a continuación lo prueban cumplidamente.

³⁰ Citado por PORTUS, *Ibidem*.

³¹ La leyenda se difunde en todo tipo de escritos, desde libros de emblemas, a centones de divulgación religiosa y, por supuesto, autos sacramentales. Fue muy utilizada a efectos propagandísticos en el siglo XVII. Me limitaré a dar un ejemplo de cada tipo: JUAN DE SOLÓRZANO, *Emblemas regio-políticos*, Madrid, J.M. González de Zárate (ed.), Türo, 1987, emblemas IX y X; ALONSO DE RIVERA, *Historia santa del Santísimo Sacramento. Contra las herejías destes tiempos*, Madrid, 1626, fol. 71; CALDERÓN DE LA BARCA, *El lirio y la azucena*, [estrenado en 1660] en *Obras completas. III. Autos Sacramentales*, Á. Valbuena Prat (ed.), Madrid, Aguilar, 1987, pp. 916-937.

³² ELLIOTT, *España y su mundo*, pp. 185-186.

³³ Tomo la cita de R.A. STRADLING, *Felipe IV y el gobierno de España*, Madrid, Alianza, 1988, p. 353.

³⁴ Traduzco la cita de J.F. SCHAUB, *La France espagnole*, París, Seuil, 2003, p. 255.

³⁵ Para no multiplicar las referencias me limito a remitir de nuevo a RULL, *Hacia la delimitación de una teoría político-teológica*.

³⁶ Sobre las teorías políticas de la época véase J.A. FERNÁNDEZ SANTAMARÍA, *Razón de estado política en el pensamiento del Barroco*, Madrid, Centro de Estudios Constitucionales, 1986.



Mira de Amescua, oscurecido durante largo tiempo por la opresiva presencia de Calderón de la Barca, es sin duda el gran impulsor del auto sacramental 'político'³⁷. Una de sus obras más representativas desde ese punto de vista es *La jura del príncipe*, estrenada en 1632³⁸, en donde se lleva a las tablas la ceremonia de jura de las cortes castellano-leonesas del príncipe Baltasar Carlos, heredero del trono. Nos encontramos, por lo tanto, en plena guerra de los Treinta años, poco después de la gran victoria de Gustavo Adolfo de Suecia en Leipzig, septiembre de 1631, lo cual puede explicar sin duda tanto el ánimo beligerante que se desprende del diálogo, como la sensación de peligro para la misma España, aunque como ya escribí hace tiempo, haya tendencia en el teatro religioso español a presentar de manera harto exagerada al protestantismo como fuerza dispuesta a invadir el solar patrio (o incluso ya introducida en él)³⁹. Eso sí como las armas hablan en Europa Central, la Herejía de Mira viste «a la húngara», y no a la moda holandesa según hará generalmente Calderón de la Barca en los abundantes autos en que el protestantismo participa como *dramatis personae*, en general con el nombre de Apostasía⁴⁰.

La obra comienza precisamente con una atronadora intervención de la Herejía que se refiere a la casa de Austria como su mayor enemigo. Se dispone a apoderarse de Panonia cuando sale a su encuentro España, su próxima conquista (vv. 102-172): está profetizando la decadencia de los dos imperios hermanos, Austria y España, impotentes ante el empuje de holandeses y suecos:

«Tiemblen el Rin y el Danubio,
los belgas tiemblen y giman,
tiemblen el Tajo y el Duero
y cuantos raudales giran
de por tus fértiles campañas,
que ya tus rebeldes islas
de Holanda y Zelanda son
las que en el mar predominan
y Suecia la que, en tierra,
da asombros a los papistas.
Con el cetro y el tridente
de dos imperios expira
tu poder y alienta el mío» (vv. 193-205).

³⁷ Entre otros críticos, el que más hizo por la revalorización de la producción de Mira en este terreno fue sin duda Fleckniakoska. Además de su ya citado *La formation de l'auto religieux*, véase *Las figuras de Herejía y Demonio al servicio de la propaganda política en los autos de Mira de Amescua*, «Boletín de la Biblioteca Menéndez y Pelayo», LII (1976), pp. 203-222.

³⁸ Utilizo la edición siguiente, ANTONIO MIRA DE AMESCUA, *La jura del Príncipe*, en *Teatro Completo*, VII. *Autos religiosos*, A. de la Granja (ed.), Granada, Universidad, 2007, pp. 305-346. Remito siempre al número de verso.

³⁹ *Vers la construction de l'image du luthérien dans le théâtre du XVI^e siècle: deux pièces des années 1580*, en *Les arts et les lettres de la Contre-Réforme en Espagne*, «Cauces», III (2002), pp. 61-74.

⁴⁰ Véase J.C. GARROT ZAMBRANA, *La herejía en los autos sacramentales de Calderón: anacronías y vestuario*, en J.L. GUERENA (ed.), *Image et transmission des savoirs dans le monde ibérique et ibéro-américain*, Tours, Presses Universitaires François Rabelais, 2007, pp. 327-338.



España, ya sola, siente miedo e implora a Diego (el apóstol Santiago, patrono de España), valido del Rey (vv. 276-278). Éste sale a la escena y tranquiliza a España: para que pierda el miedo le ordena llamar a cortes y jurar al Príncipe, su hijo (vv. 331-340), cosa que sucede a continuación en presencia de la Herejía. Tenemos, por un lado, la ceremonia de jura de las Cortes de Castilla y León (aunque en el texto aparece España, en realidad se trata únicamente de las del reino castellano)⁴¹, por otro la aceptación de que Cristo es el Hijo de Dios.

A pesar de que hay un loable esfuerzo por trabar coherentemente los dos planos de la alegoría, quedan varios cabos sueltos:

«El Rey: Dios padre y Felipe IV
El Príncipe: Cristo y Baltasar Carlos
Diego: Apóstol y conde duque de Olivares
San Pablo: Apóstol y conde de Oropesa».

Muchos personajes carecen de doble plano; otros de coherencia referencial. Así, Diego y Juan al salir con mazas durante la ceremonia pueden identificarse con los maceiros de las Cortes, con lo cual la asociación del primero con Olivares se diluye. Del mismo modo, como la Fe no llega a vincularse verdaderamente con el Santo Oficio, se desaprovecha una oportunidad de establecer un paralelismo fácil con la realidad histórica contemporánea, salvo que durante la representación el actor o actriz que la interpretara vistiera ropa o llevase algún objeto que remitiera a la Inquisición, algo que no aparece indicado por ninguna parte⁴².

Además, la festividad exige que se resalte el papel del Hijo, concretamente el sacrificio y la Redención, renovada gracias a la Eucaristía; desde ese punto de vista, a pesar de que Mira incluye una breve escena con referencias a la Pasión (vv. 1034-1040, aunque se podrían considerar también algunos versos anteriores), la acción deja tal aspecto en un muy segundo plano. Calderón dará el paso siguiente, esto es, la presentación de un Rey como figura crística, dispuesto a sacrificarse por el cuerpo político, a imitación del Redentor⁴³. Ahora bien, esa estrecha asociación del soberano al Salvador tiene implicaciones jurídicas y nos obliga a referirnos a la teoría de los dos cuer-

⁴¹ Se trata de una problemática muy compleja. Remito a F. TOMÁS Y VALIENTE, *El gobierno de la Monarquía*, y a C. IGLESIAS, *El gobierno de la monarquía*, en F. RUIZ MARTÍN (dir.), *La Monarquía de Felipe II*, Madrid, Real Academia de la Historia, 2003, pp. 455-514, para quien se interese por tal asunto.

⁴² Lo único que sabemos, por acotación interna, es que no se le ven los ojos (v. 623).

⁴³ El primer caso es un auto escrito para celebrar la inauguración del nuevo Palacio que Olivares hizo construir para el monarca, *El nuevo palacio del Retiro*, estrenado en 1634. El Palacio se inauguró apresuradamente en 1633. Sobre sus vicisitudes véase, BROWN - ELLIOT, *Un palacio*. Para el auto como ejercicio de propaganda en favor del valido, véase J.C. GARROT ZAMBRANA, *Le thème juif et «converso»*; Paterson, que no utilizó mi tesis, en su introducción a la ya citada edición del auto, defiende una tesis contraria que me parece francamente inverosímil. De forma independiente a mis análisis, Ignacio Pulido llegó a mis mismas conclusiones. Véase J.I. PULIDO SERRANO, *Calderón versus Quevedo, propaganda y lucha política en la Corte de Felipe IV*, en J. ALCALÁ ZAMORA - E. BERENGUER (eds.), *Calderón de la Barca y la España del Barroco*, Madrid, Centro de Estudios Político-Sociales, 2001, II, pp. 747-766.



pos del Rey, magistralmente estudiada por Kantorowicz para el caso inglés, pero cuya aplicación a Castilla o a España no está exenta de dificultades, porque los testimonios que en general se aducen para este período pertenecen al teatro cortesano y no a un corpus jurídico⁴⁴. A penas he podido encontrar un texto concluyente (y en tiempos de Felipe II), que por su pertinencia tengo que citar:

«Todo Príncipe es compuesto de dos personas. La una es obra salida de manos de la Naturaleza, en quanto se le comunica un mesmo ser con todos los otros hombres. La otra es, merced de fortuna, i favor del cielo, hecha para gobierno i amparo del bien público, a cuiu causa la nombramos persona pública; i restriéndole este su nombre de una tan grande generalidad en más particular, muchos de muchas maneras la llamaron, i en lengua vulgar de España lo más ordinario es nombrarla Rei. Io la llamo Príncipe [...] De manera que todo i qualquier Príncipe se puede considerar en dos maneras distintas i diversas: la una, en quanto hombre; i la otra, como Príncipe»⁴⁵.

Se trata de un asunto que está por dilucidar desde el punto de vista de la teoría política de la edad moderna española; conformémonos con señalar sus implicaciones cuando la teoría de los dos cuerpos se plasma en una acción alegórica, esto es: ¿cómo se presenta el sacrificio voluntario en el caso del rey Felipe IV? ¿Cómo resolver el conflicto entre las imágenes del Cordero y del León de Judá, entre el Dios de amor que da su vida para redimir a la humanidad, que reconviene a Pedro por utilizar la espada en el Huerto de los Olivos⁴⁶, y el Dios terrible que defiende a su pueblo y aniquila a sus enemigos? Imposible responder a estas preguntas en unas pocas líneas, sí quisiera insistir, en cambio, en el dilema que se plantea a menudo en los Espejos de príncipes acerca de si es más conveniente que el soberano sea amado por su bondad, o temido por su severidad. En el caso de Felipe IV tales interrogantes alcanzan gran virulencia, puesto que durante la crisis de los años 1630-1645 se redactaron abundantes escritos en donde el monarca sale muy malparado. Durante cierto tiempo se defendió la idea de que los ministros le impedían ver la realidad, auténtico *topos* de los regímenes monárquicos, pero en un momento dado la responsabilidad se transfirió al rey, un rey adormecido. De hecho, la imagen del león que dormita tuvo bastante éxito:

«Filipo, que el mundo aclama
rey del infiel tan temido,
despierta que por dormido
nadie te teme ni te ama,
despierta, rey, que la fama

⁴⁴ Me he referido a este asunto en mi edición, inédita, del auto de Coello que analizo a continuación: J.C. GARROT ZAMBRANA, *El Reino en cortes y Rey en campaña de Antonio Coello (con una loa y un entremés)*.

⁴⁵ Citado por C. IGLESIAS, *El gobierno de la monarquía*, p. 471. La cita proviene de FADRIQUE FURIÓ CERIOL, *Obra completa*, I. *El concejo y consejeros del príncipe*, H. Mechoulan - J. Pérez Durà (eds.), Valencia, Institució Alfons le Magnanim, 1996, p. 85.

⁴⁶ Cf. *Mt* 26, 52-53.



por todo el orbe pregona
que es de león tu corona
y tu dormir de lirón»⁴⁷.

Estos versos parecen bastante inofensivos en comparación con otros textos. Así, un padre jesuita copia una carta que circula por Madrid cuyo autor aprovecha el nombre que se había dado al palacio del Retiro, el gallinero⁴⁸, para hacer un juego de palabras y afirmar que un hombre que es un 'gallina' debe con toda razón refugiarse allí⁴⁹.

Antes de pasar a analizar *El Reino en cortes* es necesario recordar brevemente el contexto histórico a que se refiere la obra, la guerra de Cataluña. Como se sabe la rebelión de Barcelona contra su señor natural en 1640, la alianza de los rebeldes con el rey de Francia, a quien juran fidelidad, sumirá la monarquía hispánica en una profunda crisis. El valido, Olivares, tendrá que dimitir en 1643, pero el descontento provocado por la presión fiscal exigida por el financiamiento de la guerra aumenta día a día a causa, precisamente, del fracaso de la campaña militar, a pesar de la presencia de Felipe IV en el frente. No obstante, en 1644 todo parece cambiar: el nuevo general del Ejército, don Felipe de Silva, cosecha varios éxitos y el nuevo equipo de gobierno se decide a manejar firmeza y concesiones⁵⁰.

El Reyno en cortes y rey en campaña de Antonio Coello, estrenado en Madrid durante el Corpus Christi de 1644, se escribió para apoyar la nueva política, concretamente, para apoyar el perdón que se proponía a los catalanes. A continuación desarrollo las ideas fundamentales con respecto al asunto que nos interesa, esto es, la unión entre Felipe IV y la fe, la asociación Rey de los cielos - Rey de España, y la elección entre las figuras de Dios Padre y de Jesús, tras dar una breve síntesis de la acción que permita comprender la construcción del personaje crístico.

El Reino se presenta como reino de un rey conocido con el nombre de Grande, cuyo nombre comienza por F, como la Fe, la cual siempre lo acompaña⁵¹; el Reino, aislado

⁴⁷ *El padre nuestro glosado*, en QUEVEDO, *Obras completas, II. Obras en verso*, F. Buendía (ed.), Madrid, Aguilar, 1987, p. 458, otro poema erróneamente atribuido al poeta madrileño.

⁴⁸ *Memorial histórico español*, Madrid, Imprenta Nacional, 1862, XIV, p. 143, citado por T. EGIDO, *La sátira política, arma de la oposición a Olivares*, en J.H. ELLIOTT - A. GARCÍA SANZ, *La España del Conde Duque de Olivares*, Valladolid, Universidad, 1990, pp. 339-372: 354.

⁴⁹ «¡Bella retirada ha sido ésta; mucho debemos al Retiro! [...] Cuando entremos en la guerra bien será decir, en lugar de ¡Santiago!, ¡Retiro! [...] Quisiera preguntar al Conde qué se espera de un hombre gallina sino retirarse», *ibid.*, p. 142, citado igualmente por EGIDO, *La sátira política*, p. 354-355. Léase asimismo el soneto *Gracias al Conde*, publicado por M. ETREROS, *La sátira política en el siglo XVII*, Madrid, Fundación Universitaria Española, 1983, pp. 430-431.

⁵⁰ Tanto para esa síntesis como para la que sigue me apoyo en mi *Introducción* a mi edición del auto, a cuyo texto remito siempre. La única edición existente, a parte de la mía, es la siguiente: *El Reyno en Cortes y Rey en campaña*, en *Autos / sacramentales, / con quatro comedias / nuevas, y sus loas, / y entremeses, Primera Parte*. Dedicado a don Francisco de Camargo y Paz, Cavallero de la Orden de Santiago, Madrid, María de Quiñones, 1655, fols. 2-11 [Biblioteca Nacional de Madrid, R-11381, y Biblioteca del Arsenal de París, 4º BL 4071].

⁵¹ El juego de palabras viene de antiguo pues lo emplea Timoneda en su ya citado *Misteri Ecclesiastich*: «Y Felip[II], Real Pastor, / que per fée son nom comença / com a catolich dispensa / servirte, ser defensor: y per só no ya qui 'l vença», p. 151.



por la guerra, bien puede llamarse España pues ella es centro de la Fe. Considera las dimensiones de la Monarquía hispánica, tan vasta como heterogénea pero unida, precisamente, gracias a la persona del Rey (vv. 85-87)⁵².

El Reino, convencido de la legitimidad de sus palabras, invoca a la Justicia para que lo ayude a apelar a Dios. Hacer intervenir a un intercesor de tal envergadura cumple dos funciones: destacar la distancia que separa a los vasallos del Rey dios-en-la-tierra y convencer, sin dar argumento ninguno, de que le asiste la razón.

El Reino y la Justicia unen sus voces para llamar al Rey. Ahora bien, éste no parece oír apelativos tales como «Rey de los ejércitos» (vv. 253-254); «Dios de la venganzas supremo» (vv. 255-256) o «León de Judá» (v. 257). Responde únicamente a las cualidades más crísticas, aquellas que se vinculan con la misericordia infinita, con el sacrificio: «manso cordero» (v. 261), anticipando de este modo la actitud del soberano en el diálogo, firme al tiempo que llena de amor hacia las ovejas perdidas.

El Rey toma la palabra. Ha encontrado un remedio a todos los males que se acaban de mencionar, partir él mismo en campaña, decisión que adopta tras haberlo meditado, pues era muy consciente de todos los problemas. Coello procura unir continuamente los dos planos de la acción de tal manera que la vinculación con el Salvador se establezca con nitidez: el Rey quiere llevar a cabo una «hazaña de amor» y su bastón de mando será una caña (vv. 344-349). Se destacan también los vínculos que lo unen a España, ya que la Justicia se opone a esa decisión, arguyendo que se precisa, al menos, el parecer del Consejo de Estado (v. 354-355). El Rey se mantiene firme, pero acepta escuchar la opinión de sus consejeros.

Pasamos, en consecuencia, a la reunión del Consejo y a la celebración de cortes, tras la cual la Justicia regresa al tablado para anunciarle al Rey que las tropas están listas, describiendo su composición, y el lugar en que se encuentran. Coello hace gala, de nuevo, de gran habilidad para establecer asociaciones con la Pasión⁵³.

El Rey abandona la escena para dirigirse al acuartelamiento y pasar revista, una revista alegórica en forma de vía crucis, que se desarrolla por lo tanto ‘entre bastidores’; nos la cuentan tres personajes, la Justicia, San Pedro y el Reino, con un fondo de efectos sonoros *in crescendo* que rubrica las palabras de los relatores: caja y clarín, tres veces, para acabar con truenos, que señalan la muerte del Mesías y dan paso a la apoteosis eucarística⁵⁴:

⁵² Se produce de nuevo la identificación del reino de Castilla, y de sus Cortes, con España, según ocurría en *La jura del príncipe* de Mira.

⁵³ Merece llamar la atención sobre ello por tratarse de un dramaturgo poco familiarizado con el uso de la alegoría.

⁵⁴ Aunque no llegué a efectuar un análisis cuantitativo, pude comprobar en mi tesis que en Calderón se alterna la Pasión interpretada ante el público con la Pasión relatada con un fondo sonoro: J. C. GARROT ZAMBRANA, *Le thème juif et «converso»*, II, caps. XI-III). Por lo tanto se trata de una escenificación bastante codificada; sería



«Caja y clarín. Tocaban chirimías, descúbrese un altar con el cáliz, y hostia, y el REY en él con siete cintas que le salen del pecho al Cáliz»⁵⁵.

El Redentor se dirige a los soldados, prometiendo el perdón a los rebeldes y la salvación, gracias a la comunión, a los valientes.

Ahora podemos discutir la construcción del personaje, compuesto de un haz de rasgos que le convierten en Rey-dios. En primer lugar se establece una oposición entre el Yavé del Antiguo Testamento y el Dios del Nuevo. El comienzo de la obra rebosa de un dolor proveniente del *Libro de Job* y menudean las paráfrasis de los profetas de Israel⁵⁶; del mismo modo el Dios a quien apela el Reino es el Yavé de Isaías que vela celoso sobre su pueblo, el Dios fuerte y despiadado que espada en mano «revista / al ejército que va a combatir»⁵⁷. Ahora bien, según quedó dicho, tal Dios permanece sordo y no responde a las quejas del Reino; el Buen Pastor (v. 171)⁵⁸ aparece sólo cuando el Reino cambia de campo léxico para armonizarlo con el de la Justicia⁵⁹: cordero (vv. 222-223 y 262); Rey del amor (v. 260), misericordioso (v. 262) y que perdona las ofensas (v. 263)... Pues bien, ¿qué son tales atributos sino atributos crísticos? Dos autos calderonianos, estrenados poco antes de *El Reino*, incluyen situaciones que por ciertos aspectos se asemejan a la que estamos analizando salvo que en esos dos casos se establece una distinción entre el Padre y el Hijo. En el primero de ellos, *El divino cazador* (1642), el Rey envía a su hijo a la Tierra para que socorra al Género Humano⁶⁰; en el segundo, *Llamados y escogidos* (1643), la primera de las versiones calderonianas de la parábola del festín nupcial,

necesario establecer su desarrollo en el teatro alegórico del siglo XVII.

⁵⁵ Cfr. A. DE LA GRANJA, *Lope y las cintas coloradas*, en A. PORQUERAS - J.C. DE TORRES (eds.), *Estudios sobre Calderón y el teatro del Siglo de Oro. Homenaje a Kurt y Roswitha Reichenberger*, Barcelona, PPU, 1989, pp. 263-276.

⁵⁶ Remito a las notas de mi edición.

⁵⁷ *Is* 13, 4. El versículo 6 es aún más explícito: «Lamentaos, que se acerca el día de Yavé / que vendrá como azote del Todopoderoso», pero todo el *Libro de Isaías* esta poseído por la presencia de un Yavé temible (por ejemplo Yavé contra Assar y contre Edom: *Is* 27, 30 y 34, respectivamente). Los llamamientos a ese Dios se encuentran en los vv. 224-225 y 253-255 entre otros.

⁵⁸ Este atributo crístico sobre el cual escribió FRAY LUIS DE LEÓN (*De los nombres de Cristo*, C. Cuevas (ed.), Madrid, Cátedra, 1980, pp. 220-241), tan bellas páginas, constituye una cualidad del Príncipe que pasó a ser lugar común. Entre los muchos textos en los cuales apoyarse se pude citar este fragmento de ALFONSO DE VALDÉS: «POLIDORO-[...] Jesu Christo, Dios mío, Padre mío y Señor mío: Tú me criaste y me heziste de nada y me posiste por cabeça, padre y governador deste pueblo y pastor deste ganado», en J.F. MONTESINOS (ed.), *Diálogo de Mercurio y Carón*, Madrid, Espasa-Calpe, 1965, p. 168.

⁵⁹ Cfr. los vv. 248-260.

⁶⁰ Greer da una interpretación 'historial' del texto y pretende que el Género Humano remite a Olivares, hipótesis que no consideré en mi tesis y que merecería discutirse a fondo para comprobar su fundamento. Véase M. GREER, *Cazadores divinos, demoníacos y reales en los autos de Calderón*, en I. ARELLANO (ed.), *Divinas y humanas letras. Doctrina y poesía en los autos sacramentales de Calderón*, Kassel-Pamplona, Reichenberger-Universidad de Navarra, 1997, pp. 217-244: 227-229. En contra de lo que cabría calificar de contextualizaciones excesivas se ha pronunciado recientemente: S. FERNÁNDEZ MOSQUERA, *Libertad hermenéutica y modernidad: las primeras fiestas cortesanas de Calderón*, en O. GORSSE - F. SERRALTA (eds.), *El Siglo de oro en escena. Homenaje a Marc Vitse*, Toulouse, Presses Universitaires du Mirail, 2006, pp. 263-282.





el Rey contesta a las peticiones de sus vasallos, expresadas por boca del profeta Daniel, preparando las bodas del Príncipe. Coello se ve obligado a prescindir de esa diferenciación a causa del contexto histórico, toda vez que en este caso carecería completamente de sentido. Así pues, el propio Rey abandona el cielo, un Rey que forma con su Reino un cuerpo místico, *corpus republica mysticum*⁶¹, dispuesto como Jesús a sacrificarse por los demás.

Coello, como Calderón, adopta la imagen de un rey sacrificial, que no se limita únicamente a una breve 'aparición' o a unos cuantos versos alusivos, sino que constituye el meollo de la concepción de la misión del monarca. Y ello por razones evidentes, que desbordan el deseo de subrayar la humanidad de Jesús, simbolizada por el cordero⁶². En efecto, si parafraseamos un emblema muy conocido de Juan de Solórzano, el n° XCIII de su libro *Emblemas regio-políticos* (1658)⁶³, castigar a los atrevidos (*audaces contundere*) parece alejado de las intenciones de Felipe IV; antes bien, lo que pretendía era perdonar a los vencidos (*parcere victis*), o para ser más exactos, perdonar a sus súbditos (*parcere subiectis*) según reza el mote del emblema. Sucede que no existe contradicción alguna entre los dos símbolos crísticos, león y cordero, que se trasponen a la figura del soberano, porque de igual manera que el Mesías fue anunciado desde el Antiguo Testamento en esos términos, el «*christomimetes* – literalmente el actor o personificador de Cristo – que en la escena terrena representaba la imagen del Dios con dos naturalezas»⁶⁴, debía ser capaz de imitar a su modelo como cordero y como León de Judá.

En resumen, Coello, apoyándose en aspectos muy concretos de la realidad contemporánea, construye un personaje que seguirá hasta sus últimas consecuencias la *imitatio Christi*, asumiendo consecuentemente el sacrificio de su propia persona, algo que por otro lado, ya estaba previsto en algunos tratados como lo demuestra Kantorowicz, apoyándose en Piccolomini, el futuro Pío II: «[...] ya que el propio Príncipe, cabeza del cuerpo místico de la *res publica*, debe sacrificar su vida cada vez que el bien común así lo exija»⁶⁵.

Ahora bien, la mansedumbre tenía ciertos límites; para los tratadistas de la época servía para templar la justa cólera del príncipe sin menoscabar su autoridad. Así lo atestigua la empresa n° 38 de Saavedra Fajardo *Con halago y con rigor*:

«Pero, porque sin alguna especie de temor se convertiría el amor en desprecio, y peligraría la autoridad real, conveniente es en los súbditos aquel temor que nace del respeto y veneración [...].

⁶¹ E. KANTOROWICZ, *Les deux corps du Roi*, en *Oeuvres*, A. Boureau (ed.), París, Gallimard, 2000, pp. 643-1222: 805 ss.

⁶² Véase el estudio del emblema XCIII de Solórzano efectuado por GONZÁLEZ DE ZÁRATE, *Emblemas regio-políticos*, pp. 205-207.

⁶³ *Ibid.*, p. 206.

⁶⁴ Traduzco a KANTOROWICZ, *Les deux corps du Roi*, p. 691.

⁶⁵ KANTOROWICZ, *Les deux corps du Roi*, p. 834; un poco después Kantorowicz explica que se trata de una opinión que despertó cierta polémica.





Yo tendré por gran gobernador a aquel príncipe que vivo fuere temido y muerto amado, como sucedió al rey don Fernando el Católico, porque cuando no sea amado, basta con ser estimado y temido»⁶⁶.

Y ahí estriba el problema: cómo ocultar la impotencia de los ejércitos de Felipe IV, cómo convertirla en bondad ante unos súbditos que se apartan, brevemente, del buen camino, cómo representar, por último, un Rey que dé muestras de autoridad sacando las garras, según se lo pedían algunos poemas satíricos⁶⁷, sin cerrar por ello la puerta al perdón.

⁶⁶ DIEGO SAAVEDRA FAJARDO, *Empresas políticas*, F.J. Díez de Revenga (ed.), Barcelona, Planeta, 1988, pp. 248-249. Cfr. asimismo la empresa nº 39, pp. 250-256, en donde el diplomático español hace referencia precisamente a la orden del Toisón de oro.

⁶⁷ Por ejemplo en el romance *Al Rey Nuestro Señor Felipe IV, el Grande*, reproducido por E. WERNER, *Eine Gedichtsammlung über den Sturz des Conde-duque de Olivares*, «Révue Hispanique», LXXII (1928), pp. 256-323: 264-266, o el ya citado *Padre nuestro glosado*.





Discussant

SARA CABIBBO

Modelli di sovranità e semantica del religioso: alcuni studi di caso

Il simbolo non è il rivestimento meramente accidentale del pensiero, ma il suo organo necessario ed essenziale. Esso non serve soltanto allo scopo di comunicare un contenuto concettuale già bello e pronto, ma è lo strumento in virtù del quale questo stesso contenuto si costruisce ed acquista la sua compiuta determinatezza.

E. CASSIRER, *Filosofia delle forme simboliche*, Introduzione di G. Raio, Milano, Sansoni, 2004

Chiedendosi se la politica fosse ancora «l'ossatura della storia», Jacques Le Goff invitava a riflettere, nei primi anni settanta del novecento, sulla «storia delle profondità politiche», e sull'importanza di un simbolismo politico che nel medioevo «era profondamente radicato in una semiologia religiosa che rendeva la sfera politica una provincia del religioso»¹.

L'indicazione del medievista francese, su cui si rifletteva la passata stagione di studi promossa da Bloch, Kantorowicz, Cassirer, ridava slancio ad una storia politica messa in crisi dal successo della storia sociale; e coniugandosi con gli esiti del *linguistic turn* nel campo della disciplina storica, influenzava la prospettiva di molti studiosi di storia politica e delle istituzioni, soprattutto di età moderna, che volgevano l'attenzione su quelle strutture ripetitive che intersecano il corso lineare della storia, evocate da Reinhart Koselleck.

Per questa via si attivava una prospettiva per la quale, è stato scritto, «i segni, i simboli, le rappresentazioni del potere diventano i principali oggetti di analisi in quanto elementi in grado di svelare il vissuto politico delle persone, nel medioevo, in età moderna, così come in altre epoche storiche. Gli *insignia* del potere, gli emblemi, le cerimonie, gli stessi oggetti (corona, trono imperiale, scettro, ecc.) diventano [...] oggetto privilegiato di studio nella misura in cui sono in grado di mettere in luce il simbolismo politico da cui derivano il proprio significato»²: un simbolismo incardinato nella sfera del religioso.

¹ J. LE GOFF, *La politica è ancora l'ossatura della storia?*, in ID., *Il meraviglioso e il quotidiano nell'Occidente medievale*, Roma-Bari, Laterza, 1983, p. 220 (ed. or. *Is Politics still the Backbone of History?*, «Dedalus. Journal of the American Academy of Arts and Sciences», 100, 1971).

² P. BROGGIO, *Introduzione a ID., La teologia e la politica. Controversie dottrinali. Curia romana e Monarchia spagnola tra Cinque e Seicento*, Firenze, Olschki, 2009, p. XV.

Nel campo della modernistica italiana, un territorio di studi privilegiato diventò quindi la corte, con i suoi signori, le sue reti di alleanze, le sue strategie politico-diplomatiche: lo spazio urbano in cui la supremazia del principe diventava stile di vita e norma di comportamento per le *élites* che si raccoglievano nei suoi spazi; il centro di organizzazione di una vita sociale in cui le etichette e i cerimoniali diventavano la cifra del modello di potere esercitato dal sovrano e lo strumento di 'addomesticamento' della conflittualità all'interno delle *élites* e dei ceti³.

E tuttavia «per ragioni di tradizioni di ricerca e per la peculiare configurazione politica della nostra penisola in cui, con l'eccezione della monarchia papale e fino alla fine del quattrocento di quella aragonese, la regalità è un'aspirazione ma non una realtà per gli Stati principeschi»⁴, le indagini si indirizzarono soprattutto ad analizzare i momenti cortigiani piuttosto che il fenomeno della regalità dei grandi stati nazionali, senza entrare nel merito della grammatica della sovranità e della dialettica fra *maiestas* e sacralità. Un tema, quest'ultimo, recentemente entrato nella sfera degli interessi della modernistica, che chiama in causa il rapporto fra politica e religione, fra sacro e secolare, prendendo in esame lo slittamento della simbologia religiosa nella rappresentazione politica del sovrano e del corpo sociale con l'ausilio dell'analisi di Kantorowicz sulla regalità⁵.

Anche sul fronte degli studi agiografici e di storia religiosa, l'attenzione posta sulle dinamiche di natura politica che entravano in gioco nella promozione di un santo o di un culto e nella costruzione di identità politico-territoriali fondate sulla continuità delle devozioni ai santi nati, vissuti e morti in quella porzione di territorio; l'interesse rivolto alla liturgia e alla produzione teologica, al valore 'disciplinante' dei sacramenti, e più in generale all'intersezione fra teologia e politica hanno suggerito prospettive di analisi che tendono ad infrangere le tradizionali barriere disciplinari, rendendo praticabile uno studio della semantica religiosa della comunicazione politica che si interroghi sul «sacramento del potere», per usare la formula di Paolo Prodi, e sull'utilizzazione da parte degli attori politici di determinati simboli⁶. Quest'ultimi,

³ Della ricca bibliografia italiana sulla corte mi limito a segnalare: S. BERTELLI (a cura di), *Le corti italiane del Rinascimento*, Milano, Mondadori, 1985; C. MOZZARELLI - G. OLMI (a cura di), *La corte nella cultura e nella storiografia. Immagini e posizioni tra Otto e Novecento*, Roma, Bulzoni, 1983; C. MOZZARELLI - G. VENTURI (a cura di), *L'Europa delle corti alla fine dell'Antico Regime*, Roma, Bulzoni, 1991; C. CONTINISIO - C. MOZZARELLI (a cura di), *Repubblica e virtù: pensiero politico e monarchia cattolica fra XVI e XVII secolo*, Roma, Bulzoni, 1995; C. MOZZARELLI, *Tra terra e cielo: studi su religione, identità e società moderna*, a cura di F. Buzzi - D. Zardin, Milano, Biblioteca Ambrosiana, Roma, Bulzoni, 2005; M. FANTONI, *Il potere dello spazio: principi e città nell'Italia dei secoli 15-17*, Roma, Bulzoni, 2002.

⁴ M.A. VISCEGLIA, *Premessa* a EAD., *Riti di corte, e simboli della regalità. I Regni d'Europa e del Mediterraneo dal Medioevo all'Età Moderna*, Roma, Salerno editrice, 2009, p. 7.

⁵ E.H. KANTOROWICZ, *I due corpi del re. L'idea di regalità nella teologia politica medievale*, Torino, Einaudi, 1989 (I ed. 1957). Sull'uso di questa prospettiva cfr. VISCEGLIA, *Riti di corte, e simboli della regalità*, cap. I, *Regalità/sacralità*, pp. 21-64.

⁶ P. PRODI, *Il sacramento del potere. Il giuramento politico nella storia costituzionale dell'Occidente*, Bologna, il Mulino, 1994. Cfr. inoltre J. DE VIGUERIE, *Les serments du sacre des rois de France*, in *Hommage à Roland Mousnier. Clientèles et fidélités en Europe à l'époque moderne*, sous la direction de Y. Durand, Paris, Puf, 1981, pp. 57-70. Si vedano anche i saggi di W. REINHARD (*Stato e modernità*) e di H. SCHILLING (*L'Europa delle chiese e delle confessioni*), contenuti nel volume *Le radici storiche dell'Europa. L'età moderna*, a cura di M.A. Visceglia,

pur rivestendo significati mutevoli nel tempo, rimandano alla specifica natura delle religioni profetiche e di salvezza in cui «il principio dell'ordine diventa la volontà morale dell'unico Dio, per cui ciò che accade nel mondo deve essere in armonia col volere di Dio, rivelato attraverso i suoi profeti e fissato nel libro sacro»⁷.

All'interno di questo quadro di riferimento, volto a cogliere la profonda compenetrazione fra politico e religioso nell'evoluzione politico-giuridico-istituzionale dell'Europa fra medioevo ed età moderna – e forse anche dietro la spinta della rinnovata centralità assunta dalla religione «uscita dal ghetto della privatizzazione» a seguito dei tumultuosi processi immigratori e della crisi dello stato laico e nazionale⁸ – nuovi oggetti di studio hanno acquistato visibilità, e si è guardato alla semantica religiosa del linguaggio politico utilizzando gli strumenti e le prospettive d'indagine di diversi settori disciplinari. Le cerimonie, i rituali, il traffico delle reliquie nello spazio dilatato del cattolicesimo universalistico post-tridentino, gli spazi sacri che contribuiscono a rappresentare e rendere socialmente percepibili le prerogative della sovranità, divengono così gli elementi di una scrittura della storia che sfuma o problematizza le tradizionali periodizzazioni; i rivelatori di quelle «profondità» che consentono di delineare – come nel caso di Marc Bloch nei suoi *Re taumaturghi* – una storia del potere «non separata dalle sue basi rituali» e non «privata delle sue immagini e delle sue rappresentazioni»⁹. Ne sono testimonianza le molte indagini recentemente pubblicate¹⁰; lo dimostrano i saggi contenuti in questa sezione del presente volume, dedicata a *I linguaggi religiosi nei sistemi della comunicazione politica: liturgia e rituali*.

Si tratta di studi di caso, condotti da studiosi di diversi settori disciplinari, che si dispongono lungo un arco di tempo compreso fra il XV e il XVII secolo con l'obiettivo di cogliere le occasioni in cui la semantica religiosa si fece vettore di un modello di sovranità i cui caratteri, elaborati nel corso dei secoli dall'Occidente cristiano (il re garante e responsabile dell'ordine del mondo voluto da Dio, il re santo, il re sacerdote, il re guerriero per la fede, il sovrano dotato delle virtù bibliche della giustizia e dell'equità), si piegano ai differenti contesti spaziali e cronologici e alle diverse configurazioni assunte dal potere nei secoli dell'età moderna: allorché le dinamiche

Roma, Viella, 2007, rispettivamente alle pp. 25-38 e 69-84. Per quanto riguarda infine il contributo degli studi agiografici alla messa a fuoco del problema delle identità politiche fra XV e XVIII secolo, si rimanda al volume *Europa sacra. Raccolte agiografiche e identità politiche in Europa fra Medioevo ed Età moderna*, a cura di S. Boesch Gajano - R. Michetti, Roma, Carocci, 2002.

⁷ G. FILORAMO, *Che cos'è la religione. Temi problemi metodi*, Torino, Einaudi, 2004, p. 323. Per un'analisi dello sviluppo del pensiero dell'Occidente cristiano sul potere, dall'esegesi dei primi secoli, alla teologia medievale, alla nascita della sovranità politica, M. RIZZI, *Cesare e Dio. Potere spirituale e potere secolare nell'Occidente*, Bologna, il Mulino, 2009.

⁸ RIZZI, *Cesare e Dio*, p. 2.

⁹ J. LE GOFF, Prefazione a M. BLOCH, *I re taumaturghi, Studi sul carattere sovranaturale attribuito ai re particolarmente in Francia e in Inghilterra*, Torino, Einaudi, 1989, p. XLIII.

¹⁰ Fra le monografie segnalò quella di P. VITOLO, *La chiesa della Regina. L'Incoronata di Napoli, Giovanna I d'Angiò e Roberto d'Oderisio*, Roma, Viella, 2008. Fra i volumi collettanei: G. BERTRAND - I. TADDEI (eds.), *Il destino dei rituali. "Faire corps" nello spazio urbano, Italia, Francia, Germania*, Roma, École française de Rome, 2008; B. DOMPNIER (ed.), *Les cérémonies extraordinaires du catholicisme baroque*, Clermont-Ferrand, Presses Universitaires Blaise-Pascal, 2009; Ph. BOUTRY - P.A. FABRE - D. JULIA (eds.), *Reliques modernes. Cultes et usages chrétiens des corps saints des Réformes aux révolutions*, Paris, Édition EHESS, 2009, 2 voll.

della regalità si allargarono «ad un campo politico articolato (re + Stati + Parlamento/i + corpi intermedi) e si intersecavano, senza sovrapporsi, con quelle della chiesa e delle sue gerarchie»¹¹.

Le fonti prese in esame dai vari contributi sono diverse: un libro d'ore, i cui cicli illustrativi inducono l'autrice a ipotizzare che fosse destinato all'educazione di un giovane principe di Casa Savoia¹²; la processione del *Corpus Domini* nella Napoli aragonese, in cui il rito e il percorso mettono in scena la diversa fisionomia dei sovrani e il diverso rapporto che ciascuno di essi intrattene con la topografia cittadina e con particolari segmenti cetuali della popolazione¹³; ancora la processione del *Corpus Domini*, simbolo della concordia e della pace nella visione organicistica del rapporto fra il sovrano e il corpo sociale, nelle repubbliche di Genova e Venezia fra XVI e XVII secolo, in cui la celebrazione eucaristica si piega alle differenti esigenze dei rituali civici delle due città, e al rapporto che le loro oligarchie intrattengono con le istituzioni religiose e laicali¹⁴. E, ancora, fra le fonti che illustrano questa sezione ci sono i cicli pittorici delle Scuole Grandi e Piccole della Venezia della prima età moderna, la cui committenza da parte delle associazioni laiche e religiose si fa rivelatrice dei culti e delle devozioni della 'comunità' cittadina, entrando sovente in rotta di collisione con la liturgia dogale e dell'oligarchia veneziana, che tende ad uniformare, disciplinare, centralizzare la cerimonialità della Serenissima¹⁵; c'è la musica predisposta dai canonici per sottolineare l'ingresso dei diversi sovrani francesi nelle cattedrali del loro territorio, a sostegno di una sacralità del re consacrata da chi gestisce lo spazio sacro¹⁶; ci sono le rappresentazioni teatrali che nella Spagna degli *Austrias* – ripiegata su se stessa, *ensimismada*, e affetta da un sentimento di *introspección colectiva* che si scarica in primo luogo sul sovrano – mettono in scena il sacrificio cristico del re¹⁷; ci sono infine le copie della Sacra Sindone, divenute nelle mani dei duchi di Savoia una sorta di strumento propagandistico e diplomatico che nel ribadire la 'designazione' divina del potere di governo assegnato alla dinastia, aumenta il prestigio del donatore conferendolo anche al destinatario della copia della reliquia¹⁸.

¹¹ VISCEGLIA, *Riti di corte simboli della regalità*, p. 45. Cfr. anche S. BERTELLI, *Il Corpo del re. Sacralità del potere nell'Europa medievale e moderna*, Firenze, Ponte alle Grazie, 1990.

¹² F. GAMALERO, *L'educazione di un giovane principe. Il libro d'ore ms. Pal. 56 alla corte dei duchi di Savoia*. Sul ciclo della Passione di Cristo mi permetto di osservare che probabilmente le miniature riflettono una rappresentazione fortemente anti giudaica.

¹³ F. SENATORE, *La processione del 2 giugno nella Napoli aragonese e la cappella di S. Maria della Pace in Campocorbollo*.

¹⁴ C. BERNARDI, *Tra Cesare e Dio. Il Corpus Domini delle repubbliche di Genova e Venezia (secc. XVI-XVII)*.

¹⁵ R. GUARINO, *Fonti e immagini della religione veneziana tra il quattrocento e il primo cinquecento*.

¹⁶ X. BISARO, *Musique de l'un, musique des autres: les cérémonies royales en milieu capitulaire (France, XVIe siècle-début du XVIIe siècle)*.

¹⁷ J.C. GARROT ZAMBRANA, *Eucaristia y poder: el sacrificio cristico del Rey en algunos autos sacramentales*. Sui tempi di *commoción universal* che hanno ispirato la storiografia sulla crisi spagnola del XVII secolo, si veda J.H. ELLIOT, *Introspección colectiva y decadencia en España a principios del siglo XVII*, in ID., *Poder y sociedad en la España del los Austrias*, Barcelona, Crítica, 1982, pp. 198-223.

¹⁸ P. COZZO, «Et per maggior divotione vorrebbe che fusse della medesima grandezza et che avesse tocato la istessa santa Sindone». *Copie di reliquie e politica sabauda in età moderna*. Sul tema delle reliquie, del loro uso e della loro fruizione, si vedano i saggi presenti nel volume S. BOESCH GAJANO (a cura di), *La tesaurizzazione delle*

Pur nella specificità dei contesti esaminati da ciascun saggio, lo scenario geopolitico richiamato per cogliere le sfaccettature assunte dal linguaggio religioso nei sistemi della comunicazione politica, è complessivamente molto ampio sia dal punto di vista geografico che da quello cronologico. All'analisi di ambiti spaziali circoscritti – ma non per questo poco significativi per la complessa rete di alleanze politico-dinastiche in cui sono immersi gli Antichi Stati Italiani¹⁹ (è il caso del ducato di Savoia nel XV e XVII secolo, e delle repubbliche di Genova e Venezia), si affianca infatti la messa a fuoco di contesti che chiamano in causa sia una dimensione nazionale della regalità (come quella esercitata dai sovrani francesi all'ombra di un articolato cerimoniale d'incoronazione che faceva di essi i protettori della fede e i difensori della chiesa)²⁰, sia una dimensione sovranazionale e successivamente imperiale, come nel caso della Napoli aragonese e della Spagna degli *Austrias*²¹. Inoltre va precisato che, tranne i saggi sulla Napoli aragonese, sul libro d'ore, e sulle cerimonie veneziane quattro-cinquecentesche, il quadro di riferimento è quello dell'Europa attraversata dalle guerre di religione e dal conflitto franco-spagnolo fra i *rois très chrétiennes* e i *re christianissimi*; un'Europa in cui le teorie dell'assolutismo e le pratiche di governo mettono in scena una politica ispirata a quella cultura o politica 'barocca', fondata sulle arti performative, definita da José Antonio Maravall come «diretta dall'alto, urbana, di massa, conservatrice»²².

Quali sollecitazioni possono 'lievitare' a partire dai saggi contenuti in questa sezione, e quali ulteriori piste di ricerca possono arricchire il quadro da essi tracciato? Anzitutto penso che questi studi di caso e gli altri che vorranno muoversi in questa direzione potranno confrontarsi con il più generale tema della nascita di un'idea moderna di Europa, in cui il concetto di *christianitas* assume articolazioni differenti, modellandosi sulle diverse realtà statuali e sulla rappresentazione che ciascuna di esse dete del rapporto Dio, sovrano, popolo.

«La profonda compenetrazione tra politico e religioso – è stato scritto –, pur cambiando inevitabilmente fisionomia, rimane intatta al passaggio tra medioevo ed età moderna e assume caratteristiche precise e importanti proprio a cavallo tra cinque e seicento e proprio nei rapporti tra due entità politiche, il Papato della controriforma-

reliquie, «Sanctorum: bollettino dell'associazione italiana per lo studio della santità, dei culti e dell'agiografia», Roma, Viella, 2005.

¹⁹ Per la rete di relazioni politiche dei principi italiani nell'Italia spagnola, fondata su dignità, privilegi, onori e matrimoni, cfr. A. SPAGNOLETTI, *Principi italiani e Spagna*, Milano, Mondadori, 1996.

²⁰ Sui cerimoniali d'incoronazione francesi che prevedevano che il re attendesse nel palazzo arcivescovile della cattedrale di Reims che gli venissero consegnati le vesti e gli oggetti rituali custoditi a Sain Denis prima di procedere all'unzione ad opera dell'arcivescovo, ed essere quindi incoronato e intronizzato, cfr. M. PASTOUREAU, *Images du pouvoir et pouvoirs des princes*, in J.-Ph. GENET (éd.), *L'état moderne: genèse, bilans et perspectives*, Paris, CNRS, 1990, pp. 227-234; A. GUERY, *La dualité de toutes les monarchies et la monarchie chrétienne*, in A. BOUREAU - C.S. INGERFLOM (eds.), *La royauté sacrée dans le monde Chrétien*, Paris, EHESS, 1992, pp. 39-51.

²¹ Sulla regalità aragonese, priva della tradizione dell'unzione ma concessa da papa Innocenzo III nel 1204, e successivamente su quella spagnola, cfr. VISCEGLIA, *Riti di corte simboli della regalità*, pp. 36-43, e la bibliografia citata.

²² J.A. MARAVALL, *La cultura del barocco. Analisi di una struttura storica*, Bologna, il Mulino, 1999.

ma e la monarchia spagnola degli Asburgo, che esprimevano su scala continentale e mondiale distinti e talvolta confliggenti universalismi politico-religiosi, i quali a loro volta non potevano non incidere sul modo di intendere il concetto di difesa della fede e di ortodossia dottrinale»²³.

In secondo luogo, per restare sul piano di ipotesi interpretative di grande respiro, l'analisi della compenetrazione fra politico e religioso degli specifici contesti esaminati potrebbe confrontarsi con la grande tematica del 'disciplinamento' di weberiana memoria e con le riflessioni condotte qualche anno fa su questo tema²⁴.

Ci si potrebbe interrogare ancora sulla ricaduta delle guerre di religione sulla rappresentazione della sovranità, e su come gli esiti dell'archeologia cristiana, e la fortuna del modello martirale sia in campo cattolico che protestante, rinvigorirono le prerogative sacrali del sovrano assimilando la sua figura a quella del *miles Christi*. Sul piano, poi, dei culti e delle devozioni, indicazioni interessanti potrebbero venire dall'analisi delle cerimonie collegate al culto mariano e al ruolo giocato in esse dal sovrano, dalle *élites* di corte e dalle rappresentanze municipali, così come da quelle relative alle beatificazioni e canonizzazioni di santi 'nazionali' e alle cerimonie organizzate per i santi dinastici²⁵.

L'attenzione alla copiosa teologia politica che vide la luce fra cinque e seicento è un ulteriore elemento che potrebbe arricchire lo scenario in cui si inseriscono rituali, cerimoniali e attività performative, vista la quantità di testi che si volsero a delineare i tratti del buon governo dei principi cattolici e il buon funzionamento della corte²⁶. Ma non solo: anche un'indagine su confessori e padri spirituali incaricati di guidare la coscienza del sovrano, e aiutarlo a rappresentare a se stesso e al suo popolo il ruolo

²³ BROGGIO, *La teologia e la politica*, p. XVI. Sul concetto di *christianitas* fra medioevo ed età moderna e sugli elementi che ne modificarono nel tempo la fisionomia, A. DUPRONT, *Unité des Chétiens, unité de l'Europe*, in Ph. BOUTRY - D. JULIA (eds.), *Genèse des temps modernes*, Paris, EHESS, 2001, pp. 147-172.

²⁴ D. KNOX, *Disciplina: le origini monastiche e clericali del buon comportamento nell'Europa cattolica del Cinquecento e del primo Seicento*; W. REINHARD, *Disciplinamento sociale, professionalizzazione, modernizzazione. Un discorso storiografico*, entrambi in P. PRODI (a cura di), *Disciplina dell'anima, disciplina del corpo e disciplina della società tra medioevo ed età moderna*, Bologna, il Mulino, 1993, rispettivamente alle pp. 63-100 e 101-124.

²⁵ Fra gli esempi di cerimonie di canonizzazione di tipo 'nazionale', il cui teatro era Roma con le sue rappresentanze delle diverse 'nazioni', segnalo quello dei santi spagnoli esaminato da Th. DANDELET, «*Celestiali eroi*» e lo «*splendor d'Iberia*». *La canonizzazione dei santi spagnoli a Roma in età moderna*, in G. FIUME (a cura di), *Il santo patrono e la città. San benedetto il Moro: culti, devozioni, strategie di età moderna*, Venezia, Marsilio, 2000, pp. 183-198. Sul ruolo di Roma, come amplificatore di ritualità che chiamavano in causa le istituzioni e le rappresentanze dei diversi stati cattolici, M. CAFFIERO, *Istituzioni, forme e usi del sacro*, in G. CIUCCI (a cura di), *Roma moderna*, Roma-Bari, Laterza, 2002, pp. 142-180. Per quanto riguarda i culti dinastici, cfr. P. COZZO, *La geografia celeste dei duchi di Savoia: religione, devozioni e sacralità in uno Stato di età moderna*, Bologna, il Mulino, 2006.

²⁶ Fra i trattati teologico-politici pubblicati fra cinque e seicento mi limito a ricordare quelli di P. RIBADENEIRA, *Trattato della religione e virtù che deve haver il principe Cristiano per governare e conservare i suoi Stati* [...], Brescia 1599; D. SAAVEDRA FAJARDO, *Idea di un principe politico cristiano rappresentata en cien empresas*, Madrid 1666; G.B. DE LUCA, *Il principe cristiano pratico* [...], Roma 1680; G.F. FIAMMELLI, *Il principe cristiano guerriero* [...], Roma 1613; C.M. CARAFA, *Il principe politico-cristiano cioè istruzione cristiana per i principi e regnanti* (libro primo); *Il principe istruito da' sentimenti cavati dalla Sacra Scrittura* (libro secondo), Mazzarino 1692.

di pastore da lui assolto in conseguenza del principio che *omnis potestas a Deo*, contribuirebbe ad inserire i singoli casi in una prospettiva più ampia²⁷.

Infine, per concludere con una notazione 'di genere', credo che uno sguardo al ruolo e alle funzioni delle sovrane consorti, delle reggenti, delle madri di sovrani, e all'apparato simbolico che ne definiva la collocazione nel linguaggio religioso che scandiva la ritualità di corte, sarebbe un importante tassello da aggiungere al quadro che i saggi di questa sezione hanno contribuito a tratteggiare²⁸.

²⁷ Un esempio di indagine rivolta a mettere in luce il ruolo del confessore nella fisionomia politico-religiosa del sovrano è quella di O. FILIPPINI, *La coscienza del re. Juan de santo Tomás, confessore di Filippo IV di Spagna (1643-1644)*, Firenze, Olschki, 2006. Sul medesimo argomento rimando anche al mio *Vizi e virtù di una "sociedad ensimismada". Maria d'Agreda e la Spagna di Filippo IV*, «Península. Revista de Estudios Ibéricos», 3 (2006), pp. 165-173, in cui affronto il tema del legame fra il sovrano spagnolo avviato sulla strada dell'assolutismo dopo il licenziamento del suo *privado*, il conte duca Olivares, e la monaca carismatica della Vecchia Castiglia, che legittima il potere di Filippo IV, assegnandogli il ruolo e le virtù che furono del re Davide.

²⁸ Su questo tema, un primo, importante panorama in VISCEGLIA, *Riti di corte e simbologia della regalità*, cap. IV, *Regalità femminile. Le regine consorti*, pp. 158-207.



Discussant

RAIMONDO MICHETTI

Linguaggi antichi e traduzioni moderne tra politica e religione. Alcune riflessioni

Le riflessioni di Sara Cabibbo sul rapporto tra dimensione politica e dimensione religiosa attraverso la costruzione e la comunicazione simbolica collocano i saggi di questa sezione in modo così sintetico ed esaustivo all'interno degli studi più significativi sull'età moderna degli ultimi decenni (non senza l'accortezza di rammentare alcune 'profondità storiografiche' della prima metà del XX secolo, cui questi sono senz'altro debitori) e in tale sintonia con le tendenze storiografiche ancora in movimento, che mi esimono da un'ulteriore osservazione del medesimo panorama, per scegliere una differente e complementare chiave d'ingresso che la lettura dei saggi pure sollecita.

Nell'ambito di queste brevi considerazioni, nate non solo dalla lettura dei contributi di questa sezione ma da una convinta e contenta partecipazione all'intero convegno, vorrei pertanto concentrarmi direttamente sull'opzione epistemologica che è alla base del nostro incontro di studio: ovvero sulla nozione di linguaggio applicata alla sfera religiosa e, in secondo luogo, e secondo le intenzioni del coordinamento scientifico, sull'inserimento dei 'linguaggi religiosi' all'interno della comunicazione politica. Infine mi sembra che le ricerche che qui sono presentate debbano essere vagliate a partire dalla convinzione di fondo, questa sì di natura squisitamente storica, che anima l'intero *atelier*: ovvero la certezza che i codici semantici della comunicazione religiosa condizionarono per molto tempo, nonostante il variare dei protagonisti, il quadro 'dell'ideologia dominante', ridisegnato dalle società politiche urbane, territoriali e nazionali tra XIII e XVII secolo, ai fini della propria legittimazione. L'ipotesi di ricerca che ne deriva, e che le ricognizioni qui presentate erano chiamate a verificare, riguarderebbe quindi soprattutto, così almeno io l'ho intesa, 'i transiti dei sintagmi della comunicazione simbolica dal monopolio culturale della chiesa a protagonisti nuovi, identificabili con i poteri statuali di fine medio evo e prima età moderna'. Le liturgie e i rituali, ambito specifico di questa sezione strettamente connesso con i temi di quella precedente dedicata allo studio dei culti e delle immagini – credo di concordare in questo con la ripartizione proposta gli organizzatori –, sono l'ambito di verifica della tesi di partenza.

I saggi in questione, che riguardano casi di studio tra XV e XVII secolo nel contesto delle principali corti europee, hanno risposto in modo assai convincente soprattutto a due tra le esigenze principali poste dagli organizzatori. La prima, di carattere metodologico, riguarda un 'uso attivo', delle fonti liturgiche e delle rappresentazioni, scritte o figurate, dei rituali esaminati: contribuendo ad accantonare quella tradizione storiografica che, in una sorta di gioco delle parti tra storici *tout court* e storici ecclesiastici, relegava la dimensione liturgica al di fuori degli studi di storia religiosa, sottovalutandone la valenza in sede storica e delegandone lo studio alla competente acribia degli specialisti della liturgia. La tradizione nobilmente erudita degli studi storico-ecclesiastici di tanti dotti religiosi, alla quale si deve certo concedere l'onore delle armi, se da una parte costituisce oggi l'imprescindibile e solida base sulla quale fondare anche le più critiche e recenti acquisizioni, dall'altra tendeva tuttavia, per la sua intrinseca e inevitabile tensione apologetica, a immobilizzare lo studio delle preghiere e dei riti in una dimensione senza tempo, contenuta all'interno di tempi e di spazi già cristallizzati dagli usi e dalle funzioni ecclesiali. L'ideologia che l'ha ispirata, sia che si trattasse del rito romano, di quello ambrosiano oppure delle antiche liturgie delle chiese precedenti la riforma gregoriana, è quella di una continuità perenne, senza cesure e trasformazioni, che deve confermare e rafforzare il ruolo salvifico della chiesa romana. Le narrazioni delle continuità riguardano, in realtà, anche le istituzioni secolari, quando queste intendano legittimarsi agli occhi dei contemporanei, 'inventando' arcaici e nobili origini sempre rinnovate dai recenti e passati fulgori, oltre le mere contingenze storiche, ma nella cultura religiosa tale necessità assume, senza dubbio, livelli di astrazione dalla contingenza storica che non ha eguali, se non in un approccio storico-comparativo con le altre religioni. Importanti, proprio a questo proposito, le osservazioni metodologiche e storiografiche di Raimondo Guarino, all'inizio del suo impegnato contributo sulla 'religione veneziana'.

La seconda acquisizione che consente di respirare un'aria comune nella lettura dei saggi, fortemente dipendente da quest'opzione metodologica, sta nella capacità dei singoli studiosi di storicizzare, nel concreto e dinamico mutare delle situazioni poste sotto esame, episodi rituali, processioni, raffigurazioni iconografiche e teatrali, decostruendo proprio quelle 'rappresentazioni della continuità' che gli storici della liturgia tendevano a riproporre e a perpetuare anche in sede storiografica, ma che è in effetti una preoccupazione costante dei cronisti e degli intellettuali del potere, non importa se ecclesiastico o civile, qualora l'intento delle loro opere sia celebrativo, e quindi politicamente legittimante in senso ampio, tanto per le istituzioni ecclesiastiche quanto per quelle del potere civile. Nei saggi in esame, sia che si interrogino le immagini che la religione veneziana intende trasmettere della sua trionfale integrità, oltre la nuda fragilità dei reali processi storici, come nel saggio del medesimo Guarino, sia che, nell'ambito del capitolo delle cattedrali francesi, s'intenda scandagliare 'le infime variabili' che sottendono alla celebrazione del *Te Deum* nell'ambito delle cerimonie regali, quando il più celebre ed autorevole degli inni cristiani viene eseguito alla presenza e in onore dei sovrani di Francia dal capitolo delle cattedrali francesi – come nel saggio di Xavier Bisaro che sonda ruoli, dialettiche e gerarchie dei poteri tra gli attori del rito, (capitolo e monarca) mediante le articolazioni degli spazi sacri

–, l'intento comune è certamente quello di non accontentarsi delle regie scenografiche impeccabili e formalmente rassicuranti, per svelare i conflitti, le mediazioni, le debolezze storiche e le fragilità istituzionali che si celano dietro lo svolgersi ufficiale dei riti e l'esposizione ipnotizzante degli apparati. Si tratta della stessa attenzione che si coglie anche nel contributo di Francesco Senatore, che pone in luce il peculiare carattere auto-celebrativo delle processioni regali all'interno della Napoli aragonese, a differenza di quelle iberiche, sottolineando i differenti livelli di coinvolgimento e di esclusione dei ceti sociali durante lo svolgersi del corteo per i luoghi della capitale del Regno; oppure emerge dall'indagine sul teatro allegorico spagnolo tra XVI e XVII secolo, nel quale, secondo l'affascinante provocazione di Juan Carlos Garrot-Zambrana, si assiste a complesse sovrapposizioni delle figure regali su quelle religiose, fino all'identificazione del sovrano stesso con il Cristo salvifico e provvidenziale: un re-Cristo che assume su di sé non solo generiche valenze sacrali ma il peso e le sofferenze della passione cristiana e quasi, sottraendola al monopolio clericale, se ne appropria.

Se dunque si può considerare un felice risultato di questa sezione l'attenzione allo slittamento dei significati rituali attraverso modifiche spesso impercettibili dei meccanismi formali, rivelazione delle trasformazioni storiche in atto nella relazione tra i soggetti sociali e istituzionali, più complessa risulta invece la collocazione di tali dinamiche rispetto alla domanda centrale che il convegno si è posto. Tali dinamiche modificazioni nel tempo storico di liturgie e rituali, così sottilmente indagate dai relatori, stanno realmente a significare l'acquisizione/appropriazione dei codici simbolici, dei linguaggi religiosi e del repertorio simbolico-sacrale della chiesa romana da parte dei nuovi protagonisti della storia politica e dei nuovi organismi e poteri statuali tra XIII e XVIII secolo, al fine di una loro sempre più autonoma comunicazione politica? È realistico pensare che solo all'interno delle conclusioni generali del convegno, in grado di sorvolare dall'alto l'intero percorso che si è svolto nelle giornate milanesi, si possano enunciare, grazie alla felice opzione diacronica proposta dagli organizzatori, alcune parziali risposte. Tuttavia, si può almeno affermare che la lettura dei contributi presentati in questa sezione non consente di suffragare l'ipotesi iniziale del coordinamento scientifico almeno per due motivazioni. Il primo, attinente ai 'comportamenti e agli atteggiamenti storiografici' di buona parte dei contributi, ognuno analizzato nella sua inevitabile autonomia, riguarda una sorta di passività interpretativa. Le ipotesi degli organizzatori, infatti – tanto quella metodologica sui 'linguaggi' quanto quella storiografica sul graduale rafforzarsi dei nuovi poteri grazie all'assimilazione del patrimonio discorsivo e simbolico della chiesa romana (e più in generale della dimensione religiosa) –, sono recepite senza discussione alcuna, come se l'intento dello studioso fosse solo quello di confermarle e illustrarle all'interno di ogni caso studiato, ma non di verificarne, mediante il medesimo caso, l'effettiva validità storica. In altre parole, da una parte si riscontra una debole consapevolezza teorica rispetto all'impiego, per nulla ovvio e in realtà assai delicato, della categoria dei linguaggi, dall'altra la loro valenza politica e comunicativa è giustamente posta in rilievo, in corretta sintonia con le finalità dell'*atelier* ma con un certo automatismo incapace di interrogativi più generali, come se questa fosse l'unica loro reale ed esclusiva ragione storica. Provo a formula-

re questa critica costruttiva in modo volutamente *tranchant*, nella consapevolezza di estremizzarla, per rafforzarne il carattere provocatorio: i linguaggi religiosi rischiano di risultare solamente strumenti della persuasione, del controllo e dell'imposizione politica all'interno delle società di *ancien régime*, in attesa che le nuove costruzioni statuali sappiano dotarsi finalmente di nuove culture del potere, capaci di una creatività simbolico-rituale svincolate dai codici religiosi elaborati dalla cultura della chiesa romana. All'interno di questa tendenza generale, costituiscono felici eccezioni almeno il saggio di Paolo Cozzo, che tende a porsi il problema delle finalità e sensibilità religiose, oltre che politiche, che guidano la composizione di questi testi, e quello di Claudio Bernardi, esemplare per un'accorta attenzione alla diacronia lunga, per la quale il culto del *Corpus Domini* tra la repubblica di Genova e quella di Venezia nella prima età moderna è collocato sullo sfondo della storia medievale del culto stesso, anche grazie agli studi della Rubin e di Cantarella.

In realtà, una sottolineatura eccessiva della cautela estrema dei relatori, restii a rispondere agli interrogativi forti proposti dal coordinamento scientifico, ponendoli anche in discussione, sarebbe un grave torto alla solidità scientifica della maggior parte dei contributi. Non solo perché tale conformismo storiografico riguarda tanti appuntamenti scientifici, a causa delle deformazioni prospettiche che derivano da una specializzazione estrema delle ricerche, ma perché l'intento del convegno è stato quello di una felice provocazione storiografica che, dopo numerose occasioni di confronto incentrate solamente sulle forme e sui linguaggi politici proposti e animati da studiosi della storia politico-istituzionale (cito almeno i nomi di Enrico Artifoni, Giuseppe Petralia, Jean-Claude Maire Vigueur e Giovanni Vitolo per la 'medievistica politica', e quelli di Francesca Cantù, Marina Caffiero, Sara Cabibbo e Maria Antonietta Visceglia, impegnate in modo differente ma complementare, all'interno della modernistica italiana, in un'accorta comparazione di usi e significati dei linguaggi politici e religiosi) ha inteso accogliere e rilanciare la medesima sfida, verificandone valenze e peculiarità sull'altro fronte della comunicazione simbolica, quello specifico, appunto, dei linguaggi religiosi.

Se si accoglie la parzialità inevitabile di tale angolo di osservazione e il coraggio storiografico degli organizzatori nel porre al centro della discussione 'la questione dei linguaggi religiosi', allora il convegno nel suo insieme risulta particolarmente riuscito e fecondo di ulteriori prospettive di ricerca proprio per i nuovi interrogativi che sollecita, configurandosi come una tappa da cui non è possibile prescindere qualora s'intenda, come è fortemente auspicabile, proseguire il percorso iniziato secondo nuove prospettive metodologiche e nuovi interrogativi.

Non è possibile in questa sede soffermarsi sui numerosi scenari di riflessione storiografica che possono aprirsi, e ai quali la pubblicazione degli atti dell'*atelier* può fare da battistrada. Si può almeno accennare ad alcuni nodi problematici, che proprio lo sforzo dei relatori e l'acume del coordinamento scientifico consente a questo punto di sottoporre alla riflessione futura e, si spera, al vaglio di ulteriori iniziative seminariali.

La prima questione meritevole di ulteriore approfondimento è proprio l'uso della 'categoria dei linguaggi'. Non è possibile ripercorrere in questa sede la sua importanza nell'ambito della riflessione filosofica, semiotica ed ermeneutica della cultura novecentesca, né le sue ricadute, non solo recenti, nell'ambito della ricerca storica. Sara Cabibbo ha accennato ai pregi e ai limiti della stagione del *linguistic turn*. Si deve tuttavia sottolineare che nell'impiego sempre più insistito della categoria dei linguaggi, della grammatica storica, delle teorie e delle pratiche discorsive (risalgono in realtà agli anni sessanta gli studi pionieristici di Pocock e della scuola di Cambridge) permangono un'incertezza e una debolezza epistemologiche che escono allo scoperto soprattutto nelle introduzioni e nelle conclusioni degli appuntamenti scientifici impostati su questa categoria interpretativa. È vero, infatti, che la storia è una scienza ibrida che accoglie suggestioni culturali e opzioni interpretative maturate all'interno di altri saperi riconducendole ad un suo peculiare statuto: nel caso specifico spaziano dalla filosofia del linguaggio alla linguistica, dall'antropologia della performance all'ermeneutica, senza dimenticare il contributo prezioso di liberi spiriti difficilmente inquadrabili ma le cui intuizioni e contraddizioni continuano ad esercitare una notevole forza creativa (penso, esemplarmente, a Michel Foucault e alle indagini sul linguaggio mistico di Michel de Certeau). D'altro canto il rischio è quello che 'i linguaggi' divengano una sorta di *passepertout*, applicabile alle ricerche più varie ma senza che si possa registrare davvero uno scarto conoscitivo delle effettive realtà storiche. È certamente positivo che le riflessioni recenti tendano ormai ad accantonare una prospettiva meramente relativistica e narrativa dell'operazione storiografica, linguaggio tra gli altri incapace come gli altri di alcuna lettura, interpretazione e rappresentazione della realtà, né quella attuale né, tanto meno, quelle del passato. Tuttavia, è difficile non denunciare una certa divaricazione tra i tentativi di conferire dignità teorica alla categoria dei linguaggi nelle riflessioni storico-teoriche e l'effettiva applicazione nelle ricerche concrete. La cautela che si adopera quasi sempre nelle sedi introduttive, definendola una categoria volutamente debole, aperta a una pluralità di impieghi semantici, denso nodo concettuale, opzione polisemica, ora riguardante la dimensione testuale e retorica della parola, ora moltiplicata in una ampia e, potenzialmente infinita, gamma di processi discorsivi, di valenze pragmatiche e ideologiche, capaci tanto di strutturare le realtà politiche, culturali, relazionali quanto addirittura di generarle (giustamente si è accennato in altra sede all'estremo dell'analisi lessicologica delle fonti da una parte e a quello dello studio dei codici di comunicazione adottati dai corpi politici, dall'altra), pone una domanda semplice che merita forse una qualche riflessione. Si tratta di una categoria che davvero consente nuovi sguardi e inedite acquisizioni, si rivela uno strumento che apre nuove conoscenze, oppure rischia di divenire, sempre nell'ambito storiografico, uno sbracato contenitore applicabile ad una varietà così infinita di situazioni da non costituire alcuna rilevante e nuova chiave interpretativa rispetto al passato? Sempre in modo *tranchant*: se adopero le testimonianze iconografiche, i testi liturgici, la tradizionale analisi dei testi letterari nei loro contesti storici, per indagare la comunicazione nella dimensione politica (anche la nozione di 'comunicazione', in realtà, avrebbe bisogno di ulteriori e peculiari specificazioni per non risultare solo un generico richiamo in sede storica

alle sollecitazioni del mondo dei mass-media contemporanei) i risultati ottenuti sono davvero differenti? Non vi è dubbio che vi sono mille ragioni per sostenere le potenzialità e la raffinatezza dell'interpretazione linguistica, tuttavia tanta indeterminazione, tra giuste cautele e sospette vaghezze, credo vada indagata ulteriormente.

In secondo luogo mi sembra importante porre in rilievo, soprattutto per lo specifico della tradizione storiografica italiana, come la separazione tra linguaggi politici e linguaggi religiosi, risenta troppo della separazione ideologico-storiografica tra gli studi di storia politica, poco sensibili alla dimensione religiosa, e gli studi di storia religiosa, indifferenti a quella politica, per consentire una serena constatazione delle reali distinzioni, sovrapposizioni e divaricazioni tra le due dimensioni nell'analisi dei processi storici reali. Negli ultimi vent'anni, anche come positiva ricaduta dell'attenuarsi delle contrapposizioni ideologiche, la situazione sta effettivamente modificandosi, ma il rischio è ancora vivo e presente. A volte, paradossalmente, proprio la giusta e nuova attenzione ai linguaggi religiosi rischia di mettere in sordina l'esistenza millenaria dei linguaggi politici autosufficienti – dalle legazioni diplomatiche alla letteratura di corte dalle scritture amministrative fino all'iconografia civile, purtroppo meno conservata rispetto a quella religiosa, per una minore continuità nel tempo delle istituzioni politiche che la veicolavano –, come se questi non avessero sempre avuto anche una loro consistenza e autonomia nella storia plasmata, dopo l'antichità, dalla presenza del cristianesimo.

La terza questione, assai più complessa ma che attraversa l'intero nostro *atelier*, esplicitata in modo chiaro e corretto soprattutto nel contributo di Bernardi, riguarda la questione dei diversi dualismi che attraverserebbero la storia dell'occidente medievale e moderno. Tematica peraltro al centro, dopo la celebrazione del nostro convegno, di recenti e molto interessanti monografie che affrontano di petto il problema da angolature del tutto diverse (il riferimento è ai recenti lavori di Marco Rizzi, secondo una vivace e diacronica impostazione storico-cristianistica, di Giovanni Filoramo che studia il fenomeno come storico delle religioni, di Jaques Chiffolleau, illustre medievista francese da sempre attento in sede storiografica alle relazioni tra politico, economico e religioso, e di Gustavo Zagrebelsky, già presidente della Corte Costituzionale in Italia e tra i più acuti intellettuali all'interno del dibattito politico-culturale del nostro Paese). Le distinzioni tra politico e religioso, sacro e profano, civile ed ecclesiastico, appartengono sicuramente a processi storici di lunga durata e sono un tratto e un percorso costitutivo della società occidentale, specie in un'ottica comparativa rispetto alla storia di altre civiltà del passato e del presente. Tuttavia, proprio per questo occorre una forte cautela nell'identificazione dei momenti di svolta, delle cesure definitive, dell'identificazione di reali autonomie, appropriazioni o assimilazioni di sacralità in questo o quel tornante storico, nel rapporto tra le distinte sfere dell'agire politico, culturale e sociale. Non solo perché le articolazioni tra società ecclesiastica e società politiche sono molto più complesse di quanto si può constatare limitandosi solamente all'analisi dei vertici delle istituzioni laiche e religiose. Si accenna giustamente al ruolo delle confraternite e delle 'scole' nel saggio di Guarino, ma si pensi agli intrecci tra nobiltà e ordini religio-

si, al ruolo di questi ultimi nelle corti anche a prescindere da una stretta dipendenza dalla chiesa romana (Venezia è realmente tra i laboratori storici per eccellenza, basti accennare al servo di Maria Paolo Sarpi), tanto per liberare il campo dalla 'trappola delle società parallele'. Soprattutto credo sia necessaria un'attenta esplorazione dia-cronica dell'intera storia del cristianesimo e delle chiese nei loro rapporti con le *élites* politiche – i processi che hanno caratterizzato l'età tardo-antica, da Costantino a Giustiniano, quella alto-medievale, dalla costruzione dei nuovi regni occidentali dopo la disgregazione dell'impero d'occidente che intrattengono una complessa relazione con il papato e con la religione cristiana, avendo sullo sfondo la legittima autorità dell'imperatore d'oriente, fino al nuovo e sacro impero voluto dal papato alto-medievale, prima della riforma gregoriana, perché siano davvero identificate le reali fratture e le effettive continuità tra dimensione religiosa e politica nell'ultimo medioevo e in età moderna. Altrimenti si corre il rischio, proprio per la pericolosa auto-sufficienza degli studi specialistici, che ognuno identifichi nel periodo che studia 'il momento di svolta' dei rapporti tra dimensione religiosa e politica nell'Occidente cristiano. Sullo sfondo, ovviamente, gli interrogativi contemporanei, tra secolarizzazione e laicizzazione, sui caratteri tendenzialmente dualistici (ma la questione è più complessa) dei governi e delle società occidentali, al confronto con le altre civiltà del pianeta.

Alla fine di queste riflessioni, forse vale la pena di specificare ulteriormente, proprio perché il convegno prende comunque le sue mosse dal monopolio della cultura religiosa anche nella rappresentazione e comunicazione dei nuovi poteri politici, la questione posta in modo assai efficace e limpido nel contributo di Paolo Cozzo, ed esemplificata in modo concreto nella riflessione di Francesca Gamalero sull'educazione di un giovane principe; tanto più se si tratta davvero di Amedeo IX di Savoia, la cui intera esistenza sarà segnata, nel bene e nel male, da una profonda tensione ed inquietudine religiosa. Infatti, non solo sarebbe necessario indagare, oltre ai linguaggi religiosi della comunicazione politica, i linguaggi politici della comunicazione ecclesiastica e religiosa, ridefinendo in modo più problematico cosa intendiamo per 'politica' e cosa per 'religione' – si faccia riferimento a questo proposito al libro citato da Sara Cabibbo a firma di Giovanni Filoramo. Ancora di più sarebbe indispensabile dare il suo giusto peso alla dimensione del 'credere religioso' come reale e incisiva componente dell'agire storico, capace di modellare le scelte, di plasmare i destini individuali e collettivi, di determinare persino decisioni e svolte storico-politiche, proprio per il riconoscimento di un disegno e di una volontà divina che guida le scelte degli uomini, tanto più quando questi sono chiamati a ricoprire importanti responsabilità politiche ed esercitare poteri. La repressione terrena, per aver infranto l'ordine divino, o la minaccia della dannazione ultraterrena da parte degli apparati ecclesiastici sono certamente operanti ed efficaci, a patto, tuttavia, di cogliere, oltre ad un loro uso strumentale, finalizzato alla soppressione dell'altro, ora per motivi politici dietro la maschera del religioso ora per motivi realmente religiosi, anche una sostanziale adesione, più o meno perseguita e più o meno convinta a seconda dei casi, a una visione religiosa dell'universo. Vale tanto nelle carriere ecclesiastiche – nonostante siano evidenti le motivazioni di prestigio politico che sottendono alle carriere

ecclesiastiche –, quanto nella sensibilità religiosa dei regnanti, nonostante l'ineluttabile destino di sangue, che chiama gli uni e gli altri ad assumere responsabilità e poteri anche per vocazione provvidenziale. L'intera gamma dei linguaggi religiosi esaminati in questa sezione, dalla musica al teatro, dall'iconografia alle scritture cerimoniali, non si comprenderebbe fino in fondo senza la consapevolezza di un loro valore squisitamente ultraterreno, incentrato sulla credenza nell'evento storico dell'incarnazione divina, sul messaggio veicolato dalla chiesa di un inevitabile processo salvifico, sulla prospettiva extratemporale della perdizione e della salvezza eterna.

Molte altre sarebbero le considerazioni che si potrebbero aggiungere ad ulteriore testimonianza dell'efficacia dell'*atelier* e delle prospettive che la lettura dei suoi contributi può suscitare. Mi preme, in realtà, sottolineare solamente un'ultima questione. Per quanto si possa insistere sull'analisi dei linguaggi religiosi e politici all'interno della nostra civiltà occidentale, tra medioevo ed età moderna, e magari anche in epoca contemporanea, tutto lascia presagire che l'affacciarsi di 'antichi nuovi' popoli nel ruolo di comprimari, se non di protagonisti della scena globale, costringa a una positiva ridefinizione delle nostre riflessioni sul rapporto tra politica e religione, alla luce di una prospettiva comparativa, ponendo inediti approcci e differenti impostazioni del problema. Si tratta di un'attenzione non certo originale per la storia culturale dell'occidente, che affonda le sue radici nelle precedenti epoche oggetto proprio della nostra riflessione, ma esplose come ambito degli studi soprattutto a partire dall'osservazione antropologica e storico-religiosa dell'epoca post-coloniale. Allora, tuttavia, esercitavamo comunque un ruolo egemone e potevamo osservare e meditare 'sull'altro' secondo i ritmi pacati di un potere tranquillo, che sovrastava le altre civiltà anche grazie al rassicurante monopolio del benessere economico. Non è escluso che nel presente-futuro sia necessaria, invece, un'accelerata e radicale risistemazione dei nostri saperi che, valorizzando il patrimonio della nostra civiltà occidentale, sappia aprirlo al confronto e alle trasformazioni che si stanno già verificando sotto i nostri occhi, all'interno dei nostri Paesi e nello scenario mondiale. Se non saremo in grado di irrobustire i nostri specialismi, motivando la loro utilità in modo nuovo, il rischio, palpabile in questi ultimi anni almeno in Italia, è quello della graduale eliminazione dei nostri saperi come già si evince dalla progressiva perdita di prestigio che si sta verificando in Italia, proprio in questi ultimi anni.

Non sarebbe male se questa volta gli storici si trovassero nel momento giusto al posto giusto, con il loro prezioso patrimonio di codici, di linguaggi e di capacità interpretative. Nel posto in cui non solo si incontrano diverse civiltà ma si inventano, tra convivenza e conflitto, quelle future: pronti alla traduzione.

Tavola rotonda



GIANCARLO ANDENNA

Brevi osservazioni conclusive

In questo breve intervento mi soffermerò su quattro temi a mio modo di vedere molto importanti: i rapporti tra *autoritas* e *potestas*, visti nelle loro implicazioni simboliche e di comunicazione educativa. In secondo luogo opererò alcune riflessioni sul rapporto tra *caritas* e violenza, utilizzando i concetti che emergono dallo studio dei Padri del IV secolo, oggi ripresi da storici e teologi di grande fama e anche qui trattati. Da queste osservazioni avrà poi origine la discussione sul *bellum iustum* e sulle sue conseguenze. In terzo luogo analizzerò gli aspetti liturgici e rituali, intesi come comportamenti fissi di comunicazione di complessi linguaggi simbolici, per i quali è possibile nel momento del confronto verificare solo delle analogie, cioè modi di essere che, seppur destinati a realtà differenti e intrapresi in campi diversi, possono concludersi con la realizzazione di finalità orientate verso un *unicum*, che ricomprenda, con le necessarie distinzioni spazio-temporali, l'unità del sistema sociale umano. Infine mi sia concesso operare un rapido sguardo sulle città-stato e sulle monarchie nazionali europee, nonché sulle loro 'religioni civiche'; questo permetterà di capire quanto esse siano divenute progressivamente sempre più autonome, confinando la *potestas* sacerdotale in un settore del potere valido solo nel campo spirituale.

Le relazioni del presente *Atelier internationale* riguardano in larga misura, con l'eccezione degli interventi di Patrick Boucheron e di Philippe Buc, la piena età medievale e l'età moderna, uno spazio temporale entro il quale l'Occidente aveva guadagnato, sotto la spinta della grande riforma ecclesiastica dell'XI secolo, impropriamente detta 'gregoriana', la distinzione tra il campo politico e il campo religioso. I due livelli erano già stati intravisti nella riflessione di papa Gelasio I, il quale nella lettera all'imperatore Anastasio sosteneva che due erano le forze capaci di reggere il mondo, la *auctoritas sacrata pontificum* e la *regalis potestas*, cioè l'autorità sacra nel campo religioso, esercitata dai sacerdoti, e il potere politico detenuto dall'imperatore. Uno stretto rapporto legava i due concetti: l'*auctoritas* era la fonte della legittimazione degli atti, in quanto garantiva la corrispondenza dei precetti religiosi alla verità, mentre la *potestas* era da considerare come forza capace di imporre alla società civile una serie di adeguati comportamenti esterni. Inoltre per Gelasio le due forze erano tra loro interdipenden-



ti, in quanto l'autorità sacra, o per quel tempo la chiesa, era inserita nell'istituzione politica dell'impero, mentre a sua volta il potere imperiale era ricompreso, come la stessa figura dell'imperatore, nella chiesa. Si trattava di una unità e insieme di una distinzione, poiché Gelasio sosteneva che le due forze si compenetravano e che non potesse esistere una *potestas* priva della necessaria *auctoritas*. E che in ogni caso era l'autorità del pontefice a conferire legalità e legittimità alla *potestas* imperiale, alla quale poi anche il pontefice era sottoposto.

Gregorio VII aveva tentato di capovolgere questo principio affermando, come Horst Fuhrmann nei suoi celebri studi ha sottolineato, che solo il papa poteva essere il vero imperatore, poiché il potere politico, fondato sulla forza del *gladium*, la spada, non derivava da Dio, ma da Satana. Dunque al papa conveniva l'esercizio non solo della *auctoritas*, ma anche della *potestas*, sia nell'ambito dello spirituale, sia nello spazio politico. La forza simbolica di alcune immagini mentali di quell'impressionante documento denominato *Dictatus papae* è di per sé eclatante: «Che lui solo possa usare le insegne imperiali. Che tutti i principi debbano baciare i piedi soltanto al papa». Bastano simili espressioni per trasmettere messaggi di superiorità assoluta, anche a livello politico, ad opera di chi aveva da secoli incarnato il vertice dell'*auctoritas sacrata*. Si scatenarono guerre e si lottò per decenni, poi nel 1122 si giunse alla difficile separazione delle due forze guida della cristianità, a loro volta rappresentate da immagini mentali e da *signa*, che richiamavano nello stesso tempo l'essenza e la materia dei due concetti: *anulum et baculum*, anello e bastone pastorale, simboli dello stretto legame esistente tra il presule e la sua chiesa e nello stesso tempo figurazione del potere di guida spirituale del popolo cristiano. Al bastone pastorale e all'anello si affiancava, nell'atto della separazione, ad opera del sovrano l'uso dell'*ensis*, la spada, come simbolo della sua *potestas in temporalibus*.

Ma come dal pensiero di Gelasio I si era giunti a questa netta separazione? In quale modo l'unità-distinzione del pensiero gelasiano si era persa, tanto da attribuire prima al sovrano la qualifica e la funzione di *vicarius Dei* e poi per reazione da spingere i pontefici a rivendicare i poteri politici spettanti all'impero?

In un bel lavoro Pierre Toubert ha a suo tempo mostrato come la circolazione a Roma delle *Decretali Pseudo Isidoriane*, nate in territorio francese nel corso dell'età carolingia, abbia facilitato la conoscenza subito dopo l'anno Mille della famosa teoria gelasiana dei *Duo quippe*, rimasta pressoché sconosciuta al papato in età carolingia, poiché esso era più legato ad una idea di unità essenziale tra chiesa e impero, nella quale il vertice fosse tenuto dal sovrano, la cui forza coercitiva era legalizzata e legittimata dalla cerimonia della consacrazione. La spada in questo modo diventava oggetto capace di trasmettere forza sacra in quanto usata dal sovrano divenuto sacro in funzione della diffusione della fede cristiana. In questo modo anche la violenza era sacralizzata. All'inizio dell'*Atelier Philippe Buc* ha mostrato come entro la struttura originaria dell'ortodossia cristiana possano convivere sia il pacifismo radicale, sia la violenza radicale, posizioni viste in sé come eretiche, qualora esse si pongano come



esigenze escludenti la controparte. In fondo l'ortodossia è sempre stata una posizione di costante ricerca dialettica dell'equilibrio tra le due tendenze. Proprio in questa posizione di contrasto tra la violenza contro i nemici, visti come gli strumenti del grande avversario, il Male, e il messaggio della *caritas*, della misericordia, dell'amore per il prossimo, anche se Samaritano e quindi nemico, si annidava l'origine del concetto della guerra giusta.

Ma per il cristiano una guerra poteva essere giusta? E come era stata superata la radicalità dei primi secoli nei confronti della violenza? Il radicale pacifismo era allora espresso nella secca affermazione dei martiri contro il servizio militare e contro il giuramento al comandante e all'imperatore: *Non milito, nec iuro*.

La teorizzazione del *bellum iustum* è stata effettuata prima da Agostino e più tardi ripresa alla metà del XII secolo da Graziano, con un discorso ricco di immagini mentali e di simboli, in larga misura tratto dall'Antico Testamento. La domanda posta dal *magister* bolognese riguardava la necessità di rispondere con forza al Male, che si presentava ed agiva nello spazio cristiano. Se un vescovo e la sua comunità diocesana, divenuti eretici, egli si chiedeva, minacciavano la fede dei popoli circoscrivibili, era lecito ai presuli contermini intervenire con le armi e con i loro eserciti contro la comunità eretica? Era permesso aggredirli, ucciderli e impadronirsi dei loro beni? Ovviamente si trattava di vescovi a cui il sovrano aveva concesso i poteri signorili e di governo sulle loro diocesi e quindi di fatto capi di schiere di cavalieri armati, la cui finalità era quella di difendere la chiesa diocesana. La loro guerra era giusta? Graziano riprese da Isidoro di Siviglia la definizione di guerra giusta: «*Iustum est bellum, quod ex edicto geritur de rebus repetendis, aut propulsandorum hominum causa*». È giusta una guerra che ha inizio con una dichiarazione formale, effettuata al fine di ottenere la restituzione di beni sottratti, o per respingere una aggressione. Ed è anche giusta la guerra combattuta per vendicare le ingiurie e le offese subite da parte degli aggressori. Per questo era giusta la guerra combattuta dagli Ebrei contro gli Amorrei, che negavano loro il passaggio verso la Terra Santa; allo stesso modo era giusta l'azione di Mosé, che uccise il sorvegliante egiziano per difendere il giudeo. In più, proprio utilizzando brani tratti dalle Decretali pseudo isidoriane, di cui parlano Horst Fuhrmann e Pierre Toubert, Graziano soggiungeva che chi può combattere i perversi e non lo fa, finisce per favorire la loro empietà e pertanto, secondo il dettato di una lettera di papa Calisto I, disprezza i comandi divini e deve essere più severamente punito in quanto la sua azione nuoce gravemente alle anime dei fedeli. La conclusione dunque, ripresa dalla Bibbia, dai Profeti e dalla cultura etica carolingia, era semplice: chi, potendolo, non contrasta una azione delittuosa, acconsente ad essa.

Ma allora il cristiano come sarebbe uscito dalle contraddizioni? Cristo sapeva che Giuda era ladro e traditore e perché lo mandò con gli altri a predicare e lo ammise alla cena dell'eucarestia? E ancora, come applicare il quinto comandamento che impone di non uccidere? Esso va inteso in senso assoluto, oppure è possibile trovare delle eccezioni?

Graziano, dopo aver a lungo dibattuto la questione, ha esaminato una lettera del pontefice Urbano II ad un vescovo della Lucania, in cui si affermava che non poteva essere considerato omicida chi, preso da ardore per la difesa della madre chiesa, avesse ucciso coloro che erano scomunicati. L'uccisore avrebbe fatto penitenza, ma il suo atto non era considerato un delitto.

La questione diveniva tuttavia per Graziano più complessa se l'omicida fosse stato un ecclesiastico, poiché egli sapeva che in età carolingia i vescovi erano costretti a partecipare alla guerra. Una lettera di papa Giovanni all'imperatrice Angelberga, moglie di Ludovico II, la esortava a liberare un vescovo dagli impegni militari, in quanto chi milita per Dio non può militare per il *seculum*. Infine il *magister* bolognese concludeva dicendo che ai vescovi non era lecito impugnare le armi, ma essi potevano incitare i laici a combattere contro gli eretici e contro i pagani. Una lettera di papa Leone IV a Ludovico II mostra infatti come il papa abbia infiammato i suoi fedeli a combattere contro i Saraceni alla foce del Tevere e sia sceso lui stesso in campo. Infine il discorso di Graziano, dopo aver sostenuto che era lecito intervenire con azioni militari contro coloro che minacciavano di distruggere la chiesa e dopo aver dibattuto la questione se i cattivi dovessero essere costretti a compiere il bene, si concludeva con le seguenti osservazioni, riconducibili ad immagini mentali forti. Dio aveva costretto Paolo, facendolo cadere da cavallo e accecandolo temporaneamente, a diventare cristiano; Cristo nella parabola della cena a cui non intervenivano i convitati sottolineava che il padrone aveva chiesto ai servi di obbligare gli storpi e i poveri a entrare in casa sua e a partecipare al banchetto. *Compelle intrare*. Per questo Gregorio Magno e altri pontefici hanno sottolineato l'utilità dell'uso della forza, accanto alla convinzione, nella conversione dei popoli pagani.

Violenza e misericordia: un binomio entro cui si è dibattuto e si dibatte ancora oggi il pensiero cristiano nella sua valenza missionaria e di difesa dell'Occidente.

Eppure nell'età carolingia, quando il sovrano era posto al di sopra di ogni potere, la componente religiosa svolse azioni manipolatorie sul campo politico: si prenda la lettera di Agobardo di Lione a Ludovico il Pio, quella detta *De comparatione regiminis ecclesiastici et politici*, e si noterà che il vescovo contrappone i due ordini su cui si fonda il regno, vale a dire quello militare e quello ecclesiastico, ai quali assegna compiti diversi, e precisamente quello di combattere con la spada e quello di discutere con le parole. Ma le due forze nel momento in cui svolgevano la loro funzione avevano in comune una finalità superiore: nello scontro armato si ricercava, piuttosto che la forza delle braccia, la manifestazione della giustizia di Dio; allo stesso modo nelle discussioni il fine che si intendeva raggiungere era la verità e non l'abbondanza delle parole.

Giustizia e verità costituiscono quindi i due principi che sorreggono le forze del mondo: per questo il sovrano dovrà ascoltare e mettere in pratica i consigli dei vescovi e soprattutto dei metropolitani, tra cui il romano pontefice, cioè la voce della verità, se vorrà mantenere la pace, in un momento drammatico, e garantire all'impero la stabilità del messaggio cristiano. In questo caso è evidente che il linguaggio religioso manipoli quello politico, ma l'intonazione del discorso evita la forma dichiarativa, troppo categorica, per lasciare ampio spazio alla forma ottativa, corroborata da esempi di predecessori e da riferimenti ad analoghe situazioni.

Anche il complesso discorso di Patrick Boucheron sull'*ambrosianum mysterium* presenta, come egli stesso sottolinea, l'emergere di possibili connotazioni politiche entro il messaggio religioso della liturgia. A Milano, a partire dall'età di Ambrogio, l'azione liturgica, che si manifesta in una pluralità di modi, dall'architettura al canto, assume una connotazione politica. La basilica, luogo in cui si amministrava la giustizia, ricevette con Ambrogio una nuova pianta cruciforme: era un simbolo forte, a ricordo del martirio di Cristo e dell'essere cristiani, e insieme un segnale di comunicazione che la giustizia, con la *caritas*, appartiene solo a Cristo, il cui martirio ha permesso di riscattare l'umanità. Lo spazio sacro venne così delimitato dalla forma della croce e nella parte superiore della crociera fu posto l'altare per la celebrazione del mistero eucaristico. Ivi i vescovi amministravano la giustizia, durante l'*episcopalis audientia*, dopo la celebrazione del *mysterium sacramentale*; in quel luogo i fedeli cantavano gli inni che Ambrogio aveva composto, utilizzando un linguaggio che nella sua struttura conserva ancora oggi le valenze di una educazione fondata su basi retoriche e politiche. Si potrebbe dire che in questo modo il linguaggio politico si è posto sullo sfondo del linguaggio liturgico. Ma la stessa storia della liturgia ambrosiana può essere vista come un cammino di rivendicazione politica della propria esistenza e conservazione. Landolfo Seniore, che visse nei suoi giorni il contrasto con la Chiesa romana, ha narrato come Carlo Magno e papa Adriano I, per imporre l'unità del comportamento liturgico sulla base delle norme romane, volessero eliminare la liturgia milanese. Si trattava ovviamente di una *fictio*, ma essa aveva un fondo di realtà, in quanto i carolingi avevano come fine l'uniformità del comportamento religioso, come appare dal programma di Aquisgrana dell'817 rivolto ai monaci: «*Una regula, una consuetudo*» in riferimento alla Regola di Benedetto da Norcia. Il racconto di Landolfo Seniore (II, 10-13) mostra con un esempio fittizio come al tempo di Carlo Magno i Franchi abbiano fatto bruciare o 'deportare' oltralpe i testi liturgici ambrosiani e come la tradizione liturgica di Ambrogio sia stata difesa da un vescovo carolingio, che in una sinodo ebbe modo di considerarla alla pari con quella romana di papa Gregorio Magno. Nell'XI secolo, quando Landolfo scrisse, Milano non si sentiva inferiore a Roma sia dal punto di vista liturgico, sia dal punto di vista politico.

Con quest'ultima affermazione si entra nel campo della cosiddetta 'religione civica', che si è diffusa tra XII e XVI secolo in tutta Europa, influenzando non solo le città-stato, ma anche gli stati monarchici. In questo settore il *signum*, rappresentato dal santo protettore, diviene simbolo della autonomia della città, poiché egli è il difensore della stessa contro i nemici, il patrono dei cittadini di fronte a Dio, capace dunque di creare e di mantenere un costante rapporto, una comunicazione, tra il mondo inferiore delle realtà umane e quello superiore del sacro e del divino. La festa del patrono rappresenta il momento centrale della sacralizzazione degli uomini e degli oggetti. La cerimonia della visita dei *cives* alla tomba del santo può essere intesa come la vera tappa della acquisizione della sacralità attraverso il contatto di oggetti con il tumulo, oppure attraverso la cerimonia del giuramento, poiché chi giura riceve il *sacrum* con il contatto delle sue mani sulla tomba del santo o su di un oggetto sacro, come il reliquiario con le spoglie del protettore celeste. Nel giuramento il rapporto tra la sacralità, o se si vuole la sfera del religioso, e la dimensione politica diventa

determinante per l'esercizio di un potere legittimo. Anche nella nostra società secolarizzata molti capi di governo non possono esercitare il loro potere senza aver prima pronunciato il giuramento con la consueta cerimonia e con le frasi previste dal rito. Qui l'interscambio tra i due sistemi è rilevante, poiché la forza di quello politico trae la sua legittimazione dalla sacralità che viene ricevuta tramite un mediatore, l'oggetto sacro o la persona sacra. Se nella civiltà comunale ai consoli e ai podestà cittadini era richiesto il giuramento nella formula prevista dagli Statuti, molte volte toccando le reliquie dei santi protettori, nelle monarchie nazionali e negli stati territoriali dei principi era necessaria per gli stessi sovrani la cerimonia della consacrazione per mezzo dell'unzione con l'olio sacro attuata dal vescovo della città capitale. Nulla di simile invece avveniva quando il *dominus* della città era il vescovo, una persona già di per sé sacra, il cui legame con il patrono era già fissato dal rapporto spirituale con la chiesa cittadina.

Nella bella relazione di Guido Cariboni si mostra come l'arcivescovo Ottone Visconti, all'indomani della battaglia di Desio, nell'entrare in Milano per acquisire i poteri spirituali e temporali, si sia recato in Sant'Ambrogio dopo aver chiesto ai ceti nobiliari della città di comportarsi in modo pacifico, così da comparire nella veste del padre pacificatore, capace di riportare in nome di Ambrogio l'ordine e l'antico equilibrio sociale e politico spezzato dal governo di popolo dei Torriani. In questo modo Ambrogio, che aveva guidato il partito popolare che si raccoglieva nella Credenza di Sant'Ambrogio, serviva ora per legittimare l'arcivescovo e il mondo nobile che lo sosteneva. In realtà si trattava di un nuovo potere di natura signorile, ma l'arcivescovo desiderava che fosse interpretato come un ritorno all'antico costume, ad una passata concordia, più vagheggiata che reale, così da nascondere la novità della signoria del presule. Era dunque necessario creare un mondo ideale e insieme fittizio, in cui mescolare simboli religiosi e simboli politici, quali il *sacrum*, la *libertas*, la *pax* e la *concordia*, in modo da permettere al nuovo signore l'esercizio del potere, considerato non solo legittimo, ma anche sacro.

Va da sé che quando i Visconti, con Azzone, con Galeazzo II e con Gian Galeazzo divennero signori di più città lombarde, preferirono adottare un culto comune a tutte le *civitates*, quello della Vergine, che a partire dal pieno duecento fu considerata entro la cristianità, per impulso degli ordini conventuali, come patrona e protettrice degli uomini. Nella ristrutturazione trecentesca delle porte cittadine di Milano, la Vergine in trono col bambino, molte volte accompagnata da Sant'Ambrogio, fu posta su tutti i tabernacoli dei sei ingressi maggiori della città, o almeno su cinque, infatti le sculture di porta Romana sono scomparse. Ciò che conta tuttavia è il fatto che il programma iconografico di almeno tre porte, realizzate durante la signoria di Azzone Visconti, presenti la Vergine in trono che riceve in omaggio da Ambrogio inginocchiato il modello della porta e del relativo sestiere cittadino. In quegli anni la Vergine era pensata e rappresentata come *domina* della città, a cui Ambrogio si rivolgeva con un atto di *omagium*, rituale tanto diffuso in età feudale. Tuttavia il momento più alto del culto verso la Vergine, attuato dai Visconti per una precisa funzione politica, fu toccato da Gian Galeazzo, che volle attribuire il nome di Maria a tutti i figli maschi, che innalzò una Certosa a Pavia e una nuova cattedrale a Milano, dedicandole alla

Vergine, e che subito dopo la sua morte fu rappresentato nel celebre codice miniato da Michelino da Besozzo (Paris, Bibliothèque Nationale, ms. lat. 5888) inginocchiato dinanzi alla Madonna in atto di rendere *omage*, mentre il bambino Gesù poneva sul suo capo la corona ducale. Il suo potere derivava direttamente dalla Vergine e da suo Figlio: questo messaggio doveva essere ben chiaro ai suoi discendenti in modo che non ci fosse alcuna possibilità di equivoco nei confronti del potere ecclesiastico e papale.

Ma ritornerei volentieri a Ambrogio e al celebre testo, che per molti secoli è stato a lui attribuito, e che fu sempre più utilizzato per le cerimonie pubbliche e politiche come canto di ringraziamento a Dio per le vittorie e per i successi: il *Te Deum laudamus*. Pensiamolo nella versione musicale del Preludio di Marc-Antoine Charpentier: la forza di quella musica, unita alla potenza delle parole latine, che inneggiano alla maestà di Dio, incideva sugli spettatori comunicando direttamente la maestà dei sovrani o dei principi che, come Xavier Bisaro ha ben illustrato, entravano nelle cattedrali per prendere possesso delle città. Lo studioso lo ha ricordato con piena lucidità, affermando la necessità di studiare la reale cultura del *Te Deum*, presente in Francia dal rinascimento ad oggi, tenendo conto che, seppur il testo della azione musicale rimane costante, la funzione della stessa alle orecchie degli ascoltatori può cambiare profondamente a seconda del tempo storico in cui si inserisce. Ad ascoltare oggi il testo di Charpentier non si ottiene l'effetto che la sua musica ebbe nelle cattedrali francesi quando il re Luigi XIV entrava per la messa solenne nel giorno in cui acquisiva il possesso della città sottomessa. La musica solennizzava la preghiera e nel ringraziamento alla maestà di Dio era anche compreso il ringraziamento alla maestà del re, in una sorta di doppio gioco delle parole che si levavano per il re celeste alla presenza del re terreno. Affermare che Cristo invisibile è re di gloria, significa nel contempo esaltare la gloria del re visibile, mentre ringraziare il Figlio di Dio per aver vinto l'aculeo della morte, richiama nel contempo la vittoria del sovrano terreno sui nemici e l'avvento del tempo della pace. Il canto infine incoraggiava le devozioni, creando un'atmosfera di sensazioni uditive e visive di grande impatto sui fedeli, che nella fedeltà a Dio ricapitolavano la fedeltà al suo rappresentante terreno, come Lui giudice e protettore.

Si trattava di analogie applicate alle immagini mentali e ai simboli, ma i discorsi analogici erano più forti delle comparazioni e delle imitazioni. L'imitazione serve a rendere la propria comunicazione, verbale o non verbale, gestuale, sonora, figurativa, esteriormente simile a quella di una potenza spirituale o terrena superiore. Per questo chi imita si trova su di un piano inferiore rispetto all'imitato. La chiesa nei primi tempi attuò una sistematica *imitatio imperii*, che attribuì alle sue istituzioni e alle persone che le incarnavano la *dignitas* e la *potestas* di quelle appartenenti all'impero. Ma a partire dal tardo medioevo, con la nascita degli stati territoriali e dei regni, furono questi ultimi a effettuare una *imitatio ecclesie*, utilizzando cerimoniali, linguaggi, riti propri della chiesa, tanto da far pensare con Carl Schmitt ad uno stato che usa concetti teologici secolarizzati. In questo senso assume allora significato l'uso della comparazione, che permette di istituire dei rapporti tra due realtà parallele, quella politica e quella religiosa, e di scoprire che le imitazioni riflettono solo aspetti esterior-

ri, in quanto i due campi si sviluppano in contesti diversi per finalità e per metodo di conoscenza. Anzi molti studiosi, con alla testa Niccolò Machiavelli, hanno parlato di una forte autonomia della politica dalla religione e dalla morale, poiché essa è anche capace di sviluppare un linguaggio proprio e di elaborare norme e metodi di lavoro non riferibili in alcun modo alla religione. Così si è lentamente formato il concetto di obbligazione politica, secondo il quale le autorità secolari hanno lentamente elaborato il pensiero di essere le sole autorizzate a reggere il potere giurisdizionale entro il proprio territorio statale, e quindi esse desiderano e impongono di essere riconosciute come i veri oggetti della fedeltà politica dei sudditi. La *plenitudo potestatis* del papa, a lui attribuita dai teologi nel corso del trecento e del quattrocento, doveva in questo modo passare a formazioni statuali autonome che la esercitavano su territori di dimensioni ridotte, utili per realizzare l'incorporazione del religioso entro il campo politico.

Ma può sussistere a lungo la superiorità del politico sul religioso? Questa mi sembra sia la domanda da porre al nostro tempo.

ENRICO ARTIFONI

Appunti su legittimazione, linguaggi, pastoraltà

Il lettore scuserà il carattere frammentario di queste osservazioni, che si limitano a riproporre quanto detto nei pochi minuti a disposizione durante la tavola rotonda finale dell'atelier milanese e conservano l'andamento della comunicazione svolta 'a caldo'. Come si vedrà, non trattandosi di conclusioni rinunciavo all'esame dei singoli interventi, perché lo scopo era esclusivamente quello di fornire alcuni spunti intorno a quattro questioni che costantemente erano affiorate nei lavori: 1) la legittimazione; 2) i linguaggi politici; 3) le condizioni di efficacia dei linguaggi; 4) politica e religione.

1. Il concetto di legittimazione è stato lo strumento di lavoro più utilizzato durante l'incontro, soprattutto – dato il tema di fondo – nella versione di legittimazione religiosa della politica. Vale la pena di constatare quale contributo è stato portato all'affinamento dello strumento analitico. Sappiamo tutti che la nozione di legittimazione è stata formulata con la maggiore compiutezza da Weber, che ne individuava sostanzialmente tre modalità: per via di tradizione, per via di carisma, per via di ragione¹. I tre insieme si alimentavano di vari elementi costitutivi, sì che nel segno della tradizione potevano operare, per esempio, memorie civiche e patriottismi, richiami all'antico, evocazioni del *genius loci*; il carisma implicava il rapporto del leader con le masse, ma anche le emozioni pubbliche, i rituali laici e religiosi, l'oratoria sacra e profana; la via di ragione indicava sostanzialmente il governo di una legge condivisa. Si trattava, secondo Weber, di tipi ideali che potevano convivere in diverse epoche e in diversi sistemi sociali. È spesso accaduto tuttavia, come hanno notato gli storici delle pratiche di legittimazione, che nella divulgazione del suo pensiero le tre modalità siano state percepite secondo una linea evolutiva: la legittimità fondata sul potere legale è stata individuata come l'ultima tappa, quella laica e 'moderna', di un lungo processo che perveniva a collocare al centro dei rapporti politici gli ordinamenti stabiliti dalla ragione. In realtà tale prospettiva evolutiva disconosce la pluralità delle forme

¹ Per quanto segue cfr. la *Premessa* della curatrice in G. GRIBAUDI (a cura di), *Conflitti, linguaggi e legittimazione*, Bologna, il Mulino, 1997, pp. 3-19 [numero monografico di «Quaderni storici», XCIV (1997)].

di legittimazione simultaneamente possibili, che sono sempre tutte compresenti al mercato politico, sì che strategie articolate possono di volta in volta, o contemporaneamente, praticare la tradizione, il carisma e la ragione, attivando strati differenti di sensibilità nel corpo sociale. Proprio questa complessità è stata invece adeguatamente restituita dai lavori presentati, che di fatto hanno mostrato la capacità della politica di giocare su molti piani, fondendo nella comunicazione pubblica la legge, la devozione e il mito.

2. L'atelier ha confermato ancora una volta la straordinaria fortuna tra gli storici italiani, in modo crescente nell'ultimo quarto di secolo, della nozione di linguaggio politico. Il fatto ha una rilevanza tale da sorprendere, oltre gli osservatori stranieri, anche chi, come il sottoscritto, pensa di non essere sospettabile di ostilità verso questa applicazione². È dunque proprio per capire la fisionomia e le prospettive di questa via italiana ai linguaggi politici che conviene richiamare alcune cose abbastanza note.

La nozione di linguaggio politico nasce come uno strumento di battaglia in una comunità composita di storici anglofoni del pensiero politico, all'incirca dagli anni settanta del novecento (i nomi sono noti, da John Pocock a Quentin Skinner, James Tully, Antony Black, Anthony Pagden). Due obiettivi erano per lo più condivisi: a) reagire a una storia del pensiero politico intesa sostanzialmente come una storia *delle idee politiche* e percepita di solito attraverso i suoi punti alti, con il risultato di costruire immaginari dialoghi al vertice tra Aristotele, Marsilio, Machiavelli e Hobbes. A ciò si oppone appunto l'ipotesi di lavoro «linguaggio politico», inteso in modo non idealistico come un insieme di passaggi e modi argomentativi, stilemi, lessici, repertori di figure, *auctoritates* che abbia una riconoscibilità sufficiente per poter ricondurre il testo in esame, senza forzature eccessive, a una determinata matrice di pensiero (aristotelica, ciceroniana, biblica, repubblicana ecc.); b) definire che cosa davvero si voleva ottenere con quegli insiemi di parole, ovvero, sulla scia di Austin, definirne il carattere performativo (dove è evidente il legame mediato di questi studiosi con tendenze alquanto note nella filosofia del linguaggio). Tutto ciò sta a dire che la nozione di linguaggio politico nasce in collegamento con una prospettiva culturale determinata: una storia rinnovata del pensiero politico; e non a caso si misura infatti, tra Machiavelli e Hobbes, con testi di buona consapevolezza teorica e di agevole riconoscibilità, nel senso che l'ascrivibilità concettuale di tali testi può non essere immediata ma è per lo più fattibile. Vale la pena di notare che non mancano, fin dal momento genetico, alcune incertezze, assai ben notate da Roberto Lambertini³: le famiglie di

² A puro titolo d'esempio, limitandoci a lavori collettivi che riguardano (in tutto o in parte) il periodo che ci interessa: S. LOMBARDINI - O. RAGGIO - A. TORRE (a cura di), *Conflitti locali e idiomi politici*, Bologna, il Mulino, 1986 [num. mon. di «Quaderni storici», LXIII (1986)]; GRIBAUDI (a cura di), *Conflitti, linguaggi e legittimazione*; E. ARTIFONI - M.L. PESANTE (a cura di), *Linguaggi politici*, Bologna, il Mulino, 1999 [num. mon. di «Quaderni storici», CII (1999)]; A. GAMBERINI - G. PETRALIA (a cura di), *Linguaggi politici nell'Italia del Rinascimento*, Roma, Viella, 2007; G. PETTI BALBI - G. VITOLO (a cura di), *Linguaggi e pratiche del potere. Genova e il Regno di Napoli tra Medioevo ed Età moderna*, Salerno, Laveglia, 2007.

³ R. LAMBERTINI, *La diffusione della «Politica» e la definizione di un linguaggio politico aristotelico*, in ARTIFONI - PESANTE (a cura di), *Linguaggi politici*, pp. 677-704, soprattutto pp. 681-685. Cfr. anche D. QUAGLIONI,

linguaggio identificate variano anche di molto nel numero da uno studioso all'altro, fanno talvolta riferimento a contenuti politici specifici (es. il repubblicanesimo) talaltra a 'forme' del pensiero (es. la teologia o il diritto). Sono indubbi, nota Lambertini, certi margini di indeterminazione, ma al tempo stesso lo strumento trova in questa sua mancanza di rigidità un carattere funzionale: serve a dire, per esempio, che si possono 'parlare' politicamente linguaggi diversi in momenti e in testi diversi, o che lessici ciceroniani possono vivere in discorsi aristotelici, e così via.

L'incontro che stiamo commentando ha dunque ereditato, come alcuni altri di questi ultimi anni in Italia, uno strumento analitico con una sua storia e una sua caratterizzazione teorica, ancorché duttile. E sullo strumento ha compiuto due operazioni di sicura utilità pratica ma non prive di qualche aspetto che merita ulteriori riflessioni. In primo luogo, ha trasferito la nozione di linguaggio politico dai testi di alta formalizzazione ai testi della cultura pragmatica: arenghe, epistole, suppliche, spingendosi fino ai codici rituali e iconografici, insomma ha osservato un grande flusso comunicativo che dà vita a un 'parlato' politico inteso nel più ampio senso possibile. Perché è accaduto? Perché era evidente l'esigenza di acquisire apertamente alla ricerca una testualità (scritta e pragmatica) forse teoricamente non troppo compatta e spesso non autoriale ma immediatamente performativa. Ora, non si può non notare che ciò riserva alle ricerche future il chiarimento di un problema già interno alla storia culturale del linguaggio politico, un problema qui magari accentuato dalla scarsa autorialità di molti testi presi in esame. E cioè: dove possiamo collocare la soglia di riconoscibilità di un linguaggio in quanto tale, il perimetro concettuale che ne fa un oggetto autonomo? In secondo luogo, l'atelier ha mostrato nei fatti un cambiamento di direzione rispetto all'uso originario di linguaggio politico. Al centro dell'attenzione non era la teoria politica, ma la dimensione storica latamente intesa, e ciò ha consentito approcci di notevole efficacia. Di nuovo, tuttavia, non si può non notare che si è determinata per questa strada una crescita della componente metaforica di ciò che intendiamo parlando di linguaggio politico e riferendolo alle più varie operazioni del potere nella società, nella cultura e nelle istituzioni. In conclusione, ritengo che la fortuna della nozione di linguaggio politico abbia serie motivazioni di fondo, perché risponde all'esigenza reale di leggere in una prospettiva nuova fonti e oggetti tradizionali. Ciò posto, converrà magari farne un uso regolato, se non altro perché dove i linguaggi proliferano in modo inarginabile si affaccia il rischio dell'indistinzione.

3. Di una cosa, tra le altre, dobbiamo essere grati a tutti i partecipanti all'atelier: se non vado errato, non si è parlato di «potere della parola». È, come sappiamo, una locuzione molto diffusa, e non è il caso di sovrainterpretarla, visto che non sempre il suo uso importa conseguenze teoriche obbligate. Nondimeno, forse è bene evitarla per due ragioni. Da un lato, parlare di potere della parola significa collocare gli atti performativi su un piano sostanzialmente metastorico, quando invece essi necessi-

Il tardo Medioevo: confusione o pluralità dei linguaggi politici?, «Il pensiero politico», XXVI (1993), pp. 79-84 (a proposito di A. BLACK, *Political Thought in Europe 1250-1450*, Cambridge, Cambridge University Press, 1992).

tano per noi proprio di coordinate analitiche storiche (scherzando un poco, vale la pena di ricordare appunto un glorioso caposaldo della tradizione retorica, e di volgerlo in domanda di ricerca: *quis, quid, cui, cur, quomodo, quando?*). D'altro canto, risolvere la questione della performatività nei termini di un presunto potere della parola rischia di indurre radicalizzazioni tra posizioni 'magiche', secondo le quali l'atto in sé di pronunciare parole importa sempre conseguenze dirompenti (per la forza conaturata alle parole stesse), e posizioni coerentemente materialistiche, alla Bourdieu, secondo le quali appunto la parola non ha alcun potere se non il potere delegato di chi la pronuncia⁴.

Meglio sarebbe invece, e molti esempi ne sono stati fatti in questi giorni, praticare la via di una ricostruzione contestuale delle condizioni di efficacia dei discorsi, alla ricerca di una *parole efficace*⁵, che di per sé non è né onnipotente né inerte dal punto di vista ontologico ma a determinate condizioni può agire e trasformare. Si apre qui uno spazio di verifica storica molto ampio, nel quale direi che almeno tre piani di lavoro possono essere considerati doverosi. In via iniziale, occorre che il discorso messo sotto osservazione sia appunto identificabile come tale, mostri cioè un grado di riconoscibilità e di coerenza interna sufficiente a riconoscerlo come un insieme organizzato e finalizzato. Occorre poi che l'operazione discorsiva, per avere efficacia, sia inserita lungo un orizzonte di attesa. Ciò implica il problema spesso evocato durante i lavori e apertamente ripreso nelle discussioni, ovvero il problema del pubblico o, detto in altro modo, dei destinatari dell'operazione discorsiva (parlare di destinatari ha se non altro il vantaggio di indicare la pluralità, talvolta la frammentazione, degli orizzonti di attesa). Determinare chi si aspetti che cosa è l'ovvio compito dell'analisi storica, ma per quanto attiene al piano dell'efficacia *in re ipsa* vorrei ricordare l'utilità inestimabile dello studio della retorica, cioè della più poderosa macchina di organizzazione dei discorsi che l'Occidente abbia conosciuto: a non dire di altri aspetti più tecnici, interessa che la retorica, da quando esiste, esiste come arte duale, cioè come arte del discorso efficace perché modulabile in riferimento a un pubblico determinato. Infine, terza condizione di efficacia dei discorsi: occorrono degli impresari, proprio nel senso usato da Peter Brown quando parla dei vescovi come impresari del culto dei santi. La pluralità dei soggetti e degli interessi in gioco può essere decifrata solo dall'analisi storica, ma qui vorrei indicare l'opportunità di mettere sotto osservazione, in quanto impresari di discorsi pubblici, le *élites* intellettuali. Certamente, esse partecipano con la loro strumentazione specifica e con un ruolo variabile in relazione ai contesti, e sarà compito della ricerca l'accertamento delle mille possibilità che si danno in questo senso. Ma l'allestimento di un'operazione di legittimazione ha anche un altro aspetto che non va sottovalutato, che implica – questo – un più ampio

⁴ P. BOURDIEU, *Ce que parler veut dire. L'économie des échanges linguistiques*, Paris, Fayard, 1982, poi ripreso in ID., *Langage et pouvoir symbolique*, Paris, Fayard, 2001, p. 161: «Le pouvoir des paroles n'est autre chose que le pouvoir délégué du porte-parole, et ses paroles – c'est-à-dire, indissociablement, la matière de son discours et sa manière de parler – sont tout au plus un témoignage et un témoignage parmi d'autres de la *garantie de délégation* dont il est investi» (corsivi nell'originale).

⁵ I. ROSIER-CATACH, *La parole efficace. Signe, rituel, sacré*, Paris, Seuil, 2004.

discorso di storia degli intellettuali. Nella relazione introduttiva Jean-Philippe Genet ha accennato con proprietà alla condizione castale dei chierici detentori della *literacy*. Ora, è interessante ricordare che anche con l'affermazione bassomedievale di culture laiche, e a volte nutrite dai volgari, il processo di costruzione di mandarinati intellettuali intorno ai vocabolari del consenso non si arrestò: si complicò, si applicò a configurazioni nuove dei saperi e a soggetti più numerosi e non solo clericali, ma proseguì. Vale dunque la pena di studiare, come contributo alla storia degli intellettuali, anche la forma specifica del rapporto tra sapere e distinzione suggerita dall'impresariato politico-religioso.

4. Qualche parola, infine, proprio sulla circolarità di strumenti e discorsi tra il politico e il religioso che le organizzatrici avevano messo al centro dell'incontro, e che è stata largamente intesa in senso biunivoco. A molti è giustamente apparsa povera una spiegazione in termini di strumentalizzazione reciproca o di pura migrazione di apparati culturali da un campo all'altro. Soccorre certamente, in questa riflessione che dovrà essere continuata, l'insegnamento del grande corso del 1977-1978 di Michel Foucault al Collège de France, dedicato alla governamentalità ma impegnato nella sua prima parte sul problema del governo pastorale. L'esercizio di una autorità sugli uomini in una prospettiva cristiana, anche al di fuori del campo specificamente religioso, appare anche sempre esercizio di una pastoralità che unisce l'abbraccio e la percossa, la reprimenda e l'affetto: «Ce n'est donc pas le rapport au salut, ce n'est pas le rapport à la loi, ce n'est pas le rapport à la vérité qui caractérise fondamentalement, essentiellement le pastorat chrétien. Le pastorat chrétien, c'est au contraire une forme de pouvoir qui, prenant le problème du salut dans sa thématique générale, va glisser à l'intérieur de ce rapport global toute une économie, toute une technique de circulation, de transfert, d'inversion des mérites, et c'est cela qui est son point fondamental»⁶. Sappiamo tutti, come medievisti, che il governo cristiano degli uomini ha il suo testo capitale, la *Regula pastoralis* di Gregorio Magno. Sul finire del VI secolo papa Gregorio si rivolgeva, sì, soprattutto ai vescovi ma con una voluta quota di destinazione aperta a tutti i detentori di autorità (il destinatario non è detto mai vescovo ma *rector*, e in subordine anche *pastor*, *sacerdos*, *doctor*, *praedicator*, *prae-positus*). Una connessione forte, insomma, tra pastoralità del chierico e pastoralità di chi governa cristianamente il mondo, un forte filo di congiunzione, che sarà probabilmente utile seguire, di molti tra i discorsi che ora si pubblicano.

⁶ M. FOUCAULT, *Sécurité, territoire, population. Cours au Collège de France (1977-1978)*, édition établie sous la direction de F. Ewald et A. Fontana, par M. Senellart, Paris, Gallimard-Seuil, 2004, p. 186.



PATRICK BOUCHERON

Connotations, accentuations, signatures. Remarques conclusives

Entre 1516 et 1518, à Ferrare, Titien a peint la duplicité de l'échange symbolique. Le tableau, aujourd'hui conservé à la *Gemäldegalerie Alte Meister* de Dresde, frappe par la puissance de ses aplats de couleur: une scène décisive s'y joue, à deux niveaux. En haut, se croisent les regards du Christ et de l'apôtre, intenses et captivants; en bas se frôlent leurs mains, en un geste précis aux contours nettement découpés. La pièce d'or qu'ils échangent semble reténir leur geste comme on retient son souffle: il s'agit bien entendu du tribut à César (Matthieu, 22, 21), matrice essentielle de la théologie politique qui, nous rappelle Marco Rizzi, pouvait servir de ressource discursive à l'affirmation d'un pouvoir absolu¹.

Mais l'historien, dans sa contribution à la rencontre dont ce volume est issu², révèle autre chose. Une trace, cachée dans l'éclat de l'or, que perce l'analyse radiographique de la toile: *Ferrara*. La pièce de monnaie était donc initialement frappée du nom de la ville qui accueillait Titien, sans doute pour complaire à son duc dont les vellétés souveraines étaient alors bridées par le pape Jules II. Nous sommes donc en présence d'une signification seconde et secondaire, et dans le cas présent purement conjoncturelle. Elle est destinée à s'effacer, comme un repentir, lorsque le peintre s'établit ailleurs – en l'occurrence en Espagne – rendant l'allusion proprement déplacée. Est-ce cela que nous cherchons? Devons-nous passer aux rayons X les messages religieux pour que s'y révèle, à la fois inscrit et caché dans le feuilleté des significations, une connotation politique discrète, et qui serait comme l'arrière-pensée de discours plus ouvertement assésés?

Convenons qu'il s'agirait alors d'une représentation plutôt flatteuse du métier d'historien, qui correspond bien au paradigme indiciaire que Carlo Ginzburg a ren-

¹ M. RIZZI, *Cesare e Dio. Potere spirituale e potere secolare in Occidente*, Bologna, il Mulino, 2009.

² Les remarques qu'on va lire conservent le ton oral de la conclusion du colloque dont elles procèdent; elles font donc allusion aux différentes contributions de cette rencontre, mais aussi à leurs discussions, notamment par les rapporteurs qui sont ici également cités. Pour les mêmes raisons, elles adoptent aussi le ton programmatique d'un bilan d'étape.



du célèbre³: révéler ce qui demeure enfoui dans l'épaisseur des discours sédimentés ou juste signalé à l'état de trace, dévoiler la vérité crue du pouvoir en décapant les discours de leurs apparences trompeuses pour mettre au jour les connotations du message. Cela suppose une «attention délicate et prudente», ainsi que l'a rappelé Raimondo Michetti, et ce d'autant plus lorsque l'historiographie se trouve, comme aujourd'hui sans doute, à la croisée des chemins. Mais une telle démarche peut aussi se révéler trompeuse: elle tendrait à penser la connotation politique comme le passer clandestin du message religieux; ce dernier circulerait massivement, mais transporterait aussi, en contrebande, parce qu'une main experte et manipulatrice l'y aurait placé, un sens second.

«Connotations politiques des messages religieux»: la formulation de notre atelier, en tant que visée problématique, était des plus efficaces. Les remarques qui vont suivre n'ont pas d'autre ambition que de la prolonger, peut-être en dépassant ce qu'elle comportait inévitablement de fonctionnalisme implicite. Car des différentes contributions rassemblées ici, se dégage me semble-t-il une ligne directrice: la connotation politique du message religieux est moins un surplus de sens – un sens en plus qui circulerait au dessus ou par en dessous – que l'*accentuation* de ce qu'il y a d'essentiellement politique au cœur du message religieux. Et pour développer cette idée, j'étudierai successivement la question de la nature du signe; de la possibilité de sa manipulation intentionnelle; de son déploiement dans l'espace public; de la pertinence enfin de sa caractérisation comme signe religieux et/ou politique.

1. En introduisant notre rencontre, Jean-Philippe Genet en a d'emblée caractérisé l'ambition: initier une entreprise sémiologique en vue de comprendre comment la réforme grégorienne a travaillé à la constitution d'une machine à produire du pouvoir symbolique qui, ultimement, ne lui a pas exclusivement profité⁴. Car le système de communication, dit-il, n'appartient à personne: il est un ensemble de signes se déployant dans l'espace public, et le constituant de ce fait comme espace public. Reconstituer cette polyphonie nécessite, comme l'a opportunément rappelé Giorgio Chittolini, de combiner les efforts de disciplines diverses, en ne se contentant pas des fausses évidences d'«assonances vagues». Autrement dit, on ne cherche pas ici à faire une sémiologie indifférenciée, et en tout cas indifférente aux spécificités des supports du message, puisque ce sont elles qui permettent, en situation, de définir cette dynamique du sens que McKenzie a caractérisé en une formule célèbre, souvent glosée par Roger Chartier: *New readers make new texts, and their new meanings are a function of their new forms*⁵. Car ce que l'on doit chercher – et je me réfère cette fois-ci

³ C. GINZBURG, *Traces. Racines d'un paradigme indiciaire*, dans ID., *Mythes, emblèmes, traces. Morphologie et histoire* [1986], trad. franç., Paris, Flammarion, 1989, pp. 139-180.

⁴ Voir également J.-Ph. GENET, *Légitimation religieuse et pouvoir dans l'Europe médiévale latine: l'État moderne et les masques de la monarchie sacrée*, dans ID. (ed.), *Rome et l'État moderne européen*, Roma, École française de Rome, 2007 [“Coll. de l'EFR”, 377], pp. 381-418.

⁵ D.F. MCKENZIE, *Bibliography and the sociology of texts (The Panizzi Lectures, 1985)*, London, The British Library, 1986, p. 20. Voir R. CHARTIER, *Bibliographie et histoire culturelle*, dans ID., *Au bord de la falaise. L'histoire entre certitudes et inquiétude*, Paris, Albin Michel, 1998, pp. 255-268.



aux réflexions d'Enrico Artifoni – c'est à reconstituer les conditions sociales qui rendent le signe efficace. De là sans doute l'importance de toujours bien distinguer, avec Maurice Godelier, l'imaginaire de l'idéal, ce dernier n'informant le corps social que par l'intermédiaire de ses vecteurs, eux-mêmes étant agis par une politique symbolique «qui leur confèrent un mode d'existence concrète, visible, sociale»⁶. De là également la nécessité, comme l'a rappelé Giancarlo Andenna, de toujours contextualiser et spatialiser: moins pour dresser des garde-fous à l'histoire interprétative que pour la rendre pleinement efficiente.

Le mot clef est donc ici: signe. Or, les contributions rassemblées dans ce volume témoignent avec éloquence du fait que, que pour étudier le signe médiéval, il est plus utile – je veux dire plus exact et plus économique – de le faire armé d'une théorie médiévale de la signification, et non en projetant sur elle l'herméneutique des modernes. Sans doute convient-il de rappeler que nous pouvons ici bénéficier d'une historiographie entièrement renouvelée⁷. C'est, on le sait, par la théorie du signe (profondément riche et innovante) que les philosophes et les linguistes ont repris pied dans la pensée médiévale. Ainsi nos échanges ont-ils, à plusieurs reprises, évoqué la linguistique de la parole efficace – qui s'articule avec l'efficacité du rituel – rappelant notamment que pour Irène Rosier-Catach, la théorie médiévale de la parole implique une «exigence de sincérité»⁸.

Mais la pensée médiévale ne nous est pas seulement une ressource pour comprendre la nature du signe. Elle peut aussi inspirer des pratiques intellectuelles d'interprétation. La plus ancienne, la plus féconde est celle que Philippe Buc a développé ici à propos de la violence: c'est l'exégèse, qui creuse «l'ambiguïté du Livre» et rend disponible à partir d'un même texte plusieurs ressources de mobilisation collective. Cette complexité n'est ni une hésitation, ni une hypocrisie – elle varie selon la diversité des diagnostics. En fonction, a-t-il dit, de la conscience qu'on a de l'imminence de la fin des temps, on lira dans l'Ancien Testament une invitation à la paix ou à la guerre – ce qui, on en conviendra, n'est pas de mince conséquence. Ainsi, dit-il, les Hussites seraient-ils passés en 1420 du pacifisme au bellicisme. Ce qui est déterminant est donc, dirait Machiavel, la *qualità dei tempi*.

Mais il convient également de penser la signification sur le modèle de l'allégorie. On a rencontré cette question en étudiant le rituel des processions et des entrées, suivant en cela l'invitation de Paola Ventrone d'être toujours attentifs aux effets de la mise en scène des rituels urbains. Luisa Clotilde Gentile a ainsi montré que la théâtralisation des entrées duciales des princes de Savoie accompagne l'allégorisation des mystères, et notamment dans la seconde moitié du XV^e siècle – avec la cérémonie d'installation du comte dans les états de Savoie. D'autres exemples, à Venise, à

⁶ M. GODELIER, *Aux fondements des sociétés humaines. Ce que nous apprend l'anthropologie*, Paris, Albin Michel, 2007, p. 38.

⁷ Voir par exemple les contributions rassemblées dans G. ANDENNA (ed.), *Religiosità e civiltà. Le comunicazioni simboliche (secoli IX-XIII)*, Milano, Vita e Pensiero, 2009 [“Le Settimane internazionali della Mendola”, Nuova Serie, 2007-2011].

⁸ I. ROSIER-CATACH, *La parole efficace. Signes, rituels, sacré*, Paris, Seuil, 2004.

Naples, à Gênes ont pu être évoqués. À Madrid, comme l'a montré Juan Carlos Garrot Zambrana, le roi devient le principal personnage de ce spectacle allégorique avec l'emploi d'un registre christique qui fonctionne comme un appel au pouvoir royal. Mais qu'est-ce ici que l'allégorie? Quelque chose comme une alternative à la connotation politique du message religieux, un court-circuit sémantique qui énonce d'emblée les messages politiques comme politiques. C'est le cas, d'une certaine manière, de la *Porta Romana* de Milan présenté par Guido Cariboni. Premier exemple connu d'art communal, ses bas-reliefs développent en 1171 un programme iconographique commémorant un événement strictement politique, mais en y convoquant les réminiscences du *defensor civitatis* Ambroise: on pourrait donc dire, en inversant l'intitulé de notre rencontre, qu'il adresse un message politique à connotations religieuses.

Que l'on me permette ici un exemple développé à partir de l'exemple fameux, et fréquemment convoqué lors de nos débats, de la fresque dite du *Bon gouvernement* d'Ambrogio Lorenzetti. À la fin du XIII^e siècle encore, la célébration des vertus du gouvernement communal emprunte essentiellement ses modèles à l'Écriture sainte: c'est le cas – mais on pourrait multiplier les exemples – du *Palazzo dei Priori* à Pérouse (1297): Moïse y apparaît comme l'incarnation du bon souverain, faisant front à Pharaon. L'efficacité politique d'une telle image repose sur une compétence culturelle que les historiens estiment toujours (à tort ou à raison d'ailleurs) généreusement diffusée dans les sociétés médiévales: celle qui consiste à identifier les grands personnages de l'histoire religieuse par leurs traits iconographiques distinctifs. Dans ce cas de figure, le message politique vient par surcroît: il est moins emprunt, détournement ou captation que dédoublement de lecture⁹. Par quelques indices discrets, ou par la localisation même de l'image qui alerte sa lecture (que vient faire Moïse dans un palais communal?), ce spectateur attentif – héros anonyme et docile de l'analyse iconographique – ajouterait spontanément à la signification commune et régulière de l'image religieuse un second niveau de lecture, proprement politique. Rien de tel dans le *Palazzo Pubblico* de Sienne: la partie la plus célèbre de la composition (la plus célèbre car la plus commentée) met en scène des allégories féminines aux bras surchargés d'objets symboliques qui n'ont aucune existence, ni dans la vie réelle, ni dans la vie spirituelle. Il n'y a rien ici à reconnaître, et tout à imaginer. Telle est l'allégorie politique: établissant un lien direct entre l'image et la signification qui s'évite le détour par les codes d'identification de l'image religieuse, elle est sémantiquement première mais historiquement seconde¹⁰.

2. Lorsque l'allégorie devient elle-même routinière, elle entre au catalogue des symboles du pouvoir, entendu comme un système symbolique stabilisé, dont le travail

⁹ Voir sur ce point M.M. DONATO, "Cose morali, e anche appartenenti secondo e' luoghi": per lo studio della pittura politica nel tardo medioevo toscano, dans P. CAMMAROSANO (ed.), *Le forme della propaganda politica nel due e nel trecento*, Roma, École française de Rome, 1994 ["Coll. de l'EFR, 201"], pp. 491-517.

¹⁰ Je me permets de renvoyer sur ce point à P. BOUCHERON, "Tournez les yeux pour admirer, vous qui exercez le pouvoir, celle qui est peinte ici". *La fresque dite du Bon Gouvernement d'Ambrogio Lorenzetti*, «Annales HSS», 6, 2005, pp. 1137-1199: 1149 et s.

de l'interprétation relève du *déchiffrement*¹¹. Mais avec ce thème de la symbolique du pouvoir, nous nous transportons aux limites, chronologiques et thématiques, de notre étude. Révélatrice est, de ce point de vue, l'analyse de Yann Rodier. Il présente un nœud de symboles, resserrés dans un chiffre, celui de Jean Ziarnko, dont l'interprétation produit une sorte de vestige herméneutique. C'est une métonymie, qui donne à voir des rapprochements de sens, plus qu'une confusion sémiotique. Et qui l'a ainsi compacté? L'historien qui décrypte le rébus humaniste postule la main visible de la reine, «habile manœuvrière», devant conforter une légitimité mise à mal par les intrigues.

Nous sommes ici au seuil d'une autre histoire où, pour le dire comme Machiavel, gouverner c'est faire croire. Cela n'empêche certes pas d'étudier – on l'a fait et on continuera de le faire – la communication politique médiévale en termes de propagande, en deçà de la coupure machiavélienne¹². Ainsi peut-on tenter de reconstituer des stratégies de légitimation à long terme, comme le fait ici même Federica Cengarle, où les seigneurs de Milan choisiront de faire porter l'accent sur le culte unifiant de Marie plutôt que sur la dévotion locale à saint Ambroise, la première renvoyant à leur pouvoir seigneurial couvrant de manière rassurante et protectrice un ensemble de cités dont chacune se réclame d'un patronage céleste quand la seconde les ancrerait de manière trop compromettante dans le passé civique milanais. Une fois posé ce cadre interprétatif, la dévotion mariale de Gian Galeazzo Visconti sera qualifiée de politiquement intéressée. Nul ne doit en douter: l'histoire des politiques symboliques est aussi faite d'intrigues, de choix, de tournants. Mais qui en sont les acteurs? Ceux qui, intentionnellement, conduisent ces politiques symboliques ou ceux qui les rendent efficaces en les croyant vraies? Tel est d'une certaine manière le problème posé par Jean-Claude Schmitt lorsqu'il analyse ici les discours, les pratiques rituelles et les images qui environnent le *Volto santo* de Lucques et le constituent comme objet miraculeux. Mais on pense également à l'aura du suaire de Turin, dont Hans Belting a montré les ambiguïtés¹³. Elles apparaissent également dans la contribution de Paolo Cozzo: certes, il y décrit une «machine légitimatrice» qui manipule des images – mais ces images sont des copies et celles-ci ne peuvent être produites qu'à la faveur d'une cérémonie rituelle.

Que l'on prenne également le cas de la procession du 2 juin dans la Naples aragonaise, étudiée par Francesco Senatore: l'intention politique semble ici évidente et les documents que cite l'historien lui permettent de qualifier le rituel civique de procession commémorative destinée à fêter l'anniversaire d'une prise de pouvoir, celle d'Alphonse le Magnanime. On remarquera pourtant que la fondation de Santa Maria della Pace en 1443 (comme celle de Sant'Ambrogio della Vittoria à Parabiago en

¹¹ Voir, pour ce type d'approche, A.-M. LECOCO, *François I^{er} imaginaire. Symbolique et politique à l'aube de la Renaissance française*, Paris, Macula, 1987.

¹² Outre le colloque de Trente déjà cité, décisif sur le plan historiographique (CAMMAROSANO (ed.), *Le forme della propaganda*), voir plus récemment M. AURELL (ed.), *Convaincre et persuader. Communication et propagande aux XII^e et XIII^e siècles*, Actes des colloques de Fontevraud, Oxford, Barcelone, Saintes (octobre 2004 - novembre 2006), Poitiers, CESCUM, 2007 [“Civilisation médiévale”, 18].

¹³ H. BELTING, *La vraie image. Croire aux images?* [2005], trad. franç., Paris, Gallimard, 2007, p. 91 et s.



1339) commémore moins une victoire que le miracle qui l'a rendu possible. Et dans les deux cas, il s'agit d'une apparition – une apparition miraculeuse (comme dans le cas du suaire de Turin). Encore une fois, sans la «faiblesse de croire», comme l'écrivait Michel de Certeau, pas de force du pouvoir¹⁴.

Dès lors se pose le problème du régime de croyance et du mode de participation à ces croyances. Il ne s'agit pas seulement de penser que ce temps prémachiavélien serait celui des manipulations candides (où les auteurs d'histoires finissent toujours par croire à leurs propres fables), mais de comprendre qu'il s'agissait bien d'un temps où – pour le dire très vite – un certain état du système de communication mais aussi un certain régime de vérité rendaient les manipulations moins aisées¹⁵. Et si un pouvoir un peu pressant tente d'excéder les limites de ce passé disponible, il risque de s'entendre répondre la plainte de Thomas de Celano à qui l'on demandait de récrire à nouveau sur François d'Assise, après la *Vita Prima* et la *Vita Secunda*, et de composer ce *Tractatus de miraculis s. Francisci* qui en aplatissait un peu plus le souvenir: «nous ne pouvons chaque jour forger du neuf, ni changer en rond ce qui est carré, ni plier à de tels changements des temps et à une telle diversité des désirs ce que nous avons reçu en bloc»¹⁶. Certes, le bloc dont parlait Thomas de Celano était fait d'un passé récent; François d'Assise était l'homme de sa vie, il l'avait reçu en bloc, à l'estomac, et souhaitait qu'on cesse d'en arrondir les angles, comme on dirait aujourd'hui. Mais le message religieux fait bloc, et il ne s'émousse pas aussi facilement qu'on le croit.

3. Une sémiologie de l'état, telle qu'elle est envisagée ici, doit donc servir à dégager des effets massifs de sens. Laura Gaffuri a évoqué, à juste titre, le concept de «fait social total» de Marcel Mauss. Mais il n'y a peut-être qu'une seul «fait social total» au moyen âge: c'est l'eucharistie. Tel est, par définition, le *signum*¹⁷. C'est à partir du modèle de la transsubstantiation que tout se pense – du plus concret au plus abstrait (ou, pour le dire plus exactement, du plus abstrait au plus concret) – de l'alchimie sociale, des échanges symboliques ou des rapports de domination. Or, comme l'a suggéré Gianluca Potestà, l'évolution liturgique éloigne au moyen âge la célébration eucharistique de la perception directe des fidèles¹⁸. Ce sont donc de nouvelles formes

¹⁴ M. DE CERTEAU, *La faiblesse de croire*, Paris, Seuil, 1987.

¹⁵ L'idée est développée dans P. BOUCHERON, *Palimpsestes ambrosiens: la commune, la liberté et le saint patron (Milan, XI^e-XV^e siècles)*, dans P. CHASTAN (ed.), *Le passé à l'épreuve du présent. Appropriations et usages du passé au Moyen Âge et à la Renaissance*, Paris, PUPS, 2008, pp. 15-37.

¹⁶ THOMAS DE CELANO, *Tractatus de miraculis s. Francisci*, 198: «Non possumus quotidie nova cudere, non rotundis quadrata mutare, non omnium temporum et voluntatum varietatibus tam multiplicibus, quod in uno accepimus, applicare», cité par J. DALARUN, *La malaventure de François d'Assise. Pour un usage historique des légendes franciscaines*, Paris, Éditions franciscaines, 2002, p. 163. Voir désormais (mais dans une traduction légèrement différente) J. DALARUN (ed.), *François d'Assise. Écrits, Vies, témoignages*, Paris, Cerf-Éditions franciscaines, 2010, I, p. 1875.

¹⁷ Voir les contributions rassemblées dans N. BÉRIOU - B. CASSEAU - D. RIGAU (eds.), *Pratiques de l'eucharistie dans les Églises d'orient et d'Occident (Antiquité et Moyen Âge)*, Turnhout, Brepols, 2009, 2 voll.

¹⁸ Voir, pour une analyse différente, R. RECHT, *Le croire et le voir. L'art des cathédrales (XII^e-XV^e siècle)*, Paris, Gallimard, 1999, p. 97 et s.



de dévotion eucharistique qui assument la nécessité de donner à voir et manifestent un monde sensible, visible, sonore et olfactif.

Les signes ne deviennent socialement efficaces que s'ils se déploient dans l'espace public. Cette phénoménalisation du signe passe par une mise en sons, comme le suggère ici Xavier Bisaro dans le cas des villes françaises au tournant des XVI^e et XVII^e siècles, en montrant que leur espace sonore est aussi un espace négocié, et notamment avec les chanoines – jusqu'à ce que Louis XIII impose son coup de majesté dans un *Te Deum* en partie décléricalisé. Il faut donc se faire entendre, comme il faut se faire voir. D'où l'importance de la question de la visibilité architecturale, exemplifiée par Paola Vitolo à partir du pupitre de Santa Chiara. Mais l'espace s'entend ici à plusieurs échelles emboîtées: c'est l'espace ecclésial, c'est l'espace urbain et c'est l'espace politique du royaume puisque la politique architecturale de Jeanne 1^{ère} de Naples prend son sens dans la confrontation avec les monarchies européennes, mais aussi avec le passé de la ville. Ce qui joue ici, comme l'a justement rappelé Cinzia Cremonini, est bien l'articulation entre la tradition et l'innovation.

On retrouve également ce modèle eucharistique dans l'analyse de Miri Rubin qui montre combien l'image mariale est matricielle pour la représentation d'un intérieur domestique. Ce que l'on suit ici est l'itinéraire d'une banalisation du message religieux. On pourrait dire d'une désacralisation (puisque'il n'y a plus de séparation entre la Vierge et la vie du fidèle), mais cette désacralisation produit tout sauf un désenchantement: il creuse au contraire l'intériorisation du sentiment religieux où vient se loger l'acceptation de la norme. Ainsi, par un paradoxe qui n'est qu'apparent, la désacralisation serait la conséquence ultime de l'efficacité de la diffusion du message religieux se déployant dans l'espace public. On est ici au cœur de la machine symbolique, dont le moteur est nécessairement dialectique: lorsque le message religieux est reçu massivement et intimement, il produit un for intérieur dans lequel il peut se réfugier, libérant l'espace public pour le déploiement d'autres signes, possiblement non-religieux¹⁹.

Voici pourquoi sans doute l'exemple du *Corpus Christi* est revenu si souvent dans nos discussions. Comme l'a rappelé Claudio Bernardi, si la procession eucharistique du Corpus Domini rend visible la structure sociale de la communauté urbaine, elle ouvre aussi le champ de la diversité des usages politiques de cette métaphore organiciste. John Ball en 1381, lorsqu'il exalte le sacrifice du Christ comme un appel à l'émancipation politique, ne surcharge pas un message religieux d'une connotation politique; il exprime une des potentialités discursives de l'énoncé que constitue la procession du Corpus Domini. Ce n'est ni une trahison, ni une révélation – simplement une autre accentuation, politiquement engagé et socialement déterminé, d'un même énoncé. Car celui-ci peut tout aussi bien conforter un discours politique justifiant l'ordre social, en exprimant à Venise la *magnificenza statale*. Pour le dire abruptement: la délégitimation du pouvoir puise aux mêmes sources idéologiques que sa légitimation.

¹⁹ P. VON MOSS, "Public" et "privé" à la fin du Moyen Âge: Le "bien commun" et "la loi de la conscience", «Studi Medievali», 41 (2000), 2, pp. 505-554.

4. Au total, l'église n'est pas la matrice de l'état moderne au sens monétaire de la matrice, comme un moule formerait une empreinte. Elle l'est en tant que l'institution ecclésiale est toujours clivée, et que c'est au sein de la fracture religieuse que se constitue ce que Marco Rizzi a appelé la *soggettività statuale autonoma*. Nos catégories modernes trouvent ici leurs limites – puisque les notions de religion et de politique ont été forgées pour briser la structure englobante de l'*ecclesia* en tant qu'elle organisait le fait que la société et l'église étaient deux réalités coextensives²⁰. On le voit très bien, me semble-t-il, dans le programme iconographique du *Libro d'ore* de la bibliothèque Palatina de Parma analysé par Francesca Gamalero. Il s'agit de mettre sous le regard d'un jeune prince, probablement Amédée IX de Savoie, des exemples religieux destinés à son édification morale, donc politique: ainsi Pilate est-il donné à voir comme contre-modèle de l'injustice. Mais dans ce cas, ce qui fonctionne est bien le modèle politique pastoral du *regimen*, analysé en termes foucauldien par Michel Sennellart notamment²¹. Il s'agit de lui apprendre à bien prier et à bien gouverner – ce qui est la même chose puisqu'on ne peut bien gouverner les hommes qu'en sachant se gouverner soi-même. Dès lors, ce discours n'est ni politique ni religieux, il est simplement antérieur au partage machiavélien de ces deux qualités. Le dire politique *et* religieux, ou politico-religieuse, ou politique à connotation religieuse, etc., c'est encore trop dire. Car on ne peut se contenter, pour se transporter en pensée en amont d'une coupure qui nous est familière, de recréer fictivement un indistinct primordial qui serait la somme des deux qualités séparées²².

Ce problème – insoluble en vérité – pose ultimement la question schmittienne de la désacralisation, qui est revenu à plusieurs reprises dans la discussion. Sans doute convient-il, pour l'éclairer, de revenir à la controverse entre Carl Schmitt et Erik Peterson. Publié en 1935, son livre *Le monothéisme comme problème politique* est une réponse à la *Théologie politique* de Carl Schmitt (1922), à laquelle son adversaire répondra par *Théologie politique II* en 1969. À Carl Schmitt qui affirmait abruptement en 1922 que «tous les concepts prégnants de la doctrine moderne de l'état sont des concepts théologiques sécularisés»²³, Erik Peterson répondait en 1935 que ceux-ci n'étaient pas autre chose que des concepts politiques romains théologisés²⁴. En opposant à la subversion schmittienne du théologico-politique le noyau insécable d'une théologie trinitaire fondamentalement résistante à toute idée de pouvoir sacré, le jeune professeur de patristique, protestant converti au catholicisme, cherchait sans doute à préserver le caractère politiquement irrécupérable (donc, ultimement, la pureté) du christianisme²⁵. Prenant l'histoire de cette controverse pour

²⁰ A. GUERREAU-JALABERT, *Écclesia médiévale, une institution totale*, dans J.-C. SCHMITT - O.G. OEXLE (eds.), *Les tendances actuelles de l'histoire du Moyen Âge en France et en Allemagne*, Actes du colloque de Sèvres (1997) et Göttingen (1998), Paris, Publications de la Sorbonne, 2002, pp. 219-226.

²¹ M. SENNELLART, *Les arts de gouverner. Du regimen médiéval au concept de gouvernement*, Paris, Seuil, 1994.

²² Le même argument appelle une critique de la notion de religion civique. Voir P. MONNET, *Pour en finir avec la religion civique?*, «Histoire urbaine», XXVII (2010), pp. 107-120.

²³ C. SCHMITT, *Théologie politique* [1922], trad. franç. Paris, Gallimard, 1988, p. 46.

²⁴ E. PETERSON, *Le monothéisme: un problème politique* [1994], Paris, Bayard, 2007.

²⁵ Sur cette controverse fondamentale, voir R. FIGUIER, *Têtes de l'aigle et ailes des anges. Erik Peterson*, «Critique»,

fil rouge de la puissante construction intellectuelle proposée par son livre *Le Règne et la Gloire*²⁶, Giorgio Agamben la dépasse en usant précisément de ce concept de signature: «dans le système conceptuel de la modernité, la sécularisation agit donc comme une signature qui la renvoie à la théologie. De même que, selon le droit canon, le prêtre revenu à l'état séculier devait porter un signe rappelant l'ordre auquel il avait appartenu, de même le concept "sécularisé" présente comme une signature son ancienne appartenance à la sphère théologique»²⁷.

Ce que nous avons décidé de prendre pour la connotation religieuse du message politique n'est peut-être pas autre chose que cette signature. Certes, la question de la sécularisation est essentielle et il convient de l'aborder de front – elle recoupe d'ailleurs la question chronologique des bornes de notre enquête²⁸. Mais celle-ci ne doit pas nous conduire à trop intellectualiser son objet. J'en veux pour preuve la communication proposée par Raimondo Guarino sur la ritualité et l'identité cérémonielle vénitienne. Il a décrit une «inclusion réciproque» entre l'espace urbain et les confraternités produisant un transfert de charismes: tout cela donne une illusion unitaire, derrière laquelle on doit chercher la transaction, ou le désaccord, entre différents acteurs – le conseil des Dix, les Scuole, le patriarche. Ce sont bien des acteurs, des institutions et des groupes sociaux qui négocient, non des principes.

D'où la nécessité d'aller chercher les metteurs en scène des rituels, les entrepreneurs de mémoire, les imprésarios des politiques symboliques. Mais également, comme l'a justement appelé Sara Cabibbo, les destinataires du message – car le sens de ce message est négocié entre l'émetteur et le récepteur, et varie en fonction de ce que j'ai proposé d'appeler, dans mon étude consacrée à l'écoute des hymnes ambrosiens, les horizons de la réception politique. Dans ce dispositif d'échange, chacun agit avec ses intentions, ses valeurs, ses calculs et ses intérêts, ses croyances et ses demi-croyances, une certaine raison pratique aussi – et tout cela forme l'horizon idéal du pouvoir symbolique. Oui, nous cherchons les idées d'une société, la consistance idéale d'une société – je dirais volontiers, avec Cornelius Castoriadis, son institution imaginaire²⁹. Mais nous la trouvons réalisée dans la concrétude et la matérialité des textes, des performances, des édifices. C'est pourquoi ce que l'on doit ultimement produire est bien une histoire sociale de ce pouvoir symbolique.

738 (novembre 2008), pp. 841-851.

²⁶ G. AGAMBEN, *Le règne et la gloire. Homo sacer, II, 2* [2007], Paris, Seuil, 2008.

²⁷ G. AGAMBEN, *Théorie des signatures*, dans ID., *Signatura rerum. Sur la méthode*, Paris, Vrin, 2008, pp. 37-91: 87.

²⁸ Voir sur ce point les thèses développées dans O. CHRISTIN, *La paix de religion. L'autonomisation de la raison politique au XVI^e siècle*, Paris, Seuil, 1997.

²⁹ C. CASTORIADIS, *L'institution imaginaire de la société*, Paris, Seuil, 1975.

Finito di stampare
nel mese di luglio 2011
da Litografia Solari
Peschiera Borromeo (Mi)











